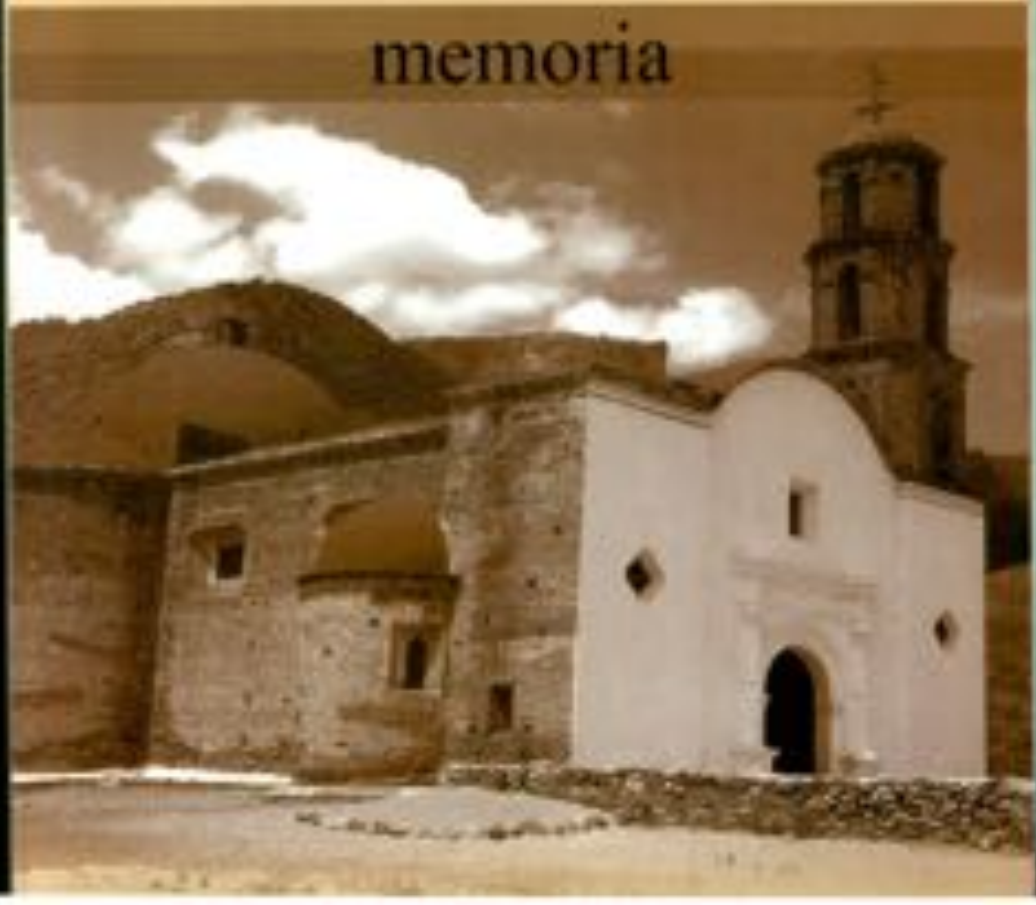
Seminario

La religión y los jesuitas en el noroeste novohispano

Volumen II

memoria



Seminario

La religión y los jesuitas en el noroeste novohispano

memoria

Volumen II

BIBLIOTECA
I. I. H.

Compiladores:
José de la Cruz Pacheco
Miguel Vallebueno Garcinava
José Carlos Zazueta Manjarrez

Culiacán, Sin., diciembre del 2007

El Colegio de Sinaloa
Consejo Colegiado

María Aurora Armienta Hernández
José Luis Ceceña Gámez
José Ángel Espinoza Aragón
José Gaxiola López
Jesús Kumate Rodríguez
Jaime Labastida Ochoa
Antonio López Sáenz
Jaime Martuscelli Quintana
Sergio Ortega Noriega
Federico Páez Osuna
Octavio Paredes López
Enrique Patrón de Rueda
José Ángel Pescador Osuna
Diego Valadés

Universidad Juárez del Estado de Durango

Rector:
Rubén Calderón Luján
Dir. Instituto de Investigaciones Históricas:
Ma. Guadalupe Rodríguez López

El Colegio de Sinaloa
Antonio Rosales 435 Poniente
80000 Culiacán, Sinaloa

Foto de portada: Misión de San Francisco Javier de Satevó, Tarahumara Baja, Chihuahua.

ISBN 968-5439-39-7

Impreso en México
Printed in Mexico

Índice

Presentación
Sergio Ortega Noriega 7
Introducción
José de la Cruz Pacheco Rojas
Miguel Vallebueno Garcinava 9
El milenarismo Tepehuán. Mesianismo y resistencia indígena en el Norte Novohispano
José de la Cruz Pacheco Rojas 17
La matriz cultural indígena de los coras. ¿Herencia del periodo jesuítico (1722-1767)?
Laura Magriñá Ocampo 69
Un jesuita ilustre en la Nueva España: el padre Juan Antonio de Oviedo
María del Consuelo Maquívar 99
Destacados científicos jesuitas en el Noroeste de Nueva España
Miguel Mathes 111
Indios dóciles y útiles. La misión Jesuítica como instrumento de sujeción en el Noroeste Novohispano
Sergio Ortega Noriega 135
Los bienes de las misiones de la Compañía de Jesús en Durango; un patrimonio olvidado
Miguel Vallebueno Garcinava 149
Inventario de los libros, papeles, cartas y escritos que pertenecieron a los padres expulsos del Colegio de San Luis de la Paz
Adriana Ortega Zenteno 171
El Colegio Jesuita de Sinaloa: recuento historiográfico y documental
Gilberto López Castillo 183

Presentación

En cumplimiento de sus obligaciones estatutarias, *El Colegio de Sinaloa* promueve la investigación y difusión de los valores de la cultura sinaloense en la propia sociedad de Sinaloa y entre todas aquellas personas que se interesan en nuestro estado. Reconocemos que la historia es uno de los principales valores de nuestra cultura, por lo que promovemos con mucho interés su investigación y su difusión.

La memoria del Seminario que ahora presentamos es el fruto de la investigación que numerosos académicos realizan sobre un aspecto muy importante de nuestro pasado colonial, como fue la obra de los religiosos jesuitas, quienes de 1591 a 1767 trabajaron entre las comunidades indígenas de nuestro territorio para cristianizar a nuestros antepasados e introducirlos en el mundo occidental.

Los artículos y ensayos que integran este libro contienen las reflexiones de quienes directamente investigaron los hechos y también las aportaciones de los compañeros que, después de haber leído cada trabajo completo, opinaron sobre los aciertos o desaciertos de los autores para enriquecer el valor histórico de los trabajos originales. Ésta es la función de un Seminario: la reflexión conjunta de varios colegas para auxiliar a un autor en la tarea de revisar, corregir y complementar las ideas que encontró en su trabajo de investigación.

La obra del Seminario queda completa cuando los trabajos se publican a través de un medio que asegure la difusión y conservación de las ideas históricas que nos harán comprender mejor el devenir de nuestra sociedad para entender mejor los problemas de nuestro presente.

La publicación que usted, amable lector, sostiene entre sus manos tuvo este origen y pretende alcanzar los objetivos que enunciamos. Ojalá que usted los asimile y los disfrute.

Culiacán Rosales, septiembre de 2007

Sergio Ortega Noriega

Introducción

El seminario *La Religión y los Jesuitas en el Noroeste Novohispano*, que organiza El Colegio de Sinaloa desde 1997, se ha convertido en el espacio que congrega año tras año a los estudiosos del tema jesuítico de diversas instituciones nacionales e internacionales. Creado a partir de la idea de darle relevancia a los procesos misionales de la Compañía de Jesús en el noroeste novohispano que contribuyeron en la conformación de un nuevo espacio social y cultural en el devenir histórico, dicho seminario ha visto pasar a grandes especialistas que con sus aportaciones han contribuido a estimular la continuidad y la generación de nuevas investigaciones sobre diversos temas de la obra jesuita. Por ello, es conveniente destacar que el primer seminario fue presidido por el finado doctor Charles W. Polzer, fundador del Southwestern Mission Research Center de la Universidad de Arizona en Tucson, cuya presencia despertó un amplio interés entre los asistentes, que desde entonces, algunos de ellos, han mantenido una relación permanente con este evento académico de primer orden. Con el padrinazgo inicial del doctor Polzer, bien podemos afirmar, inauguró una nueva era en los estudios jesuíticos del noroeste novohispano, que han continuado tanto consumados especialistas como investigadores que no habían encontrado eco dentro de sus instituciones y que gracias al apoyo de El Colegio de Sinaloa han podido seguir desarrollando.

Si bien el eje temático del seminario sigue siendo la historia de las misiones jesuitas en el noroeste novohispano (Nayarit, Sinaloa, Durango, Sonora, Chihuahua, Baja California Sur y Baja California), la gama de temas, problemas y enfoques de estudio se ha ampliado de tal manera que inclusive el seminario ha dado cabida a especialistas sobre la obra de los jesuitas en otras partes del mundo, como China, Paraguay, Chile y Argentina, con el propósito de enriquecer la visión de los participantes a partir de estudios comparativos. De la misma forma han sido presentados trabajos relativos a otras regiones del país y sobre cuestiones de orden filosófico, como la ponencia de Ramón Kuri Camacho "Mundos

posibles y la Compañía de Jesús. Ignacio Ronderos, jesuita expulso", presentada en las sesiones de 2004.

De gran importancia ha sido la participación del cuerpo de especialistas en el seminario, quienes con sus comentarios, sugerencias y aportaciones han contribuido a desarrollar nuevos enfoques de investigación, al grado que son una parte fundamental de este evento académico. Es el caso de las doctoras Elisa Vargaluga, María del Consuelo Maquívar y Clara Bargellini, en el campo de la historia del arte, bienes muebles e inmuebles de las misiones; el doctor Sergio Ortega Noriega, pilar de los estudios misionales de Sinaloa y Sonora, con renovados enfoques; el doctor Miguel Mathes, en el área de los científicos jesuitas del noroeste; y recientemente, la dinámica e influyente presencia del doctor Jesús Jáuregui Jiménez y de la etnóloga Laura Magriñá Ocampo han enriquecido el saber de los participantes en el seminario con sus sugerentes y estimulantes aportaciones desde la antropología.

El seminario *La Religión y los Jesuitas en el Noroeste Novohispano* ha sido también un sitio de encuentro para quienes se dedican al estudio de los jesuitas y su obra, material e intelectual. Especialmente para aquellos estudiosos que no cuentan con foros académicos donde exponer sus trabajos, discutirlos e intercambiar ideas con colegas de la misma especialidad o de otras ramas del conocimiento humanístico. El Colegio de Sinaloa es la única institución académica en el país que ha brindado un foro abierto a las ideas que alienta, al mismo tiempo, la continuidad de los estudios sobre tan importante legado histórico-cultural del noroeste novohispano, base fundamental de la conformación histórico cultural de tan vasta región. Por ello, investigadores de diversas instituciones, sobre todo del norte de México, hemos encontrado eco en ese semillero de los estudios jesuíticos, donde el saber, la discusión y la camaradería fluyen de manera amistosa, cordial y respetuosa.

Los resultados del seminario han sido muy variados, tanto internos como externos: libros, artículos y proyectos de rescate, catalogación y conservación de documentos e impresos. Algunos de ellos impulsados por participantes vinculados al seminario y otros desarrollados por el propio Colegio de Sinaloa. Miguel Mathes se ha

referido a ellos en la presentación de la primera memoria que lleva por título *Seminario sobre la religión en el noroeste novohispano*, edición a cargo de José Gaxiola y José Carlos Zazueta Manjarrez, por El Colegio de Sinaloa, en 2004. En el plano externo, algunos participantes cultivadores del tema jesuítico que trabajaban aisladamente han hecho suyo ese espacio para exponer sus avances de investigación y mejorar sus resultados gracias al marco colegiado del seminario. En este sentido queda claro que dicho espacio ha abierto también nuevas rutas de estudio y ha estimulado el desarrollo o continuidad de otras, pero, a la vez, que sigue faltando mucho por conocer del vasto legado de la obra de los jesuitas con los indígenas norteños.

El presente volumen es la segunda memoria del seminario. En ella se recogen, al igual que en la anterior, una parte de los trabajos presentados los últimos tres años en el seno del seminario, pues como ocurre normalmente otros fueron destinados por sus autores a otros fines. Aquí se abordan distintas facetas de la obra jesuítica y de sus interlocutores, los indígenas, entre los que recayeron las concepciones del sistema misional y la acción de los ignacianos. De esta manera, los dos primeros trabajos tratan, de alguna forma, de la resistencia indígena; una respuesta violenta y utópica, la de los tepehuanes y la otra cultural, la de los coras. Los demás estudian parte de la herencia cultural material, espiritual e intelectual de los jesuitas en el noroeste y el centro de la Nueva España.

Así, el ensayo de José de la Cruz Pacheco Rojas "El milenarismo tepehuán. Mesianismo y resistencia indígena en el norte novohispano", ofrece una nueva visión de la guerra tepehuana de 1616 a partir del análisis de las posibles influencias apocalíptico-milenaristas y mesiánicas que recibieron los chamanes tepehuanes a través de las prédicas de los misioneros franciscanos o fruto de la conjunción de su pensamiento escatológico con las esperanzadoras profesías anunciadas en el Nuevo Testamento, para intentar reconstruir el mundo indígena destruido por los españoles y crear el reino de dios en la tierra, anteponiendo a su propio dios al de los conquistadores. Laura Magriñá Ocampo, en su trabajo "La matriz indígena de los coras ¿herencia del periodo jesuítico?" nos ofrece un rico y bien

posibles y la Compañía de Jesús. Ignacio Ronderos, jesuita expulso", presentada en las sesiones de 2004.

De gran importancia ha sido la participación del cuerpo de especialistas en el seminario, quienes con sus comentarios, sugerencias y aportaciones han contribuido a desarrollar nuevos enfoques de investigación, al grado que son una parte fundamental de este evento académico. Es el caso de las doctoras Elisa Vargashugo, María del Consuelo Maquívar y Clara Bargellini, en el campo de la historia del arte, bienes muebles e inmuebles de las misiones; el doctor Sergio Ortega Noriega, pilar de los estudios misionales de Sinaloa y Sonora, con renovados enfoques; el doctor Miguel Mathes, en el área de los científicos jesuitas del noroeste; y recientemente, la dinámica e influyente presencia del doctor Jesús Jáuregui Jiménez y de la etnóloga Laura Magriñá Ocampo han enriquecido el saber de los participantes en el seminario con sus sugerentes y estimulantes aportaciones desde la antropología.

El seminario *La Religión y los Jesuitas en el Noroeste Novohispano* ha sido también un sitio de encuentro para quienes se dedican al estudio de los jesuitas y su obra, material e intelectual. Especialmente para aquellos estudiosos que no cuentan con foros académicos donde exponer sus trabajos, discutirlos e intercambiar ideas con colegas de la misma especialidad o de otras ramas del conocimiento humanístico. El Colegio de Sinaloa es la única institución académica en el país que ha brindado un foro abierto a las ideas que alienta, al mismo tiempo, la continuidad de los estudios sobre tan importante legado histórico cultural del noroeste novohispano, base fundamental de la conformación histórico-cultural de tan vasta región. Por ello, investigadores de diversas instituciones, sobre todo del norte de México, hemos encontrado eco en ese semillero de los estudios jesuíticos, donde el saber, la discusión y la camaradería fluyen de manera amistosa, cordial y respetuosa.

Los resultados del seminario han sido muy variados, tanto internos como externos: libros, artículos y proyectos de rescate, catalogación y conservación de documentos e impresos. Algunos de ellos impulsados por participantes vinculados al seminario y otros desarrollados por el propio Colegio de Sinaloa. Miguel Mathes se ha

referido a ellos en la presentación de la primera memoria que lleva por título *Seminario sobre la religión en el noroeste novohispano*, edición a cargo de José Gaxiola y José Carlos Zazueta Manjarrez, por El Colegio de Sinaloa, en 2004. En el plano externo, algunos participantes cultivadores del tema jesuítico que trabajaban aisladamente han hecho suyo ese espacio para exponer sus avances de investigación y mejorar sus resultados gracias al marco colegiado del seminario. En este sentido queda claro que dicho espacio ha abierto también nuevas rutas de estudio y ha estimulado el desarrollo o continuidad de otras, pero, a la vez, que sigue faltando mucho por conocer del vasto legado de la obra de los jesuitas con los indígenas norteños.

El presente volumen es la segunda memoria del seminario. En ella se recogen, al igual que en la anterior, una parte de los trabajos presentados los últimos tres años en el seno del seminario, pues como ocurre normalmente otros fueron destinados por sus autores a otros fines. Aquí se abordan distintas facetas de la obra jesuítica y de sus interlocutores, los indígenas, entre los que recayeron las concepciones del sistema misional y la acción de los ignacianos. De esta manera, los dos primeros trabajos tratan, de alguna forma, de la resistencia indígena; una respuesta violenta y utópica, la de los tepehuanes y la otra cultural, la de los coras. Los demás estudian parte de la herencia cultural material, espiritual e intelectual de los jesuitas en el noroeste y el centro de la Nueva España.

Así, el ensayo de José de la Cruz Pacheco Rojas "El milenarismo tepehuán. Mesianismo y resistencia indígena en el norte novohispano", ofrece una nueva visión de la guerra tepehuana de 1616 a partir del análisis de las posibles influencias apocalíptico-milenaristas y mesiánicas que recibieron los chamanes tepehuanes a través de las prédicas de los misioneros franciscanos o fruto de la conjunción de su pensamiento escatológico con las esperanzadoras profesías anunciadas en el Nuevo Testamento, para intentar reconstruir el mundo indígena destruido por los españoles y crear el reino de dios en la tierra, anteponiendo a su propio dios al de los conquistadores. Laura Magriñá Ocampo, en su trabajo "La matriz indígena de los coras ¿herencia del periodo jesuítico?" nos ofrece un rico y bien

documentado estudio del establecimiento definitivo de los jesuitas en el Gran Nayar en 1722 hasta la expulsión en 1767 y, con ello, el desenvolvimiento del proceso de evangelización violento que supone la imposición no sólo de una nueva religión sino de formas culturales sobre las estructuras sociales nativas. Respecto a la matriz cultural indígena, plantea que "entendida ésta como el conjunto de los elementos culturales que, interrelacionados en un sistema, a través de sus transformaciones a través del tiempo y dan sustento a 'el costumbre' [ciclo ritual comunal], intento contestar varias preguntas: ¿En qué consiste dicho armazón estructural, cómo se gesta y en qué condiciones? ¿Se conformó en el período jesuítico o en el franciscano? Y por último, ¿en qué medida y por qué medios continúa siendo el núcleo de la cultura indígena de los coras contemporáneos?". A estas cuestiones fundamentales de la cultura e historia de los coras responde la autora en este trabajo, las cuales define como "matriz cultural indígena de raigambre autóctona".

Por su parte, María del Consuelo Maquívar, destacada investigadora de historia del arte, nos ofrece ahora una importante contribución acerca de "Un jesuita ilustre en la Nueva España: el padre Juan Antonio de Oviedo". En su artículo, la autora aborda una cuestión fundamental del dogma católico, la santísima Trinidad a través de los sermones, vida y obra del padre Juan Antonio de Oviedo, quien además completó el estudio sobre las devociones marianas en la Nueva España. La doctora Maquívar destaca acertadamente las contribuciones del padre Oviedo, ejemplo de la labor jesuita como prueba de su actitud contrarreformista, en la institucionalización de los rituales en la Iglesia católica y la utilidad de los sermones en la liturgia. Miguel Mathes se ocupa ahora de un grupo de élite de los misioneros norteños: "Destacados científicos jesuitas en el noroeste de Nueva España", todos ellos producto de la Ilustración europea que contribuyeron con su trabajo al conocimiento de esa región en las áreas de la geografía, climatología, astronomía, zoología, botánica, etnología, lingüística, historia y cartografía. Notables figuras como Miguel Venegas, estudioso de la historia natural de la Baja California; Ignacio Tirsch, dibujante y naturalista bohemio; Johann Nentwich (Juan Nentaig), otro bohemio, autor de la "Descripción geográfica,

natural y curiosa de la Provincia de Sonora,..."; e Ignaz Pfefferkorn, entre tantas otras figuras señeras de la intelectualidad jesuita extramuros de los colegios, como el famoso e imprescindible Eusebio Francisco Kino, aparecen en el espléndido recuento que nos ofrece Mathes.

El doctor Sergio Ortega Noriega se ocupa, en esta ocasión, de hacer un importante análisis del sistema misional en el noroeste novohispano sobre los mecanismos de control aplicados por los jesuitas sobre los indios para lograr hacer de ellos "indios dóciles y útiles". Tomando como base analítica los trabajos de Michel Foucault relacionados con las técnicas disciplinarias instrumentadas a partir del siglo XVII y aplicadas en instituciones como la escuela, el cuartel, el hospital, la cárcel y la fábrica, Ortega Noriega encuentra estrechas similitudes con la estructura jerárquica y disciplinaria de la orden ignaciana, para sostener que este mismo modelo fue aplicado en las misiones del noroeste.

A partir de esa postura analítica, el autor encuentra que algunas técnicas disciplinarias, estudiadas por Foucault, fueron aplicadas por los jesuitas. Así, el estricto control que se tenía de los indios en la misión bajo la autoridad del misionero, se encontraba acompañado por la reglamentación del uso del tiempo para el cumplimiento de las obligaciones laborales y religiosas, la comunidad organizada jerárquicamente y la aplicación de sanciones correctivas. Ortega Noriega afirma que este modelo de "misión disciplinaria" perduró hasta 1720, fecha a partir de la cual inició la crisis haría sucumbir al sistema de misiones jesuíticas del noroeste.

Miguel Vallebueno Garcinava se ocupa en su trabajo de "Los bienes de las misiones de la Compañía de Jesús en Durango, un patrimonio olvidado". Al explicar el prolongado y difícil desarrollo de las misiones de la Provincia Tepehuana, de 1596 a 1753, en el que se puso en práctica el modelo jesuítico de transformación cultural, el autor muestra los avatares por los que pasaron misioneros e indígenas, entre ellos, la resistencia armada que opusieron los nativos en 1616, así como las limitaciones demográficas que condicionaron su consolidación. En la segunda parte trata el largo proceso constructivo de los templos misionales y sus características arquitectónicas. En

la última parte centra su atención en los bienes culturales de las misiones. Así, a partir de diferentes informes e inventarios, da cuenta de los objetos del oficio religioso, como imágenes de bulto y pinturas, vestuario y otros objetos de culto de los templos misionales y su arquitectura hasta avanzado el siglo XVIII. El autor señala, con mucha razón, cómo, una vez transferidos los templos misionales al clero secular en 1753, quedó abierta una triste etapa de abandono y paulatina destrucción del legado arquitectónico y de culto por parte de los sacerdotes responsables de los mismos recintos. No obstante, destaca al final la continuidad de algunas imágenes devocionales emblemáticas de la actividad misional; ejemplo de ellas son la virgen del Zape y otras de probable adquisición tardía como el Señor del Santo Entierro del templo de Santiago Papasquiaro y el Señor de Guerreros en el Tizonazo.

Adriana Ortega Zenteno se ocupa del "Inventario de los libros, papeles, cartas y escritos que pertenecieron a los padres expulsos del Colegio de San Luis de la Paz". Un colegio de enorme significación en el proceso de evangelización jesuítica temprana, por ser, después del de Pátzcuaro, el centro de forja de los primeros misioneros destinados a tierras chichimecas, como los padres Gonzalo de Tapia, fundador de la Provincia de Sinaloa, y Jerónimo Ramírez, fundador de la Provincia Tepehuana; sigue en espera de un estudio profundo que nos dé cuenta de su relevancia en el septentrión novohispano. Ortega Zenteno trata de lo que podríamos llamar el epílogo de la historia sustantiva de ese colegio. Importante, sin duda, porque constituye una muestra material de las fuentes que nutrieron el quehacer intelectual de múltiples misioneros que iban de paso hacia el lejano norte y de otros operarios que laboraron en su entorno con los indios chichimecas y guachichiles.

Gilberto López Castillo abona la ya extensa información acerca de los orígenes y desarrollo del Colegio de la villa de Sinaloa a partir de una revisión crítica de historiografía y las fuentes documentales más importantes, aportando una nueva e interesante visión de esta emblemática institución forjadora del sistema misional en el vasto noroeste novohispano. Su análisis comprende desde el proceso formativo a través de una residencia hasta adquirir su carácter de

Colegio o rectorado al consolidarse las misiones en la región. El trabajo de López Castillo hace también un importante recuento de las etapas constructivas por las que pasó su edificación hasta finales del siglo XVIII.

Finalmente, queremos destacar que la edición de esta segunda memoria es posible gracias a la unión de los esfuerzos de dos instituciones académicas: El Colegio de Sinaloa y el Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Juárez del Estado de Durango, interesadas en difundir los resultados del Seminario *La Religión y los Jesuitas en el Noroeste Novohispano*.

José de la Cruz Pacheco Rojas
Miguel Vallebueno Garcinava

El milenarismo Tepehuán. Mesianismo y resistencia indígena en el norte novohispano

José de la Cruz Pacheco Rojas

Nota aclaratoria

Como se sabe, en la rebelión tepehuana de 1616 perdieron la vida los ocho misioneros jesuitas y dos frailes de otras órdenes. Ellos fueron los padres Hernando de Tovar, Bernardo de Cisneros, Diego de Orozco, Juan del Valle, Luis de Alavés, Juan Fonte, Gerónimo de Moranta y Hernando de Santarén, así como los frailes Pedro de Gutiérrez, franciscano, y Esteban de Montaño, dominico; con la consiguiente destrucción de las misiones. Murieron asimismo cientos de españoles y cerca de tres mil indígenas; las pérdidas materiales fueron cuantiosas, al grado de que las autoridades virreinales consideraron que toda la provincia de Nueva Vizcaya había quedado en la ruina. Pese a la importancia de estos hechos, que otros estudiosos han abordado, en el presente trabajo me referiré más bien a los móviles y a las ideas que estuvieron presentes en este movimiento de resistencia.

Introducción

El concepto milenarismo tiene más bien tintes religiosos provenientes de la tradición cristiana medieval. Surge como una corriente de pensamiento a finales de la Alta Edad Media al calor de los temores apocalípticos del fin de los tiempos al concluir el primer milenio. Vinculadas con esas creencias, una serie de designios divinos (catástrofes naturales, hambre, peste, guerras, perversiones, descomposición moral del clero católico, etcétera) anunciaba, según algunos, el día del juicio universal que abriría las puertas a los justos al reino de Dios.

En ese ambiente, no faltaron quienes sintieron con vehemencia el llamado para convertirse en los portadores de las buenas nuevas,

el fin de una era de sufrimientos y la llegada de los tiempos felices. Surgieron, por doquier y sin freno, monjes y personas del común que sentían plena certidumbre de ser los elegidos para llevar el mensaje apocalíptico y el regreso del Salvador. Así, entre profetas y mesías, unos se convirtieron en místicos, alumbrados, vagabundos; otros, en ermitaños. Todos se volcaron a las calles, pueblos, villas y feudos anunciando que les había llegado la hora a los corruptos y a los explotadores. Algunos sufrían alucinaciones que los podían llevar hasta estados de trance e incluso podían mantener largos diálogos con Dios, Cristo y la virgen María; todos llevaban una vida sencilla de ejemplar pobreza que reforzaba sus certidumbres en que los más desposeídos serían los bienaventurados. Casi todos fueron considerados locos.

Estas ideas, esencialmente místico religiosas, tuvieron evidentemente un fuerte sentido de reivindicación social al poner el acento en los pobres. Los príncipes y demás miembros de la nobleza vieron a todos los milenaristas no sólo como alucinados, sino sobre todo se dieron cuenta que representaban una amenaza a sus privilegios y al estado de cosas dominante; la Iglesia Católica los consideró herejes, pero gracias a que todavía no se había instituido el tribunal de la Santa Inquisición la condenación no resultó tan severa al principio. No obstante, este movimiento alertó a la Iglesia corrupta de ese tiempo y dio la pauta para la creación de aquella institución encargada de vigilar la conducta total de los fieles católicos.[1]

No obstante, en medio de ese ambiente emergió, con todo el rigor escolástico imperante, el pensamiento milenarista como una nueva teología de la historia. A partir de las fuentes doctrinarias y patrísticas cristianas, los grandes pensadores medievales llegaron a brillantes clasificaciones que los condujeron a su vez a la formulación

[1] Para una información bien documentada sobre la tradición profética apocalíptica y la disidencia religiosa en la Europa medieval y los albores de la época moderna, véase la apasionante obra de Norman Cohen: *En pos del milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*. Alianza Editorial, Madrid, 1981.

del devenir histórico del hombre. En este sentido es muy probable que San Agustín haya ejercido una notable influencia, pues para él, la realidad creada es histórica sólo porque es a la vez teológica. Esta idea central del pensamiento agustiniano le permite concebir los acontecimientos históricos no porque se hallen en el tiempo sino porque todo lo histórico debe entenderse en función de los "acontecimientos" teológicos que están representados en los tres grandes momentos del devenir del hombre: la Creación, la Caída y la Redención. Esta noción de historia universal que reduce lo histórico a lo no histórico, contiene una visión o concepción del universo eterno.

Dicho modelo agustiniano del devenir del hombre a partir de los tres grandes "acontecimientos" (no propiamente momentos históricos porque, si bien transcurren en el tiempo no son históricos) al parecer encontró eco entre algunos pensadores. Así, en medio de un ambiente de alucinados e iluminados, del inicio de las cruzadas se pensó, apoyados en el rigor de la escolástica imperante, en la formulación de una nueva teología de la historia. Sería sobre todo el místico Joaquín de Fiore (1130-1202) quien a finales de la primera centuria del segundo milenio sistematizó todo el pensamiento teológico precedente en una línea por demás sugerente y cautivadora en el sentido de que la historia de la vida humana transcurre en función de tres grandes edades: la primera edad, la del Padre o de la Ley; la segunda, la del Hijo o del evangelio; la tercera, la del Espíritu Santo, que sería respecto a las anteriores como la luz del día comparada con la de las estrellas y la aurora, esto es, la culminación radiante de la realización del hombre. Según esta concepción trinitaria de la historia, la primera época había sido de temor y servidumbre, la segunda de fe y sumisión filial, en la tercera reinaría el bienestar, el amor, la justicia y la igualdad por todos los tiempos bajo el manto protector del Espíritu. Esta última era sería el sabbath o día de descanso de la humanidad. El mundo se convertiría en un enorme monasterio, donde todos los hombres serían monjes dedicados a la contemplación en éxtasis místico alabando a Dios, que duraría hasta el juicio final.

Las ideas de Fiore tuvieron mucho eco entre sus contemporáneos, aunque también tuvo detractores. Él no se proponía precisamente llevar sus concepciones hasta sus últimas

consecuencias por la vía de una revolución social, aunque en ese momento se daban diversos movimientos de rebelión de los miserables que eran vistos como signos de la llegada inminente de la justicia divina; optó más bien por la creación de una abadía bajo su mando espiritual para difundir sus profecías y esperar su realización inelactable. El pensamiento milenarista de Fiore se basaba fundamentalmente en una interpretación teleológica del Nuevo Testamento, particularmente el libro del Apocalipsis, pero también es probable que haya influido en él San Agustín, como se ha sugerido. Sin embargo, pareciera que es del gran pensador Pedro Abelardo (1079-1142), más conocido por su entregado amor a Eloisa que por sus contribuciones al pensamiento universal, de donde le viene la relación más directa e inmediata, especialmente por lo que hace a la noción teológica de la Trinidad. Para quien:

> La imagen de la Trinidad se halla reflejada en los rasgos de las cosas (unidad, forma, orden) y también en las facultades del alma. El *libre arbitrio* a la vez a la razón y a la voluntad. El libre arbitrio *es libre* con respecto a la voluntad, que puede elegir una u otra cosa; y es *arbitrio*, con respecto a la razón, que no siempre es obediencia en su discernimiento entre el bien y el mal. El libre arbitrio en una elección sin coacciones, entre lo que contempla la razón. Tanto el pecado como la pena del pecado son un *mal* para el hombre. Y para que el hombre elija el bien, necesita la gracia divina, que siempre es gratuita.[2]

Más explícitamente, Abelardo piensa que los tres atributos de la Trinidad poseen las siguientes cualidades:

> Con el nombre del Padre se indica la *potencia* de la majestad divina por la cual puede hacer todo lo que quiere. Con el nombre de Hijo o Verbo se designa la *sabiduría* de Dios, por la cual Él puede conocer

[2] Giovanni Reale y Dario Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, t. I: *Antigüedad y Edad Media*. Barcelona, Editorial Herder, 2004, p. 458.

> todas las cosas y no puede ser engañado en modo alguno. Con el nombre de Espíritu Santo se expresa la *caridad* o benignidad divina, por la cual Dios quiere que todo esté dispuesto de mejor modo y encaminado al mejor fin.[3]

Bajo estos postulados teológicos, Fiore sacó importantes consecuencias, particularmente acerca del libre obrar del hombre y el devenir de su historia.

Desde la perspectiva de sus contribuciones al pensamiento universal, lo que Fiore nos hereda es en primer lugar un sentido, una visión escatológica de la historia que proyecta hacia el futuro, que es, a fin de cuentas, una filosofía de la historia. Esta filosofía de la historia influyó de manera muy importante en los miembros de la naciente orden de mendicantes fundada por Francisco de Asís en el siglo XIII, a tal grado que hubo quienes, entre sus correligionarios imitadores de la pobreza de Cristo, quisieron ver en el propio San Francisco al Mesías. Claro que esa creencia comenzó a generar ciertas sospechas de herejía por parte de las autoridades eclesiásticas y civiles debido a que cuestionaban sus abusos y la riqueza ostentosa que poseían, lo mismo que de la recién creada Inquisición, como de los integrantes de otras órdenes monásticas que vivían cómodamente gracias a la explotación de los miserables campesinos; ello los obligó a manejarse con más discreción en su labor evangélica e incluso a discrepar entre ellos una vez que Francisco murió. Lo que los llevó a separarse en espiritualistas y conventuales; los primeros siguieron la ortodoxia mendicante del fundador de la orden y las ideas milenaristas de Fiore, los segundos optaron por una vida más cómoda y sin sobresaltos en el retiro conventual.

Fue en el contexto anterior en el que se dejó sentir una marcada tendencia al fervor religioso, casi místico. Dos humildes varones, encendidos de nueva fe cristiana, encontraron otra forma de enfrentar las herejías apartándose de la acción directa: Santo Domingo de

[3] Historia del pensamiento. Desarrollo de la filosofía patrística. La Escolástica. Barcelona, SALPE, 1988, p. 93. Véase el capítulo VI, pp. 85-99.

Guzmán, español; San Francisco de Asís, italiano, haciendo uso de métodos semejantes, sin apartarse de los papas consiguieron desarrollar cada uno por su lado una nueva forma de adhesión cristiana que haría recuperar la confianza de los creyentes en la Iglesia. En un clima favorable consiguieron dar constitución a sus respectivas órdenes religiosas conocidas como mendicantes. La orden de Santo Domingo fue fundada en 1216, dedicando para ello todo su esfuerzo en la conversión de los herejes y los judíos. La orden franciscana, por su parte, fue formada en 1209 por el propio San Francisco, aunque no fue aprobada sino hasta 1220 y confirmada por Honorio III, en 1223.[4]

Desde su origen, la Orden Tercera de San Francisco dejó claro su proyecto ecuménico de evangelización. Armados de pobreza y siguiendo el ejemplo de Jesucristo y sus apóstoles, San Francisco y sus seguidores se entregaron en cuerpo y alma a llevar por el mundo la palabra del Salvador sin importar distancias, naciones o idiomas, simplemente difundiendo el mensaje de paz y salvación.

¿De dónde proviene esta nueva concepción misional ecuménica y qué fines perseguía? Es indudable que el propio San Francisco concibió desde un principio la idea de la misión peregrina por todo el mundo conocido, formado como parte de su proyecto global de llevar la palabra del Salvador a todos los hombres: "Pues para esto os ha enviado al mundo entero, para que de palabra y de obra deis testimonio de su voz y hagáis saber a todos que no hay otro omnipotente sino él".[5] Llegó a decir, resumiendo sus propósitos y el mensaje del cual se sentía elegido de llevar por el mundo. El mundo desconocido sería incorporado a las concepciones franciscanas como parte del modelo apocalíptico que se desarrollará inmediatamente después de la muerte

[4] P. Raphael M. Huber, *A Documentary History of the Franciscan Order, 1182-1517*, Milwaukee, Wis., Nowiny Publishing Apostolate, 1944, pp. 29-32.

[5] *San Francisco de Asís. Escritos, biografías, documentos de la época*, edición preparada por José Antonio Guerra, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1985, p. 64.

del "pobrecillo". En realidad, los postulados franciscanos de la vida en la pobreza constituían una precondición del cumplimiento de las profecías, es decir, de la realización de lo establecido en las sagradas escrituras. "La inspiración de San Francisco proviene en este punto de los análisis y de los sueños del abad cisterciense Joaquín de Fiore (1130-1202)...".[6]

Luca de Cosenza, secretario de Fiore, lo describe como un hombre humilde, sencillo, extraordinariamente devoto; dedicado al estudio y la oración, que vestía las ropas más viejas y andrajosas que pudiera encontrar.[7] Joaquín de Fiore consideraba que el nacimiento, la vida y la pasión de Cristo eran el conjunto de los hechos históricos de mayor trascendencia. Creía igualmente que el centro de la historia estaba en su Advenimiento, de aquí que su regreso sería la señal de su consumación. Por ello la historia había sido ordenada por Dios para revelar la naturaleza trinitaria divina al hombre,[8] fue así como Fiore dividió a la historia en tres estados, siguiendo el modelo de la trinidad, a saber: el del Padre, del Hijo y el del Espíritu Santo. El primer estado comprendía de Adán a Cristo; el segundo comenzaba con Cristo, que era el Primer Advenimiento, pero cuya terminación era difícil de establecer, porque de ella dependía el inicio de la tercera, la del Espíritu Santo, la era del reino de Dios tras la venida de Cristo. No obstante, una serie de signos anunciarían el Segundo Advenimiento, la persona "Una vez que terribles tribulaciones destruyan los poderes seculares, comenzaría el reino de Cristo en la tierra, con una duración de mil años. Tras el milenio, se liberará al Anticristo en una gran convulsión final antes de que Dios aparezca para concluir la historia del mundo y establecer un estado de paz eterna".[9]

[6] Georges Baudot, *Utopía e historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)*. Espasa Universitaria, Madrid, 1983, p. 88.

[7] Delno C. West y Sandra Zimdars-Swartz, *Joaquín de Fiore. Una visión espiritual de la historia*, FCE, México, 1986, p. 16.

[8] *Ibidem*, 1986, pp. 23 y ss.

[9] *Ibidem*, p. 24.

Fiore esperaba el regreso del profeta Elías al comienzo de la tercera época, vendría a ayudar en la obra de la predica evangélica. La misión de la Iglesia en la tercera época sería llevar el Evangelio a todos los rincones de la tierra. Con la satisfacción de esta magna obra vendría la tribulación final de Gog y Magog (Apocalipsis 29:8), el Juicio Final y la Jerusalén Celestial o Iglesia Espiritual. Una orden religiosa nueva, que unificaría a las órdenes diversas de los diferentes periodos del pasado, se dedicaría a llevar el Evangelio a los confines del mundo.[10]

¿Hasta dónde el conjunto de ideas joaquinistas anteriores vinieron a representar para los franciscanos un programa? Es muy difícil afirmarlo. En cambio, sí es factible creer que San Francisco haya conocido sus ideas, tanto que sus primeros seguidores vieron en él al profeta y ellos se identificaron con los apóstoles de la nueva orden anunciada y anunciadora de la venida del reino de Dios. Lo mismo en su desarrollo ulterior, en la orden franciscana parecerá que toda acción se despliega en el tiempo obedeciendo los principios establecidos en el "programa" de Fiore. Es así como su influencia se mantendrá en el seno de la orden hasta por lo menos el siglo XVI.

Desde la formación de la orden franciscana (1209) hasta su muerte (1226), San Francisco —su creador— se preocupó por elaborar una serie de reglas que pasarían a ser los principios de acción de los frailes menores, para que los esfuerzos en la perfección no fueran vanos. Siguiendo el Evangelio en la parte que dice: "Si quieres ser perfecto, ve, vende todos tus bienes (Matth., XIX, 21); no llevéis nada para el camino (lic., IX 3) y quien quiera ser mi discípulo, niéguese a sí mismo, tome su cruz, y sígame (Matth., XIX 24)", —exclamó con alegría el "pobrecillo"—: "He aquí la vida y regla de cuantos quieran agregarse a nuestra compañía".[11] El voto de pobreza y su estricta observancia pasaron a ser desde ese momento el elemento primordial de los franciscanos, por eso mismo su acato o desacato vendrían a ser más tarde el principal motivo de las disputas internas de la orden, hasta su unificación en 1516.

[10] *Ibidem*, pp. 80-81.
[11] San Francisco de Asís, 1985, pp. 91-92

Durante el siglo XV resurgieron las tradiciones de los espirituales que, alentados por las reformas inmediatamente antecedentes, formaron el movimiento de la observancia. Partidarios de la observancia literal de los principios fundamentales de la primitiva forma de vida de la orden, fueron llamados observantes a partir del concilio de Constanza de 1415. De esta fecha a 1446, las diferencias entre conventuales y observantes en torno, una vez mas, al cumplimiento de la regla de pobreza los llevó a la separación. Juan de Capistrano fue el principal impulsor de esa idea y con tal propósito dirigió la propuesta al papa Eugenio IV. El papa expidió la bula *Ut Sacra Ordinis Minorum Religio* en la cual autorizaba la separación y concedía permiso a los observantes de llamar a capítulo general de sus vicarías provinciales a elegir dos vicarios generales, uno para el lado italiano de los Alpes y otro para las provincias de mas allá de los Alpes. Gracias a esta ruptura los observantes pudieron restablecer las antiguas reglas elaborando sus propias leyes, como también poder gobernarse con independencia de la comunidad franciscana a pesar de su dependencia canónica respecto a los conventuales.[12] En adelante, su crecimiento numérico tanto como su fuerza iría en constante aumento hasta 1517, año en que se reunificarían bajo la predominancia de los observantes.

A ello contribuyó indudablemente Francisco Jiménez de Cisneros, quien contaba con el apoyo decidido de los Reyes Católicos, sobre todo de Isabel, gracias a lo cual pudo llevar a felices términos el proyecto reformista espiritual. Su reforma consistió en dos puntos fundamentales: el restablecimiento de la disciplina y conseguir que los conventuales renunciaran a sus derechos de propiedad estableciendo la pobreza en común, con el fin de regresar a la unidad de la orden; una de las medidas adoptadas fue el cierre de los establecimientos conventuales.

Mientras todo esto sucedía se produjo el gran acontecimiento: "La mayor cosa, después de la creación del mundo, sacando la

[12] Baudot, 1983, p. 92.

encarnación y la muerte del que crió, es el descubrimiento de Indias".[17] Hecho que debió haber producido un enorme estrujamiento de las conciencias ecuménicas europeas al no tener contemplado en su esquema a las nuevas tierras y su gente. Seguramente, los menos sorprendidos y más preparados para comprender y asimilar los acontecimientos fueron los observantes de filiación joaquinista que se encontraban en pleno resurgimiento en ese momento. El descubrimiento de América representaba para ellos la revelación apocalíptica de la proximidad del fin de los tiempos y la apertura de la preparación para el advenimiento del milenio por medio de la evangelización de los indios.

En este contexto se ubica la reforma emprendida por el padre fray Juan de Guadalupe en el año de 1496, también en España. En realidad podríamos decir que el padre Guadalupe llevó a la práctica las aspiraciones del restablecimiento seráfico de Cisneros. Efectivamente, ese mismo año obtuvo permiso y facultades del papa Alejandro VI para dar inicio a una "auténtica vuelta al ideal franciscano más absoluto", él y sus seguidores. Se les autorizó igualmente la construcción de un edificio en el cual pudieran vivir los frailes "...en la pura observancia de la regla de San Francisco y según el modo de vida del mismo Santo, llevando la forma de hábito que el Santo llevaba..."[18] Este grupo de observantes, más radicales que el de Cisneros, echaron a andar su experimento fundando una casa en Granada con tales propósitos. Para 1500 se les habían incorporado cinco monasterios: cuatro en Extremadura y uno en Portugal. Pero el logro más trascendental de la obra del padre Guadalupe es la implantación definitiva de la reforma en Extremadura, por haberse convertido en la cuna espiritual de la mayoría de los doce que emprenderían más tarde la evangelización de los indios mexicanos.

[17] López de Gómara, citado por Valle-Arizpe, *Lirios de Flandes*, México, Jus, 1978, pp. 13-14.

[18] Basalenque, 1983, p. 92. El autor cita aquí la bula *Sacrosanctae Militantis Ecclesiae*, que es la que favoreció al padre Guadalupe.

Después de varias controversias, algunas de ellas graves, con la provincia de Santiago, a cuya jurisdicción pertenecía Extremadura y que veía prosperar la reforma del padre Guadalupe a sus expensas, terminó de implantarse definitivamente, después de la muerte de su fundador fray Juan, en octubre de 1505. Primero, se llamará Custodia del Santo Evangelio de Extremadura (denominación que volverán a usar los franciscanos de México, al establecerse en Acahuac para marcar bien su filiación espiritual) y después Custodia de San Gabriel en 1517, y por fin Provincia Independiente de San Gabriel, en 1519, fecha del triunfo de la reforma de fray Juan de Guadalupe y del desembarco de Hernán Cortés en las costas mexicanas.

Año de la publicación de la obra principal de Joaquín de Fiore, el *Liber Concordia Novi ac Veteris Testamenti*.

Resultado de la reforma guadalupana y originarios de la Provincia de San Gabriel, vendría a ser el grupo de los "doce" frailes encabezados por fray Martín de Valencia, quienes acometerían la grandiosa empresa de la evangelización de los grupos indígenas mexicanos. Traían consigo los logros espirituales que habían sido desarrollados en San Gabriel, en especial las concepciones escatológicas y apocalípticas propias de la influencia joaquinista que aspiraran a llevarlas a cabo por medio de la labor misional que desplegaron con ferviente entusiasmo. Los "doce" no eran sin embargo los primeros franciscanos venidos al Nuevo Mundo ni probablemente tampoco los primeros en auspiciar la posibilidad apocalíptica del fin del mundo y de la inminencia del advenimiento del reino milenario.

El proyecto utópico-social de los franciscanos en Nueva España

Provenientes de la Provincia de San Gabriel, llegaron los "doce" a tierras de la Nueva España, el 13 de mayo de 1524 (apenas unos meses después de la venida de los flamencos), "un día antes de la vigilia de la Pascua del Espíritu Santo". Doce, al igual que los apóstoles, vinieron a estas tierras los frailes Francisco de Soto, Martín

de la Coruña, José de la Coruña, Juan Juárez, Antonio de Ciudad, Rodrigo y Toribio de Benavente, predicadores y confesores doctos; García de Cisneros y Luis de Fuensalida, predicadores; Juan de Ribas y Francisco Jiménez, sacerdotes; y los hermanos Andrés de Córdoba y Bernardino de la Torre, bajo la jefatura de fray Martín de Valencia.[15] En la instrucción que diera el general de la orden al jefe de los doce, le decía:

> *Lo primero que por vuestra consolación debéis notar, es que sois enviados a esta santa obra por el mérito de la santa obediencia. (...) Y así al presente no envió más de un prelado con doce compañeros, porque éste fue el número que Cristo tomó en su compañía para hacer la conversión del mundo y San Francisco nuestro padre hizo lo mismo para la publicación de la vida evangélica.*
>
> *Lo segundo, pues vais a implantar el Evangelio en los corazones de aquellos infieles, mirad que vuestra vida y conversación no se aparte de él. Y eso haréis si velareis estudiosamente en la guarda de vuestra regla, la cual está fundada en el Santo Evangelio, guardándola pura y simplemente, sin glosa ni dispensación, como se guarda en las provincias de los Ángeles, S. Gabriel y la Piedad, y nuestro padre S. Francisco y sus compañeros la guardaron.*[16]

Presas de gran asombro, contemplaron los indios la llegada de los doce,

> ...maravillándose de verlos con desarrapado traje, tan diferente de la bizarría y gallardía que en los soldados españoles antes habían visto. Y decían unos a otros: ¿Qué hombres son éstos tan pobres? ¿Qué manera de ropa es esta que traen? No son estos como los otros cristianos de Castilla. Y mesuraban mucho un vocablo

[15] Ibidem, p. 35.

[16] Jerónimo de Mendieta, O.F.M. *Historia eclesiástica indiana*, México, Porrúa, 1971, pp. 607-611.

> suyo diciendo: motolinía, motolinía. Y uno de los padres llamado fray Toribio de Benavente preguntó a un español qué quería decir aquel vocablo que repetían. Respondió el español: padre, motolinía quiere decir pobre o pobres. Entonces dijo fray Toribio: ése será mi nombre para toda la vida.[17]

La ejemplar recepción que Cortés les ofreciera a su arribo a la ciudad de México, mostrándoles gran respeto y humildad, desconcertó aún más a los indios, quienes cambiarían sus respetos por los religiosos al encontrar en ellos a sus protectores y no a sus tiranos. Esta actitud del gobernador para con los franciscanos lo hará merecedor de las más grandes consideraciones de su parte, tanto que años más tarde los miembros de la Primera Audiencia los acusarán de estar aliados al conquistador.

La relación armónica de los doce con Cortés es por supuesto menos superficial de lo que pudiera parecer, pues Cortés había sido elegido por Dios, de quien era sólo un instrumento, "para por medio suyo abrir la puerta y hacer camino a los predicadores de su evangelio en este nuevo mundo, donde se restauren y se recompensare la Iglesia católica con conversión de muchas ánimas, la pérdida y daño grande que el maldito Lucero había de causar en la misma sazón y tiempo en la antigua cristiandad".[18] Lucero representaba las fuerzas del mal en tanto que Cortés representaba las fuerzas del bien que habrían de derrotarlas, después de lo cual los religiosos llevarían la palabra de Dios a los infieles anunciándoles su inminente salvación. Cortés era el nuevo Moisés que había sido enviado a libertar al pueblo indiano de las garras de Satanás.

De igual forma, los Reyes Católicos encontraban su lugar en las concepciones apocalípticas como los grandes príncipes del Nuevo

[17] *Loc cit.*, Salazar, p. 43.

[18] José Antonio Maravall, "La utopía político-religiosa de los franciscanos en Nueva España", en *Estudios Americanos*, Sevilla, Revista de Estudios Americanos, núm. 2, 1949, pp. 216-219.

Testamento.[18] Los Reyes Católicos habían sido elegidos por Dios para vencer las huestes de Lucifer, pues "...apenas fue concluida la guerra de los moros, cuando les puso Dios en sus manos la conquista y conversión de infinidad de gentes idólatras, y de tan remotas e incógnitas regiones, que mas parece haber sido divinamente otorgada, que casualmente ofrecida".[19]

Del mismo modo, la conversión de los indios americanos había sido anticipada por algunas autoridades de la sagrada escritura.[20] Igualmente, los frailes encontraron suficientes indicios de que los indios habían tenido noticia de la existencia de la fe cristiana en otros tiempos.[21] Reunidos ambos elementos, a los religiosos no les quedaba más que entregarse en cuerpo y alma a la tarea de evangelización como una fase previa a la realización del reino de Dios.

Una vez instalados en la Nueva España, los doce se dedicaron a aprender la lengua de los nativos, muy pronto se dieron cuenta de que su misión no lograría felices frutos si no conocían el origen de las idolatrías y ritos paganos de los indios para destruirlos, por lo que consideraron indispensable penetrar en el conocimiento de sus costumbres, formas de vida, creencias religiosas y hasta formas de organización social y política, como parte de las condiciones indispensables para la construcción del reino milenario. De ahí que el conocimiento etnográfico como lingüístico se insertaba en el mismo proyecto.[22]

La providencial disposición que los indios mostraron en la aceptación de la fe cristiana trajo a la mente de los franciscanos la idea de crear una nueva cristiandad, cuyos fundamentos serían los cristianos nuevos.[23] Lo mismo que su docilidad y mansedumbre, hacía

[18] Salazar, 1943, p. 211.
[19] Mendieta, p. 174.
[20] John L. Phelan, *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*. Traducción al español por Josefina Zoraida Vázquez, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 1972, p. 18
[21] Mendieta, p. 18.
[22] Ibidem, pp. 532-535.
[23] Ibidem, pp. 536-540.

que se les considerara como a niños a quienes había que proteger en su estado natural y primitivo de pureza e inocencia. ¿Cómo? Creando un gobierno tutelar que cuidara de ellos no sólo en lo religioso, sino también en lo político.[24] Aunado a esto, las virtudes indígenas más apreciadas por los seráficos serán aquellas que ellos mismos observaban en sus reglas, a saber: la humildad, la obediencia, la paciencia y, ante todo, la pobreza los separaba de los vicios y las perversiones propias de los europeos, al tiempo que los liberaba de penitencias para ganarse el reino de Dios. Por ello, Motolinía decía: "Estos indios cuasi no tienen estorbo que les impida para ganar el cielo..." y "no se les puede negar lo que quieren, pues es suyo el reino de Dios...".[25] El contraste entre la pobreza y la humildad de los indios con la codicia y vanidad de los españoles hacía de aquellos Gentes Angelicum. "En una palabra, los indios practicaban instintivamente las virtudes que Cristo había señalado en su Sermón de la Montaña; pertenecían a aquellos que habrían de heredar el reino de Dios".[27]

Las ideas anteriores llevaron a los franciscanos a desarrollar un modelo utópico de sociedad eclesiástico-política separada de la de los españoles, con la finalidad de preservar en su pureza natural primitiva a los indios y llevar adelante su proyecto indiano. Así,

> la barrera de la lengua y de las costumbres parecía altamente saludable para edificar un estado indocristiano preservado de los vicios y de las ambiciones que habían alejado a los españoles de las promesas del Apocalipsis. Teniendo todo en cuenta, parece que el inventario, la exploración y la comprensión del mundo precolombino se hallaban inscritos en la parte más sutil del proyecto milenarista de los evangelizadores seráficos. Y únicamente los religiosos más convencidos por las exégesis joaquinistas podían imaginar su intento y asegurar su laboriosa ejecución.[26]

[24] Baudot, 1983, p. 101.
[25] Motolinía, pp. 203-204.
[27] *Ibidem*, p. 202.
[26] *Ibidem*, pp. 209-210.

Será Mendieta quien a fines del siglo XVI haga la explicitación de los elementos del proyecto utópico. Para el gobierno de los españoles se reservaba la Audiencia, que era la "imagen y figura del mismo infierno", en tanto que para los indios se proponía que fuesen gobernados por un virrey absoluto y paternal en lo civil, en lo religioso sugería que hubiera distintos obispos para unos y otros, a la manera de Oriente.[28]

Pero esa utopía no quedó sólo en la racionalización que de ella hiciera Mendieta. No, en el mismo obrar de los misioneros dieron pasos trascendentales en la realización empírica de su proyecto, que los condujo a un enfrentamiento con el gobierno de los encomenderos, la Primera Audiencia. Como bien ha señalado Maravall, la insistencia de los frailes por separar a indios y españoles en reinados diferentes hizo sospechar a los últimos que los religiosos pretendían expulsarlos de la Nueva España con la intención de relevarlos en el gobierno.[29] Pero lo que levantó la animosidad de los españoles contra los franciscanos fue la rotunda negativa de fray Francisco de Soto a firmar el documento en que los encomenderos solicitaban al emperador Carlos V el repartimiento perpetuo de las encomiendas, el cual había sido firmado por los representantes de las órdenes de Santo Domingo y San Agustín.[31] La irritación de los encomenderos creció aun más cuando en ausencia de Hernán Cortés cometían los más grandes abusos contra los indios, exigiéndoles mayores tributos y cometiendo las peores vejaciones contra sus personas, los franciscanos predicaban contra estos vicios e injusticias, reprendiéndolos públicamente. Contra ellos hicieron frente común gobernantes y particulares, pues a ambos los unían los mismos intereses, haciéndose enemigos de los frailes los privaron de las limosnas y los difamaron cuantas veces pudieron.[32] Además, los españoles les cerraron toda posibilidad de comunicación con España

[28] Phelan, 1972, p. 90.
[29] Baudot, 1983, p. 100.
[31] Maravall, pp. 204-205.
[32] *Ibidem*, p. 214.

y desataron una violenta persecución que fue a parar en tortura física y otros abusos.[33]

Las cosas llegaron a tal extremo que derivaron en una acusación de "complot", esgrimida por la Primera Audiencia de México contra los franciscanos en 1529, que era en sustancia la expresión política de un antagonismo real entre los representantes de la Corona y los frailes menores, derivado de las diferencias en el tratamiento de los indios y de su gobierno. Si bien la cuestión apareció como un problema de jurisdicción civil y criminal mal definida, se acusaba a los frailes franciscanos de entrometerse en asuntos que no eran de su competencia jurídica.[34] Al mismo tiempo, los españoles mostraron deseos de ir más lejos contra sus enemigos religiosos al acusarlos, empezando por el arzobispo fray Juan de Zumárraga, de ser parciales a Hernán Cortés y contrarios a Su Majestad.

Baudot sugiere, hipotéticamente, que la Audiencia contaba con el apoyo de los dominicos, dejando muy claro que las denuncias y las deposiciones concernientes al complot eran obra exclusiva de dos franciscanos. Los judas fueron fray Gaspar Borguillos y fray Juan de Paredes. En la denuncia de este último ante la Audiencia hablaba de las pretensiones que tenían los franciscanos de levantar o insurreccionar a los indios contra los españoles y su gobierno, para así quedar más libres en la conversión de los indios y erigirse contra sus gobernantes.[35]

Afortunadamente la persecución antifranciscana fue detenida gracias a la intervención comprensiva de la emperatriz, a quien fray Juan de Zumárraga le hizo llegar una carta en la que le explicaba las atrocidades de sus súbditos en el gobierno de la Nueva España. Fueron depuestos todos los miembros de la Audiencia y en su lugar

[33] Mendieta, pp. 612-613.
[34] Salazar, pp. 139-140.
[35] Georges Baudot, "Le 'complot' franciscain contre la première Audience de Mejique", en *Caravelle. Cahiers du Monde Hispanique et Luso-Brésilien*, Toulouse, Université de Toulouse, 1964, núm. 2, pp. 15-34, pp. 16-17 y 25-28.

se designaron buenos cristianos: los licenciados Maldonado, Salmerón, Vasco de Quiroga y Canos.[30] Concluía con todo ello la primera fase de un proyecto que a la vez abría las puertas a otras utopías en el Nuevo Mundo, nos referimos al proyecto quiroguiano y al de los tepehuanes.

Como se puede apreciar, los franciscanos fueron más allá de las concepciones puramente teóricas o contemplativas, no quisieron dejar todo a la voluntad divina, sabían muy bien que tenían que ejercer su libre albedrío aprovechando que las condiciones estaban dadas. Ellos sentían también la plena certidumbre de ser la orden elegida llamada a jugar la importante función de crear esa nueva sociedad regida por monjes espiritualistas. No hay duda de que se trataba de un proyecto social utópico, por tanto, difícil de realizar. El proyecto fracasó debido a que estaba en total contradicción con el régimen de explotación y gobierno de los conquistadores, en última instancia del imperio español; sin embargo las ideas utópico milenaristas no fueron del todo abandonadas a lo largo del siglo XVI y es probable que hayan seguido presentes en la mente de algunos de los frailes franciscanos que laboraban como misioneros en las márgenes septentrionales de la Nueva España.

El septentrión novohispano

Los frailes Jerónimo de Mendieta y Andrés de Olmos, misioneros y cronistas ambos, serían los principales continuadores de las ideas utópico milenaristas entre los indios del norte de la Nueva España, y en cierta medida el también cronista fray Juan de Torquemada, historiador de los inicios de la evangelización franciscana en el Nuevo México. Ello sugiere la continuidad de una forma de pensamiento que impregnó seguramente la praxis misional durante un buen tiempo y es seguro que por este motivo otros operarios anónimos de la orden hayan sido igualmente receptivos a esas formas de pensamiento que

[30] Salazar, p. 140.

se fueron eclipsando conforme los españoles fueron afianzando su dominio sobre los naturales. Pero es igualmente probable que en relación a los movimientos indígenas de resistencia y de liberación del yugo español, los hayan visto con simpatía, por el hecho de que combatían a los verdaderos agentes del mal y, en medio de esas tribulaciones, con cierto aliento esperanzador, pues se trataba de acciones encaminadas a acortar los plazos de la llegada del Mesías.

En ese sentido es particularmente importante la "provanza" que hizo fray Andrés de Heredia,[31] guardián del convento de San Francisco del valle de Topia, a petición del padre Francisco de Arista de la Compañía de Jesús, rector del colegio de Guadiana, capital de la provincia de Nueva Vizcaya, el 24 de enero de 1617 acerca de los sucesos de guerra en que perdieron la vida ocho sacerdotes jesuitas, un dominico y un compañero de su orden a manos de los tepehuanes alzados en 1616. Debido a la relevancia de las declaraciones contenidas en su testimonio en la línea que venimos exponiendo, seguimos a continuación la pregunta que se le hizo y la respuesta que dio, por cierto que es la única en que abunda en información, donde están contenidas con gran riqueza una serie de nociones de orden teológico y teleológico del pensamiento tepehuán de ese momento. Después intentaremos hacer un análisis de su contenido.

> *Interrogatorio. 2.- Item si sabe que por la cuaresma del año pasado pasó por esta villa (Guadiana) un ídolo en forma de cruz mal formada, que la traía un indio tepehuán, y había recorrido toda la*

[31] Es conveniente señalar que el fraile Andrés de Heredia había tenido conocimiento de que los indios de las misiones jesuitas vecinas a Topia estaban preparando la guerra contra los españoles poco antes del gran levantamiento de 1616. El mismo había hecho del conocimiento del gobernador Gaspar de Alvear sobre los ídolos que circulaban en torno de su convento, por lo cual contribuyó con poco más de cien guerreros acaxees en apoyo de las fuerzas españolas. Véase Primo Feliciano Velázquez, *Colección de documentos para la historia de San Luis Potosí*, t.I, Archivo Histórico de San Luis Potosí, 1985, pp. 152-153.

tierra y venía a inquietar a los indios de esta comarca con voz de que su Dios le enviaba a amonestar a todos (los indios) que se rebelasen contra todos los sacerdotes y españoles, y tomasen las armas contra ellos y los acabasen, que con esto quedarían por señores de toda la tierra y que después de haber dado muerte a los dichos (españoles), todos los indios que en la guerra hubiesen muerto resucitarían al séptimo día.

2.- ... este testigo por curiosidad sacó en relación (conclusión) lo que tenían declarado en las confesiones que tenían hechas (los indios cautivos en la Soledad) ante el dicho capitán (Martín de Oliva), y parece que el principio que tuvo dicha rebelión había sido que desde la provincia del Nuevo México había salido un indio del cabiloso demonio empañado e incitado, con una figura de Cristo crucificado, pequeño, el cual no hablaba sólo la traía un indio que venía haciendo los **tlatoles** *(las pláticas). Este Cristo traía ceñido un tafetán en la cintura, y en él dos cartas a nuestro modo dobladas para que sirviesen de testimonio, y mostrándolas a todos dasen crédito al tlatole (en este caso especie de predicador) que el dicho indio traía, el cual llegado al primer pueblo saliendo así a esta villa de Guadiana mandó se juntasen todos los vecinos, y una vez congregados les dijo que aquel Cristo era el verdadero hijo de Dios, el cual había bajado del cielo y venía a visitarlos y consolarlos, y había de visitar todo el mundo, y particularmente a los macehuales (pobres) que eran los que él amaba y quería por esta su tierra que los españoles se la tenían usurpada y que ellos sirviéndoles como si fueran sus esclavos, y así que luego comenzasen a disponerse para darles la guerra como se lo había mandado a decir otras veces, y advirtiendo que de no hacer esto los acabaría y echaría a los infiernos, y para testimonio de esto traía aquellas dos cartas de Dios Padre para que todos las viesen y les contase lo que él decía, mandándole este dicho indio que de allí había de ir esta figura y tlatole a todos los pueblos hasta Guadiana, llevándole de un pueblo a otro un indio de cada uno el más* **tlamatini**, *que en nuestra lengua quiere decir el más sabio, y el tlatole dice razonamiento (enseña, instruye) para que hiciesen el mismo tlatole que él hacía, y así que determinasen entre ellos y*

escogiesen el que había de ir a dejar el **tlacatecolotl**, *que quiere decir imagen de hombre que así llaman al dicho Cristo encogido.*

El dicho indio se lo entregó con sus acostumbradas ceremonias, diciéndoles fuesen testigos como se lo entregaba y que de el mismo modo había de volver y [al llegar] así lo hiciesen los demás, vinose haciendo con tanto cuidado que llegó el razonamiento por todos los pueblos de este Vizcaya hasta que llegó al Tunal y Santiago, pueblos que están junto a la villa de Guadiana y de ellos pasó al Mezquital y tierra de Tejocaringa. Llegó esta visita falsa y engañosa razonamiento la cuaresma próxima pasada de setecientos y diez y seis años y que llegando a noticia del señor gobernador había hecho llamar a los indios principales que se les provocó dando crédito al dicho razonamiento y [de] adorar la figura, mandó azotar a los culpables. Mas como el demonio inventor de disensiones no quieta hasta salir con la suya, de nuevo había venido en persona a un pueblo llamado Temcapa, en la sierra ocho o diez leguas de la dicha Soledad, y allí se les apareció con un fingido resplandor y figura de hombre resplandeciente que llaman **tlapacuallanextli**, *que quiere decir hombre resplandeciente, el cual les hizo juntar todos los indios del dicho pueblo y les dijo que como no se alzaban y comenzaban a hacer lo competente para la guerra, [mandaba] que comenzasen a hacer arcos, flechas en cantidad y lo demás necesario y se holgasen y tuviesen sus antiguos ministros y fuesen llamando y convocando a todos los indios de esta provincia de su nación que estaban comarcanos a ellos para que todos se conformasen y fuesen apercibidos para que cuando él les avisase que él volvería otras veces a aparecérseles en sus ministros, y juntos dejóles cantidad de cartas en poder de un indio hechicero de aquel pueblo para [que] las tuviese en su poder y a los indios que viniesen se los enseñase en testimonio de que había venido el que era su Dios, y que después de la batalla y alcanzada la victoria después de muertos todos los españoles los había de repartir él en persona a los más valientes y esforzados que se animasen que él los galardonaría haciendo que los que en guerra muriesen resucitarían siete días después de conseguida la victoria, dejando los mozos en su edad y a los viejos volver[illegible]*

BIBLIOTECA
I. I. H.

Y que no obedeciéndole como antes, pues hacía tanto que se lo había aconsejado y después enviado al hijo de Dios y no le habían obedecido siendo enviado por Dios padre, y por él que era el Espíritu Santo, los había de acabar y consumir y hacer que la tierra los tragase, y con esto desapareció dejándolos ya casi determinados a poner en ejecución el inconsiderado alzamiento aunque algunos lo contradijeron.

Despacharon luego a todos los pueblos comarcanos con la misma orden y tlatole para que se juntasen en los dichos mitotes que en la dicha tierra se había de hacer con cuidado, que no viniesen todos juntos para que no fuesen sentidos por los españoles, sino que idos los unos volviesen los otros, para que en los dichos mitotes conformasen y para darles ánimo se les aparecía el dicho demonio como antes en algunos mitotes. Y que había que duraba el dicho tlatole y aparecimiento de este demonio casi año y medio, y que hacía cincuenta días poco más o menos que había aparecido resplandeciente como las demás veces en el pueblo de Tenerapa, y con airadas razones les mandó juntar y les propuso que ya era tiempo de dar la guerra y matar a todos los españoles y que si no lo obedecían haría que la tierra los tragase. Y para dar muestra de esto con sus falsas ilusiones les fingió que una india llamada Justina, natural de Papasquiaro, y un indio llamado Francisco, natural del pueblo de Tenerapa, que estaban amancebados, los tragase la tierra porque no quisieron dar el crédito, diciendo que ellos eran cristianos y que aquellos eran embustes del demonio. El demás gentío, habiendo visto esta demostración engañosa y desaparecimiento del indio y de la india, temerosos hicieron juntas y pusieron en principio el más lastimoso y acelerado alzamiento que jamás se había visto.

Y dijeron más, que este falso Dios que él era el Espíritu Santo y postrera persona de las tres, y que como tal venía resplandeciente, que le obedeciesen y le adorasen, porque de no hacerlo los abrasaría y los consumiría, haciendo que la tierra los tragase como había hecho a aquellos dos que habían visto. Y que avisasen a todos los pueblos comarcanos de aquella tierra se juntasen y diesen primero en Santiago Papasquiaro ocho días antes que la luna comenzase a menguar en un día lunes, matando primero a todos los padres religiosos y españoles que allí estaban, y que diesen aviso a todos los pueblos y estancias que ya estaban confederados para que el mismo día lunes que diesen en Santiago diesen en todas sus parcialidades porque a una concluyesen todos los españoles y tenían hecho de ayudar unos a otros sustentando siempre la guerra que le viniese socorro. Y quemasen las iglesias hasta Guadiana, y que acabado el pueblo de Santiago Papasquiaro se partiesen los unos así a Guanaceví la tierra adentro y otros a Guadiana asolando y abrazando todo lo que hubiese quedado hasta Guadiana. Y que los de la tierra adentro acabando con todos los españoles saldrían afuera a ayudar a los demás para que los consumiesen hasta Guadiana, y de allí pasarían hasta Zacatecas y México porque toda la tierra se había de alzar. Eran ximimes y acaxees hasta Culiacán y demás pueblos, y estos habrían de salir a Zacatecas a ayudarles. Y esto es lo que sabe de esta pregunta por lo que declarado tiene y responde a ella.[9]

El testimonio del fraile Andrés de Heredia es la pieza documental más importante para comprender en toda su riqueza las concepciones milenaristas que los tepehuanes construyeron a partir de la fusión de las ideas de igualdad, fraternidad, libertad, amor y bienestar, esto es, de los principios básicos del humanismo cristiano con su propia ideal de la vida celestial y terrena. De hecho, los tepehuanes llegaron a construir su propio modelo ideal de sociedad que suponía el retorno a las formas de vida ancestrales, el regreso a la edad de oro primigenia de su pueblo. En principio llama la atención la apropiación que hacen

[9] AGN Historia, "Provanza hecha en la villa de Guadiana de la Nueva Vizcaya a pedimento del Rdo. P. Francisco de Arista de la Compañía de Jesús, rector de la casa que la Compañía tiene en la dicha villa, visitador de las misiones de Parras y Tepehuanes en razón del alzamiento que los indios tepehuanes desta provincia hizieron y muertes que dieron a los padres de la Compañía y a otros religiosos y gente." 24 de enero de 1617. Exp., Fs. 1v, 8v-11f.

de todo el corpus teológico cristiano, que sean ellos mismos quienes lo manejen y le den sentido como arma ideológica de liberación porque, aunque recurran a sus antiguas ceremonias y rituales lo hacen para reforzar su firme convicción en que el verdadero salvador es el Cristo pequeño que llevan consigo. Es claro que el indio-sacerdote, el "profeta" de acuerdo con la cristología, encargado de transmitir la voluntad de la imagen a los pueblos indios de distintas naciones a través de los tlatoles, poseía clarísimas nociones de las implicaciones teológicas del cristianismo. Habían aprendido muy bien que Cristo había venido a la tierra a ver por ellos como seres sufridos, desamparados, como macehuales, que había venido a liberarlos de la tiranía y explotación de los españoles, quienes representaban todos sus males. Éste fue el verdadero sentido de apropiación que hicieron de las enseñanzas de los padres jesuitas y franciscanos. Pero como vieron que los religiosos estaban más bien del lado de los explotadores, sin rechazar la religión cristiana sino, por el contrario, asumiéndola como propia, se fueron contra todos los españoles.

Los indios tepehuanes se identificaron con la historia de sufrimiento y dolor que había padecido el crucificado, vieron reflejada su condición en él. Además, si la doctrina de los misioneros estaba encaminada a mostrarles que él había sido crucificado por salvar a toda la humanidad y aún a ellos como hijos del mismo Dios, por ser criaturas las más miserables de la tierra, y que habían venido como sus mensajeros a traerles la palabra del Dios verdadero, pero sin poner en práctica lo que profesaban, se operó entre los indios una profunda identificación con la imagen de Cristo al grado de ver en él a su verdadero salvador. Los indios entendieron muy bien el mensaje, los religiosos eran cómplices de los abusos de los españoles y no sus aliados; ellos, en cambio, que eran los desamparados, los más miserables y sufridos, eran los favoritos de Jesús. Por estas razones los indios concibieron una sociedad bajo los cánones cristianos sin sacerdotes, puesto que si Cristo era su verdadero protector no necesitaban de sus falsos agentes.

Un aspecto de la apropiación del cristianismo es la cuidadosa utilización de los principios básicos de la liturgia católica, bien aprendida por los indios. Concretamente, refiriéndonos al valor de la

palabra escrita, esta parte del ritual de los cánones de los diez mandamientos o las sagradas escrituras. Por esta razón fundamental el crucifico pequeño era portador de "dos cartas a nuestro modo", para que, como símbolo incuestionable de la palabra de Dios, no tuviesen duda de su santa voluntad, que era la de deshacerse de los españoles como representantes del mal. ¿Qué contenían dichas cartas? "El testimonio de que había venido el que era su Dios". Eso decían los indios cautivos de guerra en sus testimonios. Es probable que no contuviesen nada, que sólo fuesen papeles comunes y corrientes, tal vez alguna oración de las que los padres jesuitas empleaban en la enseñanza de la catequesis y los rudimentos de la cultura escrita del castellano que instruían en los seminarios de indios de las misiones. En el fondo su contenido no importa, lo verdaderamente relevante de tales documentos radica en su valor inmanente, sagrado, dogmático, como les habían enseñado los religiosos. En ese aspecto lo único que hizo el "profeta" tepehuán fue apoyarse en el poder de la palabra escrita que tal vez no entendían, como la mayoría de los españoles, pero eso era lo de menos. Lo real es que supieron darle un sentido correcto a la doctrina cristiana de equidad y justicia; lo que hicieron fue procurar hacerla una realidad terrenal por la vía de las armas debido a las insoportables condiciones de explotación que padecían de los españoles.

En la prédicas, enseñanzas cotidianas y sermones en misas, los misioneros solían hacían énfasis en la esperanza salvadora que representaba para los indios la religión cristiana, a condición de que abandonaran sus antiguas creencias, renunciaran a sus "falsos" dioses y se incorporaran a la "verdadera religión"; les prometían una vida eterna de bienaventuranzas al lado del creador después del juicio final. Pero también, al calor de la desesperación de los padres por convencer a los indios de las nuevas creencias recurrían al Nuevo Testamento para hacerles más tangible, más terrenal la vida de Cristo, les habían enseñado que había descendido a la tierra para salvar a los desamparados y los justos y había dado su vida por salvarlos, para luego resucitar. De igual modo, que antes de su descendimiento habían ocurrido diversos signos que anunciaban su regreso.

¿Hasta dónde conocían los guías espirituales de los tepehuanes el Nuevo Testamento? Es difícil saberlo. Lo que no hay duda es que

tenían conocimiento de las partes más trascendentales de su contenido, aprendido de los sermones de los misioneros. Por ello, la aparición de la "figura de hombre resplandeciente" o *tlapacatlanextli* en el pueblo de Tenerapa, representaba para ellos ni más ni menos que el acercamiento directo con el Salvador, como un claro testimonio de su voluntad de estar a su lado en la lucha que debían emprender para deshacerse de los españoles. Por eso les mandaba para que se prepararan para la guerra, donde él los acompañaría; les mandaba que volvieran a hacer sus antiguas ceremonias religiosas donde él también se les iba a aparecer y, otra cuestión no menos importante, una vez conseguida la victoria él personalmente devolvería la vida a los guerreros más valientes y esforzados que la hubiesen perdido en combate, haría que resucitaran a los siete días. También prometía eterna juventud para todos, jóvenes y viejos. A los indios se les presentó como el Espíritu Santo, lo que significaba que había descendido el verdadero Creador a anunciarles el fin de los tiempos de las calamidades y los sufrimientos. En medio de las múltiples tribulaciones contenidas en las revelaciones de San Juan, se dice: "El que tiene oído, oiga lo que el Espíritu dice a las iglesias. El que venciere, le daré a comer del árbol de la vida, el cual está en medio del paraíso de Dios" (Apocalipsis 2; 7).

Se trataba de un ser tolerante, justo, que no veía mal sus rituales antiguos o "mitotes", como los llamaban los religiosos españoles, por el contrario mandaba que volvieran a ellos en su honor; comprendía bien que los causantes de todos los males eran los españoles (de la explotación, las enfermedades y la miseria que padecían), incluidos los sacerdotes. Al mismo tiempo se mostraba enérgico, temerario, dispuesto a castigar a los que no obedecieran sus designios con enfermedades, pestes y hambres, "haría que la tierra los tragase". Él mismo les mandaba destruir las iglesias, aniquilar a los sacerdotes cristianos en tanto falsos mensajeros de la ley divina y expulsar a todos los españoles de sus tierras, quienes habían venido a despojarlos de ellas y a esclavizarlos.

Pero no era solamente el influjo de las ideas religiosas cristianas en sus aspectos igualitarios y liberacionistas lo que animó a los tepehuanes a hacer la guerra a los invasores y destructores de sus

antigua cultura y formas religiosas; otro aspecto fundamental fue el retorno a las formas de vida ancestrales y, ante todo, la construcción de un nuevo reino indígena. Es decir, en su proyecto utópico cristiano no sólo contemplaban crear o propiciar las condiciones necesarias para la realización del reino de Dios en la tierra, sino también de crear un reino propio, guiado por ellos y no tanto por el Espíritu Santo, quien tenía muy claro que regiría únicamente en el ámbito religioso. El nuevo régimen era más bien concebido como una gran confederación multiétnica, erigida a partir de las estructuras organizativas creadas por los españoles. Con esta idea se habían concertado diversos acuerdos previos a la guerra entre los gobernantes y ancianos de los pueblos tepehuanes y otras naciones vecinas de la sierra y de la costa sinaloense, con quienes se convino en establecer la cabeza del naciente gobierno en la villa de Guadiana, capital de la provincia de la Nueva Vizcaya. A este propósito:

> Hallóse en casa de un indio una corona de rica plumería, dispuesta a dos órdenes, porque se trataba que aquél había de ser rey de Guadiana y de toda aquella tierra: éste con casi otros setenta indios de los mismos pueblos que se hallaron culpados y ser los principales movedores del alzamiento, los más de ellos caciques y gobernadores de pueblos y otros principales (...).[33]

En suma, en la formulación del pensamiento liberador de los guías espirituales y guerreros tepehuanes se encuentra presente, como lo hemos tratado de mostrar, en primer lugar, la corriente milenarista utópico cristiana de matriz medieval traída a la Nueva España por los franciscanos reformados. Sin embargo, la primera cuestión que salta a la vista es cómo asimilaron estas ideas los indios tepehuanes si sólo marginalmente tuvieron contacto con los misioneros franciscanos, puesto que las provincias misionales de la Tepehuana, Topia y San Andrés estaban bajo el cuidado espiritual de los padres

[33] P. Nicolás de Arnaya, Guadiana, Carta Anua de 1616. *Diccionario hiobibliográfico*... t. III, p. 616.

jesuitas y en todo caso el convento de San Francisco del valle de Topia, donde era guardián fray Andrés de Heredia, no pasaba de ser un simple enclave. En efecto, los frailes menores vivían más bien recluidos en los conventos de las poblaciones de españoles, indios y mestizos que se asentaron a lo largo de tierra adentro, donde asumieron una actitud hasta cierto punto pasiva, debido tal vez a las censuras y acosos de que habían sido objeto sus compañeros durante los primeros tiempos de la evangelización en el centro de la naciente Nueva España a causa de las posturas utópico sociales que pretendieron impulsar entre los indios mexicanos y tarascos, principalmente.

No obstante, parece ser que en las misiones de la concheria, el río Grande del Norte y particularmente en la provincia de Nuevo México, los franciscanos volvieron a sentir un aliento renovado de esperanza en la posibilidad de crear una nueva cristiandad con los indios de naciones tan distantes del control físico y político de los españoles. Por este motivo, llama mucho la atención el testimonio del fraile Heredia en el sentido de que el portador de las ideas milenaristas de los tepehuanes había venido de Nuevo México. De haber sido cierto, ello significaría la probabilidad de que tanto las ideas milenaristas como el plan de la rebelión habían sido fraguadas por los indios de aquellas tierras bajo la influencia de los frailes franciscanos, quienes iniciaban los trabajos de conversión religiosa entre los indios neomexicanos. Bajo esta hipótesis, significaría que el indio, el profeta, portador de la pequeña imagen del crucifijo y el mensaje divino fue enviado a salvar a la nación tepehuana. ¿Pero, por qué tan lejos? ¿Acaso por la lastimosa situación en que vivían bajo el régimen misional y de explotación impuesto por los españoles? Son preguntas que surgen obligadamente, pero cuyas respuestas no dejan de ser especulativas.

En todo caso, en la medida en que los hechos históricos de la resistencia tepehuana corresponden, en su concepción e inspiración profunda, al terreno de lo mítico debido a los componentes que le dan sustento: la religión cristiana y la cosmogonía ancestral de los indios tepehuanes, la procedencia del profeta también corresponde al mismo orden de ideas, por lo que no necesariamente tenía que

haber llegado del oriente, en el caso que nos ocupa vino del norte, de Nuevo México. Esa parte del testimonio puede entenderse también como un recurso de distracción para exculpar al profeta tepehuán, con la idea de trasladar la responsabilidad del mensajero de los designios divinos a un personaje imaginario, mítico o, en su caso, anónimo.

Por otro lado, no podemos afirmar tampoco que el testimonio del fraile Heredia constituya una pieza de las concepciones milenaristas franciscanas reformuladas al calor de la nueva empresa evangelizadora en los confines del septentrión novohispano. Hasta este momento las investigaciones sobre la obra misional de los frailes menores en esta región no permiten asumir una posición firme al respecto. Por lo pronto, queda más o menos claro que el guardián del convento del valle de Topia contribuyó a poner en orden y a sistematizar el conjunto de ideas milenaristas de los tepehuanes y en cierta medida podemos sospechar que hace cierto eco a su contenido utópico y a los fines sociales planteados.

Extirpación de las "idolatrías"

La mayor afrenta que recibieron las distintas naciones indígenas del norte novohispano por parte de los españoles, especialmente de los misioneros jesuitas y militares, fue la sistemática destrucción de sus dioses. Las prácticas religiosas de los indios fueron consideradas "idolatrías" e "infames supersticiones" por los religiosos recién llegados. Bajo estas concepciones acerca de las representaciones más importantes de la religión indígena, los invasores occidentales emprendieron una cruzada de exterminio de toda expresión religiosa de los nativos que pudiera representar un obstáculo en el proceso de implantación del cristianismo y la imposición del régimen de dominación imperial.[46] El propósito era erradicar desde las raíces

[46] En ese sentido cabe hacer notar que por esa misma época se realizaba una feroz cruzada de destrucción de las religiones andinas, encabezada precisamente por los jesuitas, quienes sustentaron sus acciones en los

toda creencia religiosa ancestral, borrar material y espiritualmente cualquier vestigio. La destrucción de los símbolos religiosos de los indígenas fue, con toda certeza, la mayor causa de la rebelión tepehuana de 1616.

Los métodos que utilizaron fueron siempre violentos, en la medida en que iban avanzando en la sujeción de los indios reducidos al régimen misional, misioneros y capitanes les exigían por la fuerza de las bayonetas y fusiles a quienes tenían o sabían de la existencia de "ídolos" que los entregaran para destruirlos. Quienes se negaban a entregarlos eran castigados severamente, sometidos a crueles tormentos y algunas veces ejecutados si no obedecían. Una vez reunidos los "ídolos", se procedía a despedazarlos si eran de piedra o a quemarlos si eran de madera. Como se ha dicho, las diversas deidades indígenas eran representadas en forma de animal, tal vez se trataba de tótem, y en forma de figuras humanas, cuidadosamente elaboradas. Generalmente cada deidad tenía su propio espacio ceremonial, pero al momento de la llegada de los invasores españoles se vieron precisados a retirarlos de los santuarios para evitar que los destruyeran los recién llegados que también habían declarado la guerra a sus dioses. Fue por eso que algunos fueron guardados, otros retenidos por los chamanes y unos más quedaron en los antiguos sitios sagrados, que luego fueron profanados por los españoles. La idea de los padres de quemar dichas deidades, lo que hacían en público, frente a todos, era "para mayor desprecio del demonio, y para que con él y sus retratos cobren ojeriza los indios".[1] Era, pues, un enfrentamiento con el demonio y al mismo tiempo una prueba de fuerza del Dios de los cristianos. Un acto de demostración de los poderes de éste ante los indios.

mismos fundamentos teológicos y morales como lo hicieron sus compañeros en el noroeste novohispano. El gran teórico de la extirpación de las "idolatrías" fue ni más ni menos que José de Acosta. Véase el excelente estudio de Pierre Duviols, *La destrucción de las religiones andinas (conquista y colonia)*, traducción de Albor Maravenda, México, UNAM, 1977.

[1] El padre Nicolás de Arnaya al padre Francisco Váez, Prov., Monumenta Mexicana, vol. VII (1599-1602), p. 379.

Tales métodos o si se quiere recursos represivos para la inquisición y destrucción de las "idolatrías" indígenas, tienen estrechos lazos de parentesco con la antigua Inquisición ordinaria europea y con el Santo Oficio de España, como lo ha mostrado Duviols para el Perú, donde se instituyó una suerte de "Inquisición para los indios". La Inquisición tenía por misión apartar y castigar a los herejes que pudieran contaminar a los cristianos. La Extirpación, en cambio, tuvo en la mira a las comunidades indígenas reacias a la integración religiosa y cultural. Por ello la llamó "la hija bastarda de la Inquisición". De su naturaleza, nos dice este estudioso:

> *El proyecto básico de la Extirpación era, por antonomasia, más negativo, más destructivo que el de la Inquisición porque se dirigía a un pueblo masivamente pagano, pero la intención básica era la misma. En lo negativo de su misión (cf. "primum evellere") propendía a aniquilar las religiones vernáculas, a destruir sus objetos de culto, a paralizar y castigar a sus sacerdotes y a sus adictos. Prohibía no solamente creencias sino también costumbres indígenas definidas como contrarias a la moral y a las costumbres cristianas, tales como las "borracheras", los amancebamientos, la sodomía. La Inquisición española tenía una actitud parecida; perseguía a los culpables de blasfemias, de amancebamiento y de "pecado nefando".*
>
> *El proyecto positivo de la Extirpación incluía la aculturación y la evangelización.*[1]

El proceso de Extirpación de las "idolatrías", al parecer no adquirió tanta resonancia en los medios oficiales como ocurrió en el Perú, donde se crearon cárceles especiales para recluir a los sacerdotes o chamanes indígenas y se organizaron grandes procesos y visitas con ese fin. Sin embargo, en Nueva España no fue una

[1] Pierre Duviols, *Procesos y visitas de idolatrías. Cajatambo, siglo XVII*, con documentos anexos, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos / Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003, p. 49.

cuestión que se haya desdeñado ni mucho menos desatendido. Se sabe de la existencia de jueces de esas causas: de los licenciados Pedro Ponce de León y Diego Gutiérrez de Bocanegra, quienes operaban en el área de Cuernavaca y las cercanías de la ciudad de México. Además, existen muchos ejemplos de casos de combate a las "idolatrías" en todo el centro y sur del país durante el siglo XVI y XVII.[43] En el caso particular del norte, que es el centro de nuestro interés, la destrucción de "ídolos", como llamaron los españoles a las deidades de los indígenas, coincide con el proceso de la formación del régimen misional. Pero también con el diseño de políticas reales en torno a esta problemática, pues es sabido que es precisamente en 1616 cuando el Estado español expide una ley que ordena, como asunto de estado, la destrucción de las "idolatrías" entre los indios:

> Mandamos a nuestros virreyes, presidentes y gobernadores, que pongan mucho cuidado en procurar se desarraiguen las idolatrías de entre los indios, dando para ello el favor y ayuda conveniente a los prelados, Estado eclesiástico y religiones, pues ésta es de las materias más principales del gobierno...[44]

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

[44] Citada por Dávalos, 1977, p. 55.

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

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

> *Algunas veces dije a V.R. que había un hechicero, el cual en esta quema [de deidades indias] vino a mí, porque yo le había dicho que me trajese el ídolo que tenía en su casa, porque ni él le daba maíz ni salud, sino que su pretensión es llevarles al infierno. Movido el viejo, fue a su casa y trájome una cabeza, muy bien hecha, de una piedra muy dura, que enviaré a V.R., para que se vea lo que éstos adoran. Dijo el hechicero que le llamó tres veces, una noche, llorando en un monte; cual se le desapareció, y llegándose con ánimo halló a su ídolo en el suelo, medio enterrado, y dióle a comer tamales y maíz, y hablándole le dijo: ¿para que me entregas al padre y al capitán, pues yo te quiero tanto, y té ha dado maíz tanto tiempo? Y llorando le decía: ya me he muerto, y pues que me entregas, yo me voy adonde está mi padre, la tierra adentro. Otros*

ídolos trajeron: uno del Dios del aire, otro del fuego, otro del granizo, otro de las cámaras de sangre, de beber, etc.[46]

Saltan a la vista aquí varias cuestiones que es necesario destacar. En primer lugar, el carácter casi humano de los dioses indígenas que dialogan con sus fieles y les piden que no los entreguen a los verdugos españoles, que no sea mal agradecido, que él le ha dado maíz para comer. Luego, compartiendo la desgracia de los indios, llora y se le aparece en el monte, en su casa trata de consolarlo dándole de comer tamales y maíz; llorando, Dios le pregunta por qué lo va a entregar a los españoles, le pide que no lo haga porque ya está muerto, derrotado; él se va adonde está su padre, "la tierra adentro".[47] Por último, tenemos la diversidad de dioses que poseían, ejemplo de una religión que había alcanzado un desarrollo sorprendente, resultado de una compleja visión y representación del mundo. En suma, producto de una cosmovisión del hombre, la vida y del universo muy completa.

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

> Vino un indio, llamado Andrés, que aunque tiene nombre de cristiano no lo es; el cual dijo que por su mano quería exhibir los ídolos que tenía, y dar razón desde cuándo y cómo los tenía. Y entre los que manifestó fueron tres, que el uno real y verdaderamente tiene rostro de hombre, con ojos, nariz, boca y cabeza. Dijo tener éste muchos años ha, y que lo hubo de esta manera. Andando en un cerro que está cerca de este pueblo, oyó muchas veces que parecía que lloraba alguna persona y decía: ¿duermes, qué haces? Y él le respondió: no duermo; y mirando donde daban las voces, vio ir un bulto grande de cuerpo que se alejaba; y que después volvió a dar dos veces voces llorando; y volvió al ver el mismo bulto, de la misma manera, echando como a huir el bulto. Y dicho Andrés fue en su seguimiento, y se desapareció, como que se metía debajo de la tierra. Y llegando halló esta cabeza que exhibía, con ojos, narices, boca, etc.[48]

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

> *Mira que soy Dios, y te doy licencia para que no ayunes y comas venados, y a mí me darás siempre maíz y tamales: que esa sea mi ordinaria comida. Con lo cual, el dicho indio la trajo a su casa, y de ordinario le ha dado maíz y tamales, lo cual dice haber comido el dicho ídolo. Y le ha hablado muchas veces, y últimamente, una noche, yendo el dicho Andrés resuelto de traer este ídolo con los demás, movido por las exhortaciones de los padres, el ídolo, real y verdaderamente, le habló y le dijo: yo no soy diablo para que me*

[46] *Ibidem*, p. 364.

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

[48] El padre Nicolás de Arnaya al padre Francisco Váez, Monumenta Mexicana, vol. VII, p. 373.

lleven a los padres y al capitán. ¿Qué te han dado ellos?: ¿acaso dado maíz? ¿ante sententado tantos años como yo? Ahora llevan tu casa llena de maíz que te he dado: ¿para qué me quieres entregar? Respondiendo el dicho indio que no podía ser menos sino que le había de llevar, el dicho ídolo se mostraba muy triste, saliéndole agua por los ojos, la cual en realidad de verdad vido.

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

Y quedándose dormido, esta mañana, llegando a tomar su ídolo, le volvió a hablar diciendo: ya me llevas a morir en poder de los padres, del capitán y de los cristianos; pero, mira, mi corazón se ha de ir con mi padre; veremos si te dan esos cristianos lo que yo te he dado.

Lo primero que salta a la vista es que son los padres misioneros y los militares españoles los aniquiladores de la religión india. Luego, la existencia de un ser superior, "mi padre", figura suprema y protectora, en quien depositan el destino los mismos dioses. Finalmente, ¿es el Dios de los cristianos o el de los indígenas el más eficaz, el más benévolo? La respuesta queda suspendida en el tiempo, en la eternidad. Serán los dioses quienes tendrán que responder con sus obras.

Sabios y profetas

Los indios más viejos no sólo se resistieron a ser incorporados a las misiones, sino que, además de mostrarse escépticos e indiferentes ante la nueva religión y formas de vida que les imponían a los suyos en las reducciones misionales, los más permanecieron en sus antiguas moradas, otros huyeron a lugares más apartados y de difícil acceso

para los españoles, donde se habían refugiado algunos miembros de varias naciones. Gracias a la resistencia que opusieron a las formas de vida y la religión de los invasores blancos recién llegados, pudieron continuar con sus antiguas costumbres y la práctica de las ceremonias y rituales de sus creencias religiosas.

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

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

Después de varias reuniones, idas y venidas a las comunidades autónomas y a los pueblos de misión en busca de acuerdos, decidieron nombrar a un viejo chamán que, por sus probadas dotes y poderes otorgados por los dioses, se haría cargo de llamar a los suyos a renunciar a las nuevas formas de vida y la religión impuesta por los invasores. Al mismo tiempo tenían bien claro que no se trataba sólo de reconvenir a los indios neófitos por sus nuevas posturas religiosas

y espirituales, sino de liberarlos de las condiciones materiales de explotación a que habían sido sometidos.

El acuerdo fue tomado por los ancianos y los chamanes al parecer en 1515, un año antes de la guerra de liberación encabezada por los indios tepehuanes. Dónde se tomó este acuerdo, el lugar no se puede precisar con exactitud, pero queda claro que fue resultado de una intensa labor desplegada por los chamanes, principalmente, quienes recorrieron los extensos territorios de la sierra y las cañadas de las provincias misionales de la Tepehuana, Sinaloa, Tarahumara Baja, Topia y San Andrés. Dice otra vez el padre Nicolás de Arnaya:

> *Algunos han entendido que fue al pueblo de Tencrapa, de donde comenzó su secta el falso dios, otros a Ojinapa [Otinapa], en donde mataron al P. Hernando de Santarén; otros en Cocorotame, que está en una hoya, a la cual se baja por una escalera de palo, a trechos, donde nunca entró español ni sacerdote y donde viven indios gentiles, y hay fama está allí recogida toda la chusma de mujeres, niños y despojos.*[49]

Fue así que los ancianos y los chamanes, es decir, los más sabios y experimentados en las cosas de su nación decidieron enviar al *tlatol*, portador de la "palabra, discurso", del mensaje de guerra contra los invasores. Según los españoles el instigador de la rebelión era "el habla del mismo diablo".[50] En un principio, el mensajero de la palabra de los ancianos y los sabios actuó con cierta cautela y timidez, tal

[49] *Diccionario biobibliográfico de la Compañía de Jesús en México*, t. III, p. 621.

[50] Véase el interesantísimo libro de Miguel León Portilla, *La flecha en el blanco. Francisco Tenamaxtle y Bartolomé de las Casas en lucha por los derechos de los indígenas 1541-1556*, México, El Colegio de Jalisco / Diana, 1995, pp. 53-54. El autor aclara que: "Es sabido que había entre los pueblos nahuas numerosas formas de expresión tradicional, entre ellas el *huehuehtlatolli*, 'la antigua palabra', los discursos de los ancianos y los sabios", p. 54.

vez por el temor de ser denunciado por los indios recién convertidos al cristianismo. En cumplimiento de la encomienda que se le había dado, comenzó a recorrer los pueblos de las tierras bajas de la provincia de Sinaloa, en una misión de los indios guasaves, probablemente se trataba del antiguo Nio, se presentó en la víspera de la festividad de San Ignacio, hacia el 30 de julio de 1615, de una manera inesperada y poco usual para los propósitos que llevaba. Se presentó en casa de una india bautizada, que se encontraba enferma, a predicar a grandes voces para que le oyeran el marido y los demás indios que estaban afuera de la choza. Se trataba de un chamán, "algún indio embustero, o hechicero", dijeron los españoles; según los indios: "daba bastantes razones para entender que no fuese hombre el que así hablaba, porque el marido y otros parientes que estaban a la puerta no le vieron entrar, ni ellos le habían dejado dentro". Además, éstos hicieron notar que el lenguaje y la peculiar elocuencia con que se expresaba superaba con mucho al más diestro de los indios:

> *Diciendo a la India que para sabía que él era su padre, y su señor, y su Dios antiguo, acabase ya de una vez de creer en él. Prometiale si le creyese, placeres, y arturo, y vida eterna. Deciale que por esto andaba siempre enferma, porque no acababa de desengañarse, e iese con él al monte a sus antiguos ranchos, donde cada uno vivía como quería; y no aquí, donde el padre los engañaba con sus invenciones.*[51]

No hay duda alguna de que se trataba de un personaje poderoso, avezado en la religión y las culturas indígenas de la región. Hizo alarde de sus poderes sobrenaturales como chamán con el fin de impresionar a los recién convertidos al cristianismo para amonestarlos. Lo primero que hace es un llamado a que los indios vuelvan a las formas de vida y religión antiguas, a que abandonen la misión y vuelvan con su verdadero Dios. Sus actos causaron tal

[51] Ch. Andrés Pérez de Ribas, 1992, p. 123.

conmoción que el maestro de doctrina, o temastián, tuvo que ir corriendo por el padre Alberto Clerici, para que acudiera en auxilio de la enferma; presto fue hacia la india, a quien hizo confesarse y abjurar del demonio, pues para él no había duda, aquello era obra de "endemoniados hechiceros", del diablo.[31] Hizo también que besara un crucifijo para que, con este recurso, ahuyentara las fuerzas del mal. En busca de las causas de lo ocurrido, "Respondió la india, que entendía que el que así la maltrataba era uno que cuarenta años había le aparecía en el monte donde antes había vivido; y no dijo más". El misionero se retiró tranquilo al clarear el alba. Pero la noche siguiente, al parecer fue el 31 de julio, día de la festividad de San Ignacio, fue avisado que el "demonio" había regresado a decirle con mayor fuerza las mismas palabras, pero esta vez logró que se juntara más gente. El padre, advirtiendo la peligrosidad del caso, decidió acudir bien pertrechado para el combate a través del exorcismo: "Entonces puesta el padre una sobrepelliz, y llevando en una mano una candela encendida, y en la otra el libro de los Exorcismos[32] entró, y al punto hizo gran ruido el demonio, que les causó asombro. Con todo, sin detenerse, fuese a la enferma, rezando los exorcismos,

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

[32] En este juego de fuerzas entre el bien y el mal dice Duviols: "No hay duda de que las batallas del exorcismo son las más espectaculares, ya sean dirigidas por religiosos especializados, ya sea el mismo poseso el que las libre, con las únicas armas de las invocaciones sagradas. En todos los

con que cesó todo el estruendo".[33] En este enfrentamiento con el "demonio" en el que se reconoce como vencedor el representante del cristianismo, le atribuyeron el triunfo a Ignacio de Loyola.

El chamán no se retiró del todo, convencido de que a través de la demostración de sus poderes con la india enferma podía lograr sus propósitos, volvió los días siguientes, pero haciendo menos ostentación de fuerzas. No obstante, la elegida continuó afectada, por lo que, en descargo de conciencia dijo:

> ... que un ídolo que estaba en un monte, era el que la perseguía; al cual antiguamente solían acudir sus antepasados, los cuales, cuarenta años vivían en un monte a veintiséis leguas de allí [hacia la sierra], donde teniendo guerras con los zuaques sus vecinos, les aparecía en forma humana, y les decía, como era su señor; que creyesen y fiasen del, que los ampararía, y daría victoria de sus enemigos. Ellos entonces le recibieron por Dios, y de allí adelante les apareció con una caperaza llena de rica plumería, aunque con olor pestilente. Hablaba, y al mismo tiempo temblaban los arcos y flechas en sus mismos carcajes, como si con mucha fuerza los sacudiesen, para prueba y argumento de lo mucho que podía. Mandávales que adorasen una piedra, que decía ser su figura, a la cual ellos le ofrecían, y justamente palos labrados, y flechas, y lanzas, y otras cosas. Dijo más, que de este ídolo había sido sacristán, y guarda su padre, en cuya muerte quedando la hija de poca edad, el demonio se le aparecía en este mismo traje...[34]

casos el demonio es finalmente vencido, para mayor gloria de Dios. Y como el maligno tiene conciencia de sus repetidos fracasos, y ve reducirse el imperio de la idolatría, como una piel de zapa bajo los continuos golpes de los evangelizadores, utiliza todos los medios —especialmente las trampas y los engaños— para recuperar su ascendiente sobre los peruanos". El mismo valor tiene para el caso que tratamos aquí. Véase Duviols, 1977, p.36.

[33] *Ibidem*, p. 124. Para estos mismos hechos, véase también Francisco Zambrano, S. J. *Diccionario biobibliográfico de la Compañía de Jesús en México*, t.v, siglo XVII (1600-1699), México, Editorial Jus, 1965. pp. 228-232.

[34] *Ibidem*, *Loc. cit.*

Llama la atención de esta confesión la estrecha relación que establece la india enferma de lo ocurrido con los antiguos dioses indígenas, en particular, el dios de la guerra, su poder y los rituales que hacían, puesto que era parte del llamamiento que pretendía hacer el chamán a los demás indios de la misión. Ello sugiere la posibilidad de que se trataba de un mensajero del dios de la guerra. Esta parte de la confesión generó tantas inquietudes en el padre y los fieles, seguros de que se trataba del mismísimo demonio, que mandó a cuatro de los cristianos más confiables en busca del "ídolo" de piedra, quienes padecieron cosas particulares y amenazas del "demonio" de perseguir a los padres y a los cristianos, "pero al fin se truxo el ídolo, quemóse, quedó hecho cenizas que se arrojó al río. Quedó Dios glorificado, y la india libre de ai en adelante".[55]

Una vez conjurada la maldición, es probable que el padre misionero no haya quedado del todo satisfecho y que haya sido también su idea la de labrar en piedra una imagen de San Ignacio, como símbolo sustituto del "ídolo" derrotado. Si bien, por una carta que le dirige el padre Clericis al padre Martín Pérez, rector del colegio y misiones de Sinaloa, de 1616, nos damos cuenta que aquél se encontraba en Guasave,[56] se infiere que se elaboró en esa misión. Tal vez se trate de la que se encuentra actualmente en el templo nuevo de Nío, donde goza de fama de ser muy milagrosa.

Por otra parte, no podemos asegurar que se tratara de la misma deidad, pero la relación se antoja evidente con el Dios de que hablaban los acaxees. El testimonio de un indígena que recogió el padre Santarén resulta muy interesante en ese sentido, especialmente por lo que hace a los preparativos de la guerra contra los españoles:

> *...vino el dicho indio, y dijo que, en cierto pueblo, había un ídolo que avía venido de unos a otros, por descendencia, y vino a parar a manos de un indio, llamado cacique. Y este indio dijo ser muy reverenciado y adorado, por ser por quien se aconsejaban los que*

[55] *Ibidem*, p. 125.
[56] Zamborano, t. V., p. 231.

> *habían de ir a la guerra, y les decía lo que había de suceder e infaliblemente sucedía [¿oráculo?]. Y cuando los enemigos les mandaban algunos a traición, el ídolo les decía el cómo y cuándo habían de ir para tomar venganza.*[57]

La descripción de los atributos del dios de la guerra, especialmente las cualidades adivinatorias que poseía, a la manera de los griegos, los persas y los romanos, les daba certidumbre a los guerreros indios. Por ello resulta sumamente sugerente pensar en la posibilidad de que fue éste el dios que inspiró a los tepehuanes y otras naciones indias para hacerles la guerra. Sólo que, con la idea de ganarse a los indios recién convertidos que habitaban en las misiones, supieron incorporar muy bien aquellos rasgos del cristianismo que mejor se ajustaban a sus objetivos: las ideas de liberación del yugo y la tiranía terrenas, el bienestar, la armonía y la igualdad en el reino de Dios. De la fusión de la cosmovisión nativa y las ideas liberadoras y utópicas del cristianismo resultó todo un proyecto que dieron los chamanes, sus autores intelectuales, en difundir por medio de *tlatoles* en todas las naciones vecinas. En opinión del padre Nicolás de Arnaya era el "mismo demonio u otro con los mismos intentos, se puede entender que es el que el P. Alberto de Clérici, por medio de la imagen de nuestro santo padre el día de su fiesta de este año de 1616, ahuyentó de una india enferma, cuya elocuencia parecía rara, y que en los tonos imitaba a nuestros predicadores, persuadiéndola dejase la fe y padres, se volviese a su antigua idolatría, teniéndolo a él por su dios".[58]

¿Cuándo comenzaron las visitas del *tlatole*, del profeta que anunciaba la palabra del Dios y su voluntad justiciera? Todo parece indicar que un año antes de la rebelión, esto es, en 1615 y no meses antes de noviembre de 1616, fechas dramáticas de la guerra. Dicen los propios jesuitas que fue "por la cuaresma pasada del año pasado

[57] El padre Nicolás de Arnaya, Monumenta Mexicana, vol. VII, p. 378.
[58] *Diccionario biobibliográfico de la Compañía de Jesús en México*, 1965, t. III, p. 606.

pasó por esta villa un ídolo en forma de cruz mal formada, que la traía un indio tepehuán, y había corrido toda la tierra y venía a inquietar a los indios de esta comarca con voz de que su dios le enviaba amonestar a todos que se rebelasen contra todos los sacerdotes y los españoles y tomasen las armas contra ellos y los acabasen, que con esto quedarían por señores de toda la tierra y que después de haber muerto a los dichos, todos los indios que en la guerra hubiesen muerto resucitarían al séptimo día".[59]

Una empresa de tal envergadura exigía de tiempo y preparativos, aún así fue realmente un breve lapso el que bastó para convencer a tantas gentes, lo cual habla de lo endeble que se encontraba la naciente cristiandad, por un lado; por el otro, dejaba a las claras el cúmulo de resentimientos acumulados por los indígenas debido a la destrucción de sus dioses y a las crueldades de que eran objeto bajo el régimen español, que les fue creando animadversión y odio hacia ellos. Todo esto no podía ser obra sino de un charrán, quien haciendo uso de sus poderes era el único capaz de enfrentar a los agentes de la nueva religión, sus enemigos naturales. Pero en esta disputa entre dioses enemigos queda claro el sincretismo y, ante todo, la apropiación que hacen los indígenas de los símbolos más importante del cristianismo: Cristo y la cruz. Dicho de otra manera: la crucifixión, por tanto, la redención.

Por los diversos testimonios que levantaron los españoles podemos darnos cuenta que los dos puntos principales donde se fraguó el proyecto de liberación de los tepehuanes y sus aliados fueron los pueblos serranos de Otinapa y Tenerapa, que a la vez se convirtieron en los centros de operaciones más dinámicos durante la guerra. De acuerdo con el testimonio de un indio tepehuán originario del pueblo

[59] Provanza hecha en la villa de Durango de la Nueva Vizcaya a pedimento del Rdo. P. Francisco de Arista de la Compañía de Jesús Rector de la casa que la Compañía de Jesús tiene en la dicha villa, visitador de las misiones de Parras y Tepehuanes en razón del alzamiento que los indios tepehuanes desta provincia hicieron y muertes que dieron a los padres de la Compañía que los doctrinaban y a otros religiosos y gente, 24 de enero de 1617. AGN ¿?

de la Saucedа llamado Francisco, declaró, por medio de intérprete, a ese respecto, y acerca del *tlatole* que portaba un "indio viejo":

> *... a lo que se le preguntó dijo y depuso que estando en el pueblo de la Saucedа había venido a él un indio viejo llamado Mateo del pueblo de Otinapa y que le había dicho que él era Dios, que se alzasen [en armas] y que traía cartas del cielo diciendo que se había de perder el mundo y que si no lo creían y obedecían haría que se abriese la tierra y los tragase si no matasen a todos los españoles y que para prueba de su verdad hizo que se abriía la tierra y se tragase a un indio llamado Sebastián, natural de Tenerapa y a la india llamada Justina natural de Papasquiaro [San Miguel del] y que dentro de siete días se hiciese lo que les mandaba, que era matar a todos los españoles, que si no haría que los tragase a todos la tierra, y que al indio Mateo es a quien han creído, y por su mandato han hecho todas las muertes y alzamientos que al presente hay y el que empezó esta idolatría, que en Otinapa donde está el ídolo y que el tlatole que ha corrido es este y lo saben todos los de su nación...*[60]

La profecía

El pasaje anterior nos conduce a preguntarnos sobre la identidad del tlatole, o mejor aún, del profeta. ¿Quién era ese personaje capaz de aparecerse, de abrir la tierra y hacer que se tragara a la gente? ¿El demonio o uno de los dioses de los indígenas? No es fácil dar cuenta de ello. Para los misioneros jesuitas no se trataba sino del demonio, que buscaba regresar a los indios a sus antiguas creencias "idolátricas". De acuerdo con los testimonios de españoles e indígenas el "hechicero" que portaba el "ídolo" cristianizado era Quauhlatas o

[60] Relación de los autos que se siguían contra los indios de la nación tepeguana por haberse alzado y rebelado. AGI, Guadalajara 8, R11, N47, f. 74.

Gogoxito, poderosos sacerdotes tepehuanes. Pero también se refieren a ellos con otros nombres. Además, la forma de presentarse en los distintos pueblos de las naciones vecinas era distinta. Tal vez manejar varios nombres era una estrategia de los chamanes para no ser fácilmente identificados.

Todo parece indicar que Quautlatas le tocó llevar a los pueblos tepehuanes y de otras naciones indias el tlatole o mensaje de liberación de los dioses, en particular del Dios de la guerra, que al parecer fue la deidad que hizo posible se unieran en una causa común: acabar con los españoles y recuperar las tierras que los dioses habían destinado para ellos y no para los invasores blancos que las ocuparon sin el permiso divino; tocó a Gogoxito ejecutar la voluntad divina de ese Dios simbólicamente mestizo; representado bajo una imagen cristo-indígena. Se ha creído que ambos personajes eran el "mismísimo demonio", pero no fue así, pues existe una clara distinción que se puede hacer a partir de los hechos; una cosa es la transmisión del *tlatole* y otra la ejecución de la voluntad divina. Ambas exigían, en principio, una acción concertada, lo que hace suponer que en esta fase también se fueron tejiendo las alianzas, tácticas y estrategias, de lo cual pensamos se hizo cargo Gogoxito. Así, pues, hicieron una excelente labor de equipo, una división del trabajo, tanto espiritual como de estrategia guerrera.

En nuestro caso pensamos que se trataba de dos personajes: Quautlatas y Gogoxito. El primero se hizo cargo sobre todo de ser el portador del mensaje de guerra, regreso al pasado mundo indígena, sin los invasores españoles, sin sacerdotes cristianos y el establecimiento de una enorme confederación india. Todo bajo una nueva idea religiosa, producto del sincretismo de la religión indígena y el cristianismo. Esa labor le tocó realizar a Quautlatas; Gogoxito fue el ejecutor de la voluntad de los dioses por medio de la guerra, ambos chamanes ancianos originarios tal vez de Tenerapa. Dice Pérez de Ribas que:

> *Avía un indio viejo de esta nación, grande hechicero, y de muy familiar trato con el demonio, y aunque se había bautizado [Quautlatas], o fue con disimulación de que aduraba ese diabólico trato; o si de verar lo había renunciado, retrocedió o volvió a él, como lo han hecho muchos herejes en el mundo. Éste apostató de la fe, y trayendo consigo un ídolo, por medio del cual se entendía con el demonio, y era como su oráculo, entró en el pueblo de Santiago, y en otros llamados del Tunal, y Tenerapa, vecinos a Guadiana, introduciendo pláticas perversas contra nuestra santa fe, y con intento dañado de ir disponiendo la gente, para que desamparasen, y rebelasen contra Dios y contra el Rey.*[41]

El reconocido cronista jesuita no menciona que el "ídolo" que portaba el "indio viejo" era un pequeño crucifijo, aunque lo dirá después, quizás lo adoptó más tarde. Tal haya sido por el hecho de portar una cruz con Cristo pequeño, lo que salvó a Quautlatas de la muerte, pues el gobernador de la Nueva Vizcaya tuvo conocimiento de lo que estaba sucediendo pero sólo mandó que le dieran unos azotes porque consideró que aquello era una simple "superstición diabólica". Pasado el castigo continuó recorriendo otros pueblos. El mismo cronista reconocía que este anciano era muy astuto, pero era el demonio quien mandaba:

> *Era sagaz, y endemoniado el hechicero; y para disimular su intento (en que todavía duraba, como lo mostró el efecto) buscó la imagen de un santo crucifijo, y haciendo demostración de ella delante de alguna gente, dijo, que aquel Dios era el que adoraba, y sus compañeros. Pero después de esta disimulación, se fue al dicho pueblo de tepehuanes bautizados, llamado Tenerapa, no muy distante del de Santiago Papasquiaro, y en él hizo adorar a su ídolo, persuadiendo a los indios con sus embustes y mañas, que él con su ídolo era Dios, y que entrambos estaban enojados y ofendidos, porque habiendo señalado por tierra y patria a los españoles, los reinos de allende el mar de España, sin su licencia hubiesen pasado a estas partes, poblado en sus tierras, y*

[41] Pérez de Ribas, 1992, p. 598.

introducido la Ley Christiana, de que él los quería librar. Para cuyo efecto, y para detemejar a sus verdaderos Dioses, convenía pasar a cuchillo a todos los antiguos cristianos, y principalmente a los Sacerdotes, y Padres que los doctrinaban, y a todos los españoles de la comarca: y que de no hacerlo así, les había de sobrevenir gran castigo, de enfermedades, pestilencias, y hambres. Pero que de obedecerle, les prometía seguridad de sus vidas, mujeres, e hijos, y la victoria contra los españoles: porque aunque algunos murieses en la guerra, dentro de siete días les prometía su resurrección. Y amontonando embustes del que es padre de la mentira, y su demonio familiar: añade, que después de la victoria que les había prometido, los viejos y viejas se volverían a su primera edad de mozos. Apetito, que sabe el demonio cuando reina en los hombres, que aún en la apariencia quieren ser viejos.[61]

Allí les dijo a los indios que el "ídolo" que portaba era "el Dios de la tierra, hijo del sol, que es Dios del cielo".[62] Menuda cuestión, pues esta afirmación contiene ni más ni menos que la concepción de la deidad indígena principal que comprendía su propia cosmovisión. En Tenerapa quedaron, asimismo, bien delineados los propósitos de la profecía anunciada por Quautlatas y es seguro que la mayoría de los tepehuanes, gentiles y cristianos estaban con él y con Gogorito, pues suponemos que andaban juntos, este último haciendo los arreglos necesarios para la guerra, como la elaboración de arcos, flechas, lanzas, que había que traer el palo de Brasil de las tierras bajas donde habitaban los acaxees y xiximes. Faltaba sin embargo convencer a esas dos naciones y a los tarahumaras vecinos del norte a aliarse a participar en la misma empresa. Con ese fin continuaron el recorrido, dice el padre Nicolás de Arnaya:

[61] *Ibidem*, *Loc. cit.*

[62] Nicolás de Arnaya, "Rebelión de los tepehuanes", 1616, *Diccionario biobibliográfico...* t. III, p.605.

*Este mismo viejo o el demonio cuyo instrumento es, ha hecho la misma diligencia antes y después con los acaxees y los xiximes, naciones más distantes que confinan con ésta, **apareciendo a los xiximes más mozo y en figura resplandeciente, con un arco y dos flechas en las manos**, y una piedra de media vara en alto que hablaba todas las lenguas, y el que interpretaba lo que la piedra les decía; y así entre los mismos xiximes fue la fama, que otro indio difunto apareció sobre su sepultura a otro, diciendo que presto vendría allí su dios, y entonces el resucitaría y tornaría a casarse con su mujer.*[63]

Además de los hechos anteriores, la elocuencia del chamán fue tal que todos quedaron plenamente convencidos de tomar las armas. Pero más allá de esto, lo que queda manifiesto son las significaciones apocalípticas del discurso. Pérez de Ribas lo comprendió muy bien, aunque lo interpretó de otra forma:

Anticristo pudiéramos decir que fue este, de los que decía el evangelista San Juan, que había en su tiempo: Nunc Antichristi multi facti sunt. Y lo cierto es, que este perverso hechicero fue, y hizo oficio de Antichristo con su nación, y no sé si hará mucho mayores daños en las del todo el mundo, el célebre, y que se llama por antonomasia Anticristo, que los que este perverso indio hizo en su nación, y los que pretendió en las vecinas.[64]

El Dios de los tepehuanes

Finalmente ¿cómo era el Dios de los tepehuanes y de las naciones aliadas contra los españoles? Decían los propios indios que el Dios de los cristianos "está en la tierra y por debajo de ella", que no les

[63] *Ibidem*, pp. 605-606. El subrayado es mío.

[64] Pérez de Ribas, 1992, pp. 599-600.

ayudaba ni hablaba con ellos; "el suyo en el cielo", que sí les ayudaba y les hablaba.[46] Queda claro que en esa lucha de símbolos, los indígenas confederados optaron por su Dios y no por el de los cristianos, de quien no esperaban protección alguna, sobre todo al ver qué era a los españoles a los que auxiliaba. La confesión de un indio tepehuán revela además un profundo sentido esperanzador y salvacionista, como lo expresaba Quautlatas por medio del *tlazole*. En él depositaban su destino. Veamos:

> *Fuele preguntado diga y declare de qué manera es el Dios que este confesante dice ha dicho que se alzen, y dónde lo ha visto, y en qué parte está, y qué les ha dicho hagan = Dijo este confesante que no lo ha visto, mas de que los indios tepeguanes de su nación dentr confesante que le han visto le han dicho que está en Teneraqua, que es como español que se va criando, que es chiquito, y que le tiene a su cargo un indio llamado Francisco Miguel, que dice que su Dios le manda maten a todos los españoles sin dejar ninguno a [con] vida, y que si algunos de ellos muriere, que al cabo de pocos días ha de resucitar, y que ha de venir un gran diluvio de mucha agua, y que se han de ahogar todos los españoles sin que quede ninguno, y que su Dios les tiene guardada una parte donde se han de guarecer, de donde han de salir en acabándose todos los españoles, y se han de quedar con toda la tierra.*[47]

Con este testimonio queda claro que en el pueblo de Teneraqua se encontraba el santuario del Dios de los indígenas. Un sitio por demás bien ubicado por la dificultad para llegar a él. Protegido por la sierra de Tejamen, en las márgenes orientales del río Santiago, aguas arriba, hacia las mesetas suaves y boscosas que llevan a Otinapa.

[46] Biblioteca Nacional de México, "Relación de lo sucedido en la villa de Durango de el alzamiento de los indios tepeguanes", 24 de noviembre de 1616, Ms. 11 / 169, f. 2.

[47] AGN, Historia, vol. 331, Exp. 6, "Confesión de Antonio, indio tepehuán", f. 31.

Ambos pueblos habían quedado lejanos del dominio material y espiritual directo de los españoles, cuando más, Teneraqua era al momento de la guerra un pueblo de visita de la misión de Santiago Papasquiaro, el más alejado, que no tenía sacerdote de planta y, además, en época de lluvias era muy difícil llegar a él debido a las crecidas del río, pues el único acceso sigue siendo el camino de las márgenes del poniente que comunican a los antiguos asentamientos de San Miguel de Papasquiaro y San Nicolás con Santiago Papasquiaro. De tejamen o de Guatimapé, ocupados ya por mineros y hacendados españoles, era muy difícil llegar debido a la espesura de la sierra y por los animales nativos, como osos, leopardos, gatos monteses y lobos; Otinapa se encontraba en una situación semejante. Así, pues, en esas condiciones de aislamiento fue posible fraguar la rebelión en ambos lugares donde se habían preservado las costumbres y la cultura tepehuanas.

Hemos visto líneas arriba que el Dios libertador de los tepehuanes estaba representado en un pequeño crucifijo. Esta representación simbólica significaba en primer lugar un sentido de asimilación de la imagen más importante del cristianismo, en la cual los indígenas veían reflejados todos sus padecimientos bajo la dominación española y encontraban en ella una esperanza libertadora. No obstante, era el Dios de la guerra de todas las naciones indígenas confederadas el que hablaba, el que dictaba el mensaje de guerra, ofrecía vida eterna, juventud y bienestar a los triunfadores en la conflagración. Era un solo Dios, como el de los cristianos, pero simbólicamente mestizado, cristo-indígena, un tanto sincretizado bajo dos formas religiosas; pero, ante todo, una nueva representación, única, porque al tratarse de un sincretismo, en todo caso se hubieran apropiado de un crucifijo de una de las iglesias misionales; no, los indígenas crearon su propia imagen que representaba su nueva visión de los dioses.

Por otro lado, quedan algunas cuestiones de orden teológico, como la idea de la resurrección, que resulta muy difícil desentrañar, en la medida en que no sabemos nada respecto a cuáles eran las nociones que tenían los tepehuanes acerca de esta trascendental cuestión. Queda pendiente asimismo el gran problema inmortalidad

del alma: es decir, si ésta moría con el cuerpo, si lo abandonaba después y quedaba flotando en el universo etéreo en espera del postrero reencuentro corpóreo o simplemente se disociaba de él; considerando la posibilidad de que también un ente vivo. Estos son algunos de los problemas teológicos que serían tratados poco tiempo después por los anabaptistas, bajo los conceptos de psicopanquismo (muerte del alma), psicosomnolencia (sueño inconsciente del alma) y tnetopsiquismo (muerte del alma en el cuerpo), doctrina del sueño o de la muerte del alma en el periodo anterior a la insurrección. Éstas son algunas posibilidades que pudieron estar presentes en la cosmogonía indígena, reforzada con la idea apocalíptica de la resurrección en el pensamiento cristiano, fundidos en un fin único: la vida eterna.

Por último, en el combate que libraron los padres jesuitas contra la "idolatría" y los hechiceros creyeron vehementemente que se trataba de una lucha con el demonio, de acuerdo con la herencia doctrinal que poseían de los fundadores de la Compañía de Jesús, quienes vivieron en carne propia las disputas teológicas con los protestantes de Europa del norte y en el seno de las sesiones del Concilio de Trento. Convencidos pues de que procedían correctamente de acuerdo a la ortodoxia católica recién rescatada, fueron inflexibles ante los "idólatras" y gentiles, no cejaron en el combate contra las fuerzas del demonio y los que ellos consideraban sus agentes, los chamanes y hechiceros.

La matriz cultural indígena de los coras ¿herencia del periodo jesuítico (1722-1767)?

Laura Magriñá Ocampo

Un largo periodo de intentos fallidos de los franciscanos por reducir a los coras inició con sus incursiones a la Sierra Madre Occidental, como acompañantes de las expediciones exploratorias desde 1530,[1] y concluyó con la visita infructuosa de fray Margil de Jesús (1657-1726) en 1711.[2] En su informe, este connotado miembro de la orden seráfica reconoció la ineficacia de intentar la reducción del Nayarit por vía pacífica.[3] El método franciscano de evangelización en la región serrana, durante esta primera etapa, no fue sistemático ni profundo; las provincias de Santiago de Xalisco y San Francisco de Zacatecas construyeron un cinturón de contención y mediante "bases de penetración" realizaban una predicación intermitente.

A solicitud del obispo de Durango, el jesuita Thomás de Solchaga —hablante de la lengua mexicana—, en compañía del general Gregorio Mathías de Mendiola —un sujeto acaudalado del Reino de Nueva Vizcaya a cuyas haciendas asistían coras a trabajar—, penetró tierra adentro del Gran Nayar en 1715-1716 a recibir pacíficamente la obediencia de los coras; sin embargo, su embajada no tuvo éxito y a su regreso reportó que, a su juicio, sería conveniente y necesario que los nayaritas fueran obligados a los tres puntos: primero, que no admitieran cristianos fugitivos en sus tierras; segundo, que entregaran a todos los apóstatas que en ellas se refugiaban y tercero, que admitieran sacerdotes para que administraran los sacramentos, y aclaró que esto sólo se conseguiría "a fuerza de armas".[4]

[1] Tello O.F.M., 1968 (1638-1653): 123-128; cfr. Magriñá, 2002 (1999): 151-154.
[2] Ortega S.J., 1996 (1754): 55.
[3] Margil de Jesús, *apud* Ortega S.J., 1996 (1754): 55.
[4] Solchaga S.J., *apud* Ortega S.J., 1996 (1754): 72.

A sugerencia de la Compañía de Jesús se inició la conquista armada como paso previo a la evangelización. A principios de 1722 un destacamento militar proveniente de Zacatecas, al mando del capitán Juan Flores de San Pedro, con el apoyo de indios flecheros, tomó La Mesa del Tonati —centro político religioso de los coras— y posteriormente doblegaron a los tecualmes, quedando así sometida a la Corona española la región cora-tecualme;[2] el siguiente paso fue la fundación de pueblos y sus presidios. Acompañaron la conquista dos misioneros jesuitas, Antonio Arias de Ibarra y Juan Téllez Girón.

Los jesuitas fueron misioneros residentes, bajo el régimen de misión y presidio, con presencia efectiva y constante entre los coras y los tecualmes entre 1722 y 1767.

La segunda etapa de evangelización franciscana (1767-1859[3]) comienza con la expulsión de los miembros de la Compañía de Jesús. Los frailes ocuparon las misiones que quedaron desatendidas; sin embargo, el proceso misional franciscano continuó de manera muy irregular a partir de la Guerra de Independencia (1810), durante la cual el occidente mexicano fue uno de sus escenarios más violentos. Posteriormente se sucedieron varias rebeliones que propiciaron un prolongado lapso de alejamiento, casi 200 años, durante los cuales los coras estuvieron en buena medida fuera del contacto directo con la religión católica. Este vacío posibilitó que las enseñanzas de los misioneros ignacianos fueran las que prevalecieran hasta nuestros días, aunque de una manera *sui generis*.

Para esta región fue fundamental la autonomía que disfrutaron las comunidades serranas durante el periodo lozadeño (1857-1873) ya que, sin la presencia de los misioneros y de los soldados de los presidios nayaritas, los indígenas pudieron celebrar libremente los rituales públicos comunales en las cabeceras y de acuerdo con su cosmovisión nativa.[4]

[2] Ortega S.J., 1998 (1754): 162-1; Reyneso, 1964 (1722): 41-45.
[3] Periodización de De la Torre Curiel, 2001: 289.
[4] Coyle, 2001 (1997).

Matriz cultural indígena

Sobre la matriz cultural indígena, entendida esta armadura como el conjunto de los elementos culturales que, interrelacionados en un sistema, permanecen constantes, a pesar de sus transformaciones a través del tiempo y dan sustento a "el costumbre",[5] intento contestar varias preguntas: ¿En qué consiste dicha armazón estructural, cómo se gesta y en qué condiciones? ¿Se conformó en el periodo jesuítico o en el franciscano? Y, por último, ¿en qué medida y por qué medios continúa siendo el núcleo de la cultura indígena de los coras contemporáneos?

Propongo responder estas interrogantes a partir de dos vías: Por un lado, las fuentes documentales (franciscanas, jesuíticas y militares) brindan la idea que se tenía de estos grupos indígenas en la época, mostrando la manera en que los coras y los tecualmes eran aceptados y concebidos por el mundo novohispano. Por el otro, considero que es fundamental el trabajo etnográfico sobre sus fiestas, ya que las huellas de la evangelización jesuítica son evidentes, sobre todo, aunque no exclusivamente, en el culto asociado al templo católico. Allí, los rituales se desarrollan con frecuencia sin sacerdote oficial y sólo bajo la dirección de los principales (ancianos) y los mayordomos. Las imágenes correspondientes al santoral católico reciben un culto puntual, aunque vinculado a deidades aborígenes y los cantos en latín son todavía frecuentes.

Comenzaré explicando por qué la denomino matriz cultural indígena. Se trata de tres fases de la matriz cultural: la primera es **aborigen** con presencia de elementos técnicos y simbólicos importados (entre 1531 y 1722). La segunda es **indígena** —en contraste y oposición ante los hispanos, por lo tanto, es una matriz

[5] "El costumbre" es la tradición religiosa de los coras que corresponde al ciclo ritual comunal, y actualmente se desarrolla en dos distintos escenarios, el del templo católico y el del patio del mitote; siguiendo, respectivamente, el calendario litúrgico tridentino y el ciclo agrícola del maíz. *Cfr.* Jesús Jáuregui, *Coras. Pueblos indígenas del México contemporáneo*, 2004: 33.

cultural de resistencia—, con un proceso de culto comunal católico forzado por los conquistadores, que obliga a los coras a limitar al ámbito familiar la matriz aborigen —la cual siempre subyace en la cosmovisión grupal, aunque no la pueden ritualizar abiertamente— (entre 1722 y 1767). La tercera fase parte del momento del extrañamiento de los miembros de la Compañía de Jesús, cuando los franciscanos sustituyen a los misioneros expulsos y se hacen cargo tanto de las misiones de la provincia de San Joseph del Gran Nayar, como del "Nayarit viejo" —como nombran a Santa Fee, San Juan Bautista Tonalisco y San Blas, pueblos ubicados en la frontera del Nuevo Reino de Toledo—[9] que ya desde antes de la llegada de los jesuitas estaba bajo su tutela.

La tercera fase consiste en un proceso que se empieza a gestar en la segunda mitad del siglo XVIII, el cual es analizado por Coyle,[10] quien afirma que a partir de mediados del siglo XIX la matriz cultural aborigen, que se había mantenido principalmente en el culto familiar, es trasladada a los rituales comunales, porque —durante el Reino de Lozada (1857-1873)— ya tuvieron la libertad de hacerlo a nivel público. Defino a esta última como **matriz cultural indígena de raigambre autóctona**, la cual considero que está imbricada con una versión muy particular del ritual católico.

La argumentación de esta ponencia se centra en hacer patente cómo los rituales nayaritas están vinculados directamente con la religión prehispánica y traslapados con las prácticas religiosas asociadas al cristianismo; pretendo también hacer manifiesta la importancia de la división del trabajo ritual así como su complementariedad que, en términos regionales, está regida, en buena medida, por el ciclo agrícola del cultivo del maíz de temporal destinado al autoconsumo.

Preuss[11] planteó el nivel del complejo cultural como la unidad privilegiada para el análisis etnológico de los grupos indígenas del

[9] Fray Juan Bautista Zaragoza, *apud* Meyer, 1989 (1804): 275-277.
[10] Coyle, 2001 (1997).
[11] Preuss, 1998 (1908a): 265-287.

Gran Nayar. Se adelantó, de esta manera, siete décadas a la crítica expresa que Lévi-Strauss formularía en contra de la visión funcionalista de "...pueblos aislados, cerrados sobre sí mismos, viviendo por cuenta propia una experiencia de orden estético, mítico o ritual".[12] Y recomendó así que, "...cuando no se entienda algún detalle de una ceremonia en particular, es muy aconsejable hacer comparaciones con las fiestas correspondientes de los otros grupos [étnicos serranos (huicholes, tepehuanes y mexicaneros)]. Eso lleva a mejores resultados que las meras especulaciones".[13]

Todos los grupos etnolingüísticos indígenas del Gran Nayar cuentan con tres ciclos festivos distintos, aunque interrelacionados —y, por lo tanto, tres subsistemas de cargos—: el culto "católico" comunal, los mitotes comunales y, por último, los mitotes parentales. Aunque el primero también remite al ciclo agrícola, los dos últimos están orgánica y temporalmente vinculados con la dimensión simbólica del cultivo del maíz. Estos tres niveles son la clave para comprender el sistema de organización social.

En esta región periférica, con una situación de resistencia centenaria relativamente exitosa, los elementos europeos se han insertado en el contexto cultural precedente, a partir de la readaptación de "el costumbre". Es decir que los coras han adoptado y reinterpretado ciertos elementos religiosos y políticos impuestos en el periodo colonial, otros en el decimonónico e, incluso, algunos durante el contemporáneo, como un instrumento no sólo de resistencia pasiva, o de rechazo silencioso, sino de rebelión simbólica y organizativa.

La situación de los coras coincide con el caso incáico analizado por Wachtel, en el que explica el proceso de aculturación sufrido por los indígenas durante el periodo colonial. Bajo la dominación española, "...se ven condicionados por la herencia [histórica] recibida y a la vez la adaptan en su proyecto hacia el porvenir".[14] Ciertos elementos

[12] Lévi-Strauss, 1981 (1979): 125.
[13] Preuss, 1998 (1908a): 267.
[14] Wachtel, 1976 [1971]: 320.

culturales, interrelacionados en un sistema, sobreviven y actúan al ser recuperados constantemente "...por el movimiento de una praxis que, mientras obedece sus leyes (relativas y regionales), les confiere una significación nueva dentro de un contexto diferente".[11] El conjunto de elementos tradicionales perpetúa "la lógica del antiguo sistema, aunque alterada";[14] "...con la finalidad de producir una reestructuración imaginaria".[17]

El concepto de aculturación es considerado aquí en el sentido de "contactos entre culturas diferentes, contacto que significa: conflicto, ajuste, asimilación, rechazo, sincretismo, interacción. Dicho contacto lleva a una deculturación y a una reorganización cultural permanentes que ofrecen aspectos tanto negativos (siempre subrayados y denunciados), como positivos (generalmente olvidados o subestimados)".[18] "La aculturación implica siempre una estrategia, consciente o inconsciente, empírica o planificada".[19]

Los coras, de entrada, se enfrentaron a dos tipos de religión católica, la institucional y la popular, a partir del contacto con los misioneros y con los militares.

El resultado de este contacto fue que, en efecto, la religión de los coras se transformó, pues no llegó a ser totalmente católica y ya no era completamente aborigen;[20] surgió así una religión indígena de raigambre autóctona imbricada con un catolicismo muy singular.

Grimes y Hinton apuntan: "La cultura cora moderna toma forma en el siglo XVIII".[21] De hecho, la aculturación de estos indígenas comenzó en el siglo XVII, antes de su conquista,[22] por la relación comercial con sus vecinos serranos, alteños y costeños, por los mismos

[11] *Ibid.*: 317.
[14] *Ibid.*: 319.
[17] Meyer, 1993: 9.
[18] *Ibid.*: 10.
[19] *Ibid.*: 12, 36.
[20] Grimes y Hinton, 1972 (1969): 74.
[21] Coyle, 1997: 173-174; Warner, 1998: 236.
[22] Magriñá, 2002 (1999).

coras que, después de haber sido reducidos en pueblos fuera del Gran Nayar, se hayaron de regreso a la sierra llevando consigo las enseñanzas de los franciscanos y por el contacto que tuvieron con la religión católica a través de la evangelización "intermitente" de la orden seráfica en algunos puntos de la región.[23]

Wachtel define dos subcategorías de aculturación que corresponden a dos tipos opuestos de contacto: la "espontánea" y la "impuesta". Durante la fase histórica que comprende de 1531 a 1722 los coras tuvieron una aculturación "espontánea", en la medida en que el contacto fue indirecto. Es la aculturación característica de las zonas limítrofes; ante la conquista se retraen las fronteras, hasta que al fin desaparecen y las sociedades indígenas son absorbidas también, cayendo bajo el control directo de la corona española.[24] En esta fase la aculturación es "libremente aceptada [y] obedece a los dinamismos internos de la sociedad indígena".[25]

Sin embargo, la aculturación que fue "impuesta"[26] durante el periodo jesuítico –de 1722 a 1767– fue la que sentó las bases para que se gestara la matriz cultural indígena de raigambre aborigen de los coras contemporáneos, por los mecanismos de resistencia que se echaron a andar para contrarrestar el contacto directo y aplastante de los misioneros y militares. Sucedió de la misma manera con los indígenas de Chiapas: "Muchas de las características que hoy definen a un indio como tal y por oposición al ladino, fueron adoptadas bajo la influencia de los monjes españoles en el siglo XVI",[27] su matriz cultural actual es fruto del contacto.

El fenómeno de la aculturación comprende dos procesos opuestos que difieren en resultados, el de integración y el de asimilación, con tipos intermedios de sincretismos y combinaciones. En la fase de integración, encontramos las "aportaciones exteriores,

[23] Magriñá, 2002 (1999).
[24] Wachtel, 1985 (1978 [1974]): 141.
[25] *Ibid.*: 140.
[26] *Idem.*
[27] Pitt-Rivers, 1970: 23.

libremente seleccionadas [que son incorporadas] a sus propios esquemas y categorías";[28] para el caso cora tenemos, por ejemplo, el caballo y el ganado vacuno, implementos técnicos, así como ciertos aspectos de la religiosidad católica. Por otro lado, la fase de asimilación implica "la adopción de los elementos europeos [pero conlleva] la eliminación de las tradiciones indígenas",[29] es decir, la sustitución de unos por otros.

Según Wachtel, "La integración corresponde por lo general a los casos de aculturación espontánea, o se produce al principio de la dominación, mientras que la asimilación aparece, a escala de la sociedad global, al término de un largo periodo de control directo".[30] Esto explica el porqué los coras no sufrieron el proceso de asimilación: por el largo periodo de resistencia indirecta —de 1531 a 1722—, debido a que sólo estuvieron bajo la dominación española durante los 45 años que duró el periodo jesuítico y porque, luego, estuvieron fuera del control directo de las autoridades gubernamentales y eclesiásticas, principalmente, durante la Guerra de Independencia (1810-1821) y la Rebelión de Lozada (1856-1873), pero también durante la Revolución Mexicana (1910-1917) y la Rebelión Cristera (1926-1929). En este contexto, los coras "aceptaron creencias y ceremonias cristianas, sin confundirlas con su religión tradicional [...] practicada clandestinamente y protegida por un secreto riguroso",[31] remitiendo al ámbito parental "el costumbre" para preservarlo de la "extirpación de las idolatrías".

Hers afirma que los coras "soñaban en recobrar a sus dioses y su antigua libertad",[32] a lo que Coyle responde con una interesante acotación: aun ante la ausencia de sacerdotes y autoridades gubernamentales en la Sierra del Nayar, desde la Guerra de Independencia y hasta el siglo XX, "los coras continuaron practicando

[28] Wachtel, 1985 (1978) [1974]: 142.
[29] *Ibid.*: 143.
[30] *Ibid.*: 144.
[31] *Ibid.*: 143.
[32] Hers, 1977: 42.

una serie de costumbres religiosas derivadas de la instrucción misional del catolicismo del periodo colonial"[33] e imbricaron las creencias de tal forma que el maíz, quien "encarna a la diosa Tejkame, la madre [...] representada en cada mitote por una niña, [es el] personaje que nunca debe faltar, aun en las celebraciones asociadas con la Iglesia".[34]

En este sentido, el ritual es un campo fértil para la detección de algunos elementos de dicha matriz cultural indígena. De las prácticas rituales extraigo los siguientes aspectos concretos de la religiosidad de los coras, con el fin de analizarlos: el culto a los huesos, el baile sagrado de los indios de El Nayarit y la fiesta de "Las Pachitas".

El culto a los huesos

En la diacronía del culto a los huesos de este grupo étnico, tenemos como primer testimonio el de la "Estampa" coloreada, que acompaña la *Información* de fray Antonio Arias de Saavedra, dirigida a fray Juan de Mohedano, ministro provincial de Santiago de Xalisco, el 2 de febrero de 1672, que se encuentra en el Archivo General de Indias.[35]

Se aprecian en la parte superior cuatro cadáveres "secos y enjutos" de antiguos gobernantes que, sentados sobre unos equipales, tienen las manos atadas sobre las piernas. Estas momias eran sustituidas periodicamente.[36] Les llevaban ofrendas que consistían en los primeros frutos, sangre humana, sal, carne, pescado, algodón, jícaras, quetzales, plumas de distintas aves, arcos y flechas.

[33] Coyle, 1998: 530.
[34] Preuss, 1998 (1906*b*): 122.
[35] AGI, *Guadalajara*, 13, R.2 / N.22 / 3 / 1.
[36] Arias de Saavedra, *apud* Calvo, 1990 (1673): 296; la publicación de Calvo corresponde a la versión ampliada que fue dirigida a fray Francisco Treviño, comisario general de la Orden de San Francisco en Nueva España y Filipinas, el 26 de marzo de 1673.

Las dos mujeres que se ilustran abajo de las momias, una a cada lado, eran las sacerdotizas, Noxat e Ychima, que se encargaban del aseo y cuidado del oráculo.[37] El culto "...implicaba el consumo de plantas sicotrópicas, como el peyote (luminoso) y el *kieri* (oscuro)".[38] Noxat era la de más alto rango. Desde niñas pasaban por ciertos preparativos y rituales para ser merecedoras del honor y la responsabilidad de cuidar al Tonati. Noxat y los indios que ayudarían en la cueva (Xorabet, Estrellas y Xucati, Sol) eran llevados, cuando niños, al ojo de agua llamada Aucat; se les sumergía "dedicándolos al Señor de las aguas", para ponerlos al servicio del dios.[39] Noxat se abstenía durante cinco años de sal y chile, ofrecía castidad perpetua, tenía autoridad para introducir en la cueva las ofrendas, hablaba con el Nayarit o soñaba lo que él deseaba comunicarle y predicaba; en sus revelaciones predecía los sucesos, ya fueran favorables o adversos; indicaba los castigos que debían recibir quienes no ofrendaban al Tonati; pasaba todo el tiempo tendida en el piso y, en algunas épocas del año, comía "carne humana asada en brasas, adquirida en guerra".[40] En cuanto a Ychima, también debía ser casta a perpetuidad y abstenerse de sal y chile durante un año.[41]

Actualmente, justo dentro del templo de La Mesa del Nayar (Yaujque'e) se venera y se le llevan ofrendas al supuesto cráneo del Tonati. Sin embargo, la síntesis más clara de la imbricación del Cristo de la ortodoxia tridentina con el culto de los indígenas coras a las momias es el Cristo que está junto al bautisterio en la iglesia de Jesús María y José (Chuisete'e), el cual está fabricado con cabello y armazón de esqueletos humanos. Esta imagen condensa el fervor católico y el culto prehispánico; el mayordomo que se encarga de este Cristo se denomina "Guardián del silencio" y es quien le retoca

[37] *Idem*.
[38] Iturregui, 2004: 12.
[39] Arias de Saavedra, *apud* Calvo, 1990 (1673): 296.
[40] *Idem*.
[41] *Idem*.

las heridas con su propia sangre "para que estén latentes", función que está considerada como un gran honor.[42]

El bulto sagrado de los indios de El Nayarit

La osamenta encontrada por el jesuita Antonio Arias de Ibarra y por el capitán Juan Flores de San Pedro en la cueva de Tuscamata, adoratorio de La Mesa del Tonati, que fue remitida al virrey Marqués de Valero, fue juzgada y condenada a la hoguera por el Santo Oficio de la Inquisición el 1° de febrero de 1723 en la capital de la Nueva España.[43]

Presento un fragmento de la descripción que hace de este bulto mortuorio Juan Ignacio de Castorena y Ursúa (1668-1733) en *La Gaceta de México* de 1722, el primer periódico de la Nueva España:

> [...] en una silla pusieron el cadáver con especiales adornos, trabando cuando se deshizo el esqueleto con varios hilos. Fue tan abultado que como se reconocía en lo desmedido de su calavera, parecía según proporción simétrica de siete cuartos su estatura. Los lienzos y tejidos que le ofrecían por ser su soberano eran tantos que pasaban de 300, añadiéndoles, aunque sobre vistosamente labrados, la curiosidad de muchos caracolillos y piedras preciosas que llaman *chalchigüites*. Ceñía su frente una cinta de plata; en la cintura tenía otra de tres dedos de ancho del mismo metal; en la muñeca del brazo izquierdo un brazalete, que nombran *manjiova*, como el que usan los indios que manejan arco y flechas para reparar el azote que da la cuerda al disparar. Pendía también de la cintura una hoja de espada ancha antiquísima, que dicen se la dio el capitán Caldera en prendas de amistad cuando entró.[44]

[42] Sergio Santiagún, comunicación personal.
[43] *Cfr.* Meyer, 1989: 38, 39 y 40.
[44] Moreno de los Arcos, 1985: 380-381.

Existían diversos tipos de bultos a lo largo de todo el territorio novohispano y variaba su contenido de acuerdo con el sentido político o religioso al que estaban asociados: algunos estaban vinculados al fuego, otros a las medicinas...[45] Los bultos de poder contenían las insignias correspondientes;[46] los bultos de sucesión podían guardar la dote de la mujer que lo sostenía[47] o los objetos necesarios para la purificación que realizaba después del parto la madre del futuro gobernante.[48] La escena más frecuente en la iconografía maya consta de un hombre seguido de una mujer que sostiene el bulto, "...mismo que se identifica porque está atado con una cuerda que se anuda en la parte superior.[49]

El bulto mortuorio de El Nayarit corresponde al envoltorio descrito por López Austin, que como oráculo fincado en el templo, podía transmitir sus disposiciones a través de sus sacerdotes —que, como vimos, en el caso descrito por fray Antonio Arias de Saavedra se trata de sacerdotizas—. Ese tipo de envoltorio contenía reliquias, chalchihuites, plumas, flechas y arcos, entre otras cosas.[50]

Con la predicación, los jesuitas no lograron que los coras modificaran su concepción religiosa, lo que sucedió fue que al imponerles el culto a las imágenes y ciertos procesos rituales, estos indígenas aceptaron a las imágenes de los santos católicos como parte de sus deidades y las ubicaron dentro de su perspectiva, pero no sólo las reubicaron conceptualmente, como en el caso de Jesucristo que fue asimilado con el sol, sino que también a las imágenes les cambiaron su apariencia física convirtiéndolas en "bulto"; incluso las de lienzo sufrieron mutaciones, pues son adornadas hasta la fecha con morralitos, listones y adornos florales. Es así como en el siglo XVIII se inicia el proceso de reformulación integral de su religión.

[45] Ayala Falcón, 2002: 35, 60, 61.
[46] *Ibid.*: 59, 125.
[47] Proskouriakoff, 1963-1964 *apud* Ayala Falcón, 2002: 13.
[48] Greene, 1972 *apud* Ayala Falcón, 2002: 14-15.
[49] Ayala Falcón, 2002: 15.
[50] López Austin, 1973: 57-59.

Cuando Lumholtz recorrió la región del Gran Nayar, entre 1895 y 1898, los huicholes le fabricaron una copia de la deidad que simboliza a la tierra y el mar, La Madre Nakahué, "la mujer más vieja del mundo", con todos sus atributos. "Le pusieron dos túnicas, de acuerdo con el uso de las huicholas que se visten con todas las que pueden (generalmente dos) superpuestas".[51] Evidentemente se trata de un bulto y, siguiendo el consejo de Preuss,[52] resulta de suma utilidad el comparar el bulto cora con el huichol tomando en consideración la cosmovisión compartida por ambos grupos étnicos.

Al respecto, Preuss escribe:

> A veces, los huicholes tienen esculturas bastante simples, hechas de piedra o madera, que representan a las deidades. En un adoratorio cerca del gran templo de Santa Bárbara, en cada uno de los altares se encontraba un atado voluminoso de trapos y tejidos y, en el interior de cada uno, se guardó una pequeña piedra. Un chamán estaba dispuesto a abrir los manojos [envoltorios] más pequeños para mí. Alrededor de la piedra se encontraron plumas, semillas, cintas con bellos diseños y otros tejidos. Sin embargo, solamente después de la temporada de las lluvias aceptaría abrir los manojos [envoltorios] grandes, porque todos los objetos estaban ordenados de una manera muy específica con el fin de propiciar buenas cosechas. Pude traerme el manojo [envoltorio] más grande, al dios del Fuego Tatutsi Uisteuári que está sentado en un equipal y se asemeja mucho a una momia peruana, aunque es mucho más pequeño (65 cm sin silla).[53]

Sin embargo, veremos que en esta región existe otro tipo de bulto mortuorio. Desde finales del siglo XIX varios autores han

[51] Lumholtz, 1981 (1904 [1902]), II: 162.
[52] Preuss, 1998 (1908*a*): 267.
[53] Preuss, 1998 (1908*b*): 253.

reportado que entre los tepehuanes del sur y los mexicaneros,[36] así como entre los coras y los huicholes[37] se realizaba una ceremonia por medio de la cual se "espantaba al muerto" fuera del mundo, al quinto día de su fallecimiento.

Llama la atención que en el rito de los coras (*tetuchuirve* o *chue'vira*[38]) al igual que en el de los huicholes (*mûûqui kuevisa*[39], o *hutaimari*[40]) se haga referencia al "alma" —al emplear la designación castellana "la corrida del alma"—, para la ceremonia funeraria realizada a los cinco días del fallecimiento de una persona. Pero es indudable que, para los indígenas del Gran Nayar, la supuesta "alma" debe materializarse obligadamente en un guijarro o en un insecto y, así, su particular concepción de la presencia humana después de la muerte pone en duda su asimilación del concepto inmaterial de alma del cristianismo.[41]

Durante el ritual, el chamán entrega el cristal de roca —en que se conforma el "alma"— a los familiares del difunto. "Frecuentemente, dos o más de estas piedritas juntas (por ejemplo, padre y madre, o abuelo y abuela) se envuelven con pedacitos de tela y se amarran en flechas. [...] Estos objetos también se consideran los dioses guardianes para sus descendientes".[42]

La fiesta de "Las Pachitas"

Dos rasgos característicos de los coras contemporáneos, que los vinculan con los mexicaneros y distinguien a ambos de los otros

[36] Lumholtz, 1981 (1904 [1902]), I: 470-471.
[37] Diguet, 1992 (1899): 120; Preuss, 1998 (1908*b*): 251-253.
[38] Jáuregui y Magriñá, 2003.
[39] Anguiano, 1996 (1985).
[40] Fikes, 1993.
[41] Además de los seres humanos, igualmente los venados y las reses sacrificadas tienen un *iyari*, el cual también se materializa en una pequeña piedra. *Cfr.* Lemaistre, 1996: 323.
[42] Preuss, 1998 (1908*b*): 252-253.

grupos étnicos del Gran Nayar (huicholes, tepehuanes del sur y mestizos) son, por un lado, la designación de su celebración del carnaval como "la fiesta de Las Pachitas"[43] y, por el otro, el hecho de que los cantos que entonan durante este ritual sean preponderantemente en náhuatl (aunque también incluyen letras en castellano y en cora, pero en mucho menor grado).[44]

Los mexicaneros son los hablantes más septentrionales de una variante de la lengua náhuatl. Nuestra hipótesis es que los mexicaneros son descendientes de los hablantes de náhuatl existentes en por lo menos dos de las misiones jesuíticas de la provincia de El Nayarit, y en particular de los tecualmes congregados, tras su sujeción en 1722, en la bocasierra al sur-oriente del río San Pedro.[45]

Según Téllez Girón[46] los cantos de Las Pachitas se dividen en dos grandes grupos: el primero, denominado El Papaqui, cuyas melodías se cantan en castellano antiguo, y el segundo, El Mexicano, que cuenta con un mayor número de canciones cuyas letras se entonan en mexicanero-náhuatl. Como ninguna de estas dos lenguas es la lengua materna de los agentes rituales, obviamente se produce cierta deformación de las palabras.[47]

Jáuregui ha demostrado que la incorporación de los cantos en las distintas lenguas —náhuatl, castellano y cora— se realizó en tres etapas.[48] Así, con base en etnografías propias, en los aportes de autores como Preuss y Ziehm[49] para el caso mexicanero y en Téllez Girón[50] para el caso específico de San Pedro Ixcatán (que en el periodo jesuítico fue un pueblo tecualme, para 1939 era una

[43] Ésta es la fiesta previa a la celebración de la Semana Santa del ciclo ritual comunal "católico".
[44] Jáuregui, 2005*b*: 1.
[45] Jáuregui y Magriñá, 2002: 27, 39.
[46] Téllez Girón, 1964 (1939).
[47] Jáuregui, 2005*b*: 1, 3.
[48] Jáuregui, 2005*a*: 63-64; 2005*b*.
[49] Ziehm, 1976.
[50] Téllez Girón, 1964 (1939).

comunidad cora y hoy día de población mestiza), propone que los coras se apropiaron del conjunto de letras de El Mexicano durante el periodo jesuítico, a partir de una memorización reiterada entre 1722 y 1767.[69] Las letras y las tonadas han sido transmitidas de generación en generación por vía de la oralidad y la gestualidad, sin el recurso de la escritura o la notación musical.

En El Papaqui se hace alusión al carnaval, mientras que en El Mexicano se hacen frecuentes menciones de la virgen de Guadalupe.[70] Coincide el periodo jesuítico del Gran Nayar con la época en que la orden de San Ignacio

> ...desarrolló su esfuerzo final para que el Vaticano celebrara oficialmente a la guadalupana con una fiesta del calendario litúrgico, a partir del reconocimiento del milagro inicial de su aparición a Juan Diego... 'Non fecit taliter omni nationi'. La designación papal de santa María de Guadalupe como patrona de la América Septentrional fue un gran logro de la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús en 1754 y los años subsecuentes fueron de gran regocijo triunfal para los jesuitas de estas tierras.[71]

De no ser así, "¿por qué los franciscanos no les enseñaron estos mismos cantos a sus demás evangelizados indígenas serranos, esto es, a los huicholes, tepecanos y tepehuanes del sur, los cuales siempre estuvieron oficialmente bajo su tutela?".[72]

Por otro lado, según Jáuregui, fueron los franciscanos quienes introdujeron entre los coras las letras de El Papaqui —que están en castellano arcaico— después de 1770, cuando la Corona española prohibió que se predicara a los indígenas en lenguas nativas.[73] Sin embargo, el ritual de Las Pachitas —que ha llegado hasta nuestros

[69] Jáuregui, 2005b.
[70] *Ibid.*: 2.
[71] *Ibid.*: 3-4.
[72] *Ibid.*: 4.
[73] Idem.

días— se gestó en el periodo lozadeño (1857-1873), tal como sucedió con el ciclo ritual comunal, ya que, gracias a la autonomía de que gozaron los indígenas serranos pudieron realizar los rituales públicos en las cabeceras enteramente de acuerdo con su cosmovisión nativa.[74] Jáuregui postula que es a partir de este momento cuando se inicia la incorporación de las letras de los cantos en lengua cora así como los rasgos del carnaval de los mestizos a la celebración de Las Pachitas.[75]

Si bien el baile de Las Pachitas se ejecuta con la coreografía y el paso dancístico del mitote, este último se realiza "oculto" en el monte. Jáuregui propone "...que los coras desplazaron ciertos elementos de aquél a Las Pachitas, ritual que sí podían desarrollar en la cabecera comunal sin la amenaza de castigos por idolatría, ya que al menos verbalmente están rindiendo culto a la virgen María".[76] Sin embargo, se marca la diferencia entre ambos denominando en español "baile" a Las Pachitas y "danza" al mitote.[77]

En la Mesa del Nayar (Yaujque'e), la fiesta de Las Pachitas dura de tres a cinco semanas; durante este lapso los pachiteros recorren todas las casas del pueblo llevando sus cantos y recibiendo "flor de jocote" en las mejillas.[78] La víspera y el martes de carnaval realizan alternativamente un baile comunal y un baile individual en tres espacios rituales: frente a la casa del mayordomo (ubicada al norte del poblado), la casa real (al centro) y la casa del gobernador (al sur).[79] Allí participan en una comensalidad grupal pues reciben tamales, trago, cigarros y pinole que aportaron previamente todos los miembros del poblado. "Se trata de una fiesta de reciprocidad

[74] Coyle, 2001 (1997).
[75] Jáuregui, 2005b: 6.
[76] Jáuregui, 2005a: 61.
[77] Valdovinos, 2002: 128.
[78] El polvo amarillo que se unta en las mejillas de los pachiteros y que les lanzan junto con flores en las casas que visitan, es una manifestación de la fertilidad que proporcionarán las lluvias. Cfr. Coyle, 2001 (1997): 328.
[79] Jáuregui, 2005a: 44, 60.

grupal, en la que todos dan y todos reciben; una fiesta de abundancia, alegría y derroche".[50]

El grupo de los pachiteros está conformado por una o dos malinches, según la comunidad de que se trate —una tanto en la comunidad mexicanera de San Pedro Jicora, del estado de Durango, como en las comunidades coras del estado de Nayarit, Jesús María y Santa Teresa; dos malinches en La Mesa del Nayar, Rosarito, Corapan y Presidio de los Reyes, todas comunidades coras de Nayarit—.[51] Además, los varones portadores de las banderas durante los traslados; las tenanches —que son dos mujeres adultas por cada malinche, quienes las asisten en todo momento y que conocen perfectamente la secuencia del ritual porque en su juventud desempeñaron ese cargo—; dos violineros; dos cantadores y los hombres adultos del coro.[52]

La Malinche porta un atuendo muy llamativo con falda larga y sobre la blusa lleva un paliacate rojo a manera de capa, luego el rebozo y a la cintura una faja con el tejido tradicional. Su sombrero es de soyate forrado por dentro y por fuera con lienzos blancos, éste lleva cosida una flor blanca de tela en lo alto de la copa, de la que caen listones multicolores que lo cubren totalmente rebasando la orilla del ala unos diez centímetros hacia abajo.[53] Muchos collares de varios colores adornan su pecho, como acostumbran las mujeres coras durante las fiestas. Cada malinche lleva su bandera característica.

En Rosarito una de las malinches viste de blanco y la otra de rojo; en San Juan Corapan y en Presidio de los Reyes ambas visten de blanco pero una de ellas lleva ciertos detalles en color rojo.[54] Sin embargo, en Santa Teresa la malinche viste color blanco y hay un

[50] *Ibid.*: 60.
[51] *Ibid.*: 59.
[52] *Ibid.*: 25.
[53] *Ibid.*: 26.
[54] *Ibid.*: 58.

personaje adicional, un niño vestido de rojo, el Monarco.[55] Asimismo, en la comunidad mexicanera de San Pedro Jicora, Zichen reporta para 1960 cuatro banderas, pero no especifica los colores; una era portada por una niña y las restantes por niños.[56]

> Al llegar al patio de la casa en turno, los portadores entregan las banderas a las malinches, quienes las trasladan los últimos metros y toda la comitiva se coloca frente a la puerta.[57]
>
> Al principio, las malinches ondean sus banderas entrecruzándolas adelante y atrás no sin dificultad, dado lo alto de las varas[58] y lo pequeño —de las niñas— y luego permanecen golpeando rítmicamente el suelo con las banderas, produciendo un sonido metálico con las campanitas y cascabeles[59] [que tienen en la parte superior].

Las banderas de las malinches fungen así como otro instrumento musical que acompaña el canto de los pachiteros. Antes de partir rumbo a la siguiente casa, las malinches entregan las banderas a los portadores de éstas.

Ésta es una fiesta eminentemente femenina, en la que se manifiesta —de manera no verbal— el mitema del incesto del niño Jesús con su madre.[60] Para Preuss, la malinche vestida de blanco encarna a Tetej, la diosa cora de la Tierra y de la Luna.[61] Valdovinos refiere que en la comunidad de Jesús María la malinche debe ser una niña virgen que

[55] Coyle, 2001 (1997): 318.
[56] Preuss y Zichen, 1976: 115, 154.
[57] Meneguzzi, 2005a: 28.
[58] Las astas de las banderas son de varas de otate de más de cuatro metros de altura. *Ibid.*: 26.
[59] *Ibid.*: 28.
[60] *Ibid.*: 59.
[61] Preuss, 1998 (1908b): 241.

> ...representa el Santo Entierro en su faceta más oscura y femenina, es decir, aquella relacionada con el sol nocturno. [...Se trata de] Cristo que está buscando esconderse en las casas del pueblo, quien, como parte de su fuga, ha cambiado su apariencia masculina por una femenina.[87]

Es significativo que las malinches portan cinco vestidos sobrepuestos[88] al igual que en el caso de la La Madre Nakahuá y la costumbre que reproducen las mujeres huicholas según refiere Lumholtz.[89]

El hecho de que la niña malinche cambie de atuendo día con día y presente un sobreexceso de ropa[90] la convierte en un bulto viviente, el cual cuenta con su nudo característico, pues su rebozo negro va cruzado desde un hombro hasta la cadera contraria[91] y el hecho de que esté anudado lo asimila con el nudo que aparece en la parte superior del bulto de sucesión y que es el atributo que lo identifica como tal.[92]

Bultos mortuorios, santos "católicos" y niñas Malinches

A través de los documentos jesuíticos coloniales tenemos acceso a una mirada perspicaz sobre el pasado indígena. En ellos se narran los esfuerzos de estos misioneros por acabar con la idolatría de los nativos; pero también se informa sobre la resistencia de los indios a aceptar la nueva religión. Se consignan los éxitos o fracasos, según el interlocutor de sus escritos.

[87] Valdovinos, 2002: 128.
[88] Jáuregui, comunicación personal.
[89] Lumholtz, 1981 (1904 [1902]), II: 162.
[90] Jáuregui, 2005a: 60.
[91] *Ibid.*: 26.
[92] *Cfr.* Ayala Falcón, 2002: 15.

Los coras comenzaron a reformular su cosmovisión a partir del periodo jesuítico, debido a la confrontación directa con la religión impuesta, gracias a la presencia constante de los jesuitas y al control ejercido a través de los militares de los presidios. La labor misionera de la Compañía de Jesús fue abruptamente interrumpida en 1767; en el Gran Nayar estuvieron tan sólo 45 años, por lo que muchos indígenas practicantes de la religión nativa que eran adultos en 1722 vivían aún en 1767 y los niños que fueron doctrinados por los jesuitas, paralelamente aprendieron "el costumbre" en el ámbito familiar y compartieron, a escondidas de los misioneros y de los soldados, los rituales del mitote en lugares apartados en el monte.

Así, "...la tradición religiosa comunal aborigen, desarrollada de manera pública, fue sustituida por el ritual católico tridentino. Finalmente, los mitotes guerreros fueron desplazados desde el campo de la lucha entre humanos al ámbito de la lucha cósmica" entre la luz y la oscuridad.[93]

> Los astros aparecen en la mitología como seres vivos, en constante movimiento [y...] los seres humanos se conciben como imágenes de los astros, de tal manera que al ejecutar ciertas acciones influyen en los cuerpos celestes.[94]

En la religión de los coras, las deidades católicas han quedado asimiladas a las entidades y fenómenos naturales: San Miguel Arcángel-el Lucero de la Mañana, Jesucristo-el Sol, la Virgen de Guadalupe-diosa de la Tierra y de la Luna (Tejkame).[95]

Para Preuss el ritual del mitote funge como uno de los elementos centrales del complejo cultural del que los coras forman parte. Sin embargo, el mitote se preservó entre los coras de una manera distinta al templo nativo de los huicholes (quienes tuvieron un proceso evangelizador diferente a cargo de los franciscanos). La constante

[93] Jáuregui, 2004: 17.
[94] *Ibid.*: 19.
[95] *Ibid.*: 20.

vigilancia durante el período jesuítico forzó la creación de un patio con parafernalia ritual desmontable.

El fundamento para la comprensión de la matriz cultural de los coras se encuentra en los estudios de Preuss realizados entre 1906 y 1907. Una de sus primeras conclusiones es que la cultura de los coras sólo puede ser comprendida a través de su puesta en relación analítica con las otras variantes culturales indígenas del complejo del Gran Nayar (huicholes, mexicaneros y tepehuanes del sur).[59] En este sentido, Burke opina que "idealmente, una historia comparada [...] debería poner de manifiesto no sólo las semejanzas y las diferencias, sino también las interacciones —adopten éstas la forma de competencia o de apropiación— entre Estados, regiones o ámbitos de interés".[60]

Esta investigación es relevante en la medida en que, por un lado, la cultura cora se destaca como una de las más vigorosas en la integración de elementos del Viejo Mundo que han sido incorporados a una matriz aborigen. Por el otro, en que la historia de las misiones jesuíticas de El Nayarit probablemente es el caso que ha recibido la menor atención por parte de los historiadores especialistas en la obra misionera de la Compañía de Jesús.

Varios fueron los factores que contribuyeron a evitar la ruptura de la unidad organizativa de la vida social de esta etnia —conformada por la vinculación entre las prácticas sociales, económicas, políticas, rituales, ideológicas y parentales— donde todas sus actividades cobran sentido. En primer lugar, las estrategias de resistencia indígena. En segundo lugar, la brevedad del período de control directo por parte de los jesuitas, apoyados por los militares, de 1722 a 1767. Y, por último, a que fuera ésta y no otra orden religiosa la que estuvo a cargo de la reducción de los coras —en la medida en que respetaban las costumbres de los indios, sus leyes y modo de gobernar, siempre y cuando no se opusieran a la "ley cristiana y natural", aplicando

[59] Preuss, 1998 (1906a): 106; 1998 (1906b): 120.
[60] Burke, 2002: 155.

"una política de extirpación en la cual la persuasión y la represión se combinan, en proporciones que varían según las circunstancias".[61] Así, para los coras, como para los demás grupos étnicos del Gran Nayar, los niveles económico, político y ritual forman una "totalidad" que da sentido a la vida social, de la misma forma que describe Wachtel para los indios del Perú.[62]

Sin embargo, a diferencia de los incas, durante el período de sometimiento religioso directo, los coras trasladaron "el costumbre" al ámbito familiar en lugar de permitir que les fuera cancelado por los misioneros de la Compañía de Jesús. De esta forma, tuvieron la posibilidad de transmitirlo a las siguientes generaciones recuperando continuamente los elementos aborígenes que daban sustento a su cosmovisión. Estos indígenas —quienes se empeñaron en impedir que los jesuitas lograran "extirpar la idolatría"— activaron mecanismos de resistencia que evitaron la desarticulación existente entre sus distintas praxis y la lógica del pensamiento cora.

La transmisión oral de los mitos, cantos y rezos ha preservado aspectos esenciales de la cosmovisión indígena: el quincunce, la lucha cósmica entre las fuerzas luminosas y las del inframundo, el simbolismo de las culebras de agua, los tornados... Los coras han plasmado la concepción ancestral de su universo en el patio del mitote, en los tejidos que penden de las flechas votivas, en la jícara de la comunidad, así como en sus textiles y bolsas y la reproducen constantemente a través del ritual, de las danzas, de la ubicación de los cargos en los centros ceremoniales y de la colocación de ofrendas en los distintos sitios sagrados de su geografía ritual.

De esta manera, el análisis de los ritos aquí considerado devela una nítida muestra de ciertos elementos constitutivos de la matriz cultural indígena, de raigambre aborigen, que los coras retoman como sustento ideológico de "el costumbre" —aunque habría que destacar que, de ninguna forma se trata de un proceso de continuidad, ya

[61] Meyer, 1993: 14.
[62] Wachtel, 1976 (1971): 314, 323.

que en todos los casos se ha pasado por el filtro del catolicismo tridentino—. Las imágenes de los santos, las de la virgen, el Cristo de Jesús María y la fiesta de Las Pachitas comparten ambas cosmovisiones; asimismo, el culto que se rinde al supuesto cráneo del Tonati en La Mesa del Nayar ha posibilitado que se asimile al templo con una cueva[107] —la cual, a final de cuentas es entendida como el útero de la Madre Tierra—, en la medida en que dicho cráneo no está exhibido en el altar, a la vista de todo el que va a la iglesia, sino en un lugar escondido, esto es, "inframundano".

Finalmente, habría que puntualizar que en este sistema de creencias, tanto las cuestiones referentes al culto a los huesos, como los distintos tipos de bulto mortuorio que encontramos actualmente en el Gran Nayar, están estrechamente vinculados a los antepasados deificados, como podemos observar en la genealogía divina de los huicholes.

[107] Simbólicamente corresponde al vientre de la Madre Tierra nativa. Cfr. Jáuregui, 2005: 3.

Bibliografía

1. Manuscritos y fuentes coloniales

Archivo General de Indias, Sevilla (AGI), MP. *Estampas*, 25, "Dibujo que representa los ritos, ceremonias y cultos practicados por los indios coras-nayaritas en la casa del Nayarit".

2. Publicaciones

Anguiano Fernández, Marina, "*Múúqui cuevixa*: 'Time to Bid the Dead Farwell'", *People of the Peyote: Huichol Indian History, Religion and Survival* (Stacy B. Schaefer y Peter T. Furst, editores), University of New Mexico Press, Albuquerque, 1996 (1985): 377-388.

Ayala Falcón, Maricela, *El bulto ritual de Mundo perdido, Tikal*, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2002 (Centro de Estudios Mayas, Cuaderno 27).

Burke, Peter, *Historia social del conocimiento. De Gutenberg a Diderot*, Paidós, Barcelona, 2002 (Orígenes, 32).

Calvo, Thomas, *Los albores de un nuevo mundo: siglos XVI-XVII*, Universidad de Guadalajara-Centre d'Études Mexicaines et Centraméricaines, México, 1990 (Col. de Documentos para la Historia de Nayarit, I).

Coyle, Philip E., *Náyari History, Politics, and Violence. From Flowers to Ash*, The University of Arizona Press, Tucson, 2001 (1997).

———, "The Customs of Our Ancestors: Cora Religious Conversion and Millennialism, 2000-1722", en *Ethnohistory*, vol. 45, núm. 3, Duke University Press, Durham, 1998: 509-542.

De la Torre Curiel, José Refugio, *Vicarios en entredicho. Crisis y desestructuración de la Provincia franciscana de Santiago de Xalisco, 1749-1860*, El Colegio de Michoacán-Universidad de Guadalajara, México, 2001.

Diguet, Leon, "Contribución al estudio etnográfico de las razas primitivas de México. La sierra de Nayarit y sus indígenas (1899)", *Por tierras occidentales entre sierras y barrancas* (Jesús Jáuregui y Jean Meyer, editores), Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos de la Embajada de Francia en México-Instituto Nacional Indigenista, México, 1992 (1899): 109-150.

Fikes, Jay Courtney, "To be or not to be. Suicide and sexuality in huichol indian funeral-ritual oratory", *New voices in native merican literary criticism* (Arnold Krupat, editor), Smithsonian Institution Press, Washington, 1993: 120-148.

Grimes, Joseph E. y Thomas B. Hinton, "Huicholes y coras", *Coras, huicholes y tepehuanes*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1972 (1969): 73-97 (Colección de Antropología Social, 11).

Hers, Marie-Areti, "Los coras en la época de la expulsión jesuita", *Historia Mexicana*, 27, 1, México, 1977: 17-48.

Jáuregui, Jesús, *Coras. Pueblos indígenas del México contemporáneo*, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-PNUD, México, 2004.

———, "Las Pachitas en La Mesa del Nayar (Yaujque'e)", en *Dimensión antropológica*, año 12, vol. 34, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2005a: 23-66.

———, "Las Pachitas y su contribución al esclarecimiento del origen de los mexicaneros", Instituto Nacional de Antropología e Historia, mecanografiado, México, 2005b.

Jáuregui, Jesús (coordinador), "La autoridad de los antepasados. ¿Un sistema de organización social de tradición aborigen entre los coras y huicholes?", *La comunidad sin límites. Estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México*, volumen III, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2003 (2000): 113-216 (Colección Etnografía de los pueblos indígenas de México, Serie Ensayos).

Jáuregui, Jesús y Laura Magriñá, "Estudio etnohistórico acerca del origen de los mexicaneros (hablantes del náhuatl) de la sierra Madre Occidental", en *Dimensión antropológica*, año 9, vol. 26, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2002: 27-81.

———, "*Tetuchaieve*, en espera de un chamán cora difunto. ¿Ceremonia de una religión preanimista?", Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2003, mecanografiado.

Lemaistre, Denis, "The eer that is peyote and the deer that is maize: The hunt in the huichol 'Trinity'", *People of the peyote. Huichol indian history, religión and survival* (Stacy B. Schaefer y Peter T. Furst, editores), University of New Mexico Press, Albuquerque, 1996: 308-239.

Lévi-Strauss, Claude, *La vía de las máscaras. Edición revisada, aumentada y prologada por tres excursiones*, Siglo XXI Editores, México, 1981 (1979).

López Austin, Alfredo, *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1973 (Serie de Cultura Náhuatl, Monografías 15).

Lumholtz, Carl, *El México desconocido. Cinco años de exploración entre las tribus de la Sierra Madre Occidental; en la tierra caliente de Tepic y Jalisco; y entre los tarascos de Michoacán*, 2 tomos, Instituto Nacional Indigenista, México, 1981 (1904 [1902]) (Colección Clásicos de la Antropología, 11).

Magriñá, Laura, *Los coras entre 1531 y 1722. ¿Indios de guerra o indios de paz?*, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Universidad de Guadalajara, México, 2002 (1999) (Etnografía en el Nuevo Milenio, serie Estudios monográficos).

Meyer, Jean, *El Gran Nayar*, Universidad de Guadalajara-Centre d'Etudes Mexicaines et Centraméricaines, México, 1989 (Colección de documentos para la historia de Nayarit, III).

———, (editor) *Visita de las misiones del Nayarit 1768-1769 por el cura José Antonio Bugarín*, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-Instituto Nacional Indigenista, México, 1993.

Moreno de los Arcos, Roberto (introducción y transcripción), "Autos seguidos por el provisor de naturales del arzobispado de México contra el ídolo del Gran Nayar, 1722-1723", *Tlalocan. Revista de fuentes para el conocimiento de las culturas indígenas de México*, volumen X, Instituto de Investigaciones Históricas,

Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1985: 377-447.

Ortega S.J., Joseph de, "Libro I. Maravillosa Reduccion, y Conquista de la Provincia de San Joseph del Gran Nayar, nuevo Reino de Toledo", *Apostólicos afanes de la compañía de Jesús, escritos por un padre de la misma Sagrada Religión de su provincia de México* (Francisco Javier Flaviá, editor), edición facsimilar, con prólogo de Thomas Calvo y Jesús Jáuregui, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-INI, México, 1996 (1754): 1-223.

Pitt-Rivers, Julian, "Palabras y hechos: los ladinos", *Ensayos de antropología en la zona central de Chiapas* (Norman A. McQuown y Julian Pitt-Rivers, editores), Instituto Nacional Indigenista, México, 1970: 21-42 (Serie de Antropología Social, 8).

Preuss, Konrad Theodor, "Observaciones sobre la religión de los coras", *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicaneros* (Jesús Jáuregui y Johannes Neurath, compiladores), Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos de la Embajada de Francia en México - Instituto Nacional Indigenista, México, 1998 (1906*a*): 105-118.

———, "La danza mitote de los indios coras", *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicaneros* (Jesús Jáuregui y Johannes Neurath, compiladores), Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos de la Embajada de Francia en México-Instituto Nacional Indigenista, México, 1998 (1906*b*): 119-126.

———, "Los cantos religiosos y los mitos de algunas tribus de la sierra Madre Occidental", *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicaneros* (Jesús Jáuregui y Johannes Neurath, compiladores), Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos de la Embajada de Francia en México-Instituto Nacional Indigenista, México, 1998 (1908*a*): 265-287.

———, "Resultados etnográficos de un viaje a la sierra Madre Occidental", *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicaneros* (Jesús Jáuregui y Johannes Neurath, compiladores), Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos de la Embajada de Francia en México-Instituto Nacional Indigenista, México, 1998 (1908*b*): 235-260.

Reynoso, Salvador (editor), *Autos hechos por el capitán don Juan Flores de San Pedro, sobre la Reducción, Conversión y Conquista de los Gentiles de la Provincia del Nayarit en 1722*, Libreria Font, Guadalajara, 1964 (1722) (Documentación Histórica Mexicana, 2).

Téllez Girón, Roberto, "Informe sobre la investigación folklórico-musical realizada en la región de los coras del estado de Nayarit. Enero a mayo de 1939", *Investigación folklórica en México. Materiales*, vol. II, México, Instituto Nacional de Bellas Artes-Secretaría de Educación Pública, México, 1964 (1939).

Tello O.F.M., Antonio, *Crónica miscelánea de la Santa Provincia de Xalisco* por [...], libro II, vol. I, Gobierno del Estado de Jalisco-Universidad de Guadalajara-Instituto Jalisciense de Antropología e Historia, INAH, Guadalajara, 1968 (1638-1653) (Serie de Historia, 9).

Valdovinos, Margarita, "Los cargos del pueblo de Jesús María (Chuisete'e). Una réplica de la cosmovisión cora", tesis de licenciatura en Etnología, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2002.

Wachtel, Nathan, *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*, Alianza Editorial, Madrid, 1976 (1971), (Alianza Universidad, 157).

———, *Sociedad e ideología. Ensayos de historia y antropología andinas*, Instituto de Estudios Peruanos Ediciones, Lima, 1973 (Historia andina, 1).

———, "La aculturación", *Hacer la Historia. I. Nuevos problemas* (Jacques Le Goff y Pierre Nora, editores), Editorial Laia, Barcelona, 1985 (1978 [1974]): 135-156 (Papel, 451).

———, *El regreso de los antepasados. Los indios uru de Bolivia, del siglo XX al XVI. Ensayo de historia regresiva*, El Colegio de México-Fondo de Cultura Económica, México, 2001 (1990)

(Sección de Obras de Historia, Fideicomiso Historia de Las Américas, Serie Ensayos).

———, *Dioses y vampiros. Regreso a Chipaya*, Fondo de Cultura Económica, México, 1997 (1992) (Cuadernos de la Gaceta, 73).

Warner, Richard R., *An ethnohistory of the coras of the sierra del Nayar, 1600-1830*, tesis doctoral en Historia, Universidad de California, Santa Cruz, 1998.

Ziehm, Elsa, "Musik der drei von Preuss besuchten stämme" [Música de las tres tribus que Preuss visitó], *Nahua-Texte aus San Pedro Jicora in Durango. Dritter Teil: Gebete und Gesänge. Aufgezeichnet von* [...]. *Aus dem Nachlass übersetzt und herausgegeben von Elsa Ziehm* [Textos nahuas de San Pedro Jicora, Durango. Tercera parte: rezos y cantos, registrados por (...), traducidos y editados por Elsa Ziehm] (Quellenwerke zur Alten Geschichte Amerikas aufgezeichnet in den Sprachen der Eingeborenen, 11), Ibero-Amerikanisches Institut Berlin Preussicher Kulturbesitz, Gebrüder Mann Verlag, Berlín, 1976: 195-277.

UN JESUITA ILUSTRE EN LA NUEVA ESPAÑA: EL PADRE JUAN ANTONIO DE OVIEDO

María del Consuelo Maquívar

Cuando investigaba el tema de la iconografía de la Santísima Trinidad en el arte novohispano, encontré en el fondo reservado de la Biblioteca Nacional de México un interesante libelo fechado en 1735, intitulado: *El devoto de la Santísima Trinidad* del padre jesuita Juan Antonio de Oviedo. Si bien no encontré en esta obra ninguna imagen que me pudiera servir para mis estudios iconográficos, sí me brindó la oportunidad de adentrarme en los sermones que este sacerdote dijo en el templo de la Casa Profesa de la Compañía de Jesús (en ese entonces era el prepósito) y a través del texto, imaginé cómo propiciaba que los fieles reprodujeran mentalmente los ejemplos que manejaba para acercarlos al dogma incomprensible y fundamental del cristianismo.

En el prólogo de su obra, Oviedo explica que nueve días antes de la festividad de la Trinidad, se organizaba una novena ante el altar a Ella dedicado (según él, el retablo, hoy por desgracia desaparecido, era "uno de los más hermosos que hay en esta Mexicana corte"). Esta práctica la llevó a cabo durante tres años consecutivos y afirma que: "...como juzgaron muchos que sería de grande gloria a la Augustísima Trinidad y de continuo estímulo a su devoción, el que las veintisiete pláticas que hice las redujera en método más breve a un librito que pudiendo andar en manos de todos, hallaran todos en él fácilmente alimento a su piedad...". Uno de estos sermones atrajo particularmente mi atención, ya que valiéndose de la propia naturaleza y especialmente del paisaje mexicano, este padre jesuita, de una forma por demás ingeniosa, debió atraer la atención de los fieles que acudían a la iglesia de la Profesa durante las novenas que organizó anualmente.

Siempre me intrigó la personalidad de este sacerdote, así que pensé que este espacio que nos brinda anualmente El Colegio de Sinaloa era el sitio propicio para hablar del tema, entre colegas y

amigos interesados en la Historia de la Iglesia de la Nueva España. Así que, una vez más, agradezco a los organizadores de esta reunión, la oportunidad de compartir esta investigación que me ha permitido conocer, a través del padre Juan Antonio de Oviedo, un poco más de la actuación de los jesuitas en estas tierras mexicanas hasta el momento de su expulsión en 1767.

Inicié la búsqueda de los datos biográficos del padre Oviedo a través de las crónicas ampliamente conocidas por ustedes. De los que consulté, quien le dedica a Oviedo mayor atención es el padre Gerard Decorme en su libro publicado en 1941: *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial 1572-1767*.[1] Consulté los menologios, sin embargo, no estaba del todo satisfecha pues no era suficiente la información que me proporcionaban. Para mi fortuna, encontré su biografía en la Biblioteca Eusebio Kino de la Compañía de Jesús; la escribió uno de sus compañeros de orden, el padre Francisco Xavier Lazcano, quien desde el título deja ver la especial admiración que debió sentir por su biografiado: *Vida exemplar y virtudes heroicas del venerable padre Juan Antonio de Oviedo de la Compañía de Jesús*; fue editada por la imprenta del Colegio de San Ildefonso en 1760.[2] Lazcano inicia su libro con estas líneas:

> Imagen hermosísima de los héroes son sus hazañas y obras portentosas y no se encuentra otro proporcionado lienzo que la memoria de los hombres, la que propagándose de generación en generación, despliega un vastísimo campo, para el dibujo de espíritus

[1] Gerard Decorme, *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial, 1572-1767*, México, Librería Robredo de José Porrúa e Hijos, 1941.

[2] El padre Lazcano nació en Puebla en 1702; estudió con los padres de la Compañía de Jesús y profesó en 1717. Fue juez calificador del Santo Oficio y ocupó diversos cargos dentro de la orden. Se distinguió también como escritor y propuso la fundación de una casa que albergara a los abandonados de la calle y que se sostuviera mediante la celebración de rifas mensuales. Murió cinco años antes de la expulsión decretada por Carlos III.

gigantes. Y si bien la nobleza de los espíritus no se radica, ni riega con la sangre, con todo el subido tinte de la ilustre prosapia sirve de gala y adorno a lo generoso de su santidad. Ni los santos padres más severos, erigidos de las Escrituras divinas, ni los críticos más juiciosos han calificado por superfluas las líneas en que la pluma se ocupa deshojando los árboles genealógicos, para acreditar aquella dichosa rama que pretenden ostentar al público para trofeo inmortal de la virtud y crédito de su asunto.

Ante la imposibilidad de hablar extensamente del personaje, referiré sólo algunas de las notas que nos pueden dar más idea de la personalidad de Oviedo: Nació en Bogotá en 1670. Su padre fue oidor de Nueva Granada, en tanto que su abuelo materno lo fue de Lima y Guatemala. Por motivos que no pude aclarar, es evidente que no se crió al lado de sus padres, sino que pasó a Guatemala desde muy niño y estuvo bajo la tutela de su tío, quien ocupaba el cargo de deán. Lazcano cuenta que desde entonces Oviedo quiso ingresar a la Compañía de Jesús, especialmente al noviciado de San Francisco Javier, en Tepotzotlán, sin embargo, su tío se empeñaba en que debía ser fraile dominico, por lo que lo obligó a vivir en el convento de Santo Domingo, esperando que tuviera la edad para ingresar de lleno a esta orden. Después de muchas peripecias y gracias a la intervención del obispo a su favor, logró que su tío aceptara su cambio a vivir con los jesuitas, hasta que en enero de 1690, cuando ya tenía la edad necesaria para ingresar al noviciado, viajó a México y de inmediato se hicieron las gestiones para que ingresara en el Colegio Seminario de Tepotzotlán.

Como dato curioso debo decir que Lazcano hace hincapié en el sinnúmero de dificultades y pruebas que el rector de este centro formativo le impuso, con el fin de probar qué tan cierta era su vocación. Al cabo de los reglamentarios dos años, hizo sus primeros votos y en enero de 1692 se inició en el conocimiento del latín y de las letras, destacándose de inmediato por su capacidad en estas dos materias. Cuando se enteró de la muerte de Sor Juana Inés de la Cruz, escribió unos versos porque, dice su biógrafo, la admiraba de especial manera.

Pasó al Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo a completar su formación sacerdotal donde además enseñó Retórica y Artes. En 1695, cumplido el tiempo reglamentario, recibió las sagradas órdenes de manos del arzobispo de la Nueva España, Francisco de Aguiar y Seijas. A los 27 años de edad ya había empezado su "carrera" de gobierno dentro de la Compañía en los colegios de San Andrés y de San Ildefonso, y con ella, su estrecha relación con algunos de los padres jesuitas, como Antonio Núñez de Miranda (1618-1695)[3] a quien Oviedo le dedicó un escrito elogioso a su muerte. En 1704 hizo su profesión solemne del cuarto voto que bien sabemos fue instituido por el fundador San Ignacio de Loyola y que consiste en brindarle obediencia total al papa.

No quisiera pasar por alto los comentarios del padre Larcano sobre la inclinación de Oviedo por los sacrificios corporales:

> Venerábanlo todos sus oyentes como santo, no pudiendo disimular los cilicios con que se armaba, especialmente los sábados. Lo atendían como a maestro eruditísimo y lo amaban como a cariñoso padre por los suavísimos modales con que los trataba." Además en unos apuntes personales del propio Oviedo, rescatados por Larcano, se leía lo siguiente: "He ofrecido siete días de cilicio, seis disciplinas, una noche dormir en tablas, cinco ayunos y me he procurado mortificar en la comida y bebida, no he revuelto al atole el azúcar, ni tocado la salsa...".

Como ya dije, a partir de su profesión solemne, Oviedo vivió su sacerdocio con gran actividad, tanto en la Nueva España como fuera de ella, así vemos que fue nombrado rector del Colegio de Guatemala, donde había pasado un tiempo en su juventud. Entre las muchas tareas que desempeñó estuvieron el rectorado del Colegio de San

[3] Calificador por más de 20 años de la Inquisición y consultor de la Suprema. Director espiritual de sor Juana Inés de la Cruz. Levantó las iglesias jesuitas del Colegio de San Gregorio y del de San Andrés, así como la capilla de Loreto.

Ildefonso, del de San Andrés, del Colegio del Espíritu Santo en Puebla y del Colegio Máximo en dos ocasiones.

Fue procurador de la orden en Roma y predicó ante el papa Clemente XI en la Capilla Sixtina. Igual lo fue en España, donde predicó ante el rey, ambos hechos nos permiten suponer la preparación y dotes literarias que tenía el padre Oviedo; para 1722 se le ve como visitador en Filipinas, donde realizó labores por demás edificantes entre la población. Afirman quienes lo conocieron que, a pesar de estos nombramientos, siempre se caracterizó por su humildad, a tal grado que, según su "escudero" filipino: "...a excepción de cuando era superior, siempre barría su aposento, batía por sus manos el chocolate y hacía su cama".

Importante fue su actuación como provincial de la orden. Elegido en dos ocasiones, la primera en 1729 y la segunda en 1736. La segunda vez fue designado a raíz de la muerte repentina del superior Antonio de Peralta y en esta ocasión fue sobresaliente su actuación a favor de los infestados por el *matlazahuatl*, epidemia que se inició en el obraje de San José de Tacuba, que se encontraba en el camino a Azcapotzalco. La especialista en el tema, América Molina, afirma que de ahí se extendió a Coyoacán y Tacubaya, en donde también había manufacturas de lana, sitios propicios para que se propagara la enfermedad porque tenían las condiciones ideales para el desarrollo de roedores.[4] Lo cierto es que la epidemia abarcó muchos sitios más y duró tres años.

Pues bien, en estas condiciones tan difíciles ejerció su tarea de provincial y el padre Francisco Xavier Alegre comenta que el padre Oviedo se destacó como: "Un hombre tan caritativo, tan dedicado a los ministerios en todo género de ocupaciones y tan compasivo con los pobres, necesitaban los operarios de la Compañía tener a su frente para emprender y animarse mutuamente al trabajo en la horrible epidemia con que quiso Dios afligir entonces este reino...".

[4] América Molina del Villar, *La Nueva España y el matlazahuatl 1736-1739*, México, CIESAS, 2001, p.89

Decorme hace hincapié que nuestro personaje se daba tiempo para realizar diversas tareas como las siguientes: "Escribe, predica, confiesa, como si no tuviera otra cosa qué hacer... y menciona algunos de sus escritos: "La Provincia le debe el Menologio de Varones Ilustres, sus Elogios de Hermanos Coadjutores, varias cartas edificantes y Vidas de Santos, y el clero su 'Método de recibir los sacramentos de la confesión y la comunión' y escritos morales como el *Succus Theologiae Moralis*".[3]

A esto quisiera añadir que fue el padre Oviedo quien completó el famoso estudio sobre las devociones marianas en la Nueva España, mismo que había iniciado el padre Francisco de Florencia; me refiero al *Zodiaco Mariano*, título que, según Oviedo, se debe a que el iniciador de la obra así le quiso poner porque: "...como el sol en los signos y casas del Zodiaco celeste, es en donde junto con sus luces y resplandores envía favorables influjos a beneficio de toda la tierra, así el sol de justicia, Cristo, en las casas y templos de su Santísima Madre, la cual en todos ellos es signo grande..." Sin duda, Oviedo debió echarse a cuestas esta tarea de completar la obra póstuma de Florencia, por la gran devoción que profesó —como buen jesuita— a la Virgen María, pues se sabe que llegó a ser prefecto de la famosa Congregación de la Purísima que tenía como sede el Colegio Máximo.

Para finalizar con estas notas sobre su vida, quiero comentar una de las tareas que se impuso Oviedo cuando fue prepósito de la Casa Profesa en la Ciudad de México. A esta época, el padre Lazcano le dedica varias páginas y resalta la actividad que Oviedo desempeñó entre "los presos de la cárcel del Capitán Miguel Velázquez", esto es la temida prisión de la Acordada, cuyos principios de fundación estuvieron basados en el exterminio de los bandoleros que asolaban los caminos; aquí algunos de sus comentarios:

> ...penetraba con gozosa intrepidez hasta los profundos calabozos, alegrando con sola su presencia aquel país lóbrego asiento de la melancolía y susto; juntábalos en la capilla donde nunca más

[3] Gerard Decorme, *Op. Cit. p. 590.*

> inspiraona su facundia, les ponía delante los horrores eternos del infierno en cuya comparación apenas podían estimarse por soñadas las desdichas presentes en que los tenía captivos su mala suerte... A tan continua y bien arreglada batería caían a sus pies rendidos aquellos monstruos de ignorancia y malicia abatiendo las traidoras armas a los pies de el crucificado Dios, solicitando reconciliación con la Suprema Magestad ofendida por el medio de una verdadera dolorosísima confesión...

Lazcano termina este relato diciendo que el eminente jesuita, "lleno de misericordia", acompañaba a los reos que iban a morir hasta el momento de su ejecución. Desde luego, el padre Lazcano ofrece en las páginas de su biografía más comentarios elogiosos a todas las tareas que el padre Oviedo realizó a lo largo de su vida hasta que, en 1757, murió en paz, a la edad de 87 años, en su amado Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo donde fue enterrado.

El devoto de la Santísima Trinidad, instruido en muchos motivos eficaces para amarla, y en especiales obsequios para servirla...[4]

Así tituló el padre Oviedo a su librito al que me referí al principio de este trabajo, el cual está integrado por los sermones que dio el jesuita con motivo de las novenas que organizó en la iglesia de La Profesa durante tres años. A pesar de los avatares que sufrió este templo a raíz de la expulsión de los padres decretada por Carlos III, hecho que bien sabemos marca la entrega de la mencionada Casa a los padres del Oratorio de San Felipe Neri, el recinto conservó su singular belleza, aunque perdió todos sus retablos barrocos. En 1799, Manuel Tolsá

[4] *El devoto de la Santísima Trinidad instruido en muchos motivos eficaces para amarla, y en especiales obsequios para servirla. Dedícalo a la Sacrosanta Trinidad criada Jesús, María y Joseph, El P. Juan Antonio de Oviedo de la Compañía de Jesús, Prepósito de la Casa Profesa de México y Calificador del Santo Officio.* México, José Bernardo de Hogal, 1735.

intervino en las obras de ampliación que se terminaron en 1802; a este artista también se le pidió la renovación de los retablos "porque estaban apolillados y en riesgo de caerse con peligro de matar mucha gente".[7]

Pues bien, en la actualidad, aún existe en la nave lateral del Evangelio un altar neoclásico dedicado a la Santísima Trinidad, la cual por cierto está en un lienzo del siglo XIX en su representación antropomorfa, de autor desconocido para mí. ¿Será que el altar actual ocupa el sitio del retablo barroco ante el cual daba sus sermones el ilustre jesuita cada mes...?

Los textos están organizados y titulados como "MOTIVOS" y en ellos siempre compara Oviedo la grandeza de Dios con las obras de la Tierra. Seleccioné algunos fragmentos del sermón que él denominó: "Motivo III: Los símbolos que en sus criaturas nos ha puesto Dios de este Misterio". Para empezar, el sacerdote inició el sermón de esta ocasión con las siguientes ideas:

> Es artículo del apóstol San Pablo, que las cosas visibles nos deben servir como de escala, para conocer las invisibles... así ha querido la Santísima Trinidad ponernos en algunas criaturas, imágenes suyas que nos sirven de memoria y estímulo a su amor...

Es decir, el orador anuncia que se valdrá de ejemplos accesibles a la comprensión humana para lograr un mejor acercamiento al dogma fundamental del cristianismo, y así continúa: "...propondré aquí algunos símbolos que hallamos en las criaturas, que nos guíen y levanten al conocimiento y amor de la Santísima Trinidad". Como se ve, el primer elemento que escoge es nada menos que el sol, el cual, ocupa un lugar preeminente en la simbología cristiana y continúa:

> Uno es el sol, y en ese sol, que es uno y no tres soles, hay el cuerpo solar, que por su forma circular denota perfección y es símbolo de la eternidad y por uno y otro es jeroglífico del Padre... Hay juntamente

[7] Lorenza Autrey, Luis Ávila Blancas, *et. al.*, *La Profesa. Patrimonio artístico y cultural*. México, Secretaría de Desarrollo Urbano y Ecología, 1988.

> rayo, que nace del sol y por eso simboliza al Hijo y hay luz, que procede del sol y del rayo, y por eso significa al Espíritu Santo, que procede del Padre y del Hijo.

Enseguida alude al arco-iris:

> ¿No ves el iris? Pues anímate al contemplar su hermosura a rendirle a Dios mil bendiciones. ¿Y por qué? Porque aquellos tres vistosísimos colores que relucen en el arco que es uno, te representan la Trinidad de las Personas en un Dios, en una esencia.

Después de hablar de aquello que el hombre puede contemplar en el cielo, Oviedo "baja" a sus fieles escuchas a la tierra y elige en primer lugar al agua:

> ...un manantial perenne de agua, de la cual se forma un arroyo y estancándose está en una ella, se forma una laguna... reconoce y adora el misterio de la Trinidad: en el manantial al Padre, principio de toda perfección. En el Arroyo, al Hijo, que nace del Padre y en la laguna al Espíritu Santo que procede del Padre y del Hijo y en el Padre, Hijo y Espíritu Santo es una misma esencia, como en el manantial, arroyo y laguna, una misma agua.

El cuarto ejemplo que escoge es la rosa de Jericó, pero aclara que dicha flor no se encuentra en estas tierras, [por lo que] elegirá una flor mexicana:

> ...todos hemos visto y vemos cada día aquella especie de tulipán que en idioma mexicano se llama *cacomitl* e hispanizado el vocablo decimos cacomite y muchos la llaman "flor de la Trinidad" porque el vástago nace y crece en forma triangular y la flor se divide, siendo una, en tres hojas grandes de color fuego...

Para finalizar su sermón, Oviedo se detiene en la obra "más expresiva de la Trinidad, el hombre", para lo cual recuerda que Dios dijo:

> Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza. En donde es digno de reparar que habló en plural, hagamos... el Padre eterno, con el Hijo y el Espíritu Santo como con Personas de una misma naturaleza, poder y voluntad... así como en Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo, así en nuestra alma, hay en alma y tres potencias: entendimiento, memoria y voluntad...

Cierra su sermón hablando sobre las tres potencias del alma como "imagen natural de la Trinidad Beatísima" y que el hombre sólo debe servirse de ellas para adorarle, servirle y darle gracias.

A manera de conclusión

Después de hacer este breve análisis de la vida y obra del padre Juan Antonio de Oviedo, puedo decir que es un digno representante de su orden. No sólo por el empeño que demostró a lo largo de su vida, por cumplir de manera notable los diferentes trabajos que le fueron encomendados, bien como rector de muchos de los centros de formación de la Compañía en la Nueva España y fuera de ella, o como su representante ante las autoridades reales y pontificias. Pero también fue el sencillo sacerdote que supo cumplir con su ministerio entre aquellos que lo necesitaron, como los enfermos y los presos, o los fieles creyentes que acudían a escuchar sus lecciones piadosas. Finalmente, en cuanto a su devoción por la Santísima Trinidad que supo transmitir a quienes lo escucharon, es posible pensar que siguió el ejemplo del santo fundador de su orden, San Ignacio de Loyola, de quien está escrito:

> ...mas en esta misa conocía, sentía o veía [...] que en hablar al Padre, en ver que era una persona de la Santísima Trinidad, me afectaba a amar toda ella, cuanto más que las otras personas eran en ella esencialmente, otro tanto sentía en la oración del Hijo; otro tanto en la del Espíritu Santo, gozándome de cualquier en sentir consolaciones, tribuyendo y alegrándome en las tres.

Los sermones en la liturgia de la Iglesia

"...en la liturgia se advierte que los destinatarios de la Palabra divina no son únicamente los fieles aislados, sino el pueblo de Dios congregado por el Espíritu Santo, que se hace asamblea de oración mediante la escucha de la Palabra".[8]

La revalorización de la Palabra en la liturgia significa reconocer que la fuerza de la liturgia reside en la Palabra de Dios, alimento de fe, y en la Eucaristía fuente pura y perenne de la vida en el Espíritu que conduce a toda la Iglesia.

> La lectura litúrgica de la Palabra de Dios se realiza siempre a la manera como el propio Cristo, los apóstoles y los santos Padres utilizaron las escrituras, es decir, situando en primer término el misterio pascual y explicando desde él, todos los hechos y palabras que llenan la historia de la salvación y constituyen el contenido de las celebraciones litúrgicas.[9]

La lectura se hacía empleando el ritual de la sinagoga judía: el encargado entregaba el volumen al lector, el cual leía el texto sagrado empezando en el punto donde había quedado interrumpida la lectura en la reunión precedente. Este procedimiento se conoce como lectura continuada, y se puede suponer que se siguió también en la lectura de los Evangelios y de las cartas de los Apóstoles.

Más tarde se hicieron unas anotaciones en los libros de las escrituras, para indicar el comienzo y el final de cada lectura, así como el día en que debía tomarse el pasaje señalado. El paso siguiente fue copiar la lista de las anotaciones, ordenadas conforme al calendario, lo cual supuso una sistematización de las lecturas bíblicas. La selección de textos y su asignación a determinados días, lo que hoy se llama lectura temática, empezó a hacerse a medida que

[8] López Martín, Julián, *La Liturgia de la Iglesia*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1994. p.88

[9] *Ibidem*, p. 89-91.

aparecían las fiestas del año litúrgico.

Los primeros ensayos de un ordenamiento fijo de lecturas se obtienen analizando las homilías de San Ambrosio de Milán (340-397), de San Agustín (354-430), de San Cesáreo de Arlés (470-543) y de otros padres.

Finalmente se copiaron los textos bíblicos en su integridad. Son los leccionarios propiamente dichos, que aparecen a partir del siglo VIII y han recibido los más diversos nombres.

A partir del siglo XI aparecen los misales plenarios, en los que se encontraba la totalidad de los textos necesarios para la celebración eucarística, los leccionarios dejaron de existir como libros independientes, aunque se conservó la costumbre de usar el Epistolario y el Evangelario para la misa solemne.

Finalidad de la liturgia. La asamblea[10]

La liturgia es de la Iglesia y para la Iglesia, porque los sacramentos y toda la vida litúrgica que constituyen la Iglesia, manifiestan y comunican a los hombres el misterio de la comunión del Dios Amor, uno en tres Personas.

El sujeto integral de la acción litúrgica es siempre la Iglesia. La Iglesia subsiste y se hace realidad en las legítimas reuniones locales de los fieles presididos por sus pastores. Las oraciones litúrgicas así lo expresan, al usar ordinariamente el plural: bendecimos, rogamos, damos gracias, etc. El sujeto orante es siempre el "nosotros" eclesial, es decir, la Iglesia, que dialoga con su Señor e invoca al Padre.

La asamblea es un signo sagrado, una "epifanía" de la Iglesia. Como signo sagrado, la asamblea tiene un significado y un significante. El significado es la realidad misteriosa y trascendente de la Iglesia como cuerpo de Cristo y sacramento de unidad, presencia en el mundo de la realidad escatológica del Reino. Como significante, es un grupo humano, una reunión de creyentes que están juntos para celebrar.

[10] *Ibidem*, pp. 98, ss.

Destacados científicos jesuitas en el noroeste de Nueva España

Miguel Mathes

La curiosidad natural del ser humano, unida a una preparación académica, suele producir observaciones y estudios valiosos de nuevos descubrimientos. Debido a su extensa preparación académica, la mayoría de los padres y hermanos coadjutores jesuitas que sirvieron en las misiones, tanto en las Américas como en Asia y Africa, realizaron numerosas observaciones científicas, muchas de las cuales fueron publicadas por ellos mismos o posteriormente recopiladas y publicadas por un correligionario. A partir del principio del siglo XVI, las tierras recientemente abiertas al sistema misional ofrecieron novedades en geografía, climatología, astronomía, zoología, botánica, etnología, lingüística, historia y cartografía. Además, la política de autosuficiencia de las misiones produjo nuevos estudios sobre la adaptación humana, especialmente en materias médicas y agropecuarias. La máxima expansión jesuítica hacia el noroeste de Nueva España correspondió con el florecimiento de la Ilustración europea y, por ello, algunos operadores, por su preparación académica, lograron aportar estudios trascendentales en varias disciplinas académicas en forma manuscrita o, a veces, impresa.

La nueva tierra-historia natural

Las primeras noticias publicadas sobre la historia natural de la península de Baja California aparecieron en la protohistoria de la región, *Noticia de la California, y de su conquista temporal y espiritual hasta el tiempo presente. Sacada de la historia manuscrita, formada en México año de 1739 por el Padre Miguel Venegas, de la Compañía de Jesús*. Miguel Venegas nació el 4 de octubre de 1680 en Puebla de los Ángeles y el 30 de agosto de 1700 ingresó al noviciado en Tepotzotlán. Sirvió en el puesto de maestro y

enseñó retórica y filosofía en el Colegio Máximo hasta 1724 cuando, debido a problemas de salud, tuvo que retirarse a la hacienda jesuita de Chicomocelo donde, hasta su muerte en 1764, administró las cuentas y se dedicó a la investigación en botánica, química y medicina, y a la composición de sales y quintaescencias. Además, escribió un manual pastoral importante, detalladas biografías de los padres Juan Bautista Zappa y Juan María de Salvatierra y una historia, "Empresas Apostólicas de los PP. Misioneros de la Compañía de Jesús, de la Provincia de Nueva España obradas en la conquista de Californias debidas y consagradas al patrocinio de María Santísima, Conquistadora de Nuevas Gentes en su Sagrada Imagen de Loreto", dedicada al Marqués de Villapuente el 5 de agosto de 1739. No obstante su deseo de ser operario en las misiones de California, Venegas fue excluido debido a su estado de salud, y por ello empleó sus máximos conocimientos en la preparación de esta historia, utilizando obras impresas, recopilando cartas, relaciones, diarios y cuestionarios que enviaba a los misioneros en el campo, todo lo que refleja un nivel extraordinariamente alto y moderno en la metodología seguida en su preparación. Debido a consideraciones sobre la seguridad de California, el manuscrito fue archivado hasta el 25 de marzo de 1749 cuando fue remitido por el padre provincial Juan Antonio Balthasar al Procurador General de las Indias, padre Pedro Ignacio Altamirano en Madrid. El año siguiente el manuscrito fue entregado a Andrés Marcos Burriel, S.J., conocido sabio valenciano, para la redacción, y después de agregar nuevos datos relacionados con el periodo transcurrido de su terminación por Venegas y unos apéndices geográficos cartográficos, la obra salió en tres tomos bajo el título citado en Madrid en 1757 por la viuda de Manuel Fernández.

En el primer tomo de la *Noticia de la California*, el cápitulo IV de 25 páginas está titulado *De Los Animales, Aves, Insectos, Arboles, Frutas, Plantas, Minerales, Peces, Conchas, y Placeres de Perlas, de la California, y sus Mares*. Venegas-Burriel advierten que su capítulo no es "una Historia natural cumplida de la California" y citan una larga bibliografía de obras especializadas relacionadas con la zoología y botánica del Nuevo Mundo. Como toda la obra, las descripciones están basadas en informes de otras personas y por

ello advierten también que en el futuro se esperan noticias más exactas. Describen el borrego cimarron peninsular (tayé), venado, liebre, conejo, berrendo y coyote, reportan la presencia de leopardos, llamados en México leones (puma) y descritos como semejantes a los castores, reconocen la presencia por el litoral del Pacífico de la nutria marina. Clasificados como "insectos", reportan la presencia de víboras, culebras, salamandras, escorpiones, alacranes, arañas, ciempiés, grillos, hormigas, lagartos, lagartijas y tarántulas. Las aves incluyen tórtolas, garzas, patos, anades, palomas, gavilanes, buitres, halcones, mochuelos, quebrantahuesos, cuervos, grajos, búhos, ruiseñores, calandrias, gorriones, triguerillos y zenzontles y citan además la lista de aves encontrados en Monterey, Alta California, tomada del memorial de fray Antonio de la Ascención, O. Carm., publicado en Juan de Torquemada, *Monarquía Indiana* (Sevilla: Matías Clavijo, 1615; Madrid: Nicolás Rodríguez Franco, 1723). La flora descrita incluye el encino *güiribo* del cual se construyó la balandra *El Triunfo de la Santa Cruz*; jaras, zarzas, mangles, mesquites, juncos, mimbres, carrizos, sauces y palmeras; la pitahaya, por la importancia de su fruto, recibe una detallada descripción. Citando de nuevo la *Monarquía Indiana*, mencionan higueras, ciruelos, brezos, lentiscos, inciensos, copales, mescales, parras silvestres y yucas, camotes, jicamas, más varias semillas, yerbas y raíces que forman parte de la comida autóctona. Después de mencionar las plantas domésticas introducidas por los misioneros, se cita de nuevo la relación de Ascensión al nombrar los peces y mariscos encontrados por el litoral del Pacífico, agregando referencias a las especies encontradas en el golfo como las almejas, atunes, anchoas, pámpanos, barbos y camarones. Entre los llamados "amphibios" se incluyen nutrias marinas, cuguamas, tortugas, lobos marinos, caracoles, conchas ordinarias y de nácar, abalón, madre perla; a éstas, que contribuyen a los yacimientos perlíferos, les dedican dos páginas de descripción.

La primera descripción impresa de la historia natural de California realizada por observaciones de primera mano apareció en 1771, escrita en el exilio por el ministro de San Luis Gonzaga durante dieciséis años, Johann Jakob Baegert. Baegert nació el 22 de diciembre de 1717 en Schlettstadt, Alsacia, y el 13 de septiembre de

1736 ingresó al noviciado de la Compañía en Mainz. En 1740 enseñó en los colegios en Mannheim y Hagenau, y en 1749 partió desde Bockenheim para España, por Innsbruck, Milano y Génova. Salió de Cádiz destinado a las misiones de Nueva España el 16 de junio de 1750 y en noviembre de 1751 fue asignado a la misión de San Luis Gonzaga en California. Sirvió en este puesto hasta la expulsión en 1767, y en 1754 profesó en la misión de Nuestra Señora de los Dolores. En 1769 fue director espiritual en el colegio jesuita de Neustadt en el Palatinado del Rhin, donde murió el 29 de septiembre de 1772. Su obra, *Nachrichten von der Amerikanischen Halbinsel Californien* (Mannheim: Churfurstl. Hof-und Academie-Buchdructeren, 1771) es una disertación escrita en el exilio, sumamente descriptiva sobre la geografía, historia natural y etnología de la región habitada por el grupo guaycura donde el autor ministró.

Baegert dedicó cuatro breves capítulos de la primera parte de su obra a la flora y fauna de la península. En el primero menciona los robles y pinos encontrados en el norte por el padre Wenceslaus Linck y describe las plantas del sur como el mesquite, palo blanco, palo hierro, uña de gato, chino, zalate, agave, cardón y biznaga, y menciona, sin nombrarlas, varias matas y arbustos espinosos. De las plantas comestibles solamente menciona las tunas de nopal y las pitahayas dulces y agrias. La fauna descrita es también limitada, pues la abundancia de peces está notada pero sin nombrar especies, y de las aves sólo menciona el cuervo, buitre, cardenal, colibrí, codorniz y pato sin especificar mayores detalles. Nombra al venado, liebre, conejo, zorro, coyote, gato montés, puma y borrego cimarrón entre los mamíferos y describe el coyote, gato montés, puma y borrego para diferenciarlos de las especies conocidas en Europa, mientras su descripción del zorrillo es bien detallada, habiendo el autor intentado sacar uno de una habitación de la misión. En el último capítulo de esta materia, Baegert trata los "bichos" y describe la víbora de cascabel y el peligro de su veneno, la abundancia de alacranes, ciempiés, tarántulas, sapos, murciélagos, avispas y hormigas, así como las plagas de langostas y cigarras.

También en el exilio, Miguel del Barco escribió "Correcciones y adiciones a la Historia o Noticia de la California en su primera

edición de Madrid, año de 1757" que permaneció en forma manuscrita, eventualmente formando los mss. 1413 y 1414 del Fondo Gesuitico de la Biblioteca Nazionale Vittorio Emmanuele II en Roma. Miguel del Barco nació en Casas de Millán, Cáceres, el 13 de noviembre de 1706 e ingresó a la Compañía en Villagarcía de Campos, Castilla, el 18 de mayo de 1728. Después de terminar sus estudios en Salamanca, viajó a Nueva España en 1735 y continuó estudios en el Colegio Máximo y el Colegio de Espíritu Santo en Puebla. Ordenado el 16 de agosto de 1736, Barco fue destinado a San Francisco Javier Viggé-Biaundó en 1739 donde inició la construcción de una iglesia nueva de piedra de cantera. Hizo su profesión el 15 de agosto de 1747, fue visitador en 1751, superior de las misiones desde 1748 hasta 1755, visitador de nuevo en 1761, y rector de las misiones de California desde 1764 hasta la expulsión. Zarpando de Loreto el 3 de febrero de 1768, Barco arribó a Cádiz el 8 de julio de 1768 y fue exiliado a Bolonia en el año siguiente. En Bolonia proporcionó notas al padre Francisco Javier Clavijero y ayudó al padre Lorenzo Hervás y Panduro en la recopilación de su catálogo de los idiomas del mundo, mientras preparaba su propio manuscrito. Murió en Bolonia el 24 de octubre de 1790.

Como resultado de sus veintiocho años de ministro en San Javier, Barco pudo realizar ampliamente el deseo de Venegas en detallar la historia natural de la península. En la primera parte de su trabajo, el primer capítulo trata "Los animales montaraces" y con base en sus propias observaciones aumenta los detalles sobre el borrego cimarrón, berrendo, venado, zorro, zorrillo (del cual reconoce que su olor no procede de los orines, sino del ano), puma (que reconoce como especie distinto del leopardo) y nota la presencia del tejón y la ardilla terrestre, así como la extensión de la nutria marina y el lobo marino. En el segundo capítulo incluye los insectos y reptiles, nota la diferencia entre las tarántulas peninsulares y las del centro del virreinato y describe en detalle la víbora de cascabel, incluyendo un extracto de una carta del padre Franz Inama de San José de Comodú sobre los distintos efectos del veneno. Trata los gusanos tanto comestibles como dañosos y en detalle la langosta que produjo tanto daño durante los años de peste, y dedica a describir las cucarachas y avispas.

Tras un capítulo corto sobre las aves, expone sobre la botánica en forma muy detallada por primera vez, describiendo el palo chino, palmero colorado, ciruelo, copal, güéribo, encino, mezquite, palo blanco, zalate, palo verde, palo brea, uña de gato, corcho, palo fierro, sauce, carrizo, huizache, árbol que tulle y mangle, y después, en otro capítulo distingue la pitahaya, pitahaya agria, garambullo, cardón, bisnaga, nopal, tasajo, choila y el cirio. En el siguiente capítulo describe las parras cimarrones, la yedra maligna, la jojoba, detallando sus propiedades, el batamote, el guigil, la pimientilla, el nombró, la yerba del tabardillo, salvia, el orégano silvestre, la granadilla de China, el mezquitillo, junco, la verdolaga, el bledo, la teddá, la ortiga, el tribol, estafiate, la higuerilla y los guisapoles, así formando en estos dos capítulos la primera botánica bajacaliforniana que permitió la asignación de nombres linneáicos. Antes de tratar los peces, Barco dedica un capítulo al trigo y otro a los mescales y las raíces. Al describir la fauna marina escribe sobre el "pez mulier" que, casi mitológico, evidentemente fue un lobo marino o tal vez un manatí del Pacífico en proceso de extinción; también incluye la mantarraya, ballena, pez espada, pez sierra, curvina y botete. El siguiente capítulo trata "los testáceos" que incluye anfibios y moluscos, entre los que se cuentan tortugas, conchas de abulón, concha madre perla, callo de hacha, concha burro, púrpura y numerosos otros moluscos sin especificar que se encontraban en abundancia. Finalmente, Barco aumenta mucho el conocimiento mineralógico al dedicar un capítulo a lo mineral, describiendo los depósitos del azufre, la alcaparrosa, la tiza, el ocre, el yeso, la sal, el salitre, la piedra mácara, rizo, de cantería y el mármol, así como las piedras cristalinas y semi-preciosas. También contiene descripciones de yacimientos de tezontle, pómez, piedras de amolar, pedernal y "piedra común".

En menor escala, pero en forma parecida a su correligionario en Paraquaria Florian Paucke, Ignacio Tirsch dejó un portafolio de dibujos de la flora y fauna de la región del extremo sur de la península californiana. Ignacio Tirsch (Tirs) nació en Chomutov, Bohemia, el 2 de julio de 1733 y el 18 de mayo de 1754 ingresó al noviciado de la Compañía en Brno. Salió para Nueva España en 1755, en 1761 terminó sus estudios en el Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo y el

Colegio del Espíritu Santo en Puebla, fue ordenado sacerdote y salió para las misiones de California. En 1762 ministró en San José del Cabo y Santiago de donde fue expulso en 1768. Llegó a Puerto de Santa María el 9 de julio de 1768, el 16 de marzo de 1769 fue destinado a Ostend y posteriormente regresó a la provincia de Bohemia.

Aunque otros describen plantas nativas al fondo, a la flora propia dedica dos dibujos, que incluyen el pirul, orégano, brasil, vergonzosa, palo de tabardillo, bisnaga, cakalosúchil, conguistle, yuca, pitahaya agria, cardón, garambullo, choila, nopal, pie de pájaro, mescales, cirio, palo hierro y doradilla, y a la fauna dieciséis láminas. Los cuadrúpedos incluidos son el zorrillo, la ardilla, salamandra, iguana, el gato montés, la liebre, el zorro, borrego cimarrón y puma y, en mucho más detalle, dibuja numerosas aves junto con las frutas de las plantas que comen: tordo, pájaro azul y codorniz, y chirimoya y plátano; colibrí, cardenal, gorrión, carrizalito, pájaro carpintero, zenzontle, cuervo, zopilote, golondrina, perico, grajo, triguero, chachalaca, tórtola, urraca, guacamaya, pato, garza, mosquero, paloma, nuzero, paloma ala blanca y cerezas silvestres, copal, incienso, ciruela, granadilla y mamey. Una lámina ilustra fauna marina como la estrella, abulón, caracol y concha nácar y otra "pez sirena" que parece manatí.

Tal como en el caso de Barco, la relación de Juan Nentvig sobre Sonora permaneció inédita hasta muy después del fallecimiento del autor, en este caso el año de 1863 cuando, en traducción al inglés, salió bajo el título de *Rudo Ensayo*. Johann Nentwich (Juan Nentvig, Nentuig) nació el 28 de marzo de 1713 en Schlessen (Klodzko), Polonia y el 28 de agosto de 1744 ingresó al noviciado de la Compañía en Glatz, Bohemia. En 1750, bajo la dirección del padre Vicente de Vera, S.J., llegó a la provincia mexicana donde hizo su Tercera Probación y fue destinado a las misiones de Tubutama y Sáric en la Pimería Alta, pero debido a las sublevaciones sirvió en Santa María Suamca desde 1751 a 1753. Posteriormente ministró en Tecoripa de 1753 a 1757 y Guásabas, donde el 2 de febrero de 1759 hizo su Profesión Solemne y fue nombrado visitador de las misiones y superior del rectorado de los Santos Mártires del Japón desde 1763 hasta su expulsión el 14 de julio de 1767. Murió el 11 de septiembre de 1768 en Jala, Nayarit, rumbo al destierro.

En su "Descripción Geográfica, Natural y Curiosa de la Provincia de Sonora, por un amigo de el servicio de Dios y del Rey, Nuestro Señor, Año de 1764", enviado al padre provincial Francisco Cevallos en el mismo año, Nentvig dedica cuatro capítulos a la descripción concisa de la flora y fauna. Trata el jaguar, gato montés, puma, oso, lobo, coyote, zorro, mapache, tejón, venado, venado bura, javelina, borrego cimarrón, berrendo, liebre, conejo, ardilla, ardilla voladora y tres variedades de zorrillo, nombrando todos en ópata: tutzi, guaicuri, poro, mava, teona, go, cao, butepi, churei, mussot, xua, mutra, teteno, cubida, paro, tabú, hore, tusas, hupas, vacahupa y dorigzino, respectivamente. Describe los insectos y bichos, como hormigas coloradas, alacranes, hormigas negras, víboras de cascabel, coralillos, monstruos del Gila, variedades de culebras, ciempiés, tarántalas, arañas venenosas y no nocivas, chinches, escarabajos, cucarachas y grillos, nombrándolos también en lengua ópata. Las aves nombradas en castellano y ópata son dos variedades de águilas, gavilanes, tres variedades de buhos más grajos, tórtolas, pichones, zenzontles, tres variedades de codornices, y cardenales, guajolotes, grullas, ázuzaras, patos, garzas y colibríes. Divide la flora en dos categorías, con los nombres en castellano y ópata, la primera, las frutas, incluye pitahaya, sahuaro, nopal, palmeras, mescal, lechuguilla, camote, mesquite, zalate, garambullo, uva silvestre, sambaco, uvalama, bebelama, sapuche, bellota, bachata, talayote, mora, cimaro, madroño, manzanilla y varias yerbas, y la segunda, medicinales, contiene una lista de sesenta y siete yerbas, frutas, raíces, flores, gomas y hojas de beneficio medicinal, más descripciones de algunas plantas de particular uso como anís, hierbas para la curación de fiebre, picadura de víbora, pasmo, heridos, dolores bucales y estomacales, sarampión, viruela y tifo, dolores menstruales, hemorroides, sífilis, tumores e histeria, así como gomas, cortezas y ungüentos específicos para el tratamiento de picaduras de insectos y alacranes, dolor de heridos, enfermedades venéreas, artritis, infertilidad, inflamaciones, dolor de cabeza, dificultad del parto, menstruación, envenenamientos, fracturas, dolor del estómago, problemas de orinar y resfriados.

La primera descripción impresa de Sonora, y la más larga sobre la historia natural sonorense, salió de la pluma en el exilio del padre

Ignaz Pfefferkorn bajo el título *Beschreibung der Landschaft Sonora samt anderen merkwürdigen Nachrichten von dem inneren Theilen Neu-Spaniens an Reise aus Amerika bis in Deutschland nebst einer Landcharte von Sonora* (Colonia: Langenschen Buchhandlung, 1795) en dos tomos. Ignacio Pfefferkorn nació el 31 de julio de 1725 en Mannheim, Palatinado de Rhin y el 21 de octubre de 1742 ingresó al noviciado de la Compañía en Middendorf, arzobispado de Colonia. En agosto de 1754 salió de Alemania para Nueva España por Génova y Cádiz, pero no llegó a Veracruz hasta el 19 de marzo de 1756 debido a las demoras de la flota. Pasando por Puebla, México, Querétaro, San Luis de La Paz, San Luis Potosí y Parral, llegó a su misión de Atí de los Pimas en Sonora. El 29 de junio de 1760 hizo su Profesión Solemne y en 1763 se trasladó a la misión de Guevavi. En 1764 recibió nombramiento de superior de las misiones de Sonora y, siendo misionero en Cucurpe, fue expulso el 25 de agosto de 1767; en 1768 llegó al Puerto de Santa María donde estuvo en prisión hasta 1777, cuando fue repatriado. La fecha y lugar de su muerte no ha salido a luz.

En su primer libro, Pfefferkorn dedica cuatro capítulos a la flora sonorense, intercalando detalles sobre la adaptación de plantas europeas entre sus descripciones de plantas nativas. En el primero trata posibles plantas autóctonas como son el chile y el algodón, en el segundo describe el camote, amole, las moras y las calabazas, en el tercero define más las yerbas y plantas medicinales y sus usos como son el mescal, la chicamilla, poconilla, jaramraca, contrayerba, matadora, toloache, pasmo, anís, chayotillo, jojoba, ocotillo y gomilla, y en el cuarto continúa con las descripciones de arbustos nativos, el palo-chino, guamizo, mesquite, pochote, palo hierro, frijolillo, mangle, las cactáceas pitahaya, nopal y también la uva silvestre. El mundo mineral está cubierto en dos capítulos, uno que trata sobre piedra cantera, mármol, pedernal, madera petrificada, salitres y sales; otro que expone sobre los metales preciosos y la extensa minería de la región. Sigue con cinco capítulos sobre la fauna, igualmente intercalada la introducida con la nativa, la primera tratando en su totalidad el ganado mular, caballar, vacuno, lanar, caprino, porcino, felino y canino, con breve mención del cíbolo; el siguiente describe

detalladamente los mamíferos nativos como la liebre, el conejo, las ardillas, el reno, el venado, gato montés, oso, leopardo, puma, jaguar, coyote, javelina, venado burra, berrendo, borrego cimarrón, armadillo, babisuri y zorrillo. Las aves también incluyen las introducidas junto con descripciones de patos, guajolotes, ánzaras, palomas, codornices, cuervos, pájaros carpinteros, gavilanes, águilas, tecolotes, murciélagos, vampiros, cardenales, zenzontles, chatates, chachalacas, guacamayos y pericos, pero al describir los reptiles e insectos son los nativos. Como era la costumbre de la época, la distinción entre los dos géneros era muy vaga, pues todos eran nocivos. Describe la víbora de cascabel, el coralillo, las culebras y boas, los alacranes, ciempiés, sapos, las arañas, tarántulas, campamochas y los camaleones, y los tratamientos para curar sus picaduras. En su último capítulo sobre la materia, trata los insectos no venenosos como las cucarachas, polillas, moscas, comejenes, garrapatas, jejenes, zancudos y las hormigas, abejas, avispas y mariposas nocturnas.

La nueva gente-etnología

Las primeras descripciones etnográficas impresas sobre las misiones californianas aparecieron en el *Informe del Estado de la Nueva Christiandad de California...* (México: s.i., 1702) de Francisco María Piccolo. Francesco María Piccolo nació el 25 de marzo de 1654 en Palermo, Sicilia y el 1° de noviembre de 1673 ingresó al noviciado de la Compañía en Palermo. Después de realizar estudios y practicar la docencia en Marsala, Módica y Malta, ya ordenado sacerdote, embarcó en Cádiz el 4 de marzo de 1683 para Nueva España. Llegó primero a Centroamérica y después a México en febrero de 1684. Destinado a las misiones de Tarahumara en Jesús Carichic, fue nombrado visitador en 1686 y el 2 de febrero de 1689 hizo su Profesión Solemne en Satevó. En noviembre de 1697 fue destinado a las misiones de California con el padre Juan María de Salvatierra, muy amigo suyo, y en 1699 fundó la segunda misión californiana, San Francisco Javier Viggé. En 1701 viajó a Guadalajara en busca de ayuda para las misiones y ahí publicó su *Informe del*

Estado de la Nueva Christiandad de California para el conocimiento de la Audiencia de Guadalajara, antes de su regreso a California el 28 de octubre de 1702. En 1704 viajó a San José de Guaymas, Sonora, para establecer sistemas de abastecimiento de la península y el año siguiente fue nombrado visitador de las misiones de Sonora y Sinaloa. En 1709 volvió a California, ministró en Santa Rosalía de Mulegé y nueve años después se trasladó a Nuestra Señora de Loreto como superior de las misiones, puesto que ocupó hasta su muerte el 22 de febrero de 1729.

Limitado a los cochimíes de la región de Loreto, Piccolo describe la cultura de caza, pesca y recolecta, viviendo en rancherías de 20 a 50 familias, que se abrigan bajo los árboles o en cuevas. También describe las armas de arco, flecha y dardos, el modo de vestir y adornarse de los hombres y mujeres, y los utensilios de fibras utilizados para la recolecta de semillas comestibles, agua y la preparación de comida.

Tanto como en el campo de la historia natural, Venegas dedicó dos capítulos de cincuenta y una páginas a la etnología en general. *Del Carácter y Costumbres de los Californios, y de su Gobierno en paz, y en guerra* describe la cultura general de caza-pesca-forraje-recolecta de los pericúes, guaycuras y cochimíes ocupando la península desde Cabo San Lucas hasta San Ignacio. Trata las rancherías, las familias extendidas y su gobernación, las causas de guerra, el vestuario y adorno de los hombres y las mujeres, la vivienda, las armas, los utensilios, las costumbres de nacimiento y matrimonio, y las fiestas en detalle, notando distinciones entre los tres grupos. El segundo capítulo, *De la Antigua Falsa Religion de los Californios* describe la sencillez de las prácticas religiosas, pues nota que los grupos no tienen ídolos, templos o lugares dedicados para los actos religiosos, y describe la mitología de orígenes, los conceptos de la naturaleza, los ritos religiosos y las funciones de los guamas o chamanes.

Tal como en el caso de sus capítulos sobre la historia natural, Barco añade detalles a los capítulos sobre etnología de Venegas, corrigiendo los errores que encuentra basado en su experiencia misionera. En particular, distingue con mayor precisión las diferencias lingüísticas y dialectícas entre los tres grupos principales, así estable-

ciendo sub-grupos según estas distinciones y sus territorios geográficos. Trata también en detalle la función del calendario en relación con el sustento alimenticio. Sigue el texto de Venegas, pero añade muchos datos tomados de las observaciones realizadas durante las expediciones posteriores a 1757 como las de los padres Fernando Consag y Wenceslaus Linck hacia el extremo norte de la península y la desembocadura del río Colorado. Asimismo, incluye datos sobre la gramática de la lengua cochimí y unas oraciones en dos dialectos de la misma.

Aunque limitada al territorio de su misión de San Luis Gonzaga, Baegert proporcionó importante información sobre el menos conocido grupo guaycura en una sección de diez capítulos. Al describir los aspectos físicos y demográficos de los indígenas, especula que la población antigua de la península se debía a la búsqueda de refugio de guerras en las regiones más templadas hacia el norte. Trata la ausencia de habitaciones permanentes, los vestimentos y adornos, los utensilios y las actividades y la comida de los habitantes, con especial atención a las costumbres de la "maroma" y "segunda cosecha". Las costumbres del matrimonio y la educación, las enfermedades, medicinas y costumbres funerarias, así como descripciones de otras costumbres y tradiciones culturales y religiosas están incluidas; la sección concluye con observaciones sobre el idioma guaycura y contiene la única información sobre su gramática y el vocabulario conocido.

Por su parte, Ignacio Tirsch dedica cuatro dibujos a los indígenas en su estado natural, dos más a los neófitos pericúes y uno a los yaqui que llegaron de auxilios al sur de la península después de la sublevación de 1734 bailando el pascola. Las láminas etnográficas ilustran una familia rumbo a la misión, una cacería de venado, asesinato de tres mujeres indígenas por un indio y una india cargando una canasta, todas demostrando las armas, utensilios y vestuario de los pericúes.

Juan Nentuig también trata la etnografía de Sonora en dos capítulos sucintos pero detallados. En la primera, reconoce los dos grupos principales, ópata y pima, asociando dialécticamente los eudebes y jovas con los ópatas y los pápagos y los sobaipuris con los pimas altos y bajos; no incluye los apaches o seris debido a su

enemistad. Describe los indígenas como gente ignorante, perezosa y desagradecida, y considera a los apaches y seris como idólatras y sus chamanes practicantes de hechicerías. Relata las supersticiones, los agüeros y creencias, así como sus borracheras, ritos, costumbres, ceremonias sociales y de guerra y el tratamiento de heridos. En el segundo capítulo describe los aspectos culturales de los ópatas, eudebes y jovas y los pimas altos y bajos dentro del contexto de contacto, y de los seris y apaches como aborígenes incultos, belicosos e indignos de confianza.

Ignacio Pfefferkorn también dedicó un capítulo de la primera parte y once capítulos de la segunda parte de su obra a la etnografía premisionera. Trata la cultura de los grupos apache, seri y pima que permanecieron fuera del radio de las misiones o que se sublevaron contra los españoles; especula sobre los orígenes de los indígenas de Sonora y describe su fisonomía, conocimientos, pasatiempos, carácter, modalidades positivas y negativas. También detalla las fiestas y diversiones, matrimonio, poligamia, adulterio, parto, adorno y transporte, así como la vivienda, los vestimentos, utensilios y mobiliario. La comida autóctona, la falta de higiene, la división del trabajo entre hombres y mujeres, la agricultura, cacería y recolecta, las armas y las tácticas de guerra están cubiertas también. Al tratar las enfermedades, la curación, la muerte y el entierro, Pfefferkorn intercala lo prehispánico con lo europeo, especialmente al tratar las enfermedades introducidas como la viruela y otras infecciones. Reporta la ausencia de religión organizada pero reconoce la presencia de supersticiones y la influencia de chamanes. Termina con un tratado sobre la lengua pima, con un breve vocabulario, gramática y glosario de topónimos. Los grupos de ópatas y eudebes están estudiados dentro del contexto misional.

La nueva geografía-cartografía

La apertación de conocimientos geográficos efectuada por los misioneros es externa y, por ello, se pueden atribuir numerosos planos y mapas a ellos. Aunque los padres Adamo Gilg (nacido en Rymarov, Moravia en 1653, alistado en la Compañía en 1670, misionero en

Sonora en 1708), Francisco María Piccolo, Luis Javier Velarde (nativo de Valladolid, España, alistado en la Compañía en 1697, misionero en Pimería Alta en 1714), Juan de Ugarte, Juan Esteymeffer, Juan Antonio Baltasar (nacido en Lucerna en 1697, alistado en la Compañía en 1712, visitador de las misiones norteñas 1750-1753), Patricio de Imaz (nacido en México en 1702, alistado en la Compañía en 1719, misionero en Conicarit en 1744), Ignacio Keller (nativo de Olmütz, Moravia, alistado en la Compañía en 1718, misionero en Pimería en 1736-1759), Jacobo Sedelmayr (nativo de Irlhausen, Baviera en 1703, alistado en la Compañía en 1722, misionero en Sonora y Pimería 1736-1767), Gaspar Stiger (nacido en Oberriet, Suiza, alistado en la Compañía en 1725, misionero en Sonora en 1731-1762), Segismundo Taraval (nativo de Lodi, Italia, alistado en la Compañía en 1718, misionero en California en 1730-1751), Pedro María Nascimben (nativo de Venecia, misionero en California 1735-1754), Juan de Armesto (nacido en San Cristóbal, España, en 1713, alistado en la Compañía en 1735, misionero en California 1748-1752), Bernardo Middendorf (nacido en Vechta, Alemania, en 1723, alistado en la Compañía en 1741, misionero en Sonora 1757-1767), Juan Nentuig, José Garrucho (nacido en Castel Aragonese, Cerdeña, alistado en la Compañía en 1731, misionero en Sonora 1744-1767), Juan Jacobo Baegert, José Rafael Campoy (nacido en Alamos, Sonora en 1723, alistado en la Compañía en 1741, maestro en Puebla, San Luis Potosí y Veracruz) e Ignacio Pfeffferkorn, todos trazaron planos manuscritos que delinearon detalles topográficos de las regiones donde sirvieron, muchos de los cuales fueron incorporados en los planos más generales que alcanzaron publicación.

El cartógrafo de mayor importancia para el noroeste novohispano, no solamente por la precisión científica de su obra, sino también por su producción de un mínimo de treinta y un mapas, fue Eusebio Francisco Kino. Kino (Chino) nació en Segno, Trento, Italia, el 15 de agosto de 1645 y estudió en el colegio jesuita de Trento y en el instituto de la Compañía en Halle, cerca de Innsbruck en Austria. Entró al noviciado de Landsberg, cerca de Augsburgo, Baviera, de la provincia de Alemania Superior el 20 de noviembre de 1665, y ahí inició varias solicitudes para servir en las misiones

extranjeras. Continuó su carrera en la Universidad de Ingolstadt, donde estudió bajo la tutela de los destacados matemáticos, geógrafos y cartógrafos jesuitas Adam Aigenler y Heinrich Scherer, y desde 1670 hasta 1673 enseñó literatura en Halle. Su estudio de teología en Ingolstadt lo llevó a cabo entre 1663 y 1667 cuando fue ordenado a Oettingen para sus estudios tercianos. En marzo de 1678 salió hacia Génova al recibir su nombramiento a las misiones, y el 25 de junio partió a Alicante, con destino a la provincia mexicana. Llegado a Gibraltar el 3 de julio, una tormenta demoró su partida y al llegar a Cádiz, el 13, su flota ya había zarpado para Nueva España. Durante esta estancia inesperada en España, en el Colegio de San Hermenegildo en Sevilla, Kino estudió el idioma castellano y continuó el de matemática y cartografía y en julio de 1680 salió de nuevo a Cádiz con el propósito de embarcarse para Nueva España, pero su navío encalló a la salida de la bahía y tuvo que esperar otra flota. El 18 de agosto Kino inició correspondencia con doña María Guadalupe de Lancastre, duquesa de Aveiro y Maqueda, conocida benefactora de la Compañía, y el 28 de diciembre describió el cometa que estaba observando, comentando que su aparición era una amenaza para Europa. Estas observaciones fueron reptidas en una carta del 8 de enero de 1681 al padre Luis Espinosa, S.J., del Colegio de San Hermenegildo, pronosticando que el cometa traería hambres, guerras, pestes, "alteraciones de los cuerpo humanos", temblores, tempestades y esterilidades en Europa, agregando que sus efectos "afligirán a los mortales por muchos años".

Por fin Kino pudo zarpar de Cádiz el 27 de enero de 1681 y llegó al puerto de Veracruz el 1° de mayo; comenzó entonces su larga y activa carrera de misionero, explorador y cartógrafo. Durante su breve estancia de cuatro meses en la ciudad de México preparó su único libro publicado en vida, *Exposicion Astronomica de el Cometa que el Año de 1680. por los meses de noviembre, y diziembre, y este Año de 1681. por los meses de Enero y Febrero, se ha visto en todo el mundo, y le ha observado en la ciudad de Cadiz* (México: Francisco Rodríguez Lupercio, 1681), en el cual expone las misma creencias expresadas sobre la naturaleza de los cometas antes de su salida de España.

Destinado a las misiones de California, Kino salió para Nayarit en junio de 1682 y zarpó de Chacala el 17 de enero de 1683 con el almirante Isidro de Atondo y Antillón, llegando a establecer la primera misión de las Californias en San Bruno el 5 de octubre. Entre el 15 de diciembre de 1684 y el 6 de marzo de 1685 Kino y Atondo atravesaron la península, pero debido a la escasez de provisiones y fondos tuvieron que abandonar la misión en 1686. Entonces Kino regresó a México y el 20 de noviembre 1687 fue destinado a servir en las misiones de Sonora en Nuestra Señora de los Dolores. En 1691 visitó las misiones con el padre Juan María de Salvatierra, en 1694 exploró el río Magadalena y tres años después, el Gila. Durante veinticinco años Kino desarrolló los establecimientos de Sonora y Pimería Alta; y debido a sus experiencias en California y su amistad con el padre Salvatierra, al reconocer la permanencia de Nuestra Señora de Loreto, inició la búsqueda de una ruta terrestre desde Sonora a California para facilitar el abastecimiento de la península y evitar los problemas de tiempo y vientos en la larga e impredecible navegación desde Matanchén, Nio, Huatrivis y Yaqui.

Entre 1698 y 1702, utilizando un astrolabio, Kino exploró extensamente la región del río Colorado con el capitán Juan Mateo Manje y aunque la gran extensión desértica entre el río y Loreto no permitió la realización de una ruta terrestre, vino a reconfirmar que California era una península. En 1705 apareció impreso en París su plano que demostró estas observaciones, el "Paso por Tierra", en *Lettres Édifiantes et curieuses, écrites des missions étrangères para quelques missionaires de la Compagnie de Jésus*, Tomo v (Chez N. LeClerc) y en Trévoux en los *Mémoires pour l'Histoire Des Sciences di des beaux Arts*. En 1708 fue nombrado rector de la Pimería Alta, puesto en el que permaneció hasta que el incansable misionero y explorador murió en su fundación de Santa María Magdalena, Sonora, el 15 de marzo de 1711.

Aunque Kino había publicado su *Paso por Tierra* en 1705, existían dudas sobre la peninsularidad de California, ya que no había cruzado físicamente el río Colorado. Entre los que expresaban estas dudas fueron los padres Juan de Ugarte quien había explorado la desembocadura del río en 1721, y Miguel Venegas, quien estudió

extensas fuentes sobre la geografía de las Californias para su obra en 1739. El problema fue resuelto por uno de los principales exploradores jesuitas de la región, el padre Fernando Consag. Consag (Konsag; Konschak) nació el 2 de diciembre de 1703 en Varazdin, Croacia, y entró al noviciado de Trentchin, Eslovaquia, el 21 de octubre de 1719. Enseñó humanidades en Zagreb en 1726 y en Buda en 1728, año en que fue ordenado en Graz, Austria. Embarcó para las misiones de Nueva España en 1729 y formó parte de la expedición misionera del padre Nicolás Segura que llegó a México al año siguiente. Fue destinado al Colegio de San Andrés en 1731 y a la misión californiana de San Ignacio Cadacaamán en 1732. Profesó el 25 de marzo de 1738; en 1746 exploró la costa del golfo de California hasta el río Colorado, utilizando lanchas para explorar el delta del río. Sirvió de visitador y misionero en San Ignacio en 1748, y en 1751 encabezó una expedición hasta el norte por la costa del Pacífico y estableció el sitio de la misión de Santa Gertrudis, fundada al año siguiente por el padre Jorge Retz. Recorrió la sierra de San Pedro Mártir en 1753, donde descubrió los sitios de Santa María de los Ángeles y Velicatá. Fue nombrado rector de las misiones de California en 1758 y murió el 10 de septiembre de 1759 en su misión de San Ignacio.

Debido a su empleo de lanchas, la expedición de Consag de 1746 confirmó la precisión del *Paso por Tierra* de Kino y dio fin a las dudas de la peninsularidad de California. Su mapa y diario fueron publicados por Andrés Marcos Burriel en el Apéndice de la *Noticia de la California*.

El nuevo ambiente-adaptaciones

De máxima importancia para la continuación de la empresa misionera en California, debido al clima caluroso y seco y la esterilidad de los terrenos, así como la necesidad de establecer poblaciones sedentarias, la introducción de animales y plantas domésticas presentó dificultades no encontradas en las cuencas fluviales de Sinaloa y Sonora. El éxito de una misión fue directamente relacionado con la capacidad

de sostener su población con un mínimo de abastecimiento del exterior, regla claramente reconocida por el padre Juan de Ugarte. Ugarte nació el 22 de julio de 1662 en Tegucigalpa, Honduras, e ingresó en la Compañía en el noviciado de Tepotzotlán el 14 de agosto de 1679. Estudió filosofía en el Colegio Máximo en 1683, enseñó gramática en el Colegio de Zacatecas en 1686 y cursó teología en el Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo en México y en el Colegio de San Ildefonso de Puebla en 1688. Fue ordenado en 1693 y sirvió en el puesto de ministro en el noviciado de Tepotzotlán y el Colegio Máximo. Profesó el 2 de febrero de 1696 y fue nombrado rector del Colegio de San Gregorio. Con Juan María de Salvatierra inició la recolecta de fondos para las misiones de California y, al partir Salvatierra a la fundación de Nuestra Señora de Loreto en 1697, fue nombrado procurador de las misiones de California. El 3 de diciembre de 1700 Ugarte salió para California y desembarcó en Loreto el 19 de marzo de 1702. Fue destinado al restablecimiento de San Francisco Javier Viggé y encargado de la conducción de provisiones desde Guaymas.

En 1703 exploró hacia la costa del Pacífico, e inició la introducción selectiva de agricultura y ganadería a la península. A la edad de siete u ocho años, Ugarte había ido a vivir con un tío materno, clérigo y dueño de una hacienda agrícola. Ahí aprendió el manejo del ganado, el cultivo y la economía agrícola durante unos ocho años antes de iniciar sus estudios. Esta experiencia práctica le sirvió durante sus años de servicio en California, y en 1706 cambió el Sitio de San Javier a una localidad más fértil; fue cofundador de San José de Comondú en 1708, y en 1714 estableció la visita de San Miguel de Comondú, reclamando los terrenos del arroyo. Al explorar los sitios de las nuevas fundaciones y experimentar sus microclimas, determinó las introducciones agropecuarias para obtener los resultados óptimos. Eliminó la crianza de ganado lanar y porcino, pues ninguno podía prosperar en las tierras cálidas y ásperas de la región y en su lugar introdujo el ganado vacuno semi-silvestre, chinampo, y el ganado caprino, capaz de sobrevivir en regiones de poco pastoreo. Asimismo, determinó que el ganado mular era más adaptable a la tierra rocosa y montañosa y por ello trajo yeguas y burros para su crianza. En el

ramo agrícola, considerando el clima y la escasez de lluvias, introdujo el cultivo de la vid, el naranjo, el limonero, el granado, el olivo y el datilero mientras reconoció las dificultades en la producción de granos y frutales.

El "Padre de la Agricultura en California", además fue superior de las misiones durante la ausencia de Salvatierra en el puesto de provincial de 1704 a 1707, recibió a su hermano mayor, hermano coadjutor Pedro Ugarte, quien sirvió en California de 1704 a 1709, y en 1708 regresó al ministerio de San Javier Viggé-Biaundó. A la muerte de Salvatierra en 1717 fue nombrado superior y dos años después fue visitador de las misiones de California e inició la construcción de la balandra *El Triunfo de la Santa Cruz* en el arroyo de San José de Magdalena. Botado en septiembre de 1720, la embarcación fue utilizada por Ugarte en la fundación de Nuestra Señora del Pilar de La Paz y la exploración de la desembocadura del río Colorado en 1721. En 1729 fue rector en Nuestra Señora de Loreto y el 28 de septiembre de 1730 murió en su misión de San Javier.

El aislamiento de las misiones dio lugar a otro aspecto de la necesidad para la autosuficiencia, el mantenimiento de la salud y la atención médica a las enfermedades y accidentes tanto para los indígenas como para los mismos misioneros. La entrada de los europeos trajo enfermedades ante las cuales no existía inmunidad entre las poblaciones indígenas, pero esta situación no fue inmediatamente reconocida, y los misioneros luchaban continuamente para mantener la salud de sus neófitos, hecho reconocido por el hermano Juan Esteyneffer. Johann Steinhoffer, castellanizado Juan Esteyneffer, nació el 7 de marzo de 1664 en Inglau, Moravia, e ingresó al noviciado de la Compañía de Jesús el 26 de septiembre de 1686. En 1692 pasó a Nueva España con otros treinta y dos correligionarios bajo el padre superior Juan de Estrada. El 21 de mayo de 1695 el padre general Tirso González ordenó al padre provincial Diego de Almonacir que destinara al hermano Juan Steyneffer a servir en el establecimiento de California y que luego fuera destinado a servir con el pade Eusebio Francisco Kino en la Pimería, pero parece que en el interin regresó a España, pues el 27

de julio de 1697 González avisó a Almonacir que le había ordenado volver a Nueva España desde Madrid en la primera flota para prestar servicio médico. En 1703 se encontró en Tubutama, como acompañante de Kino y en 1708 está en servicio como el "médico de los misioneros que anda de un lugar a otro recetando". Al año siguiente se encontró en Matapé, Tecoripa y Arizpe y en 1710 en Sinoquipe. Debido a su dedicación a la medicina, Esteyneffer declinó ordenación de sacerdote, ya que siendo hermano coadjutor no quedaba bajo las obligaciones de un padre ministro y gozó mayor libertad para caminar de misión en misión prestando sus servicios de médico itinerante. En 1712 su *Florilegio Medicinal* salió de la prensa editado por Los Herederos de Juan Joseph Guillena Carrascoso. Murió el 2 de abril de 1716 en Yécora.

Debido a sus estudios farmacéuticos en Bohemia, Esteyneffer se dedicó a la lectura de libros de medicina y, basando la mayoría de su trabajo en ellos, recopiló un manual que dedicó al uso de los misioneros de Topia, Sinaloa, Tepehuanes, Tarahumara, Sonora y California, al cual agregó un apéndice de medicamentos y su modo de preparación. Esta obra, *Florilegio Medicinal de todas las enfermedades, sacado de varios, y Clasicos Authores, para bien de los Pobres, y de los que tienen falta de Medicos, en particular para las Provincias Remotas en dos administran los RR.PP. Missioneros de la Compañia de Jesus* (México: Herederos de Juan Joseph Guillena Carrascoso, 1712), es el primer libro de medicina publicado en América en el cual se incluyen recetas de medicinas que emplean plantas nativas. Dividido en tres libros, el primero trata las enfermedades e infecciones, el segundo los tumores, heridas y la cirugía y el tercero los medicamentos. En éste escribe sobre polvos de Xalapa, Michoacán, Zaqualtipán y Matlaloste, de semillas de piñones de Zacatecas y de Chicalote de Sonora y Sinaloa, cáscara de Cacalosúchil, semilla de quelite, toní u hoja del visco que crece en los troncos del encino de Sonora, polvo de hueso de zapote, tezontzapote, polvo de epazote y tamarindo de Michoacán, todos purgas y vomitorios útiles, y para un cáustico describe el uso de cerumé sonorense. La trascendencia del *Florilegio Medicinal* está demostrada por su distribución, pues se encuentra en los inventarios

de bibliotecas de las misiones novohispanas así como de las redacciones de Paraquaria, y por las seis ediciones subsiguientes que aparecieron por más de dos siglos: Amsterdam: J. Oosterwyck, 1719; Madrid: Antonio Balvas, 1729; Madrid: Manuel Fernández, 1731; Madrid: Joaquín Ibarra, 1755; México: Ireneo Paz, 1887 y México: Academia de Medicina, 1978.

Todas estas aportaciones demuestran el alto nivel académico de los operarios de la Compañía de Jesús y sus conocimientos directos de los adelantos de la Ilustración a los cuales contribuyeron grandemente. Las descripciones de flora y fauna son suficientemente detalladas para permitir su identificación moderna; las observaciones etnográficas forman, en gran parte, los únicos datos que quedan de los grupos en su ambiente autóctono; la aplicación de ciencia en lo agropecuario estableció la base para la producción moderna en una de las regiones más ricas del continente y varios aspectos de los tratamientos medicinales de la época no se han modificado.

Fuentes utilizadas

Burrus, Ernest J., *Kino and the Cartography of Northwestern New Spain*, Arizona Pioneers' Historical Society, Tucson: 1965.

_____, *La Obra Cartográfica de la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús (1567-1967)*, Ediciones José Porrúa Turanzas, Madrid: 1967, 2 vols.

Gutiérrez Casillas, José, *Diccionario Biobibliográfico de la Compañía de Jesús en México*. Siglo XVIII, tomos XV, XVI, Editorial Tradición, México: 1977.

Lazcano Sahagún, Carlos; Denis Peric, *Fernando Consag: textos y testimonios*. Fundación Barca, Grupo Ensenada, Ensenada: 2002.

León-Portilla, Miguel (ed.), *Miguel del Barco. Historia Natural y Crónica de la Antigua California*, UNAM, México: 1973.

Mathes, Miguel, *Cronistas y crónicas jesuitas del Noroeste de Nueva España*, El Colegio de Sinaloa, Culiacán: 1998.

_____, *Jesuitica Californiana 1681-1764*, Ediciones José Porrúa Turanzas, Madrid: 1998. (Eusebio Francisco Kino, *Exposicion Astronomica de el Cometa que el Año de 1680, por los meses de noviembre, y diziembre, y este Año de 1681, por los meses de Enero y Febrero, se ha visto en todo el mundo, y le ha observado en la Ciudad de Cadiz* (México: Francisco Rodriguez Lupercio, 1681); Francisco Zevallos, *Carta del Padre Provincial Francisco Zevallos sobre la Apostolica Vida, y Virtudes del P. Fernando Konsag Insigne Missionero de la California*. México: Colegio de San Ildefonso, 1764; Juan Joseph de Villavicencio, *Vida y Virtudes de el Venerable, Apostólico Padre Juan de Ugarte de la Compañía de Jesús...* México: Colegio de San Ildefonso, 1752.)

_____, Vivian C. Fisher, E. Meiséis Coronado, *Obras Californianas del Padre Miguel Venegas, S.J.*, 5 vols. Universidad Autónoma de Baja California Sur, La Paz: 1979.

Nentaig, Juan, *Descripción Geográfica, natural, y curiosa de la Provincia de Sonora por un amigo del Servicio de Dios, y de el Rey Nuestro Señor*, Archivo General de la Nación, México: 1971.

Nunis, Doyce B., Jr. (ed.), *The Drawings of Ignacio Tirsch A Jesuit Missionary in Baja California*. Dawson's Book Shop, Los Angeles: 1972.

Pradeau, Alberto Francisco; Robert R. Rasmussen (eds.), *Rudo Ensayo A Description of Sonora and Arizona in 1764. Juan Nentvig, S.J.*, University of Arizona Press, Tucson: 1980.

Treutlein, Theodore E. (ed.), *Ignaz Pfefferkorn. Sonora A Description of the Province*, University of New Mexico Press, Albuquerque: 1949.

Indios dóciles y útiles
La misión jesuítica como instrumento de sujeción en el Noroeste Novohispano

Sergio Ortega Noriega

Michel Foucault se propuso estudiar la historia de la sujeción del cuerpo de los hombres para transformarlo en instrumento dócil y útil para producir bienes y servicios en provecho de quienes ejercieron el poder en las sociedades occidentales. Señala diversos procedimientos, más o menos violentos, que se emplearon en Europa occidental. La esclavitud romana fue una de las instituciones más brutales por el derecho sobre la vida del siervo de que gozaba el amo; el vasallaje medieval, la dependencia doméstica del sirviente para con su amo, fueron otras formas de sujeción que se emplearon en distintos tiempos y lugares. Pero fue entre los siglos XVI y XVIII cuando apareció en Occidente una de las técnicas más completas y eficientes para la sujeción de los cuerpos en beneficio de los poderosos. A este conjunto de procedimientos para lograr la docilidad y utilidad de los cuerpos, lo llama Michel Foucault *las técnicas disciplinarias*, o simplemente *las disciplinas*.[1]

Se conocieron las disciplinas al menos desde el siglo V y se emplearon en la organización de las sociedades conventuales, como las abadías benedictinas, donde los monjes practicaban una vida ordenada y austera bajo unos reglamentos precisos y la autoridad de un abad. La novedad que Foucault encontró en el siglo XVI fue que las disciplinas salieron de las instituciones eclesiásticas y se distribuyeron por nuevos espacios sociales, en un empeño por disciplinar a la sociedad entera.

La escuela del siglo XVII fue la primera institución civil que se organizó conforme a las técnicas disciplinarias y pronto le siguieron

[1] Michel Foucault, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI, 1976, p. 140-141.

otras, como el cuartel, el hospital, la cárcel y la fábrica, de modo que una buena parte de la población de Europa occidental vino a quedar bajo la influencia de las disciplinas. Tan útiles resultaron estas técnicas para el ejercicio del poder, que su aplicación sigue vigente hasta nuestros días.

Las disciplinas

La aplicación de las técnicas disciplinarias en el siglo XVII comprendía varios procedimientos, el primero de los cuales era la *clausura*, que consistía en confinar a los disciplinandos dentro de recintos específicos, separados en grupos de edad, por sexo, o de acuerdo con otros criterios. La reclusión podía ser continua, por un tiempo determinado, o bien, por periodos sucesivos de confinamiento y de libertad, alternados con regularidad. Mientras duraba el confinamiento, los individuos no podían traspasar los límites del recinto sin el consentimiento de las autoridades. El espacio de la clausura, a su vez, estaba subdividido en áreas de uso particular: un área para los dormitorios, otra para el comedor, para el trabajo o la recreación. Es decir, el espacio disciplinario estaba organizado según las funciones que en cada área se desarrollaban.

Dentro de la clausura el tiempo estaba reglamentado a semejanza del espacio: un tiempo para cada ocupación de los disciplinandos, que abarcaba las 24 horas del día. Los tiempos se señalaban a toque de campana que las personas debían obedecer de inmediato. Esta organización del tiempo y del espacio daba como resultado que cada individuo sabía en qué área debía encontrarse en cada tiempo del horario.

Dentro de la clausura, los disciplinandos estaban organizados en rangos jerárquicos, algunos de ellos con ciertas funciones de autoridad, pero todos con una ocupación específica. Así que las personas recluidas, además de saber en qué espacio debían estar en cada tiempo, también sabían qué actividad debían estar desempeñando, quién era su superior inmediato y quién el inferior que le estaba subordinado.[2]

[2] *Ibidem*, p. 146-149.

Dentro de la clausura se aplicaban otros procedimientos disciplinarios de suma importancia: la *vigilancia continua*, la *sanción normalizadora* y el *discurso moralizante*. Estos procedimientos tenían por objeto "enderezar conductas", es decir, encauzar los comportamientos de los disciplinandos para multiplicar la utilidad que de ellos pudiera obtenerse.

La vigilancia es la coacción por medio de la mirada; su objetivo es hacer claramente visibles a los disciplinandos para inducir en ellos efectos de poder. La vigilancia adopta diversas modalidades, desde la mirada oculta que observa sin ser vista, hasta la mirada abierta y omnipresente que acosa al disciplinando, porque se sabe vigilado en todo lugar y momento. La vigilancia jerárquica es una modalidad que se aplica en comunidades estructuradas por rangos jerárquicos, donde cada persona se sabe vigilada por un superior y a su vez vigila a un inferior e informa lo observado a la autoridad. La vigilancia jerárquica es un procedimiento tan refinado que funciona aun cuando la autoridad está ausente de la comunidad.[3]

La sanción normalizadora es un sistema de premios y castigos aplicable a los disciplinandos para corregir los comportamientos desviados y alentar el buen cumplimiento de los reglamentos. El castigo disciplinario no es punitivo, sino correctivo, aunque no se excluye la punición vindicativa, en caso de que la autoridad lo considere conveniente.[4]

La combinación de la vigilancia jerárquica con la sanción normalizadora dio origen al *examen*, procedimiento disciplinario que consiste en la observación detenida y periódica del disciplinando, para calificar sus comportamientos, evaluar el grado de disciplina alcanzado y dosificar los premios y castigos. Además, el examen permite llevar un registro escrito de la trayectoria de cada individuo.[5]

El último de los procedimientos disciplinarios señalados es el *discurso moralizante*, que acompaña y complementa a los demás,

[3] *Ibidem*, p. 175-182.
[4] *Ibidem*, p. 182-189.
[5] *Ibidem*, p. 189-197.

y que consiste en una alocución que la autoridad dirige a los disciplinandos para persuadirlos de que la docilidad y la laboriosidad benefician, en primer término, a quienes adquieren estos hábitos. El discurso moralizante tiende a la interiorización de las disciplinas; su objetivo último es lograr que los individuos se repriman a sí mismos, alcanzando así el grado supremo de la disciplina.

Estas técnicas disciplinarias, gradualmente aplicadas a los diversos sectores de las sociedades occidentales, forman parte de los mecanismos para el ejercicio del poder en la era industrial. En nuestras modernas sociedades occidentales, la "microfísica del poder" descansa sobre las técnicas disciplinarias como uno de sus apoyos. Una comunidad disciplinada, integrada por individuos dóciles y productivos, es el ideal del orden social en la era industrial.[6]

Los jesuitas y las disciplinas

La orden religiosa llamada Compañía de Jesús se originó en el ambiente de la contrarreforma católica y fue aprobada por el papa Paulo III en 1540; desde un principio se organizó conforme a los austeros reglamentos de las instituciones clericales de la época, pero su fundador acentuó el carácter disciplinario que debía distinguir a los *jesuitas* entre otros religiosos. El nombre Compañía de Jesús aludía al espíritu y organización militar de la institución; además de los tres votos tradicionales de castidad, pobreza y obediencia que emitían todos los religiosos, los jesuitas añadían el 4° voto de obediencia al papa para sujetarse completamente a las directrices del romano pontífice. Las reglas internas de la orden establecían su organización piramidal, la concentración de la autoridad en los superiores jerárquicos y la estricta obediencia de los súbditos.[7] Los jesuitas hicieron suyo el ideal

[6] *Ibidem*, p. 139-145.

[7] Bernardino Llorca, Ricardo García Villoslada, F. J. Montalbán, *Historia de la Iglesia Católica*, Vol. III, *Edad Nueva (1303-1648). La Iglesia en la época del Renacimiento y de la Reforma católica*, Madrid, La Editorial Católica, 1987 (Biblioteca de Autores Cristianos, 199), p. 850-852.

disciplinario y lo vivieron intensamente; incluso, la aceptación de nuevos miembros se difería por años, hasta que los aspirantes mostraran que estaban imbuidos en la disciplina de la orden.

Los jesuitas emprendieron diversos ministerios apostólicos, como la predicación entre fieles, las misiones entre infieles y la enseñanza en las universidades, pero iniciaron una nueva actividad: la enseñanza de los jóvenes laicos en los colegios, en la que los jesuitas llegaron a ser expertos y alcanzaron prestigio por la eficiencia de su sistema educativo y la disciplina que infundieron en los educandos. Ya en 1553 funcionaba el Colegio Romano, que fue como el modelo de este ministerio jesuítico.[8]

El colegio jesuítico de los siglos XVI a XVIII se caracterizó por ser una institución disciplinaria en el estricto sentido del término, porque se estableció según los lineamientos descritos por Michel Foucault, es decir, el confinamiento de los educandos en un internado, la organización del espacio y del tiempo, la estructuración jerárquica de la comunidad estudiantil y docente, la vigilancia contínua, la sanción correctiva, el examen y el discurso moralizante. Es tan puntual la correspondencia entre el colegio jesuítico y las disciplinas foucaultianas, que me atrevo a decir que Michel Foucault tomó como modelo al colegio jesuítico del siglo XVII.

Pues bien, los religiosos jesuitas formados en la estricta disciplina de su orden y entusiastas propagadores de las técnicas disciplinarias como instrumento pedagógico, trabajaron en el noroeste de la Nueva España durante 176 años, a lo largo de los cuales aplicaron técnicas disciplinarias sobre los indígenas, según pretendo mostrarlo en esta ponencia, mediante el análisis de la *misión*, que fue el instrumento por el cual actuaron en el Noroeste.

La misión jesuítica del Noroeste

En su acepción más amplia, la misión es una institución de la Iglesia Católica que consiste en enviar (*mittere*=enviado) personas creyentes para vivir entre infieles y procurar su conversión al catolicismo, y a

[8] *Ibidem*, p. 854.

estableció desde tiempos muy antiguos. La misión auspiciada por la Corona española a partir del siglo XVI para la evangelización de las Indias, aunque inspirada en la misión tradicional, adquirió peculiaridades impuestas por el Regio Patronato, pues al objetivo evangelizador de los indios gentiles se agregó otro, que fue la implantación del dominio colonial sobre los mismos indígenas. El primer objetivo fue el más celebrado, porque el carácter religioso de la misión la justificó como una empresa al servicio de los indios. Del segundo objetivo se habló con discreción, aunque para las autoridades coloniales era el primero en importancia y por este motivo apoyaron a los misioneros con recursos económicos, resguardo militar y protección política. En la Nueva España, la misión fue el instrumento de dominación empleado por los españoles donde la conquista militar había fracasado. El norte de la Nueva España, en gran medida, fue colonizado por medio de la misión.

Los misioneros jesuitas que llegaron al Noroeste fueron conscientes de la doble finalidad de su tarea y por ambas trabajaron con empeño; decían los misioneros que ellos enseñaban a los indios a servir a las dos majestades: a Dios y al rey. Sin negar ni desconocer la función de la misión jesuítica como instrumento para la evangelización de los indios, en este trabajo me referiré al papel de la misión como instrumento de dominación para formar indios dóciles, y útiles al orden colonial novohispano.

Los hechos que examinaré se refieren, principalmente, al periodo 1610-1720. Antes de 1610 la misión jesuítica no adquiría su forma definitiva; hacia 1720 empezó la crisis en que sucumbiría el sistema de misiones, crisis que alteró la estructura y funcionamiento de la misión. Este análisis se refiere también a las misiones establecidas entre los indios cahitas, pimas bajos, jovas y ópatas, pues entre otros grupos étnicos la misión no alcanzó las características que aquí señalaré y que más tarde expondré con detenimiento.

Cuando los jesuitas iniciaron la implantación de la misión en la provincia de Sinaloa, los indígenas cahitas eran seminómadas, así que la primera providencia era señalar un espacio con límites definidos para congregar a la comunidad, en parte de manera voluntaria, pero también con la coacción de los soldados del presidio. Una vez

asentados, los indios no podían traspasar los límites de la misión sin autorización del gobernador de la comunidad.

El territorio de la misión se dividía en áreas diferenciadas por el uso que se les daba. En el centro estaba el templo, destinado al culto religioso; frente al templo había un amplio atrio para las reuniones religiosas o profanas en que participaba toda la comunidad. Junto al templo estaban: el campanario, el cementerio y la casa del misionero; así pues, el espacio central tenía un carácter marcadamente religioso. Alrededor del atrio estaban las chozas de las familias y, más allá, los campos de labor subdivididos en milpas de la comunidad, milpas familiares y campos de pastoreo para el ganado. Esta organización del espacio permitía que cada persona supiera en qué lugar debía estar, según la hora del día, según su edad, sexo y trabajo asignado.

El empleo del tiempo estaba reglamentado. En un día ordinario las actividades empezaban a la salida del sol; asistían los indios a la oración matutina comunitaria y luego iban a desempeñar el trabajo que el gobernador les había asignado; hasta la puesta del sol, en que se reunían para la oración vespertina y luego se retiraban a sus casas. La campana de la misión señalaba los tiempos que debían dedicarse al trabajo, a los alimentos, al descanso y a otras actividades. Los días de la semana también estaban regulados: tres días dedicaban los indios a las milpas familiares, tres días a los trabajos comunitarios (milpas, pastoreo u otras actividades necesarias para la misión); el séptimo día se dedicaba al culto divino y al aprendizaje de las cosas religiosas. Había también días de fiesta y periodos de mayor actividad religiosa, como la Cuaresma. En fin, el uso del tiempo estaba programado y se dirigía a toque de campana, de modo que cada persona sabía cuál era su tarea según la hora y el día de que se tratara.

La comunidad estaba organizada jerárquicamente. La cabeza indiscutible era el misionero, con autoridad en todos los ámbitos de la vida personal y comunitaria de los indios. Le seguía el gobernador, electo cada año por los indios varones, cuya función era vigilar a la comunidad, organizar el trabajo y aplicar sanciones. El gobernador tenía dos auxiliares, el alcalde y el alguacil; el primero podía suplir al gobernador en todas sus funciones, y el alguacil era el ejecutor

de las órdenes del gobernador. En algunas comunidades hubo un capitán, encargado de organizar el servicio militar para auxiliar al capitán español.

En orden jerárquico descendente seguía el fiscal mayor, encargado de vigilar a los indios en el cumplimiento de sus obligaciones religiosas. Seguían los *temastianes*, responsables de la enseñanza del catecismo, y los *sacristanes*, responsables de la conservación del templo, de la organización de la liturgia y del toque de las campanas. Además, los indios estaban integrados en familias, cuyos jefes eran responsables de la disciplina doméstica. Esta organización del espacio, del tiempo y de la jerarquía de la comunidad, permitía al misionero vigilar a toda la comunidad, incluso en las ausencias del religioso, que eran frecuentes porque cada jesuita atendía simultáneamente a 2 ó 3 comunidades.

En la misión se aplicaba la sanción correctiva, dispuesta por el misionero pero ejecutada por el gobernador y el alguacil. Se sancionaban con severidad la embriaguez, la holgazanería y el rapto de mujeres, así como también otras trasgresiones al reglamento de la misión. Los castigos consistían en azotes, cepo y recorte del cabello. Si algún miembro de la comunidad cometía un delito mayor, se le entregaba al alcalde español para que lo juzgara y castigara de acuerdo con las leyes civiles.

No tenemos noticia de que en la misión se aplicara la técnica disciplinaria del *examen*, pero sí el discurso moralizador que el misionero dirigía a los indios durante las celebraciones litúrgicas, donde con fundamentos religiosos exhortaba a los indígenas a someterse a la disciplina misional. Por lo hasta aquí expuesto acerca de la organización y funcionamiento de la misión jesuítica, pienso que se justifica su inclusión dentro de las instituciones disciplinarias.

La misión disciplinaria y los indios

Hasta ahora hemos hablado de los misioneros jesuitas como promotores y ejecutores del proceso disciplinario de los indios del Noroeste, por medio de la misión. Sin embargo, no fue la voluntad de

los religiosos el elemento único que explica dicho proceso, también se requirió la concurrencia de otros factores imprescindibles, entre los que sobresale la participación de los indígenas. Trataremos, pues de examinar la influencia de dichos factores en la medida en que la escasa información lo permita.

Desde el punto de vista económico, los jesuitas concibieron la misión como una unidad de producción agropecuaria, que debía rendir lo suficiente para satisfacer las demandas de la propia comunidad, así como para el abasto de los mineros españoles. La comunidad también debía contar con suficientes trabajadores, pues debía garantizar la producción interna, además de aportar indios de repartimiento para las empresas de los colonos. Era necesario cumplir estas condiciones para asegurar la estabilidad de la misión, es decir, que la comunidad se mantuviera congregada para aplicar los procedimientos de la clausura y demás técnicas disciplinarias.

Ahora bien, en la amplia región del Noroeste novohispano misionada por los jesuitas hubo una gran variedad de subregiones que diferían por las características orográficas, hidrológicas y climáticas, así como por las distintas condiciones demográficas de los grupos indígenas, circunstancias que favorecieron o impidieron el establecimiento de la misión disciplinaria. A grandes rasgos distinguimos las seis subregiones siguientes:

1) Subregión de los indios acaxées y xoximes de la provincia de Culiacán, asentados en las escarpadas laderas de la Sierra Madre Occidental. Estos grupos padecieron de manera muy intensa la contracción demográfica, desde el siglo XVI, por lo que sus comunidades fueron de cortas dimensiones, además de que su hábitat era poco favorable para la agricultura. En esta subregión no se estableció la misión disciplinaria y las comunidades habían casi desaparecido a mediados del siglo XVIII.

2) Subregión de los diversos grupos cahitas establecidos en los valles bajos y de altura media de los ríos Mocorito, Sinaloa, Ocoroni, Fuerte, Mayo y Yaqui. En esta subregión se dieron las mejores condiciones naturales para la agricultura de riego y de temporal. Estos grupos cahitas, en especial el yaqui, gozaron de la más alta

demografía de la región y, aunque también sufrieron el embate de las enfermedades europeas, fueron los que mejor resistieron a la contracción demográfica y lograron la recuperación más temprana. En esta subregión cahita los jesuitas establecieron con mayor éxito el modelo de la misión disciplinaria.

3) Subregión de los indios pimas bajos, jovas y ópatas, asentados en los valles medios y altos de los ríos Yaqui, Moctezuma, Bavispe, Mátape, Sonora y San Miguel. Su hábitat era favorable para la agricultura y su demografía suficientemente alta como para permitir el establecimiento de la misión disciplinaria.

4) Subregión de los pimas altos y pápagos, asentados entre los ríos Magdalena y Gila. Hábitat muy árido que permitía la agricultura en reducida escala, y obligaba a los indígenas a desplazarse regularmente en busca de agua. A estas circunstancias poco favorables se sumó la menor atención que les prestaron los jesuitas, por lo que fue débil la organización de la misión en esta subregión.

5) Subregión de los grupos seris en el desierto de Sonora e isla del Tiburón. Por ser el hábitat inadecuado para la agricultura, los jesuitas trataron de trasladar a estos indios a las vegas del río San Miguel, pero fracasaron por completo. Los seris permanecieron irreductibles a la misión y a cualquier otra forma de dominación impuesta por los españoles.

6) Subregión de los indios pericúes, guaicuras y cochimíes en la península de Baja California. El hábitat desértico no permitió la agricultura ni la congregación de los indígenas, quienes entraron en un pronunciado proceso de contracción demográfica que culminó con su extinción, a principios del siglo XIX.

Esta mirada panorámica sobre las misiones jesuíticas del Noroeste novohispano permite afirmar que la voluntad misionera de los religiosos, por sí sola, no fue suficiente para el establecimiento de la misión disciplinaria, aunque estuviera reforzada por la coacción de los presidiales. Vimos también que el nivel demográfico de los grupos indígenas y la calidad del hábitat influyeron de manera importante en la formación de las misiones. Sin embargo, estos factores aún no parecen suficientes para explicar porqué entre los

cahitas, ópatas, jovas y pimas bajos sí se estableció la misión disciplinaria. A mi parecer, es preciso añadir otra importante circunstancia para explicar el fenómeno histórico, y esta circunstancia es la aceptación y cooperación de los indígenas para hacer funcionar la institución misional. Esta afirmación la enuncio con carácter de hipótesis probable, porque no contamos con suficiente información documental para establecerla con seguridad. Sin embargo, esta hipótesis tiene sólidos fundamentos que expondré a continuación.

Los cronistas jesuitas no son explícitos para señalar la participación de los indios en el establecimiento de las misiones, lo más que llegan a señalar es que la "gracia divina" los disponía favorablemente para recibir la "luz del Evangelio". Sin embargo, en el caso de los yaquis, el cronista Andrés Pérez de Ribas[9] relata muchos detalles sobre la implantación de la misión disciplinaria.

Narra el cronista que hacia 1610 los yaquis infligieron una gran derrota a las armas españolas, tan profunda, que el capitán Hurdaide no intentó nuevos enfrentamientos. Aunque los yaquis permanecieron en pie de guerra, durante cinco años hicieron frecuentes visitas a las misiones establecidas en los ríos Fuerte y Mayo. Hacia 1616 los yaquis ofrecieron la paz a Hurdaide y solicitaron misioneros jesuitas para sus comunidades, a condición de que los soldados españoles no entraran en su territorio. Y fue así como los jesuitas entraron al río Yaqui y fundaron las misiones con la anuencia y activa cooperación de los indígenas.[10] Si en el caso de los yaquis es evidente su cooperación para la implantación de la misión, no es descabellado afirmar que en otros grupos ocurrió algo semejante.

Otro indicio que permite deducir la cooperación voluntaria de cahitas, ópatas, jovas y pimas bajos en el establecimiento de la misión

[9] Andrés Pérez de Ribas, "Historia de los triunfos de nuestra santa fe entre las gentes las más bárbaras y fieras del Nuevo Orbe...", *Páginas para la historia de Sinaloa y Sonora*, México, Layac, 1944, tomo II, p. 63-128.

[10] María Elena Imolesi Sokol, *Comunidad indígena y sociedad colonial en el Noroeste novohispano: los ocho pueblos del Yaqui*, tesis profesional, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1984, p. 22-31.

disciplinaria es el hecho de que las comunidades permanecieron en funcionamiento, por lo menos hasta 1720. Los indios que consideraron intolerable la vida en la misión, huyeron para radicar en los reales de minas u otros asentamientos de los colonos. Pero este fenómeno no fue de tal magnitud que pusiera en peligro la estabilidad de las misiones. No fue la coacción militar la que desalentó la fuga de las misiones, pues en el periodo estudiado (1610-1720) sólo hubo dos presidios en la región, El Fuerte de Montesclaros y Fronteras (norte de Sonora) que contaban con 100 soldados entre ambos, insuficientes para ejercer coacción sobre las más de 110 misiones que había en ese periodo. Si los indios no desertaron de la misión fue porque prefirieron esta forma de vida a la que ofrecían los colonos.[11]

Hemos dicho que hacia 1720 se inició la crisis en que sucumbiría el sistema de misiones jesuíticas del Noroeste. Pues bien, esta crisis se debió a la inconformidad de los indios con la administración que para estas fechas ejercían los jesuitas sobre las misiones; descontento que desembocó en la rebelión armada de 1740. Esta rebelión se inició en el Yaqui, pero se extendió a toda la zona cahita, a los jovas, ópatas y pimas bajos. Los indios fueron derrotados en una cruenta represión y aunque depusieron las armas, en adelante ya no cooperaron con los jesuitas y la misión disciplinaria dejó de funcionar. De aquí también podemos colegir que la voluntaria cooperación de los indios fue un factor imprescindible para el establecimiento de la misión disciplinaria.

[11] Karina Cappello Sánchez, *Las misiones jesuíticas y el proceso de aculturación religiosa de los grupos cahitas, 1591-1650*, tesis profesional, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1996, p. 50-58.

¿Logró la misión disciplinaria el objetivo de producir indios dóciles y útiles para el sistema colonial español?

A grandes rasgos podemos afirmar que fueron los indios cahitas, jovas, ópatas y pimas bajos los que llegaron a integrarse como trabajadores en el sistema económico de los colonos. Los demás grupos indígenas no se integraron a la nueva sociedad creada por los colonizadores, algunos por extinción demográfica y otros por insumisión inveterada. La docilidad de los indios sometidos, ciertamente, no fue la que los misioneros y autoridades españolas esperaban, pues a partir de 1740 fueron periódicas las rebeliones indígenas en el Noroeste, hasta la pacificación de 1940. Sin embargo, de tan notoria insumisión, los indígenas constituyeron la mano de obra que hizo funcionar la economía de los colonizadores. Indios no muy dóciles pero sí útiles fue lo que produjo la misión disciplinaria en el Noroeste novohispano.

Pero el examen de este proceso histórico deja importantes preguntas sin respuesta, entre las cuales la que más me inquieta es la siguiente: si la implantación de la misión disciplinaria implicó violencia, como lo fue la coacción física y moral ejercida sobre los indios ¿cómo fue que éstos aceptaron tal situación? Aunque los testimonios sobre la percepción del fenómeno por los indígenas son muy escasos, debemos buscar la manera de acercarnos más a este hecho de importancia capital para la comprensión de la historia del Noroeste novohispano.

Los bienes de las misiones de la Compañía de Jesús en Durango; un patrimonio olvidado

Miguel Vallebueno Garcinava

Durante más de un siglo y medio, la Compañía de Jesús desempeñó una amplia actividad de aculturación entre diversos grupos indios de la Nueva Vizcaya. Para llevar cabo su labor, los jesuitas emplearon el sistema de reducciones por medio del cual los indios eran congregados en poblados misionales que son el origen de numerosos poblados actuales. En estos asentamientos se sistematizó la labor de adoctrinamiento a partir de la construcción de iglesias y la introducción de prácticas devocionales mediante pinturas, esculturas y otros objetos sagrados que impactaron la religiosidad de los habitantes de la región hasta la época actual. Estos testimonios de la acción misional pasaron a manos del clero diocesano a raíz de la secularización de las misiones jesuitas en 1753 y fueron olvidados lentamente. El abordar en forma sistemática el problema de la construcción y el adorno de los templos misionales ayudará a explicar la importancia de los bienes culturales de la misión de Tepehuanes, situada en el flanco oriental de la Sierra Madre Occidental, que forma la cuenca del alto Nazas al noroeste del actual estado de Durango.

El interés por conocer los objetos dejados por la actividad misional surgió a partir del trabajo de George Kubler sobre la arquitectura de Nuevo México.[1] Más tarde esta investigación fue ampliada hacia los grandes conventos del centro de Nueva España.[2] Entre los estudios recientes de arquitectura misional para el norte de México se encuentra el trabajo de Marco Díaz sobre las misiones

[1] George Kubler, *The religious architecture of New Mexico. In the Colonial period and Since the American Occupation* (1940), cuarta edición 1972.

[2] George Kubler, *Arquitectura Mexicana del siglo XVI* (1948) México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

franciscanas de Baja California. Por otro lado, Clara Bargellini, Chantal Cramaussel y Salvador Álvarez estudiaron las misiones de la Nueva Vizcaya, que actualmente se ubican en el estado de Chihuahua.[1]

Para la realización de esta investigación se consultaron principalmente los inventarios de bienes misionales levantados con motivo de la entrega de éstas realizada por los jesuitas a los párrocos en 1753. Estos documentos se encuentran insertos en los libros de registros sacramentales llevados por los religiosos. Para comprender la vida misional, sus orígenes y la forma de su administración, se trabajaron también las Cartas Anuas y los informes de visita que los religiosos dirigían a sus provinciales. Otra parte importante para este estudio fue el recorrido de la región mencionada para identificar y registrar los bienes que aún se conservan.

A) La actividad de los jesuitas en la región

1.- La fundación de las misiones

Atendiendo al espíritu contrareformista que los impulsaba a cristianizar a los pueblos del Asia, África y el Nuevo Orbe, los miembros de la Compañía de Jesús se establecieron en la Nueva Vizcaya a partir de 1590 en que se dedicaron a evangelizar en Sinaloa.[4] Durante los siguientes cuarenta años ampliaron su radio de acción sobre la sierra y el flanco oriental de ésta. El padre Martín Peláez fundó la residencia de Durango, o Guadiana, llamada así por los jesuitas preferentemente,[5] como cabecera de las misiones de Nueva Vizcaya. Con la ayuda del virrey, conde de Monterrey, que

[1] Clara Bargellini, *Misiones y presidios de Chihuahua*, Chihuahua, Gobierno del Estado de Chihuahua, 1997.
[4] Saravia, 1980, t. II, p. 312.
[5] Gallegos, 1960, p. 180.

mandó soldados españoles para protegerlos, los ignacianos empezaron a reducir a los indios en poblados para ser aculturizados y sometidos al sistema de repartimiento para abastecer de mano de obra los establecimientos españoles cercanos.

La misión de Tepehuanes tuvo su origen en 1596 cuando el jesuita Gerónimo Ramírez llegó a la Sauceda. Aunque este pueblo estaba formado por tepehuanes, dependía del convento franciscano de San Juan del Río por lo que Ramírez permaneció allí poco tiempo. En la Semana Santa del año siguiente, Ramírez estuvo en las minas Guanacevi de donde, escoltado por el capitán Juan de Gordejuela e Ibargüen, así como por seis soldados y dieciséis indios aliados, caminó hacia el sur para reducir a los tepehuanes de la región del Alto Nazas en los poblados de Santa Catalina de los Tepehuanes, Santiago Papasquiaro, así como en la visita de San Andrés de Atotonilco.[6] Para lograr asentar a los tepehuanes e inducirlos en las prácticas agrícolas europeas, los recién llegados llevaban cuarenta bueyes, doce rejas de hierro para arado, doce azadones, dos martillos, cornales, piedras de moler, hachas, etc.[7] De acuerdo a la lógica seguida por los religiosos, de poner el nombre de las misiones según al día del santo en que se fundaban, las fechas en que se establecieron estos poblados serían: Santa Catarina de Tepehuanes el 16 de julio de 1597, Santiago Papasquiaro el 24 de julio de ese año, y San Andrés de Atotonilco el 30 de noviembre.

Durante los primeros años del siglo XVII, los jesuitas extendieron aún más su radio de acción misional sobre otros tributarios del Nazas habitados también por los tepehuanes. Ayudados por el capitán Cristóbal de Heredia establecieron en 1603 una misión en las cercanías de Indehe, que podría ser la de San José del Tizonazo.[8] Al año siguiente, el padre Juan Fonte fundó la de San Ignacio del Zape[9] y en 1607 la de Santa Cruz del Río Nazas o de Tepehuanes, con

[6] Decorme, 1952, p. 52-53.
[7] Portas, 1980, *Iglesia...*, p. 219.
[8] Portas, 1980, *Iglesia...*, p. 219.
[9] Decorme, 1952, p. 55.

tepehuanes procedentes de la sierra de Ocotlán que tenían una deidad muy venerada llamada Ubamari.[10]

2.- La difícil consolidación del sistema misional

La población nativa de la región fue azotada repetidamente por las epidemias que se abatieron sobre el área de las misiones jesuitas, siendo la de 1576 la primera documentada para la Nueva Vizcaya.[11] El obispo de Guadalajara, Alonso Mota y Escobar, quien estuvo en la región a principios del siglo XVII, da cuenta del reducido número de familias tepehuanas que se encontraban asentadas en las misiones. Decía que en el poblado de Santiago Papasquiaro vivían solamente cinco, mientras que en Santa Catalina de Tepehuanes había otras treinta. Según el obispo, esta situación se debía a la costumbre de los tepehuanes de vivir dispersos y la resistencia de éstos para trabajar en las estancias de los españoles. Esta misma opinión tenía en 1605 el jesuita Martín Peláez, ya que según el misionero los tepehuanes eran:

> gente mal poblada, por su ferocidad, viven en montes, quebradas y en cuevas, aquí treinta, allá cincuenta... mucho más dificultosos de encomendar y cultivar.

El religioso calculaba que había más de dos mil tepehuanes convertidos al cristianismo,[12] de una población total que no ha sido cuantificada, aunque según Pérez de Ribas era poco numerosa en comparación a la de los acaxees y xixímes.[13]

[10] Juan Fonte, Anuua de 1607, Los tepehuanes de Ocotlán; en González Rodríguez, 1985, p. 158.

[11] Gerhard, 1982, p. 69.

[12] Archivo General de Indias, 2606, Carta y memorial del padre Martín Peláez de la Compañía de Jesús sobre las misiones de los tepehuanes.

[13] Pérez de Ribas (1645) 1992, p. 573.

Debido a la resistencia que los tepehuanes mostraron para integrarse al nuevo sistema, se rebelaron contra los españoles el 18 de noviembre de 1616. En el testimonio que el gobernador Gaspar de Alvear mandó al rey para informarle del levantamiento se asentó que los tepehuanes aprovecharon que en San Ignacio del Zape se encontraban los jesuitas Juan del Valle y Luis de Alavés, en compañía de varios españoles de Guanaceví y cerca de cincuenta esclavos negros, para recibir una imagen de la virgen que habían comprado en la Ciudad de México. Al saber la noticia del ataque, los españoles de Atotonilco se hicieron fuertes en la capilla del poblado, donde se refugiaron como doscientas personas, entre ellas varios indios naborios y el franciscano Pedro Gutiérrez. En la mañana del día 19 de noviembre, los tepehuanes rompieron las paredes y las azoteas de la iglesia, y por los agujeros arrojaron "fuegos encendidos con chile". Murieron algunos por el humo y otros subieron a la azotea para defenderse, pero habiéndoseles acabado la munición tuvieron que entregarse.

En la iglesia de Santiago Papasquiaro también se pertrecharon los españoles, mestizos, mulatos e indios naborios de la región esperando un inminente ataque. En una información proporcionada por Simón Martínez, uno de los testigos, aparece que los tepehuanes atacaron el templo con piedras, flechas y empezaron a quemar la iglesia. Los sitiados decidieron salir del lugar para retirarse de allí pero no corrieron con éxito y murieron como un centenar de personas, entre ellos los padres Bernardo Cisneros y Diego Orozco, así como el teniente de gobernador Juan García Mayor de Castilla y su familia. Unos cuantos españoles lograron sobrevivir y llegar a Durango.[14]

Al ser sofocada la rebelión por las autoridades españolas, los tepehuanes de la región se remontaron en las partes más intrincadas de la sierra. Los de Santiago y Tenerapa se fueron a Cocoratame

[14] Biblioteca Nacional de México, Archivo Franciscano, II/169.1, f. 1- 2v., Relación de lo que sucedió en la villa de Guadiana cuando se alzaron los tepehuanes y atacaron el pueblo de Santiago Papasquiaro, Villa de Durango, 24 de noviembre de 1616.

con los xixímes. Allí los españoles los alcanzaron y mataron a su caudillo Francisco Gogojino. Los tepehuanes de Santa Catalina y el Zape se escondieron en la quebrada del Diablo en la sierra de Guanacevi donde también fueron perseguidos.[15] Para controlarlos definitivamente, las autoridades españolas decidieron fundar en 1620 el presidio de Santa Catalina de los Tepehuanes, con veintitrés soldados.[16] Este enclave militar fue situado estratégicamente en el cruce de la ruta Guanacevi-Durango con el camino de Topia, una de las pocas vías que comunicaba la costa con el altiplano a través de la Sierra Madre. Una vez dominada la situación en 1622, el almirante Mateo de Vesga, gobernador de la provincia de Nueva Vizcaya, se trasladó a Santiago Papasquiaro para ratificar la paz con los caciques tepehuanes del lugar.[17]

Debido al poco número de tepehuanes que quedaron en las misiones, otros grupos indios fueron establecidos en la región. El sargento mayor Cristóbal de Nevares Heredia asentó un grupo de xixímes en San Nicolás. Durante este tiempo también se encontraban mexicanos y tarascos. Varios topónimos de la región como Tarimoro, Tagarate y, quizás, Papasquiaro,[18] Papantón y Papagarame, tienen origen purépecha. En la carta Anuua de 1611 el jesuita Juan Fonte dio cuenta de que estos grupos provenientes del sur representaron una pastorela con motivo de la Navidad.[19] De acuerdo a los registros parroquiales de Santiago, que comienzan en 1642, muchos de los indios naborios que vivían en el lugar procedían de Sonora, Sinaloa y Chihuahua.[20]

[15] Archivo General de la Nación, Historia, 311.

[16] Gerhard, 1980, p. 215.

[17] Papeles del almirante Mateo de Vesga en Hackett, 1923, vol. 2, p. 118-131.

[18] En el plano iconográfico del reino de Michoacán y estados del gran Caltzontzin, hecho mucho tiempo después de la conquista por el cronista Pablo Beaumont, aparece el camino de Topia por el que penetró Nuño de Guzmán y Santiago aparece con el nombre de Papasquiaro.

[19] Transcrita en parte por González, 1985, p. 165.

[20] Archivo parroquial de Santiago Papasquiaro, Libro de bautismos, casamientos y entierros, 1643- 1713.

En la relación de las misiones de la Nueva Vizcaya levantada en 1678 por el visitador Juan Ortiz Zapata, un viejo conocedor de la región, dio cuenta del poco número de indios que vivían en la misión de Tepehuanes, la creciente pérdida de sus lenguas y del aumento de los españoles y castas en los puestos, estancias y ranchos que los circundaban. La misión estaba compuesta por cuatro partidos: Santiago Papasquiaro, con los pueblos de visita de San Andrés Atotonilco y San Nicolás. En este partido vivían cincuenta y seis familias indias, con doscientas noventa y cinco personas calificadas por el visitador como "gente muy ladina y que ya no habla la lengua tepehuana, sino en Mexicano, y aun en Castilla". El partido de Santa Catalina de Tepehuanes estaba habitado por veinticuatro familias indias que hacían ciento ocho personas "de administración" (mayores de siete años) El visitador señaló que faltaban en el pueblo de Santa Catalina otras trece familias, que se habían trasladado al real de Parral a trabajar en las minas. El partido de Nuestra Señora del Zape (antiguamente San Ignacio) tenía por visita el poblado de San José del Potrero (antes San Simón) que en conjunto hacían cincuenta y dos familias indias y un total de sesenta y cinco personas de administración. Aunque no se mencionaron expresamente en la relación de Ortiz, la misión del Zape tenía además como pueblo de visita al Zape Grande, situado a un cuarto de legua, así como las rancherías de Biogame y Zape Chico, que se poblaban en temporadas.[21] En la alta sierra de Ocotlán, que se encuentra frente al real de Guanacevi, había todavía "gentiles", es decir naturales no cristianizados, que bajaban esporádicamente al Zape para asentarse. En el partido de San José del Tizonazo y su visita de Santa Cruz del Río Naras o de Tepehuanes estaban asentadas cuarenta y ocho familias, tanto de tepehuanes como de nativos de Sinaloa y Sonora, llevados recientemente por los misioneros para sustituir a los salineros que habían abandonado el lugar, que hacían un total de ciento noventa y nueve personas.

[21] AGN, misiones, vol. 26, exp. 27, fs. 167-175, Juan Ortiz Zapata, Carta Anuua del Zape, 1647.

El visitador que recorrió el área en 1731 (según Decorme, probablemente fue el padre José Echeverría), fustigó duramente la indolencia en que habían caído algunos de los religiosos y añadió una descripción de las misiones donde mencionó que: en Santiago Papasquiaro había treinta y dos familias; en San Nicolás, cincuenta y ocho; en Atotonilco, cuarenta y ocho, aunque más de la mitad solía vivir en las estancias de los españoles. El visitador apuntó también que en Santa Catarina de Tepehuanes la población había aumentado a ochenta habitantes que procedían de los ranchos cercanos, y en el Zape había treinta familias. En el Tizonazo había treinta y cinco familias y en Santa Cruz de Tepehuanes, cuarenta y ocho.[32] Estas cifras muestran un paulatino aumento de la población en los poblados misionales. Sin embargo, en el inventario de entrega de la misión del Zape levantado el 9 de octubre de 1753 se menciona que en este lugar vivían veinte familias de tepehuanes y ocho de tarahumaras, agregados hacía pocos años, una cifra inferior a la de 1731, que muestra la movilidad de la población de las misiones.[33]

La población de españoles y castas se empezó a diseminar en la región a partir del presidio de Tepehuanes. Algunos capitanes y soldados del emplazamiento como Juan de Barraza, Cristóbal de Nevares Heredia, Francisco García del Corral, Alonso Pérez Meleto, Francisco de Herrera o Benito de Peroda y Morales, por citar a los más importantes, formaron estancias y ranchos donde criaron numerosas familias. Estos asentamientos tomaron con el tiempo por nombre el apellido de su fundador, como hasta la fecha se les conoce. En el informe realizado por Ortiz Zapata en 1678, aparece que en el poblado de Santiago Papasquiaro había cinco familias, que "se reputan como españoles", con cincuenta y cuatro personas de administración. En las dos estancias y ocho ranchos y puestos de la jurisdicción había diecisiete familias de españoles "y de otros géneros de gente" con ciento sesenta personas. Así mismo, en el presidio de Tepehuanes había nueve familias de los soldados con sesenta y seis personas.

[32] Decorme, 1952, p. 86.
[33] Archivo parroquial de Guanaceví, libro de bautismos del Zape, 1726-1754.

Para 1712 la población del valle de Santiago Papasquiaro había aumentado ya a seiscientos cincuenta y nueve personas.[34] El visitador jesuita que recorrió las misiones en 1731 apuntó al respecto de Santiago Papasquiaro: "los españoles, de que está llena la región, pasan de ciento sesenta familias". En el área de Tepehuanes había alrededor de unas trescientas personas "de confesión" (mayores de siete años).[35]

Las misiones jesuitas de Nueva Vizcaya fueron secularizadas en 1753 convirtiéndose en parroquias debido a la creciente "ladinización" de los indios, así como al aumento de la población española y de castas en la región. Durante los siguientes años, tanto en Santiago como en Tepehuanes, se empezaron a avecindar muchos españoles y castas atraídos por el comercio hacia los minerales de Guanaceví y la sierra que tuvieron notable actividad.

B) La arquitectura misional

La ubicación de las misiones en lugares con abundante agua y tierras de cultivo para su sostenimiento fue una constante preocupación de los religiosos jesuitas, por lo que utilizaron los estrechos valles fluviales de la cuenca del alto Nazas para establecerlas. Como lo refirió el cronista Andrés Pérez de Ribas en 1645 al describir el entorno donde fue fundado Santiago Papasquiaro como: "un hermoso valle, por donde corre un río abundante de agua y de pescado con tierras a sus riberas, acomodadas para sementeras".[36] Igualmente, sobre el Zape mencionó que estaba situado "a ribera de un río que corre al pie de un peñol" [37] (cerro de la Cruz). Ortiz Zapata abunda en que a cuya falda estaban "unos ojos de agua muy saludables", no solamente por

[34] Archivo de la Catedral de Durango, Padrón de las parroquias del Obispado de Durango, 1712, Libro CCCV.
[35] Decorme, 1952, p. 86-88.
[36] Pérez de Ribas, 1992, p. 579.
[37] Pérez de Ribas, 1992, p. 583.

su naturaleza, continuaba el jesuita, sino porque en ellos los tepehuanes habían sumergido la imagen de la virgen en 1616. Este mismo visitador relató que la visita de San Andrés de Atotonilco se encontraba situada a tres leguas de distancia de Santiago Papasquiaro, en la confluencia de los ríos Santiago y Tepehuanes y la misión de Santa Catalina de Tepehuanes estaba situada en "una loma y puesto muy apacible", a vista del río de los Ahorcados (actualmente río Tepehuanes), caudaloso en tiempo de aguas y poblado de hermosas alamedas. En una anotación que se encuentra en los libros de la parroquia de Tepehuanes se dice que el poblado fue destruido en 1681 debido a una inundación, por lo que se buscó un lugar más alto para reubicarlo.[28] Esta disposición de establecer las congregaciones misionales puede verse todavía claramente en el Zape y Atotonilco cuyo pueblo de indios corresponde al barrio del Barrial, allende el río Tepehuanes.

Respecto a las primeras edificaciones jesuitas, Pérez de Ribas afirma que eran "iglesias pobres de paja",[29] donde se celebraba la liturgia cristiana. Después se construyeron iglesias de adobe a las que se les dotó con ornamentos, imágenes religiosas, campanas y chirimías.[30] Durante la rebelión tepehuana estos templos fueron incendiados y posteriormente reconstruidos. El de Santiago, que contaba con una cruz atrial, como se acostumbraba en las misiones,[31] fue reconstruido a instancias de gobernador de Nueva Vizcaya, almirante Mateo de Vesga.[32]

[28] El nombre de los Ahorcados se debe según Baltasar de Obregón a que, en 1563, Martín de Gamón, uno de los capitanes de Francisco de Ibarra, ejecutó en las márgenes de esta corriente a sus guías indios, al sentir que lo iban a traicionar. Obregón, 1986, p. 50.

[29] Pérez de Ribas, (1645) 1992, p. 581.

[30] AGI, 2606, Carta y memorial del padre Martín Peláez sobre las misiones de los tepehuanes, 1605.

[31] Biblioteca Nacional de México, Archivo Franciscano, II/369.1, f.1-2v., Relación de lo sucedido en la villa de Guadiana cuando se alzaron los tepehuanes y atacaron el pueblo de Santiago. Villa de Durango, 24 de noviembre de 1616.

[32] AGI, 67-1-6, Papeles del almirante Mateo de Vesga, en Hackett, 1926, t.2, p. 118-131.

El visitador Juan Ortiz Zapata da cuenta del buen estado físico de las misiones en 1678 al referir que la iglesia de Santiago Papasquiaro era "muy linda y capaz y muy bien adornada", mientras que la visita de San Andrés de Atotonico se encontraba "acomodada y con bastante adorno para la visita". La iglesia del Zape, elevada por los jesuitas a la categoría de santuario mariano después de la rebelión de 1616 para que fungiera como cabecera simbólica de las misiones jesuitas de la Nueva Vizcaya, era "muy capaz y hermosamente aderezada". Así mismo, la iglesia del Tizonazo fue calificada de "muy buena y competente". Esta última edificación debe haber sido levantada por el padre Nicolás de Zepeda cuando pretendió asentar a los salineros en el poblado según consta en la inscripción que muestra el año de 1641 sobre la puerta lateral del templo.

En cambio, el visitador que estuvo en la región en 1731 los vio desde una óptica diferente a Ortiz Zapata, como en general vio el mal funcionamiento del sistema misional, y calificó estos templos de pequeños y poco arreglados. Sobre el de Santiago mencionó que aunque era capaz, "debería ser del doble para la gente". Así mismo, la sacristía era también indecente por su mal estado. Sin embargo, había junto a la iglesia una capilla dedicada a Nuestra Señora de los Remedios, "bien capaz", atendida por los miembros de la cofradía de ese nombre, formada por indios y españoles. Igualmente, sobre la iglesia de Atotonilco opinó que era "decente, aunque pequeña para el poblado". Mejor impresión le causó la de Santa Catalina de Tepehuanes que "aunque pequeña, es sobrada para la gente que hay, bien techada y decente.[33] La iglesia del Zape era "decente aunque pobre" y la imagen conservaba las alhajas que se le habían dado ya hacía algún tiempo.[34]

Este visitador de 1731 dio también algunas noticias sobre las casas, huertas y ranchos que completaban los conjuntos misionales. Una vez más, sobre la casa de Santiago Papasquiaro mencionó que estaba vieja y maltratada, "pide que se haga de nuevo, sin altos y

[33] Decorme, 1952, p. 88.

[34] Decorme, 1952, p. 84.

con menos comunicaciones que son peligrosas e inducen a sospechas". En el Tizonazo la casa también era vieja, aunque con recámaras y almacén nuevos.[37] Las actividades de los jesuitas de la misión se sostenían de varios ranchos donde tenían mucho ganado.[38] El más importante era el de Tepehuanes que contaba con 850 reses, 30 mulas cerreras, 50 mansas con 22 aparejos, 110 caballos mansos, 200 ovejas, 20 yuntas de bueyes y "el apero necesario para coger descansadamente 500 fanegas de maíz, frijol y arvejón para el gasto". Por su parte, la misión de Santiago contaba para su sostenimiento con un rancho de riego pegado al pueblo, una gran huerta cercada de adobe y un rancho con doscientos cincuenta semovientes.[39]

En los inventarios levantados en 1753-1754, con motivo de la recepción de las misiones por parte del clero secular, se aprecia la serie de mejoras hechas durante las últimas décadas de la permanencia de los jesuitas. La iglesia de Santiago Papasquiaro era de adobe y se encontraba "bien tratada" y blanqueada, el techo era de buena viguería con sus canes. Se había ampliado respecto al templo que menciona el visitador de 1731, ya que tenía entonces cuatro capillas laterales. La torre tenía una campana mayor de doce arrobas, otra mediana de seis y una esquila del mismo tamaño. Terminaba el conjunto, una cruz y una veleta de fierro.[40] Para Atotonilco se indica que la capilla era pequeña y tenía coro, confesionario y dos campanas. La iglesia del Zape también era de adobe y fue calificada como "decente", es decir que se conservaba en buen estado. La torre tenía tres campanas servibles y una quebrada.[41] En San José del Tizonazo aparece que el templo era de adobe, con buena viguería y blanqueada por dentro y por fuera[42] y

[37] Decorme, 1952, p. 83.
[38] Decorme, 1952, p. 84.
[39] Decorme 1952, p. 86.
[40] Inventario de la iglesia de Santiago Papasquiaro que, el 12 de agosto de 1754, hizo el bachiller Juan José Ochoa de Herive, cura del Parral, a nombre del obispo de Durango, Pedro Anselmo Sánchez de Tagle.
[41] En el inventario del 9 de octubre de 1753.
[42] El 17 de septiembre de 1753.

de la que se encontraba en Santa Cruz de Tepehuanes se menciona solamente que estaba "bien tratada".

Cuando los jesuitas entregaron las misiones, las cabeceras de partido se convirtieron en parroquias y las visitas tomaron el nombre de vicarías. En Santiago Papasquiaro, la nueva iglesia parroquial se levantó en el poblado de los españoles al otro lado del arroyo del Tagarete, con lo que la iglesia misional situada en el "pueblo" o barrio de España, como se le llama actualmente, fue deteriorándose hasta quedar convertida en ruinas. En 1944 se construyó en el predio que ocupaba la escuela primaria Bruno Martínez.

Por su parte, la iglesia del Zape que quedó abandonada por largo tiempo se fue también arruinando. El obispo Pedro Tamarón y Romeral informó que para el tiempo de su visita en 1763, la iglesia de adobes y "techos de aronea", ya chorreaban por las paredes en tiempo de lluvia y en el interior anidaban murciélagos y golondrinas en abundancia.[43] El obispo Pedro Tamarón mandó levantar un templo nuevo de una nave, pese a las dificultades que hubo para acarrear la piedra para edificarlo por no encontrarla en lugares cercanos, lo que elevó considerablemente los costos de construcción.[44]

Algunos templos misionales fueron remodelados durante el porfiriato, como el templo de San Andrés de Atotonilco en 1891, bajo la dirección de José Melero, según da fe la inscripción que se encuentra en la base de la torre de cantera. Igualmente, en San José del Tizonazo se labraron las portadas con arcos trilobulados (la principal con pretensiones basilicales) y la sencilla torrecita neogótica, aunque se conservó la estructura original incluyendo la ventana claustral que daba luz al retablo. Finalmente, el templo parroquial de Santa Catalina de Tepehuanes fue ampliado en 1964 en que se tumbaron las paredes laterales para hacerlo un templo de tres naves. La parte antigua de la iglesia mide veinticinco metros de largo por siete de ancho que posiblemente corresponda a las dimensiones de la edificación de los jesuitas. El único templo de la región que conserva

[43] Tamarón, 1937, p. 86.
[44] Tamarón, 1997, p. 5.

sus características misionales es el de Santa Cruz de Tepehuanes con una sencilla portada esculpida y una espadaña.

C) Los bienes culturales misionales

Desde los comienzos de la actividad misional en la región los jesuitas llevaron imágenes, ornamentos e instrumentos musicales que les permitieran realizar su trabajo más eficazmente. Una de estas figuras fue la de la virgen de la Concepción comprada por los mineros de Guanacevi en la ciudad de México para San Ignacio del Zape y cuya recepción fue aprovechada por los tepehuanes para levantarse en armas contra los españoles en noviembre de 1616. Al asaltar el templo y dar muerte a sus ocupantes, la imagen fue abandonada dentro del manantial de agua caliente que se encuentra cercano a la iglesia, siendo rescatada por los españoles y mandada a México nuevamente para ser restaurada.[41] Es todavía perceptible en la cara de la imagen una marca como cicatriz, por lo que fue conocida popularmente como "Virgen del hachazo".[42] El visitador de 1731 mencionó que la virgen conservaba "preciosas alhajas que le dieron años atrás sus devotos". Sin embargo, el visitador afirmaba: "música ni cantores hay, porque ya moririan".

Por otra parte, en los inventarios de la recepción de la misión por el clero secular se menciona que el altar mayor consistía en un retablo viejo con la imagen de bulto de la virgen del hachazo. A su lado había unos lienzos de san Joaquín y santa Ana. Arriba, en el remate, unas pinturas de los santos Ignacio de Loyola y Francisco Xavier. A los lados del retablo estaban dos lienzos grandes, uno con la imagen de la virgen y otro de san Ignacio. En el cuerpo de la iglesia estaban del lado del púlpito, un altar con un lienzo viejo de san José, y en otros lugares, una imagen de bulto de san Francisco Xavier, una cruz labrada de madera, una imagen de vestir de la Inmaculada

[41] Saravia, 1980, t. III, pp. 159-160.
[42] Tamarón, 1958, p. 86.

Concepción. En el coro estaba una caja de órgano sin flauta alguna, un terno de chirimías nuevas y otro de viejas, un arpa, una vihuela y un violín. Junto al altar mayor había una rueda de campanitas y cuatro más, pequeñas. La casa de vivienda de los religiosos consistía en una sala grande, un aposento para dormitorio y otro seguido, pequeño. En el dormitorio había un lienzo grande de la virgen de Guadalupe y varios libros, entre ellos, un vocabulario de la lengua tepehuana y otro de la cahita.[43] No aparecen en este inventario las pinturas de los jesuitas Juan del Valle, Luis de Alavés, Jerónimo de Moranta y Juan Fonte, quienes murieron con motivo de la insurrección de 1616 y actualmente se encuentran en la sacristía. El obispo Pedro Tamarón estuvo interesado en volver a fomentar la devoción hacia esta advocación como punto de partida del reposicionamiento del clero secular en la región, por lo que mandó levantar el templo que dotó con nuevos retablos.

Respecto a Santiago Papasquiaro, el visitador de 1731 escribió que "es pobre, nada precioso y rico y mucho de ello viejo y poco decente, tiene en el altar mayor un cuadro de Santiago, parece de la conquista, apenas se conoce". En la visita de San Andrés de Atotonilco "no hay música ni cosa digna de alabarse más que una estatua de la virgen que llaman del Rayo que veneran con devoción". De la misma manera se refirió a los demás partidos de la misión: en el Tizonazo "nada precioso ni rico" y en Santa Catarina de Tepehuanes el altar mayor "era de cuadros viejos y dos altarcitos, de ornamentos lo suficiente, sin alhaja rica ni especial".

En el inventario del templo de Santiago, levantado el 12 de agosto de 1754 con motivo de la recepción de la misión por el bachiller Juan José Ochoa de Herive, cura de Parral, a nombre del obispo de Durango, Pedro Anselmo Sánchez de Tagle, se percibe el cambio respecto a la cantidad y calidad de los objetos de su interior mencionados en 1731. Se encontraba un retablo nuevo, probablemente fabricado con columnas salomónicas, ya que estaba

[43] Archivo de la parroquia de Guanacevi, Libro de bautismos del Zape, 1726-1754.

"a la moda, con aseados dibujos, sin dorar". En el centro del retablo había un lienzo del santo patrón Santiago. En el segundo cuerpo se encontraba una pintura de la Santísima Trinidad, otra de la Dolorosa y seis más de diversos santos. En una de las capillas se encontraba un colateral dorado y esmaltado, dedicado a la Purísima Concepción. Estaban también allí, como era de esperarse en un establecimiento jesuita, cuatro lienzos de santos de la Compañía, así como dos estatuas, una de san Ignacio y otra de san Antonio de Padua. A la derecha del templo se encontraba una capilla dedicada a san José; tenía un retablo nuevo, "de curiosos dibujos", sin dorar. Estaba del mismo lado derecho, la capilla de la Virgen de los Remedios, donde la cofradía de esa advocación tenía un retablo dorado y colorado. La imagen de esta advocación estaba colocada en un camarín sobre un trono de concha de plata. Había además, otra capilla dedicada a la Dolorosa representada por una imagen, calificada como hermosísima, comprada en México por el padre Antonio de los Ríos, el último de los jesuitas que estuvo en la misión. Estaba vestida con una rica túnica encarnada y colocada en un retablo dorado en campo verde. Se encontraba al pie del retablo, embutido, un Santo Sepulcro, con marco dorado sobre verde, donde se encontraba depositado un crucifijo difunto y la Sábana Santa. Ésta debe ser sin duda la imagen del Señor del Santo Entierro que es actualmente muy venerada en la región y cuyo inicio coincide con la visita del obispo Tamarón en el área, según se desprende de una información levantada el 22 de julio de 1766 por las autoridades españolas donde se decía que como a las siete de la mañana de ese día el Cristo sudó copiosamente, durante dos horas, agua cristalina que se convirtió en sangre.[46] Éste no fue el único caso de un fenómeno de esa naturaleza que aconteció en la piadosa Nueva España, ya que en la Gaceta de México se publicó que al Cristo de la capilla de San José del convento grande de San Francisco de la Ciudad de México, le había sucedido lo mismo en 1731.[47]

[46] El documento fue publicado por Carreón, 1983, p. 230.

[47] Gacetas de México 1730-1732 publicadas por la Secretaría de Educación Pública, 1950, p. 171.

Estaba en el templo el bautisterio, que se componía de una pieza, donde estaba la pila bautismal de piedra y un lienzo del bautismo de Cristo. En el cuerpo de la iglesia se encontraba también el altar de Ánimas formado por un cuadro de la virgen del Carmen, un púlpito de madera con tornavoz, así como los cuadros de la virgen de Guadalupe, del Refugio, de la Luz, san Ignacio del Loyola, san Antonio de Padua, santa Gertrudis, el Juicio Final, las santas Justa y Rufina y los Desposorios. Los lienzos de las advocaciones marianas arriba mencionadas correspondían a devociones ampliamente difundidas por los jesuitas. A la entrada de la iglesia estaba el coro con su reja de madera y un órgano nuevo. También se encontraban en el templo las pinturas de los padres Cisneros y Orozco, quienes murieron el 18 de noviembre de 1616 en Santiago, y el de Hernando de Santarén sacrificado en Tenerapa al día siguiente. Este último lienzo está firmado por Miguel Cabrera.

En la casa de los religiosos se encontraban varios bienes, entre ellos, algunos libros, de los cuales destacan el *Arte y Vocabulario de la Lengua Mexicana*, otros de la lengua tepehuana y cahita. Muy probablemente el diccionario tepehuán sea el que escribió el jesuita Benito Rinaldini y fue impreso en México por Joseph Bernardo de Hogal en 1743.[48] En la huerta había una viña compuesta por mil quinientas cepas plantadas por el padre Antonio de los Ríos.

En ese mismo inventario se menciona que en San Andrés de Atotonilco el altar mayor era un retablo dedicado a la virgen del Rayo y había una escultura de San Andrés. Tenía también un crucifijo que les donó el padre Antonio de los Ríos. Había una capillita donde se encontraba una imagen del Señor de la Columna, que también les obsequió el padre de los Ríos. Esta imagen de Cristo alcanzó gran prestigio entre los habitantes de Atotonilco durante el siglo XIX ya que, según cuentan, protegió al pueblo de un ataque de los apaches al levantar una gran polvareda que los confundió y pensaron que se acercaba un fuerte contingente de soldados para combatirlos, por lo que prefirieron huir.

[48] Rinaldini, 1994.

En el inventario levantado en Santa Catarina de Tepehuanes, el 10 de noviembre de 1767, para darle posesión del curato al bachiller Joseph Mariano Romano, aparece que el templo tenía dos altares y el mayor consistía en un cuadro de santa Catarina con su marco dorado y a su lado cuatro lienzos medianos, uno de san Francisco Xavier, otro de santa Catarina, y otros dos, que por viejos no se reconocían qué santos eran. De esos mismos años datan los dos retablos de madera que aún se conservan en el templo. El que correspondió al altar mayor es un retablo interestípite dorado, donde se advierte la presencia de santos jesuitas. El otro, colateral, está pintado de verde sobre dorado, es también interestípite y en él abundan elementos del barroco, como son las rocallas y guardamalletas. Del lado derecho de la iglesia se encuentra actualmente un altar de cantera de la época de transición de los altares de madera a los de piedra a principios del siglo XIX y donde todavía se conservan otros elementos barrocos, que recuerdan algunas casas de Durango correspondientes a esa época, como son varios roleos que se entrelazan mediante cordones, el cajeado de las pilastras laterales o la concha que se encuentra en la mesa.

En cuanto a San José del Tizonazo, se menciona en el inventario de recepción de la antigua misión que en el interior de la iglesia se encontraba un altar con un Santo Cristo del que se hacen algunas alusiones en otras partes del inventario como: "los Xendales que portan a la imagen del Santo Cristo Grande", "es de plata la corona del Señor Crucificado, pesa dos marcos", "item tiene la imagen grande del Señor Crucificado los clavos también de plata no se conoce su peso por no poderlos arrancar". Estas informaciones permiten afirmar que ya se encontraba allí la imagen de Cristo llamada el Señor de los Guerreros, pero todavía no es nombrada así y al parecer la devoción hacia esta imagen, actualmente tan venerada, se desarrolló más tarde.[48] En un documento que se encuentra en el archivo de la catedral se menciona el nombre de Señor de los Guerreros en 1823.[49]

[48] Archivo parroquial de Indé, Libro #8 de Bautismos, 1743-1784.

[49] ACD-tullo 239, exp. 476, El señor crucificado con el título de Señor de los Guerreros, 1823.

Conclusiones

Los asentamientos construidos en la misión de Tepehuanes conservan una tipología propia al estar construidos sobre suaves lomas con tierras de cultivo junto a los ríos tributarios del Nazas, en cuyo centro se encontraba la iglesia y la casa habitación de los padres, pero los caseríos se encontraban a varios cientos de metros pegados a los acantilados a salvo de las periódicas inundaciones, lo que probablemente corresponde a un patrón mesoamericano o tepehuán usado con anterioridad, según puede verse también en Analco y el Tunal, situados en el valle de Guadiana.

Los jesuitas construyeron templos y casas en estos asentamientos que al principio fueron humildes construcciones techadas de paja, mismas que fueron mejorando después de la rebelión de 1616 para convertirse primordialmente en iglesias de adobe de planta cuadricular con techos de viguería, objeto de crecientes mejoras especialmente a mediados del siglo XVIII. Algunos de estos templos fueron abandonados después de la secularización y reconstruidos por el clero diocesano como parroquias. El poco número de templos existentes impide establecer una tipología para la región.

Dentro de los objetos devocionales de la misión destaca la virgen del Zape, emblema de la actividad religiosa jesuítica en la Nueva Vizcaya. Durante el siglo XVIII los jesuitas fueron adquiriendo para la misión otras pinturas y esculturas importantes, como fueron las que compró el padre Antonio de los Ríos en la ciudad de México. Entre éstas destacan los cuadros de los misioneros muertos en la rebelión tepehuana, los que junto con la virgen del Zape sirvieron para reforzar el espíritu misional jesuítico, que según el visitador de 1731 se encontraba muy decaído. Además, es necesario mencionar las imágenes del Cristo muerto que se encontraba en Santiago Papasquiaro, el Cristo crucificado del Tizonazo o el Señor de la columna en Atotonilco. El clero secular, empezando por el obispo Pedro Tamarón, retomó las imágenes llevadas por los jesuitas para reforzar su presencia en la región, especialmente con la Virgen del Zape, el Señor del Santo Entierro, el Señor de los Guerreros o el Señor de la Columna.

Bibliografía

Aguirre Beltrán, Gonzalo, *La población negra en México*, FCE, México, 1984.

Bargellini, Clara, *Misiones y presidios de Chihuahua*, Introducción de Chantal Cramaussel y Salvador Álvarez, Gobierno del estado de Chihuahua, México, 1997.

Carreón, Camilo, *Conozca Santiago Papasquiaro, Durango*, Santiago Papasquiaro, 1983.

Chevalier, Francois, *La formación de los latifundios en México: tierra y sociedad en los siglos XVI y XVII*, FCE, México, 1976. Primera edición 1953.

Decorme, Gerard, *La obra de los jesuitas mexicanos en la época colonial*. Separata sobre las misiones en Durango en *Manual de Historia de Durango*, Gobierno del estado de Durango, Durango, 1952.

Gallegos, José L, *Durango Colonial (1563-1821)*, Jus, México, 1960.

Gerhard, Peter, *The North Frontier of New Spain*, Princeton University Press, Princeton, 1982.

González Rodríguez, Luis, *Crónicas de la Sierra Tarahumara*, SEP, México, 1985.

Hackett, Charles, *Historical documents relating to New Mexico, Nueva Vizcaya and approaches Thereto to 1773*, vol. 2, Carniage Institution of Washington, Washington, 1923.

Hers, Marie-Areti, "La cultura chalchihuiteña: un antiguo camino de tierra adentro", en Salvador Álvarez, Chantal Cramaussel, coords., *Caminos y Puentes de la Nueva España*, UNAM-COLMICH, en prensa.

Kubler, George, *Arquitectura Mexicana del siglo XVI*, FCE, México, 1983. Primera edición 1948.

_____, The religious architecture of New Mexico, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1991.

Obregón, Baltasar de, *Historia de los descubrimientos antiguos y modernos de la Nueva España*, 1584, Gobierno del estado de Chihuahua, Chihuahua, 1986.

Pérez de Ribas, Andrés, *Historia de los triumphos de nuestra santa fee entre gentes las mas barbaras, y fieras del nuevo Orbe*, 1645, Siglo XXI, México, 1992.

Porras Muñoz, Guillermo, *Iglesia y Estado en Nueva Vizcaya, (1562-1821)* UNAM, México, 1980.

_____, *La frontera con los indios de Nueva Vizcaya en el siglo XVII*, Fondo Cultural Banamex, México, 1980.

Saravia, Atanasio, *Apuntes para la historia de la Nueva Vizcaya*, UNAM, México, 1980, 4 tomos.

Rinaldini, Benito, *Arte de la lengua tepehuana*, Conaculta, México, 1994.

Tamarón y Romeral, Pedro, *Demostración del vastísimo obispado de Nueva Vizcaya*, 1765, Porrúa, México, 1937.

_____, *Libro registro de la segunda visita de Pedro Tamarón y Romeral, obispo de Durango*. Introducción y notas de Clara Bargellini y Chantal Cramaussel. Siglo XXI, México, 1997.

Zambrano, Francisco, *Diccionario biobibliográfico de la Compañía de Jesús en México*, Jus, México, 1961-1966.

Inventario de los libros, papeles, cartas y escritos que pertenecieron a los padres expulsos del Colegio de San Luis de la Paz

Adriana Ortega Zenteno

El Real Decreto expedido por Carlos III el 27 de febrero de 1767 inició el largo proceso de la expulsión de la Compañía de Jesús de los dominios españoles. Despachado en Madrid el 1° de marzo, el documento fue recibido por el virrey Carlos Francisco de Croix, marqués de Croix, en la Ciudad de México el 30 de mayo y el decreto con instrucciones virreinales para su ejecución coordinada el 25 de junio, fue remitido a los debidos oficiales el 6 de ese mes. Además del extrañamiento de los religiosos de la Compañía, el decreto comprendía la confiscación de sus bienes y, por consiguiente, el levantamiento de inventarios de los mismos. Al día siguiente de presentada la ejecución, se llevó a cabo la revisión y el levantamiento de inventarios de todos los objetos existentes en cada una de las habitaciones, oficinas y propiedades que pertenecían al Colegio de San Luis de la Paz. Este primer inventario no solamente incluye los objetos y pertenencias generales de los padres expulsos en ese momento, sino también una breve descripción de los libros existentes en los mismos cuartos.

La existencia de los libros encontrados en los aposentos de los padres jesuitas en el momento de la expulsión, se identificó y se clasificó posteriormente en un inventario general que se elaboró con mayor cuidado con el objeto de identificar los textos y ponerlos bajo custodia en un almacén general. Este inventario general señala el estado en el cual se encontraba cada texto impreso o manuscrito, el número de tomos, el material de sus forros, su tamaño, y se clasificaron los libros en orden alfabético, señalando el título del mismo generalmente de una forma incompleta. Este inventario está identificado bibliográficamente en el texto del documento.

Así, se levantaron en dos documentos distintos el inventario de las librerías particulares en los aposentos y el inventario general; el primero se levantó inmediatamente después de la aplicación y tomó

cinco días, el segundo se elaboró en 40 días. En los cuartos que habitaban los padres jesuitas residentes al momento de la expulsión se registran:

49 libros en el aposento del	P. Manuel Arce
82	P. Antonio de Agreda
106	P. Antonio Calvillo
90	P. Antonio Seprosi
95	P. Vicente Sandoval
39	P. Francisco Miranda
21	P. Marcos González
93	P. Nicolás Oceguera

En el inventario general se encuentran registrados y clasificados el total de libros.

Inventario General, Fondo Jesuitas de América del ANCH, volumen 287 folios 156-205

Se trata de un documento muy claro en su tipografía, completo y en buen estado de conservación en todas las partes de las que está compuesto. Es un documento de cuarenta folios, fechado en San Luis de la Paz el 23 de abril de 1768. Constituye parte de los inventarios que se levantaron en los colegios de la Compañía, entre julio de 1767 y 1768, ante la pragmática de Extrañamiento y Ocupación de los bienes de la Compañía de Carlos III y fue levantado por el capitán Juan Antonio Barreda por orden del marqués de Croix, virrey gobernador y capitán general de Nueva España.

Ante la falta de notario público, firman el documento cuatro personas: el depositario o administrador general de la Junta de las Temporalidades del Colegio de San Luis de la Paz asignado, don Ignacio Rangel; el alcalde mayor de SLP, Juan Antonio Barreda, como juez receptor; y como testigos o "clérigos de asistencia", Miguel de la Fuente y Joseph Antonio Caballero, vicario in capite y juez eclesiástico de San Luis de la Paz.

El inventario se empezó a levantar el día 14 de marzo, y el trabajo se terminó el 23 de abril de 1768; un trabajo largo y acucioso de cuarenta días, mañana y tarde, comenzando generalmente a las 8 de la mañana hasta las 12.00 de la tarde para los rezos del angelus y salir a comer; se continuaba el trabajo a las 3.00 "hasta ponerse el sol". El capitán Juan Antonio Barreda, alcalde mayor de San Luis de la Paz, también juez conservador de las Reales Rentas de Tabaco y Pólvora y juez de Ganado y Matanzas, fue mandado por el virrey para inventariar con mucho cuidado los libros, papeles, cartas y escrituras existentes en el colegio para después depositarlos en un almacén de la casa cural del pueblo, casa que había sido el lugar de residencia y colegio de los regulares de la Compañía de Jesús.

El Sr. Domingo Miranda, como secretario, fue la persona encargada de llevar la cuenta general de libros y redactar el inventario dictado por el sacerdote asistente, Joseph Antonio Caballero; como único "testigo lego" frente al administrador responsable y los otros testigos. Cada sesión de trabajo en la realización del inventario era firmada por las personas señaladas: el alcalde mayor, el administrador, el experto y los testigos, que en este caso era el señor cura del pueblo de San Luis de la Paz.

Indudablemente, estos escritos implicaban una amenaza importante para el control de la dinastía borbónica. El mandato por Instrucción Real impresa que se envió a cada colegio, misión y comisionado real para llevar a cabo el mandato de extrañamiento era el siguiente; Punto VI (de 29):

> Hecha la intimación procederá sucesivamente en compañía de los padres superior y procurador de la casa, a la judicial ocupación de archivos, papeles de toda especie, biblioteca común, libros y escritos de aposentos; distinguiendo los que pertenecen a cada jesuita y juntándolos en uno o mas lugares y entregándole las llaves al juez de comisión.

Es decir, la tarea inicial según la Instrucción Real, una vez convocados los jesuitas para leerles el Decreto Real de extrañamiento

y antes de confiscar los caudales y las alhajas existentes en el colegio, era confiscar sus libros y papeles.

Todos los libros y papeles de este colegio fueron depositados en el almacén del colegio, que era, a decir de los firmantes, el lugar más seguro en el que podían estar. La seguridad era un asunto delicado y de interés especial para las autoridades. Hay una nota al final del documento que señala que el inventario estaba elaborado y que la colección de libros estaba bajo custodia, pero que no existía en el pueblo ni en toda su jurisdicción "librero o inteligencia que pueda y sepa dar el valor que tienen estos libros", aunque así fue mandado por el márqués de Croix, virrey.

A esta colección de libros impresos, manuscritos y papeles que pertenecieron a la Compañía de Jesús en San Luis de la Paz, se agregaron las órdenes, providencias, reglamentos, instrucciones y cédulas que se habían despachado por órdenes del Real Consejo de Castilla, bajo la presidencia del conde de Aranda. El Sr. Ignacio Rangel, depositario general de los bienes de la Compañía, custodiaba las llaves del almacén en donde se habían depositado esos libros y papeles, desde el día en el que llevó a cabo el Decreto Real de Ocupación y Extrañamiento hasta que se asignó su final depósito en el Seminario Tridentino de Valladolid a petición del Obispo y determinado por el fiscal en las Juntas de Temporalidades.

El inventario presenta un trabajo minucioso, comparado con otros inventarios revisados. Se tomaron en cuenta los siguientes elementos para levantarlo: se señala el autor y se redacta en orden alfabético; se notifica el estado en el cual se encontraba el texto, se señala el tipo de texto, su tamaño, su forro y su foliación si era libro. Se señaló también si era documento manuscrito, cuentas, informes, cartas, sermones o reflexiones; el número de tomos o volúmenes correspondientes y el tipo de encuadernado (es decir, se señalaba si era de pergamino ordinario, pasta dura o tratable, o si era encuadernación de vitela). En el índice alfabético se marcó claramente el título general y número de libros en los cuales se encontraba dividida la obra; sobre los autores se tomó especial cuidado en dejar plasmada la procedencia del texto según la orden religiosa a la que pertenecía, ya fuera de la orden de los predicadores, de los

dominicos, de los agustinos, de los monjes cistercienses, de la orden San Francisco, de la orden de Nuestra Señora de la Merced, de la de San Benito o de la orden del Carmen, que eran, de acuerdo a este inventario de las más prolíferas en estas librerías.

La mayor parte de los libros y textos inventariados provienen de autores que pertenecían a la Compañía de Jesús; se hizo especial hincapié en señalar este dato, pues la instrucción por cédula real de 19 de mayo de 1768 indicaba separar los títulos de la llamada escuela jesuítica, generalmente prohibidos por las autoridades y el Santo Oficio (vol. 288.08-09). Revisando otros inventarios similares, los del Colegio de Celaya y los del Colegio de San Ignacio en Querétaro, encontramos muchos títulos que se repiten, incluso inventariados en los cuartos de los padres, lo que nos remite a pensar en el espacio intelectual común compartido por los miembros de la Compañía; la circulación de ideas, disputas y principios contemporáneos que, al menos en los colegios, mantenía a los jesuitas en la misma comunidad intelectual a nivel internacional. Los jesuita construyeron un espacio común a partir de sus escritos y de sus lecturas compartidas.

Como parte de esta serie de obras sobresale la sección de teología, considerada la ciencia madre, encargada de ordenar y de orientar; y dentro de esta sección es profífero el índice de títulos de teología moral. Además de las obras de tipo religioso y teológico, se inscriben tratados científicos y textos de principios de medicina, física, lógica y matemáticas; se señalan obras de obispos y miembros del clero secular que tratan diversos temas y disputas contemporáneas. Libros escritos en latín, español e italiano.

Además de los libros impresos del colegio, el mandato real señalaba inventariar también los papeles sueltos, libros de cuentas, manuscritos, cartas, sermones, etc., que los padres jesuitas habían conservado durante su estancia en el colegio. De esta manera, el inventario da cuenta de documentos importantes como escrituras, dotaciones o donaciones notariadas; obligaciones de réditos señalados a favor o en contra del colegio, escrituras de compraventa y avalúos. El inventario notifica un avalúo que se había hecho en el año de 1711, de todas las haciendas y bienes pertenecientes al Colegio de los padres, con un monto total de 60,465 pesos. Se señalan además,

20 libros de partidas de bautismos que comenzaban en el año de 1721; 10 libros de partidas de casamientos e informaciones matrimoniales, 8 partidas de entierros de adultos y párvulos; libros que, señala el documento, no se entregan al administrador, pues pertenecían al cuarto (estos libros de partidas bautismales todavía se pueden consultar en el archivo parroquial de San Luis de la Paz).

Los jesuitas llevaban registro de todo, en el inventario hay un apartado de tomos sueltos que forman parte de una sección de papeles, cuentas de casa y de haciendas, cuadernos manuscritos de cartas con obligaciones y escrituras de personas donantes a favor del colegio. Compromisos de dotación y constitución de cofradías como la de Nuestra Señora de la Luz, la de Nuestra Señora de los Dolores, la de las Benditas Ánimas del Purgatorio; devociones, fiestas y devocionarios. También se inventariaron listados sueltos de aperos, ganado de engorda para vender, ganado vacuno, caballadas y muchos listados de producción agrícola de las haciendas que pertenecieron al colegio.

Los padres jesuitas de este colegio llevaban listados de los individuos que habían cursado la profesión del Cuarto Voto, listas de los coadjutores y visitadores temporales, así como provinciales; reseñas manuscritas de misas, fiestas o procesiones; guardaban libros de alhajas de la Iglesia, de la sacristía, de la casa de los padres y de la librería; libros en los que se asentaban las misas especiales de la parroquia y los gastos cotidianos de la Iglesia y de la Sacristía; libros de gastos del colegio, nómina de sirvientes y trabajadores. También se consignaron los papeles y cartas sueltas como lo eran escrituras de compraventa de propiedades, venta de animales, cuentas de almacén, libranzas pagadas, cartas salutatorias de amigos, recibos de créditos, recibos de percepción en las cofradías, recibos de rentas, arriendos y composiciones de tierras y muchas otras notas que formaban parte sustancial de la vida del colegio.

Los libros impresos en el inventario son en gran parte de tema religioso: filosofía, derecho y teología moral, y servían para la formación de los colegiales jesuitas; no eran bibliotecas abiertas, eran librerías vinculadas a los espacios privados. La mayoría de estos textos estaban escritos en latín, lengua oficial de la iglesia católica

romana, circunstancia que puede explicar su sobrevivencia en algunas bibliotecas. Destacan las obras de escritores jesuitas, con cuya lectura y estudio se mantenía la línea doctrinal de la orden, estrechamente ligada con el movimiento anti-protestante, en especial en los aspectos teológicos. Luego del Concilio de Trento, la moral se desgaja de la dogmática y comienza a enseñarse como disciplina autónoma. Nacieron así los tratados de teología moral como nuevo género literario. Después del papado postridentino fue la Compañía de Jesús la institución que más se distinguió en la aplicación del programa de reforma trazado en el concilio. Su acción se centró más que nada en la enseñanza que impartía a los propios jesuitas en sus colegios o en los seminarios que muchos obispos ponían en sus manos. La famosa *Ratio Studiorum*, redactada por primera vez en 1586 pero que codifica programas y métodos de estudio introducidos anteriormente en el Colegio Romano, sanciona diversas medidas que influirán decididamente en el desarrollo de la moral, y uno de sus máximos exponentes es Antonio Diana con la obra *Resolutionum Moralium*, libro señalado en el inventario. No falta uno de los "best seller" de la época como lo fue *Ejercicios de Perfección y Virtudes Cristianas* del padre Alonso Rodríguez.

Una vista rápida del contenido del índice del inventario nos refiere a numerosas obras sobre las prácticas cotidianas y la organización de saberes en las comunidades jesuitas. En estas comunidades virtuales e internacionales que se establecen a partir de los textos, los jesuitas se autoproducen y producen saberes, se forman y forman a otros, abriendo paso a la era de la modernidad escrita para dejar atrás los tiempos de la oralidad. De esta manera encontramos inventariados muchos libros que nos hablan sobre:

Vidas, virtudes y crónicas de santos y santas.
Predicaciones, discursos, menologios y devocionarios.
Reflexiones sobre los evangelios y muchos sermones: doctrinales, de cuaresma, de santos. No faltan los libros de sermones muy difundidos de los padres Pablo Señori, Pedro Rivadeneira, del padre Luis Puente y del padre Baltasar Gracián.

Catecismos y explicaciones de doctrina cristiana. Uno muy interesante, el del P. Adreda de 1763, cuyo original manuscrito s encuentra en el ANCH y microfilmado en El Colegio de Sinaloa (del cual les hablaré más adelante).

Estudios teológicos y de derecho canónico; llama la atención un compendio teológico del P. Luis de Molina SJ., y otro del P. Pedro Murillo. Partiendo de que "un acto es bueno porque está mandado; malo porque está prohibido", surge un legalismo que hace que la moral entre cada vez más en la órbita del derecho; en esta línea se sitúa el tratado *De Justitia et Jure*, de Luis de Molina, también inventariado en el índice; un libro del P. Alonso Salmerón, *Comentarios Teológicos al Evangelio*, en 12 tomos; de Lorenzo de Zamora de la orden de San Bernardo, un tratado sobre el *Cuerpo Místico de la Iglesia*; del P. Thomas Tamburello?, teólogo de la Compañía de Jesús, sus *Obras Morales*; del P. Domingo Viva, varios Cursos Teológicos en Latín en 7 tomos.

Orientaciones que relatan la vida y las virtudes de padres de la Compañía, como la del P. Juan Bautista de Sappa, la del P. Juan Ma. de Salvatierra, reconocido como "Apóstol Mariano"; o la vida y obra del P. Oviedo, escrita por el P. Francisco Javier Lozano S.J.

Se reflejan obras procedentes del Concilio Mexicano, La Biblia Sacra Vulgata, reconocida por el Concilio de Trento y decretos de congregaciones generales llevadas a cabo dentro de la Compañía de Jesús.

Testimonios de debates en torno a cuestiones filosóficas o teológicas. Llama la atención el discurso del "precursor de la escuela tomista", Salvador Collazo, en contra de un profesor jesuita que presenta algunas tesis sobre la *Eficacia intrínseca de la Gracia*. Un libro del P. Thomas Sánchez S.J. de 4 tomos que lleva por título *Sobre preceptos del decálogo y casos de conciencia* y una disertación del P. Francisco Suárez S.J. en 13 tomos sobre *La virtud y el estado de la religión*.

Una *Defensa canónica y Real de la Compañía de Jesús en Nueva España y Filipinas en los autos con el Deán y Cavildo de la iglesia Metropolitana de México sobre las censuras impuestas a los Jesuitas por los eclesiásticos de aquel arzobispado*.

El inventario arroja la existencia de muchos devocionarios y oraciones dirigidas a las advocaciones específicas de la Compañía de Jesús, tales como: la Santísima Trinidad, la de la Virgen María, la devoción a las cinco llagas de Jesucristo, al Sagrado Corazón de Jesús y a María, Señora de la Luz.

Para enseñar y comprender a otros, sobre todo indígenas, y con un sentido de interés antropológico sorprendente, encontramos inventariado un vocabulario manuscrito de la lengua otomí del P. Francisco Ximénez Aguilar; otros diccionarios del castellano al otomí como *El arte del Idioma otomí*, del padre Francisco Miranda, o *El Arte breve para aprender con alguna facilidad la dificultosa lengua otomí*, manuscrito firmado por el P. Antonio Agreda, que "contiene algunas reglas de doctrina, ministración de sacramentos y un vocabulario". Los puntos de interés que desarrolló el padre Agreda en este escrito eran el conocimiento de las particularidades de la lengua, sus sonidos, sus formas, la estructura, su construcción semántica y un contexto con oraciones que hacen referencia al entorno inmediato.

Explicaciones de prácticas cotidianas, como *Las prácticas y consejos para confesores, Experiencias Místicas*, los *diarios de fiestas* durante el año y los múltiples manuales, ejercicios, reglas costumbreros y rituales registrados en el inventario nos hablan de la emergencia de una modernidad escrita que intenta dar unidad y mayor difusión de ciertas prácticas e ideas. Los manuales suplen a la oralidad, sin una guía presencial, los ejercicios podían llevarse a cabo en regiones remotas. De esta manera se encuentra inventariado un manual de itinerarios para párrocos de indios y el *Ideal del Buen Pastor*, del padre Francisco Núñez de Zepeda, S.J., y del P. Francisco Sánchez un *Manual para Párrocos*.

Reflexiones y consideraciones sobre los conceptos cristianos de Eternidad, Infierno, Cielo, Zodiaco-cristiano, Teología moral y el Tribunal de Cristo, muchos de ellos ejercicios manuscritos. Los jesuitas se autoproducen en el espacio moderno, reproducen sus ideas en los textos y forman sociedades, comunidades que a su vez generan una cultura de aprendizaje a distancia.

Un gran número de volúmenes con la inscripción "Ad usum nostrum tantum" (para uso de nosotros mismos) que se ubicaban en las librería particulares eran Instrucciones y Constituciones de la Compañía escritas en varios tomos. Impresos que tratan principios, reglas de organización en los colegios, en las congregaciones y en las fiestas; letras apostólicas, compendio de privilegios, examen y constituciones de la compañía, decretos, cánones, censuras y preceptos, reglas de la Compañía de Jesús, razón de los estudios, órdenes de los generales, instrucciones para los superiores, instrucciones para los provinciales, índice de los decretos, experiencias de ejercicios espirituales y dirección para los ejercicios de San Ignacio. Todos estos decretos escritos y compendiados en varios tomos por el padre Claudio Aguaviva, General de la Compañía.

Sobre enseñanza encontramos una obra extensa del P. Juan Antonio de Oviedo, quien escribió panegíricos y menologios sobre varios padres jesuitas americanos, así como libros de cursos de Filosofía, Derecho Canónico y Teología.

Una historia de la Compañía de Jesús en dieciséis libros, del P. Nicolás Oderaino S.J.; una vida de San Ignacio, del P. Pedro Ribadeneyra, S.J.; o el libro de *Ejercicios de perfección y virtudes cristianas*, del P. Alonso Rodríguez S.J.

Un texto de dos tomos escritos por el obispo Francisco Pérez de Prado sobre los *Libros prohibidos y ex purgados por los Reyes de España durante el reinado de Fernando VI.*

Llama la atención un libro de Geografía Histórica que describe los *Reinos, provincias, ciudades, puertos mares,*

ríos y montañas de los dominios españoles durante el imperio de Felipe V.

Algunas de estas joyas bibliográficas inventariadas podemos encontrarlas hoy en las bibliotecas a las que fueron a parar estos libros después de muchos años: Seminario del Obispado de Michoacán, Universidad Michoacana, Universidad de Guanajuato, Convento Franciscano de Celaya, Santuario de Guadalupe en León, Guanajuato. Estas obras no son sólo importantes para profundizar en la historia de la Nueva España, sino también en la historia de la Compañía de Jesús, en historia de la educación, de las religiones, en la historia de la Iglesia Católica y en la historia del arte y la cultura.

El Colegio Jesuita de Sinaloa: Recuento historiográfico y documental

Gilberto López Castillo

La mayoría de los trabajos sobre la historia misional del Noroeste novohispano tienen referencias al Colegio Jesuita de Sinaloa. Se trata asimismo del obligado punto de origen de la historia que une a los miembros de este Seminario desde hace ya varios años. Sin embargo, los trabajos que tratan temáticas concretas del Colegio en sí, como objeto de estudio, son realmente unos cuantos. El primero fue un artículo de Clara Bargellini titulado "La arquitectura religiosa de Sinaloa, estudio documental" publicado en la obra colectiva *Regionalización en el arte, teoría y praxis* hace ya quince años.[1] Por su parte, Laura E. Álvarez Tostado en *Educación y evangelio en Sinaloa, siglos XVI y XVII*, publicado en 1996, conjunta un esfuerzo previo con antecedentes en 1992.[2]

Entre los trabajos publicados más recientes tenemos dos artículos de Joel Santos R: "Arqueología histórica del Colegio de la Compañía de Jesús de Sinaloa" (2004) y "El colegio y el templo de la Compañía de Jesús de Sinaloa, primera fundación jesuita del noroeste mexicano" (2004).[3]

---

[1] Clara Bargellini, "La arquitectura religiosa en Sinaloa. Estudio documental", en José Guadalupe Victoria *et al.*, *Regionalización en el arte, teoría y praxis*, Coloquio Internacional de Historia del Arte, México, Gobierno del Estado de Sinaloa-UNAM, 1992, pp. 111-121.

[2] Laura Álvarez Tostado, *Educación y evangelio en Sinaloa, siglos XVI y XVII*, Culiacán, Sinaloa, COBAES, 1996 y Laura Álvarez Tostado, "El Colegio de Sinaloa y sus misiones", en Arturo Arellano, Manuel Corona, Juan José Gracida *et al.*, *Presencia jesuita en el Noroeste (400 años del arribo jesuita al Noroeste)*, México, DEFOCUR-Sinaloa, 1992, pp. 17-26.

[3] Joel Santos Ramírez, "El colegio y el templo de la Compañía de Jesús de Sinaloa, primera fundación jesuita en el noroeste mexicano", en Laura Magriñá, Idolina Vellánquez, Clara Bargellini, Hugo Arciniega *et al.*, *Misiones*

Otros trabajos con relación directa al Colegio han sido presentados en este foro, si bien no han sido publicados, tal es el caso de "Propiedades jesuitas: documentos para el estudio de la Compañía de Jesús en Sinaloa" e incluso, de Gilberto López C., "Transformaciones del poblamiento de Sinaloa en el siglo XVIII: del ámbito misional al posmisional", con una temática muy similar respecto de las propiedades rurales del Colegio.[4]

Por lo demás, la búsqueda documental, que dista de ser exhaustiva, dio resultados desequilibrados, pues si para los primeros 80 años hay información abundante, para los años posteriores ésta se vuelve más escasa, aunque no por ello menos relevante.

Así, partimos de que en cada uno de los trabajos al inicio aludidos, al ubicarse en un tema concreto han realizado aproximaciones a la historia del Colegio; como un tema de interés común que cruza los ámbitos disciplinarios. De nuestra parte hemos hecho un esfuerzo por identificar temáticas específicas que no han quedado suficientemente claras, la primera de ellas es precisamente la existencia del Colegio. En ese sentido, el presente ensayo constituye un primer esfuerzo por establecer los tópicos de una agenda de investigación que posibilite llevar a cabo diversas tareas de

en el Noroeste de México, México, Fondo Regional para la Cultura y las Artes del Noroeste CECUT-ICBC-DIFOCUR-ISC), 2004, pp. 117-131 y "El colegio y el templo de la Compañía de Jesús de Sinaloa, primera fundación jesuita del noroeste mexicano", en José Gaxiola López y José Carlos Zazueta Manjarrez, *Memoria del Seminario sobre la religión en el Noroeste Novohispano*, El Colegio de Sinaloa, 2004.

[4] Rina Cuéllar Zazueta, "Propiedades jesuitas: documentos para el estudio de la Compañía de Jesús en Sinaloa", presentada en el "Seminario La Religión y los jesuitas en el Noroeste Novohispano", celebrado en la ciudad de Culiacán, Sinaloa, los días 4 y 5 de febrero de 2005, organizado por El Colegio de Sinaloa; y Gilberto López Castillo, "Transformaciones del poblamiento de Sinaloa en el siglo XVIII: los ámbitos misional y posmisional", presentada en el "Seminario La Religión y los jesuitas en el Noroeste Novohispano", celebrado en la ciudad de Culiacán, Sinaloa, los días 3 y 4 de febrero de 2006, organizado por El Colegio de Sinaloa.

investigación, conservación, restauración y difusión de ese escenario cultural que ha sido el epicentro del poblamiento y desarrollo del noroeste novohispano a partir del sistema misional jesuítico.

¿Misión, residencia o colegio?

Tenemos como un problema historiográfico inicial el hecho de que Andrés Pérez de Ribas, al menos en su obra clásica *Triumphos de nuestra santa fee*, no hace una diferenciación de los primeros años de los jesuitas en Sinaloa y la existencia o no del Colegio. Podría parecer una banalidad; sin embargo, por todos es conocida la existencia de distintos tipos de establecimientos en el marco de la actividad de los jesuitas alrededor del mundo.

Los colegios refieren en primera instancia a un ámbito educativo, que fue una de las características de la Compañía desde los años de su fundación. Así, el hecho de que desde los primeros años se realizaran los esfuerzos evangelizadores dirigidos a los niños y las más de las veces a los hijos de los indígenas principales puede ser un inicio que se presta a confusión de origen. Más bien, los testimonios tempranos son escasos sobre este asunto, por ejemplo en su "Relación de la provincia de Nuestra Señora de Cinaloa", el padre Martín Pérez apenas y anota que "En este río —de Petatlán— está la villa de San Felipe y Santiago, población de españoles donde hay 7 u 8 vecinos, y esta villa es nuestro principal asiento",[5] pero no habla de la existencia de un "Colegio".

De hecho las misiones, residencias y colegios eran los tres principales tipos de establecimientos de la Compañía, y durante los primeros años se habla de la "misión de Sinaloa", al referirse en general al trabajo evangelizador cuyo centro se ubicó en la villa de San Felipe y Santiago. Al iniciar la década de 1610, al menos, las

[5] González Rodríguez, Luis y María del Carmen Anzúrez Bolaños, "Martín Pérez y la etnografía de Sinaloa a fines del siglo XVI y principios del siglo XVII", en *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 16, pp. 171-213.

referencias romanas nos hablan de "la residencia de Sinaloa",[6] que si bien se trataba de un establecimiento que entre sus funciones ofrecía la educación elemental, a diferencia de los colegios fundados a partir de esfuerzos de benefactores privados, carecía de rentas propias.[7] Todavía a inicios de la segunda década del siglo XVII, entre 1612 y 1614, en las comunicaciones epistolares entre algunos misioneros de Sinaloa y el general Claudio Aquaviva respecto de si los jesuitas debían mantener la estancia de ganado como parte de sus activos se hablaba de "la residencia de Sinaloa".

Fue justo en la octava congregación provincial realizada en noviembre de 1613 que se juzgó conveniente pedir al Padre General erigiese en colegios las residencias de Guatemala y Sinaloa. En esta ocasión había acudido al Colegio de México el padre Martín Pérez, en su carácter de superior de la residencia de Sinaloa.[8] Si bien, entre los documentos presentados por Alegre no tenemos la respuesta a los planteamientos de la congregación lo más posible es que lo haya aprobado desde fines de 1614 ó en 1615.

En los años siguientes no hay duda respecto al cambio de estatus del establecimiento, pues entre 1617 y 1618, al dejar el padre Hernando de Villafañe su cargo como rector del Colegio de México fue nombrado "rector" del "Colegio de Cinaloa y de las misiones de

[6] Cartas del general Claudio Aquaviva: "Consuelo de lo bueno de las residencias de Cinaloa, Topia, Parras y Tepehuanes", Archivum Romanum Societatis Iesu (en adelante ARSI), Epp. Gen., Mexico 02, 1610, f. 131, "Padre Hernando de Santacen, superior de la residencia de Cinaloa", ARSI, Epp. Gen., México 02, f. 135v, y "Padre Juan Baptista Velasco, Cinaloa", ARSI, Epp. Gen.1614, f. 164, entre otras.

[7] Pilar Gonzalbo Aizpuru, "La educación jesuita en la Nueva España", en *Actas de México No. 58 Colegios jesuitas*, México, 2001, p. 52. Un caso muy cercano, de residencia jesuita que en el primer tercio del siglo XVII pasa a ser un colegio es el de Guadiana, ver José de la Cruz Pacheco, *El colegio de Guadiana de los jesuitas, 1596-1767*, México, Universidad Juárez del Estado de Durango-Plaza y Valdés, 2004, especialmente pp. 53-59.

[8] Alegre, Francisco Javier, *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*, t. II, pp. 248 y 629-630.

ese partido" por el general Mutio Vitelleschi.[9] Posteriormente, en 1618, entre las instrucciones de éste al provincial se establece abrirse escuelas de niños en Campeche y Cinaloa.[10] En el caso de nuestro interés simplemente se regularizaba una situación que había estado presente desde los orígenes de la Compañía en la región.

De lo que no se tiene duda es que independientemente del estatus del primer establecimiento en la villa de Sinaloa, se trató del centro a partir del cual se administraba el territorio misional en formación y que, por tanto, hubo allí las primeras edificaciones.

Permítasenos una pequeña digresión que nos da una perspectiva complementaria sobre los orígenes de la Compañía en la región. Ello a partir del documento titulado "El H. Juan de la Carrera al padre asistente Bartolomé Pérez: refiere las fundaciones de colegios y residencias estando en ellos, desde 1563 hasta 1600, Puebla, México, Pátzcuaro, Valladolid, Guadalajara, Sinaloa, Guadiana, Tepehuanes, Laguna Grande, Topia y San Andrés. Puebla, 1°. de marzo de 1600", que nos presenta casi como anécdota lo que podríamos decir es "el origen de la idea" del envío de jesuitas a Sinaloa. Ello rescatado según la tradición oral de la época. Refiere a cierta visita que Juan de la Carrera hizo al pueblo de españoles de Zamora, junto con el padre Francisco Ramírez, rector del Colegio de Pátzcuaro, en Michoacán. En este lugar, habrían encontrado a un ex alcalde mayor de Sinaloa quien les preguntó sobre la razón por la que no iba la Compañía de Jesús a aquellas tierras, pues desde su perspectiva se prometían grandes frutos, debido a la muchedumbre de personas que allí vivían sin el conocimiento de la religión católica.[11]

[9] "El general Mutio Vitelleschi al P. Hernando de Villafañe, Rector de Sinaloa", ARSI, Epp. Gen. México 02.

[10] "El general Mutio Vitelleschi al provincial de la Nueva España", ARSI, Epp. Gen. Mex. 02, fs. 206v-207.

[11] "El H. Juan de la Carrera al padre asistente Bartolomé Pérez: refiere las fundaciones de colegios y residencias estando en ellos, desde 1563 hasta 1600, Puebla, México, Pátzcuaro, Valladolid, Guadalajara, Sinaloa, Guadiana, Tepehuanes, Laguna Grande, Topia y San Andrés. Puebla, 1°. de marzo de

De esta manera Carrera se habría propuesto ante el asistente Antonio de Mendoza para ser compañero de quien fuera designado para tal empresa; sin embargo, él no estuvo entre los fundadores de dicha misión, pues como bien es sabido, tal responsabilidad fue encomendada por el gobernador del Río Loza a otros padres.[12]

Vienen a colación estos datos en la medida que ofrecen información sobre los fondos de la misión en sus orígenes, pues se habla de la muerte de un cierto padre Manuel "bien rico", que dejó sus casas, alhajas y haciendas para el beneficio de Sinaloa, que no sólo sirvieron para facilitar las misiones, sino también para aquellos que en tránsito llegaban de Culiacán. Tenemos aquí con bastante claridad una de las vertientes de la fundamentación económica inicial de la Compañía para su despliegue en la región.

Este padre Manuel, o los mineros de Topia y San Andrés que menciona Pérez de Ribas desaparecieron de la memoria de los jesuitas, o bien fueron intencionalmente omitidos en los argumentos del padre Francisco Xavier de Faria en su conflicto con los capitanes de Sinaloa de la década de 1650:

> Tiene la Compañía de Jesús en estas provincias un Colegio en la villa de Sinaloa dedicado a la enseñanza, doctrina y bien de los

1608", AHH, México 16, Historia 1565-1600, fs. 185 y v. Si bien el testimonio refiere a un gobernador de Sinaloa, no existió tal nombramiento, sino el de alcalde mayor, en caso de referir a un gobernador, habría de ser el de Nueva Vizcaya.

[12] De acuerdo con Pérez de Ribas, los padres Gonzalo de Tapia y Martín Pérez fueron enviados por el provincial jesuita a Guadiana, donde se dedicarían a la enseñanza de los indios de los pueblos del entorno; sin embargo, su personal conocimiento de las condiciones en que se encontraba la provincia de Sinaloa (conocida así al menos desde la segunda mitad del siglo XVI) lo llevaron a disponer el inicio de la evangelización del territorio costero más septentrional de la Nueva Vizcaya. Andrés Pérez de Ribas, *Historia de los triumphos de nuestra santa fee...*, México, edición facsimilar, Siglo Veintiuno Editores-Dirección de Investigación y Fomento de la Cultura Regional de Sinaloa, 1992 (primera edición, Madrid, 1645), pp. 34-36.

> españoles. En las otras ciudades, lugares y villas funda la Compañía de Jesús colegios y residencias dotadas con las limosnas de sus bienhechores. Pero en Sinaloa, ¿Quién fundó este Colegio?, ¿quién le dotó?, ¿qué bienhechor o vecino dedicó sus rentas o non dio parte de sus haciendas para erigir las paredes y fabricar el templo de este colegio... fabricó pues esta iglesia y erigió este colegio no particular ninguno vecino de ésta, ni de otra alguna ciudad de la Nueva España, sino la Compañía de Jesús misma...[13]

Lo que queda claro, es que aunque haya habido aportaciones iniciales, éstas no fueron lo suficientemente contundentes para garantizar la permanencia de los asentamientos y las edificaciones inherentes a la actividad misionera. Pérez de Ribas nos expresa puntualmente la evolución de aquellos primeros asentamientos:

> Luego que los padres llegaron al río Petatlán... dieron principio a la empresa: y lo primero, compusieron la iglesia pajiza de la villa, para poder decir misa con un pobre ornamento que llevaban.[14]

Esta primera iglesia (en su carácter de templo para el culto) duró más tiempo del que habríamos esperado, pues la siguiente Iglesia —ya de adobe— fue en los años inmediatamente posteriores al establecimiento del presidio. Continúa así el cronista su relato:

> Para dar más asiento a las cosas de la doctrina y cristiandad y mayor seguridad a la gente, que a la villa se había agregado de indios mexicanos y tarascos, y otros fieles que se habían recogido a ella al tiempo de los alborotos pasados, dieron orden los padres, ayudando con sus limosnas los españoles de reales de minas de Topia y San Andrés para edificar en la villa otra iglesia más segura que la de paja que tenían; y aunque se hizo de adobes salió muy capaz y fuerte y

[13] Francisco Xavier de Faria, *Apologético defensorio y puntual manifiesto...*, Culiacán, Sinaloa, UAS, 1981, pp. 48 y 49.

[14] Andrés Pérez de Ribas, *Historia de los triumphos...*, *op. cit.*, p. 38.

que podía servir de fuerza y refugio a toda la gente del pueblo en casos de acometimientos y asaltos de enemigos.

Así, en el momento de la muerte del padre Tapia, "lo trajeron a la villa y se enterró en la Iglesia pobre que de palos y paja allí había. Después se trasladaron sus huesos a la Iglesia que tiene hoy (1645?) maestro Colegio de Cinaloa; donde se han guardado con reverencia... (hasta que) el padre Martín Peláez siendo visitador de las misiones lo truxo al Colegio de México".[15]

Testimonios como los de Pérez de Ribas son los que introducen la duda, pues, por ejemplo, al hablar de la inundación que destruyó las tres iglesias de los Guasaves, edificadas bajo la dirección del padre Hernando de Villafañe expresaba que:

> Entró también en la villa el río con su avenida, y aunque estuvo en mucho riesgo la iglesia y casa del Colegio fue nuestro señor servido de librarla; pero llevase todas las sementeras y cosechas de aquel año.[16]

O cuando hace una reseña de los logros que refieren más o menos al año de 1600,

> Y ya en este tiempo tenían buen número de indios de tiernos años, escogidos y de mejores naturales y de todas naciones en el Colegio de la Villa de Sinaloa que aprendían doctrina, leer y escribir, canto y buenas costumbres, para que ayudasen a los padres después en sus partidos y era como la levadura que sazonaba la cristiandad de sus pueblos.[17]

Un poco la idea que hemos mencionado, la asimilación de ese primer establecimiento a un "Colegio", es decir, a una institución

[15] Andrés Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos...*, op. cit., p. 137.
[16] *Ibid.*, p. 99.
[17] *Loc. cit.*

educativa, sin que tuviera un carácter reconocido por la Compañía misma como tal.

En este mismo orden de ideas que nos llevan a los primeros años de los jesuitas en Sinaloa nos preguntamos ¿quién fue la persona encargada de la edificación de esos primeros edificios que a un cuarto de siglo de la llegada de los jesuitas devinieron en el Colegio de Sinaloa? En esta ocasión, el testimonio de Pérez de Ribas no ofrece lugar a dudas, pues en la nota biográfica del padre Francisco de Castro, hermano coadjutor, llevado por Gonzalo de Tapia a Sinaloa expresa que:

> Llegó a Sinaloa a tal tiempo que ni iglesia ni casa tenían los padres, ni en lo temporal cosa a que volver los ojos, y luego se aplicó con todas sus fuerzas a cuidar y ayudar en cuantos oficios son necesarios... edificó aquella casa y dos iglesias trabajando él personalmente en la obra, lo cual continuó por espacio de 33 años cuando se ofrecía alguna ocasión...[18]

Posteriormente, añade el cronista, le cogió la muerte en una labor que tenía el Colegio a no más de dos leguas... decir pues Colegio en estos primeros años era sinónimo de "establecimiento jesuítico de Sinaloa".

Diremos entonces que sí, el padre Francisco de Castro sería el constructor inicial, pero ¿solo? Por supuesto que quizá fungiría como artífice del proyecto y quizá como albañil, pero el trabajo duro, constante y masivo fue el de los indios cahitas, así como tarascos y "mexicanos" llegados en las etapas iniciales de la conquista.

La consolidación del Colegio

En la década siguiente nos encontramos con testimonios que nos hablan de esfuerzos extraordinarios del padre Villafañe para promover

[18] Andrés Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos...*, op. cit., p. 235.

la agricultura y, por tanto, la seguridad relativa al suministro de alimentos de la región.[30] Se cuenta asimismo con un testimonio temprano del padre Vicente del Águila referido a las funciones y características del Colegio en el "*Annua* del Colegio de Sinaloa y sus misiones correspondiente al periodo 1632 a 1638". En primer lugar nos habla de la organización del Colegio y de las misiones de su entorno,

> Residen en este colegio dos padres y un hermano (coadjutor), de los dos padres el uno es rector de él y visitador de todas las misiones de esta provincia y el otro, fuera de acudir a la doctrina y administración de sacramentos a españoles, mestizos, mulatos, negros e indios ladinos de esta villa y que hacen todos gran número y dan bastante qué hacer aún para más sujetos, cuida de otros dos pueblos de naturales cercanos a la misma villa. En las demás misiones que pertenecen a este Colegio están loablemente ocupados diez padres sujetos al rector del mismo colegio al cual acuden con puntualidad avisados a predicar, a juntas y a la celebración de las principales festividades de él y de nuestra Compañía.[30]

Sin embargo, nos interesa particularmente lo temporal, pues en las décadas posteriores sólo hemos tenido referencia del tema de las propiedades rurales, así como del gran florecimiento de la ganadería. Así, el padre del Águila nos ofrece una brillante descripción del avance de la construcción del edificio mismo del Colegio, tan esquivo hasta este momento:

> A ydo lo temporal de este colegio en aumento con un cuarto de casa que se acabó hermoso y bien labrado con que quedó el colegio del todo acabado con el lucimiento de cualquiera otro aún de mayor número de sujetos. Acabose también la iglesia, de tres naves, hermosa y muy capaz, pilares y madres de cedro, todo bien labrado y vistoso, en ella se han puesto ya y dedicado con solemnes fiestas, dos retablos, el del altar mayor, digno de estima en cualquier principal ciudad y otro muy bueno y muy acabado de un colateral, para el cual dio 1000 pesos un hombre, honrado estanciero llamado Thomás Pérez, y también con monumento muy vistoso y no menos se ha adornado la dicha iglesia estos años con ricos ornamentos...[31]

Para el siguiente testimonio ha pasado una década y se trata nuevamente de una carta *annua*, en este caso, la de 1648 en la que se percibe la estabilidad que ha logrado el Colegio que logra mantener con éxito lo alcanzado en los años precedentes expresado en palabras del padre Francisco de Terias, quien comenta incluso sobre una epizootia:

> Lo temporal de este collegio es más corto por la mortandad del ganado que ha sido ocasionado de la gran seca que hubo. Con todo se han pagado la mitad de las deudas y se ha cubierto de nuevo un cuarto de que necesitaba para la vivienda de los padres que frecuentemente se juntan aquí, no sólo las dos veces ordinarias, que disponen las ordenaciones, sino otras muchas a ejercicios, fiestas principales, procesiones, que todo sirve para consuelo de los padres misioneros, aumento de la claridad y observancia de la disciplina religiosa. Cinaloa, diciembre 18 de 1648.[32]

[30] "Carta del general Mutio Vitelleschi al padre Juan Lorencio, provincial de México", AHSI, Epp. Gen. Mex. 02, 1625, f. 322v.

[31] "Annua del Colegio de la villa de Zinaloa y sus misiones desde el año de 1632 hasta el de 1638, inclusive, fs. 275-279v. Padre Vicente del Águila", Archivo General de la Nación, México (en adelante AGN) Misiones, vol. 25, fs. 275-279v.

[32] *Ibid.*

[33] "Annua de la misión del collegio de la villa de Cinaloa, del año 1648", AGN, Misiones, vol. 26, exp. 2. En el mismo tenor, tenemos el testimonio de Pérez de Ribas, referido al "Aprovechamiento en cristiandad de las primeras naciones y conversiones de la provincia de Cinaloa, hasta el estado presente (1645)": "Está fundado en esta villa un Colegio de Nuestra Compañía de Jesús, donde asisten dos o tres religiosos continuamente teniendo por sufragáneos otros catorce padres que atienden a sus partidos separados.

A pesar del estatus de "Colegio", que tenía el de Sinaloa, no debemos perder de vista que se trata, de alguna manera, de un colegio excepcional. Es pues un establecimiento ubicado en "tierra de misiones" y por este motivo adquiere este carácter. Así, mientras se busca que aquellos misioneros de Sinaloa que llevan muchos años en la frontera puedan ser enviados a Colegios para su descanso (en el sentido de Colegios citadinos o al menos de villas populosas), el Colegio Sinaloense mismo es un punto central añorado por los misioneros que se encuentran en las fronteras de la evangelización. Recordemos que en 1617 se ha abierto la evangelización del Yaqui y que en 1640 el capitán Pedro de Perea se ha establecido en Sonora. Tanto la frontera misional como la frontera de la colonización civil han corrido sus líneas y Sinaloa es el único punto de encuentro de los jesuitas en la región.

Otro de los testimonios más o menos amplios del siglo XVII sobre los que hemos tenido acceso y que refieren tanto a la villa como al Colegio es el del padre visitador Juan Ortiz Zapata titulado "Relación de las misiones que la Compañía tiene en el Reyno y provincia de la Nueva Vizcaya, en la Nueva España, hecha el año de 1678...". En ella habla de la importancia de la villa de Sinaloa como centro administrativo, para cuestiones de carácter civil y militar, como religioso. La referencia a las edificaciones es asimismo importante:

> Hay una muy buena y capaz iglesia de tres naves, bien adornada de altares y pertrechada de ornamentos para el culto, donde como en parroquia que es se administran a los feligreses los sacramentos, y se ejercitan los ministros de Nuestra Compañía. El Colegio está anexo a la misma iglesia donde se vive con observancia regular y distribución religiosa a toque de campana en los ejercicios espirituales y domésticos como en los demás colegios de la Compañía, donde

se celebran las fiestas con grandes concursos de los pueblos de indios circunvecinos que reconocen por su cabeza esta iglesia y casa". Andrés Pérez de Ribas, *Historia de los triumphos*..., op. cit., p. 129.

de ordinario, aunque por obligación solo acude por sus turnos cada quince días uno de los padres circunvecinos, hay otros que ocurren así de esta misión, que vienen a predicar los sermones, como los que de ordinario y continuadamente entran y salen en estas provincias y misiones. Tiene este Colegio su escuela donde se enseñan los niños e hijos de vecinos la doctrina cristiana.[33]

Aunque se trata de una etapa en que han surgido las principales contradicciones entre los actores sociales del poblamiento de la región misional, es asimismo uno de los momentos cumbres a los que ha llegado la Compañía de Jesús en Sinaloa. Así, algunas de las primeras noticias del siglo XVIII, con antecedentes en el último tercio del XVII nos hablan del conflicto del Colegio con los vecinos españoles que ven cómo la Compañía ha controlado desde épocas tempranas las mejores tierras en torno de la Villa, tales como Masocari y Los Ojitos.

La etapa final del Colegio

Para este recuento de los primeros testimonios documentales referidos al Colegio durante el siglo XVIII nos encontramos el informe del señor visitador Pedro Pablo Macida remitido al provincial Matheo Arnaldo en 26 de junio de 1742:

> El Colegio de Sinaloa tiene iglesia muy decente y decentemente adornada de alhajas de plata, altares y surtida de ornamentos. La habitación o casa es decente, debe como 600 pesos, tiene muchas y ricas tierras, buenos censos y cogen obvenciones de vecindario y de indios.[34]

[33] "Relación de las misiones que la Compañía tiene en el Reyno y provincia de la Nueva Vizcaya, en la Nueva España, hecha el año de 1678 con ocasión de la visita general de ellas que por orden del padre provincial Thomas Altamirano hizo el padre visitador Juan Ortiz Zapata, de la misma Compañía", AGN, Misiones 26, fs. 241-269v.

[34] "Estado de el Colegio de Sinaloa, según el informe de el señor visitador

Salta una primera idea, y es que en efecto, la villa y el Colegio han permanecido sin novedad después de la insurrección de mayos, yaquis y fuertefios de 1740, cosa que no había pasado con los reales de minas y ranchos en torno a los ríos Mayo y Yaqui que fueron objeto de saqueos y destrozos. Se trata asimismo de una época de reflexión de parte de los jesuitas que se esfuerzan, incluso, por realizar recuentos históricos de la situación de los distintos ríos en cuanto al avance de las misiones y la problemática a que se vieron enfrentados. El padre Lucas Luis Álvarez y su "Informe sobre el centro de las misiones sinaloenses" de 1744 juegan un papel nodal, inclusive sobre el tema del establecimiento del Colegio y las distintas edificaciones de iglesias que han formado parte de un mismo complejo arquitectónico.

> Lo que del hecho consta y de los vestigios de las antiguas ruinas se percibe es que, a los principios, se fabricó la iglesia en aquella parte que oy corresponde al lado de la puerta reglar del collegio, como bassamos a la calle que va al río.
>
> De allí no se sabe por qué causa se fabricó otra en la parte que, al presente, está. Duró esta segunda fábrica hasta el año de 1693, en que ya no pudo servir, por lo arruinado, para los divinos oficios.

(Es decir, dos iglesias en el siglo XVII, más la pajiza: tres)

> Hízose otra capilla menor en que se decía missa y los demás sagrados ministerios, la que se fue arruinando.
>
> En el año de 1727, se comenzó a fabricar la tercera iglesia (es decir, la cuarta), en el mismo lugar que la segunda. Esta se acabó el año de 1732, y es la que ahora sirve, grande y capaz, para el numeroso gentío que, con más copia, acude las cuaresmas y en otras fiestas de más nombre.

Pedro Pablo Macida remitido al señor Provincial Matheo Anzaldo en 26 de junio de 1742", AGN, Misiones, Vol. 27, f. 247.

Y continúa Lucas Luis Álvarez:

> Dicha Iglesia es de tres naves, cada una del ancho de cinco baras; el largo del cuerpo es como de quarenta y tres baras. Ay en él seis altares, los cinco con sus retablos dorados y decentemente adornados. La iglesia tiene los ornamentos competentemente decentes para la celebración y administración de los sacramentos a la [f.] feligresía. Dicha iglesia es de adobes... porque lo fabricado de cal y canto es de poca dura...[37]

Era el orgullo de la villa, una iglesia construida en apenas cinco años contando nuevamente con una bienhechor generoso, el capitán Juan Fernández de Peralta, casado con doña Juana Manuela de Azedo, quien había sido propietario rural en el distrito de Álamos y a cuyo ejemplo la piedad de otros devotos contribuyó al adorno con cinco retablos dorados, con sus cuadros y algunas estatuas de bulto.[38] Pareciera ser que se trataba de la iglesia definitiva.

Sin embargo hablando de la Iglesia y suponiendo que se tratara del edificio anexo al Colegio, contamos con el testimonio del padre visitador Juan Lorenzo Salgado, que por entonces era misionero de Huiribis, quien se refiere al Colegio en 1756. Se trata de una visión pesimista, añorante de antiguos momentos vividos en su ya larga estancia en las misiones de Sinaloa que a la vez de lamentar la ausencia de cultivos y de ganados notaba graves deterioros:

> El Colegio está afeitado pero es un sepulcro blanqueado, bien mirado fuera de estar todo el apuntalado aun en lo que no aparece, amenazando ruina, cuando el padre rector entró a ser superior en dicha villa hace ya muchos años ya el colegio iba de caída, en tiempo

[37] "Informe sobre el centro de las misiones sinaloenses, compilado por el padre Lucas Luis Álvarez, visitador, 30 de noviembre de 1744", en Ernest J. Burrus y Félix Zubillaga, *Misiones mexicanas de la Compañía de Jesús 1618-1745*, Madrid, ediciones José Porrúa Turanzas, S.A. 1982.

[38] *Ibid.*, p. 112.

de su Reverencia acabó de sustarse. La puerta reglar de dicho colegio se cierra con trancas, a modo corral de bestias.[37]

Esta perspectiva expresada por el padre Salgado es en cierto sentido anómala, pues los siguientes testimonios del obispo Pedro Tamarón y Romeral no consideran tal ruina. Incluso en la primera (1759-1760) se destaca la existencia de una torre nueva, de cantería,[38] y en la segunda un poco más detallada es posible detectar una diferencia en el largo de la iglesia, de las 43 varas consideradas por Lucas Luis Álvarez a 60 del obispo en su descripción,[39] que denotan nuevamente el hecho de un conjunto arquitectónico religioso en constante renovación. La ruina definitiva del Colegio en tanto edificación no fue incluso la salida de los misioneros jesuitas, sino que, como ha expresado Clara Bargellini, ésta ocurrió en el marco de la inundación de 1770 que arrasó tanto con el Colegio como con el templo adjunto.[40]

De ahí que se iniciara en 1772 la última edificación que se concluyó en 1796. Un epílogo del otrora Colegio "madre de las misiones del Noroeste", lo consignó el primer obispo de Sonora, Fray Antonio de los Reyes, quien ratifica la información de la inundación puntualizando en que "se reservaron y existen los vasos sagrados, preciosos ornamentos y mucha plata de altar y culto divino con los muebles y librería de la Casa o Colegio".

[37] "Visita del padre Juan Lorenzo Salgado, remitida al padre provincial Ignacio Calderón, Ures, 8 de marzo de 1756", AGN, Fondo Archivo Histórico de Hacienda, Leg. 17, exp. 39, 10 fs.

[38] Pedro Tamarón y Romeral, *Demostración del vastísimo obispado de la Nueva Vizcaya, 1765*, México, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e hijos, 1937, pp. 224.

[39] Clara Bargellini, "La arquitectura religiosa de Sinaloa...", op. cit., p. 119. También Clara Bargellini y Chantal Cramaussel (editoras), *Libro registro de la segunda visita de Pedro Tamarón y Romeral, obispo de Durango*, México, Siglo Veintiuno Editores-Fundación Pedro Bósquez Zamarripa, 1997.

[40] Clara Bargellini, "La arquitectura religiosa de Sinaloa...", op. cit., p. 119.

Consideraciones finales:

Lo primero que resalta a partir de este recuento es que hay más fuentes documentales de las que inicialmente se podría haber pensado. Ello es natural, pues en buena medida el Colegio, como edificación, así como la iglesia anexa, fueron durante el periodo jesuítico el mayor complejo arquitectónico de la villa de San Felipe y Santiago de Sinaloa y uno de sus puntos centrales.

Luego, la búsqueda de nuevas fuentes o una relectura de las mismas ha permitido presentar una propuesta que se dirige a la explicación de su proceso formativo a partir de un cambio en el carácter del establecimiento original, de su estatus de "residencia" hasta adquirir su carácter de "Colegio", reconocido como tal por la Compañía misma desde Roma.

Quedan muchas dudas, la primera de ellas es la fecha exacta de este cambio, la segunda la existencia de un "fundador" que dotara al Colegio como era la costumbre de la época. Y sobre todo, queda como un pendiente de investigación una reconstrucción historiográfica que a partir de la suma de esfuerzos aproveche el trabajo de arquitectos, arqueólogos e historiadores y nos brinde una visión comprehensiva de la importancia del Colegio Jesuita de Sinaloa en el siglo y medio de su existencia.

Alegre, Francisco Javier, *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*, ed. de Ernest J. Burrus y Félix Zubillaga, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, t. II.

Arellano, Arturo, Manuel Corona, Juan José Gracida *et.al.*, *Presencia jesuita en el Noroeste (400 años del arribo jesuita al Noroeste)*, México, DIFOCUR-Sinaloa, 1992.

Burrus, Ernest J. y Félix Zubillaga, *Misiones mexicanas de la Compañía de Jesús 1618-1745* (cartas e informes conservados en la colección Mateu), Madrid, ediciones José Porrúa Turanzas, S.A. "Colección Chimalistac No. 41", 1982.

Faria, Francisco Xavier, *Apologético defensorio y puntual manifiesto que los padres de la Compañía de Jesús, misioneros de las provincias de Sinaloa y Sonora ofrecen por noviembre de este año 1657 al rectísimo tribunal y senado justísimo de la razón, de la equidad y de la justicia contra las antiguas, presentes y futuras calumnias que les ha forrado la envidia, las fabrica la malevolencia y cada día les esta maquinando la iniquidad*, Culiacán, Sinaloa, UAS, 1981.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar, "La educación jesuita en la Nueva España", en *Artes de México No. 58 Colegios jesuitas*, México, 2001.

González Rodríguez, Luis y María del Carmen Anzúrez Bolaños, "Martín Pérez y la etnografía de Sinaloa a fines del siglo XVI y principios del siglo XVII", en *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 16, pp. 171-213.

Magriñá, Laura, Idolina Velázquez, Clara Bargellini, Hugo Arciniega *et.al.*, *Misiones en el Noroeste de México*, México, Fondo Regional para la Cultura y las Artes del Noroeste (CECUT-ICBC-DIFOCUR-ISC), 2004.

Pacheco, José de la Cruz, *El colegio de Guadiana de los jesuitas, 1596-1767*, México, Universidad Juárez del Estado de Durango-Plaza y Valdés, 2004.

Pérez de Ribas, Andrés, *Historia de los triumphos de nuestra santa fee entre gentes las más bárbaras y fieras del nuevo orbe*, México, edición facsimilar, Siglo Veintiuno Editores-Dirección de Investigación y Fomento de la Cultura Regional de Sinaloa, 1992 (primera edición, Madrid, 1645).

Tamarón y Romeral, Pedro, *Demostración del vastísimo obispado de la Nueva Vizcaya. 1765*, México, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e hijos, 1937.

Victoria, José Guadalupe *et.al.*, *Regionalización en el arte, teoría y praxis, coloquio internacional de historia del arte*, México, Gobierno del Estado de Sinaloa-UNAM, 1992.

Fuentes de Archivo

Archivum Romanum Societatis Iesu, Roma, Italia.
México 02
México 03
México 16

Archivo General de la Nación, México
Misiones 25
Misiones 26
Misiones 27
Archivo Histórico de Hacienda, 17.

La religión y los jesuitas
en el noroeste novohispano
Se terminó de imprimir en el mes de diciembre
de 2007 en los talleres gráficos
Once Ríos Editores, Río Usumacinta No. 921
Col. Industrial Bravo. Tel. 712-29-50.
Culiacán, Sinaloa.

La edición consta de 500 ejemplares.

Las importantes contribuciones de los misioneros de la Compañía de Jesús al desarrollo histórico del noroeste novohispano y, por tanto, del papel jugado por los mismos en la evolución de la cultura de dicha región, llevaron a El Colegio de Sinaloa a instituir un seminario que se centrara en el estudio de la Compañía y su actuación histórica. Así, desde 1997 a la fecha, el seminario ha generado un gran interés entre los investigadores y un diálogo tan productivo que a lo largo de los años le han permitido diversificar sus alcances temáticos y regionales, con aportaciones y conocimientos nuevos sobre este tema.

Aunque el eje del Seminario siempre ha sido la historia de los misioneros jesuitas en los estados de Nayarit, Sinaloa, Durango, Chihuahua, Sonora, Baja California Sur y Baja California, para lograr una variedad más amplia de temas y ponentes, se ha extendido a otras regiones del mundo por medio de la historia comparativa. Consecuentemente, se han incluido temas tales como las aportaciones de los miembros de la Compañía de Jesús en Europa, Asia y América del Sur, en literatura, lingüística, arquitectura y artes plásticas.

La *Memoria* que el lector tiene en sus manos contiene apenas una parte de los trabajos presentados en este foro a lo largo de diez años, y esto se debe, principalmente, a la propia naturaleza de un verdadero seminario: muchas de las ponencias presentadas estaban basadas en los conocimientos académicos y notas informales de los conferencistas, así como de los comentarios y discusiones extemporáneas. Sin embargo, la selección que en este volumen se presenta es un reflejo fiel de la amplia variedad de temas de los que se ha ocupado el seminario y del interés que ha tenido entre los investigadores dedicados al estudio de la religión en el noroeste novohispano.