

Las misiones en la Nueva España y sus cronistas



HISTORIA

Sistema misional y cambio cultural en el noroeste de México
José de la Cruz Pacheco Rojas

La expulsión de los jesuitas de Sonora
Julio César Montané Martí

Frontera y cultura en las misiones jesuitas de Sinaloa
Gilberto J. López Alanís

El impacto de las misiones jesuíticas en la organización política de los coras
Laura Magriñá

Las misiones franciscanas del Nuevo Reino de León (1575-1715)
Plinio D. Ordóñez

ARQUEOLOGÍA

Las misiones de Baja California
Jorge Gurriá Lacroix y Miguel Messmacher

Las misiones jesuitas de Durango
Alberto Ramírez y Ramírez y Rubén Durazo Álvarez

Las misiones de la Sierra Gorda de Querétaro
Elizabeth Mejía

La misión dominica en el norte y centro del estado de Morelos
Laura Ledesma Gallegos

67

Director General
Sergio Raúl Arroyo

Secretario Técnico
Moisés Rosas Silva

Secretario Administrativo
Luis A. Haza Remus

Coordinador Nacional de Difusión
Gerardo Jaramillo

Directora de Publicaciones
Berenice Vadillo

Editor
Benigno Casas

Asistente editorial
Gustavo Guzmán

Diseño
Efraín Herrera

Correspondencia:

Benigno Casas / Gerardo Jaramillo,
Coordinación Nacional de Difusión, Liverpool 123, segundo piso, col. Juárez, 06600, México, D. F., tel. 5207 4599 / 5207 4628, fax 5207 4633.

Correo electrónico:
bcasas.cnd@inah.gob.mx
gjaramillo.cdifus@inah.gob.mx

El Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Antropología es una publicación trimestral. Editor responsable: la titular de la Dirección de Publicaciones del INAH. Número de certificado de reserva otorgado por Derechos de autor: 04-2001-011517322000-106. Número de certificado de licitud de título y contenido, en trámite. Impreso en los talleres gráficos del INAH, av. Tláhuac 3428, col. Culhuacán, 09840 México, D. F. Distribuido por la Coordinación Nacional de Control y Promoción de Bienes y Servicios del INAH, Frontera 53, col. San Ángel, 01000 México, D. F.

Colaboradores

Marcelo Abramo Lauff	Alejandro Martínez Muriel
José Íñigo Aguilar Medina	Eduardo Matos Moctezuma
Solange Alberro	Jesús Monjarás-Ruiz
Beatriz Braniff	J. Arturo Motta
Jürgen K. Brüggemann	Enrique Nalda
Fernando Cámara Barbachano	Margarita Nolasco
María Gracia Castillo Ramírez	Eberto Novelo Maldonado
Beatriz Cervantes	Julio César Olivé Negrete
Eduardo Corona Sánchez	Benjamín Pérez González
Jaime Cortés	Gilberto Ramírez Acevedo
Fernando Cortés de Brasdefer	José Abel Ramos Soriano
Roberto Escalante	Catalina Rodríguez Lazcano
Marisela Gallegos Deveze	Salvador Rueda Smithers
Roberto García Moll	Antonio Saborit
Carlos García Mora	Cristina Sánchez Bueno
Leticia González Arratia	Mari Carmen Serra Puche
Jorge René González M.	Jorge Arturo Talavera González
Eva Grosser Lerner	Rafael Tena
Ignacio Guzmán Betancourt	Pablo Torres Soria
Paul Hersch Martínez	Julia Tuñón
Irene Jiménez	Víctor Hugo Valencia Valera
Fernando López Aguilar	Françoise Vatan
Gilberto López y Rivas	Samuel Villela
Rubén Manzanilla López	Marcus Winter

Imagen de portada y contraportada: Coral Revueltas, *Crónica de hitos de mercurio VIII*, 2002.

Ilustraciones de interior: Coral Revueltas y Miguel de la Torre

HISTORIA

Sistema misional y cambio cultural
en el noroeste de México
José de la Cruz Pacheco Rojas

3

La expulsión de los jesuitas
de Sonora
Julio César Montané Martí

8

Frontera y cultura
en las misiones jesuitas de Sinaloa
Gilberto J. López Alanís

15

El impacto de las misiones
jesuíticas en la organización
política de los coras
Laura Magriñá

23

Las misiones franciscanas
del Nuevo Reino de León (1575-1715)
Plinio D. Ordóñez

44

ARQUEOLOGÍA

Las misiones de Baja California
Jorge Gurría Lacroix y Miguel Messmacher

51

Las misiones jesuitas de Durango
*Alberto Ramírez y Ramírez
y Rubén Durazo Álvarez*

57

Las misiones de la
Sierra Gorda de Querétaro
Elizabeth Mejía

67

La misión dominica en el norte
y centro del estado de Morelos
Laura Ledesma Gallegos

75

CRÓNICA

Misiones del Rectorado
de la pimería alta
[Nuestra Señora de los Dolores]
Juan Nentuig

82

Del carácter y costumbres de los californios...

Miguel del Barco

84

Hostilidades en las misiones
de las naciones confederadas
Francisco Javier Alegre

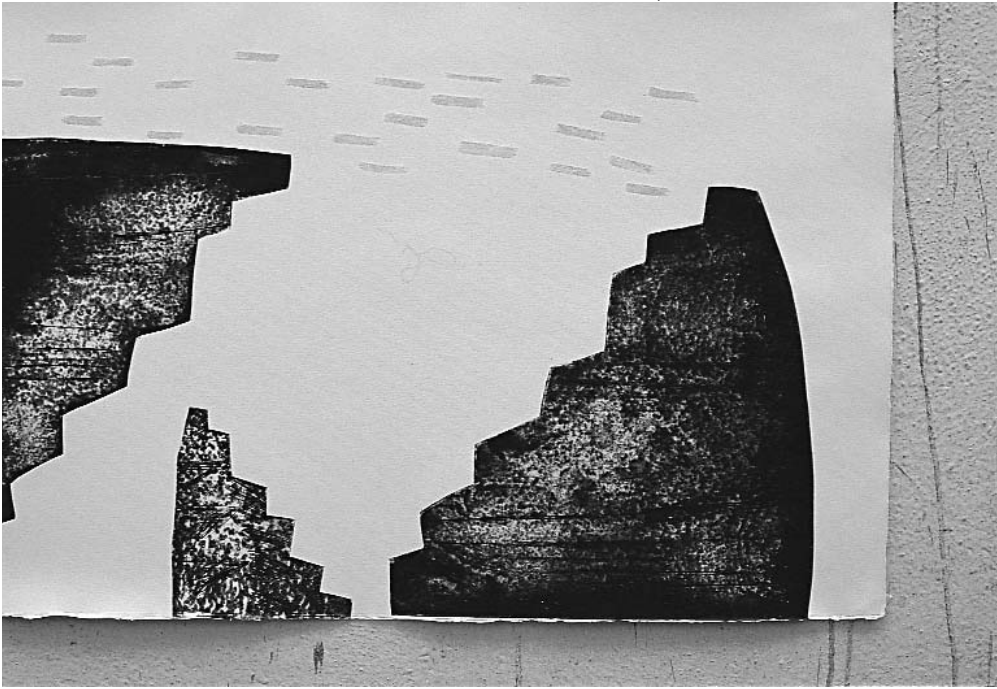
90

Misiones franciscanas de la Sierra Gorda,
lo que trabajó y practicó en ellas
Francisco Palou

93

Misiones de la provincia de Coahuila
o Nueva Extremadura...
Conde de Revilla Gigedo

96



Coral Revueltas, *Crónica de hitos de mercurio IV*, 2002.



Sistema misional y cambio cultural en el noroeste de México



El sistema de misiones establecido por los religiosos de la Compañía de Jesús en el norte de la Nueva España, como se reconoce hoy día, constituyó una innovación en la manera, en los métodos, acerca de cómo llevar a cabo la evangelización de los diversos pueblos indígenas de tan vasta y desigual región. Otro aspecto relevante de la labor jesuita en el Noroeste fue ni más ni menos la construcción de un modelo social que sirviera de sustento, en primer término, para la conversión de los indígenas a la religión cristiana, y en última instancia, como proyecto de transformación del orden social y cultural de las etnias nativas.

El sistema misional es el universo en el cual ocurrieron las transformaciones que los propios jesuitas idearon como modelo de la sociedad que, según la concepción que desarrollaron a partir de las ideas teológico-político y jurídicas imperantes principalmente a finales del siglo XVI y buena parte del XVII, periodo de fragua y de implantación del modelo, permitieron la realización del proyecto de cambio de las estructuras tradicionales indígenas a formaciones sociales susceptibles de ser articuladas al régimen colonial. Al mismo tiempo, el sistema misional fue el escenario para efectuar otros cambios que los religiosos jesuitas fueron integrando a su proyecto. De la noción primordial de su función religiosa, del ministerio evangelizador, pasaron a la configuración de un modelo ideal de sociedad indígena en el que imperaban los valores y las formas de vida cristianos. Para lograrlo había que inducir a los indígenas sujetos a las misiones hacia otros cambios, sobre todo el cultural, alejándolos de sus costumbres, erradicando sus creencias religiosas, destruyendo sus imágenes, llamadas ídolos por los religiosos, arrasando con los sitios sagrados, naturales o contruidos, como las pirámides, en fin; había que partir prácticamente de

* Responsable del proyecto de investigación: "El Sistema Misional y las relaciones interregionales en el Noroeste de México, siglos XVI-XVIII", en el Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Juárez del Estado de Durango y coordinador del proyecto "La Ruta de las Misiones de Sinaloa", auspiciado por el Instituto Nacional de Antropología e Historia.





cerro, de nada si fuera posible, para poder erigir un orden nuevo.

En el Noroeste los jesuitas idearon ese modelo social, religioso-político, directamente articulado a los intereses acordes con la expansión de la corona española y por tanto estrechamente articulado a la estructura de dominación del régimen virreinal. En cambio, los proyectos de utopía social en tierras americanas se desarrollaron al calor de las primeras experiencias en la labor evangelizadora de las órdenes mendicantes en la Nueva España, ante los abusos que cometieron los españoles con los indios y por el influjo de las ideas de pensadores europeos que eran muy leídos por clérigos y religiosos recién llegados a México. Los franciscanos, como se sabe, fueron influidos fuertemente por el humanismo de Erasmo de Rotterdam y por las ideas utópicas de Tomás Moro. A partir de ambos pensadores, la orden de frailes menores desarrollaron una concepción de sociedad indígena separada de la española en donde, bajo la dirección espiritual y la tutela de los religiosos, era posible crear una comunidad cristiana semejante a las formas primitivas descritas en el Nuevo Testamento, a imagen y semejanza de la Ciudad de Dios. La propensión mostrada por los indígenas del centro de México para aceptar de buena gana la religión cristiana —desde luego que después del sometimiento militar español y de la destrucción de sus dioses y templos—, así como su carácter dócil y humilde, hicieron pensable tal tipo de sociedad, a todas luces incompatible con los intereses económicos y materiales de los conquistadores. En el fondo, el modelo misional franciscano que pretendieron poner en práctica estaba inspirado también en la recreación de los ideales de la iglesia primitiva, toda

vez que el intento ocurrió en tiempos en que no se había constituido formalmente la iglesia novohispana; la experiencia fue frustrada por el enfrentamiento con los encomenderos, quienes demandaban cada vez más mano de obra.

Al momento de la llegada de los jesuitas a la Nueva España, esto es, en 1572, habían ocurrido muchas cosas: en primer lugar se puede afirmar que el grueso de la población indígena del centro y sur de México había sido sometida al poder español y al orden espiritual y religioso de las distintas órdenes religiosas, franciscanos, dominicos y agustinos, quienes habían erigido conventos y templos en todo el territorio dominado; en segundo término, se contaba ya con una iglesia bien consolidada que se cimentó en la labor realizada previamente por los evangelizadores de las órdenes mencionadas. Bajo esas circunstancias, los frailes menores fueron los únicos que participaron en la nueva empresa de conversión religiosa en el norte, una vez que los españoles rompieron la muralla de resistencia indígena opuesta por las etnias de la Gran Chichimeca, en 1542, con la guerra del Mixtón. Aunque advirtieron un vasto mundo de posibilidades para la evangelización de los indígenas norteños, su carácter indómito y rebelde no permitió alentar más ningún proyecto de utopía social. Su presencia se limitó con mucho a acompañar a los nuevos conquistadores en sus campañas, como ocurrió con Nuño de Guzmán y Francisco de Ibarra en Nueva Galicia y Nueva Vizcaya, respectivamente. Al principio quisieron repetir el entusiasmo de los tiempos de los “doce” cuando llegaron a México en 1524, pero la infortunada suerte de los primeros misioneros de la provincia de Sinaloa y de la sierra de Topia, que tuvieron que pagar con sus vidas, obligó a los franciscanos a seguir el esquema de trabajo desarrollado en el sur, mediante la construcción de monasterios, lo que limitó la interacción con los indígenas hasta distanciarse del sentido social, cultural y político de la conversión, atendiendo únicamente lo religioso.

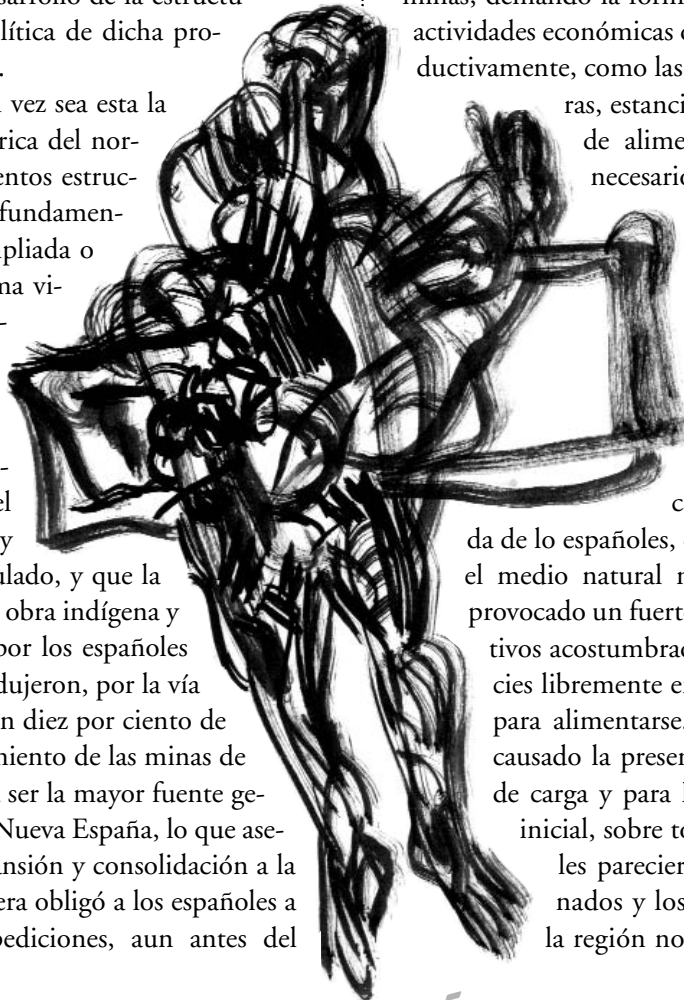
Bajo esas circunstancias, en el norte de finales del siglo XVI no hubo cabida, al parecer ni más tarde, para la gestación de proyectos de corte utópico que hubieran planteado la construcción de una sociedad indígena

bajo la tutela de los religiosos, como los nuevos líderes espirituales en que realmente se convirtieron, donde al margen de los españoles y del nuevo régimen impuesto por ellos, se hubiera desarrollado esa forma social. Más bien ocurrió lo contrario, al menos así lo indican los estudios que se han elaborado sobre las misiones de Baja California Sur, Sonora, provincia de Sinaloa, tepahuana y Topia. Estos casos muestran cómo el sistema misional se articuló no sólo al régimen de gobierno de la provincia de Nueva Vizcaya en lo político, sino, y ante todo, desempeñó una importancia central, articuladora, en el desenvolvimiento de la sociedad del septentrión novohispano. Efectivamente, en la porción nuclear y septentrional de la provincia de Nueva Vizcaya, el sistema misional, los reales de minas y los presidios constituyeron la trilogía de instituciones creadas por los españoles, características del norte novohispano, que permitieron el desarrollo de la estructura económica, social y política de dicha provincia, en primer término.

En segundo lugar, y tal vez sea esta la mayor contribución histórica del norte, dicha trilogía de elementos estructurantes vino a ser la base fundamental de la reproducción ampliada o de largo alcance del sistema virreinal, centrado principalmente en la producción de la riqueza minera. En este sentido, una vez que los conquistadores consumieron la riqueza que el antiguo imperio azteca y sus satélites habían acumulado, y que la explotación de la mano de obra indígena y las enfermedades traídas por los españoles y sus acompañantes los redujeron, por la vía del exterminio, hasta en un diez por ciento de su población, el descubrimiento de las minas de plata en el norte vendría a ser la mayor fuente generadora de riqueza en la Nueva España, lo que aseguraría su desarrollo, expansión y consolidación a la larga. La explotación minera obligó a los españoles a organizar ambiciosas expediciones, aun antes del

descubrimiento de las vetas argentíferas de Zacatecas en 1548, que provocarían un sinnúmero de hallazgos posteriores en el norte, tendientes a acrecentar la riqueza del imperio español y de los conquistadores. Ello derivó en la incorporación de los nuevos territorios explorados y más tarde conquistados, en donde se establecieron y fundaron poblaciones españolas que llevaron consigo el establecimiento de las formas de gobierno definidas por el régimen español para ser puestas en práctica en los nuevos territorios conquistados. Así fue como surgió la provincia de la Nueva Vizcaya, un vastísimo territorio con una enorme diversidad geográfica, étnica y cultural, cuyos límites precisos no llegaron a conquistar ni a conocer sus gobernadores en todo el periodo virreinal.

El establecimiento del régimen colonial en el septentrión novohispano, con base en la explotación de las minas, demandó la formación de otras instituciones y actividades económicas que le permitieran operar productivamente, como las haciendas agrícolas y ganaderas, estancias, para satisfacer la demanda de alimentos y otros requerimientos necesarios para el consumo en los centros mineros. La introducción de la agricultura con arado y a escala intensiva revolucionó las técnicas y los alcances en el aprovechamiento de la tierra en una extensa región en donde el cultivo de plantas se practicaba marginalmente a la llegada de los españoles, causando diversos cambios en el medio natural norteño, que debieron haber provocado un fuerte impacto en la vida de los nativos acostumbrados a recorrer las vastas planicies libremente en busca de animales y plantas para alimentarse. Otro tanto debió de haber causado la presencia creciente de los animales de carga y para la ganadería, de la impresión inicial, sobre todo del caballo, pues las vacas les parecieron emparentadas con los venados y los bisontes, bien conocidos en la región norteña, los indios pasaron a la





utilización y uso, por medio de la cría y en otras el robo.

Pero el establecimiento, el desarrollo y sobre todo la consolidación del régimen colonial en el norte novohispano, exigía orden y control de sus habitantes, ante todo de los pueblos indígenas, que al momento de la fundación de Culiacán, en 1531, como gobernación de la provincia de Sinaloa, y de la provincia de Nueva Vizcaya, en 1563, con capital en Durango, pese a la distancia temporal de una y otra, la conquista de los nativos no se había logrado ni por asomo. Aunque desde las primeras incursiones españolas en el septentrión se declaró la guerra a los indios alegando su estado de salvajismo, barbarie e irreligiosidad, la capacidad de desplazamiento espacial debido al amplio conocimiento que tenían del territorio, como por su cultura nómada, dificultaron el sometimiento y la pacificación a la que los querían someter, para explotarlos como mano de obra esclava, si fuera posible, o en encomienda en los centros mineros y las estancias. Como no resultó fácil la sujeción, a pesar de haber cometido múltiples abusos contra la población de prácticamente todas las etnias norteñas durante toda la época colonial, para su control y eventualmente su pacificación, se recurrió a la creación de un sistema de fuerzas armadas, llamado presidios, paralelas en cierta medida a las del ejército regular de la provincia, con emplazamientos estratégicamente elegidos, casi siempre en sitios cercanos a donde habían ocurrido levantamientos armados indígenas, como lo presidios de Sinaloa, San Hipólito, en territorio de los indios acaxeos, y el de Santa Catarina de Tepehuanes. Sirvieron asimismo para acordonar extensas regiones y rutas, como el Camino Real de Tierra Adentro, amenazadas por las incursiones de indígenas rebeldes que se oponían al avance y ocupación de los españoles de sus tierras. Combatir a los indígenas norteños y defender a los españoles, era la función principal que tenían los presidios. La pacificación y el control de los indios, tan ansiada por los conquistadores, no se logró ni con las diversas campañas militares de sometimiento que los propios gobernadores de Nueva Vizcaya, encomenderos y capitanes investidos con facultades de conquistadores, llevaron a cabo durante la segunda mitad del siglo XVI y buena parte del XVII. Ante el fracaso del uso de la fuerza o el empleo directo de las armas pa-

ra conquistar a los indígenas del septentrión novohispano, se tuvo que recurrir a otro recurso, a otros métodos, a las misiones.

Desde el punto de vista del proyecto imperial de la corona española, el empleo de los religiosos y de las misiones eran dos recursos para la consolidación de sus dominios a través de métodos pacíficos, más efectivos que los utilizados en las expediciones de conquista convencionales. Así lo mostró en 1589 el gobernador de Nueva Vizcaya, Rodrigo Río de Losa, al afirmar convencido sobre la necesidad de que los miembros de la Compañía de Jesús se hicieran cargo de la conversión religiosa de los indios de la provincia. Más firme y contundente fue desde luego el otorgamiento de la limosna real otorgada por la corona para asegurar el sustento de los misioneros. Al sistema misional se le concibió como un proyecto de largo plazo, en el que se conjugaron los intereses de la conversión religiosa y la articulación de estas unidades sociales indígenas erigidas por los misioneros, de acuerdo a los cánones de la vida en "policía".

En suma, el recurso de la misión fue ideado como un método para concentrar y reducir a los indígenas del norte, facilitando a los misioneros la labor evangelizadora, por más difícil que resultara el acceso a los sitios que habitaban, a la dispersión de casas, a manera de rancherías, en algunos casos, en otros a las costumbres nómadas y aun a relaciones de orden parental. Bajo este postulado original, la misión no se desligó de las relaciones de la emergente estructura político-administrativa en la provincia de Nueva Vizcaya, ni por supuesto de las relaciones con las instituciones económicas recientemente surgidas, como los reales mineros y las haciendas, todo lo cual condicionó, en cierta medida, la formulación del proyecto jesuítico misional. De ahí que a los indígenas no sólo había que evangelizarlos, sino también llevarlos, una vez concentrados, hacia transformaciones radicales en sus costumbres, valores morales y culturales, en las formas sociales tradicionales, para erigir así una nueva sociedad cuya matriz indígena sería la base también para la formación de un nuevo grupo social, resultado de la mezcla o intercambio entre diversos grupos étnicos, nativos y extranjeros. Con mucho, podemos afirmar que el mestizaje del



noroste de México, durante el periodo colonial, se llevó a cabo dentro del sistema misional. Esta fue una de las grandes contribuciones del proyecto de transformación socio-cultural jesuítico.

Como sistema debemos entender una red compleja de relaciones entre las misiones mismas. En primer término, la estructura organizativa de las misiones a partir de un eje central, la cabecera o el rectorado, del que dependían o giraban los pueblos de visita, era en sí misma una noción orgánica del trabajo misional, donde cada parte o elemento componente se encontraba relacionado entre sí y en relación con el centro articulador. Estas nociones de orden y estructura tienen que ver, en mi opinión, con el modelo social ideado por los jesuitas de acuerdo con las ideas políticas de su época, la vida en "policía", en tanto espacio necesario para la realización de los ideales de transformación religiosa y cultural de los indígenas sujetos a las misiones. Al mismo tiempo, la concepción de sistema se extendía a un complejo más amplio, el de provincia, compuesto por diversos rectorados y pueblos de visita, cuya relación orgánica estaba dada a partir del parentesco étnico de los indígenas, como las provincias tepehuana, tarahumara o de Ostimuri. Aunque ciertamente no en todos los casos llevó el nombre de la etnia dominante.

De esa manera es posible afirmar que cada provincia constituía un sistema o conjunto de misiones, que adquiriría unidad e identidad a partir de la etnia dominante o del nombre de la región, como la de Sinaloa. Sin embargo sería un error, en mi opinión, tratar de verlas separadas, como sistemas en sí mismos, independientes

unas de otras, sin relación alguna. No obstante, los estudios realizados sobre las misiones hasta este momento dejan entrever o subyace en ellos, en sus resultados, la idea de separación, de independencia una respecto a las otras. Esto, me parece, ha limitado el entendimiento del modelo jesuítico misional, sus alcances, y sobre todo la posibilidad de comprender la contribución que significó en la formación de la sociedad norteña y en la consolidación del sistema de dominación virreinal.

Considerada así la cuestión del sistema misional, en una perspectiva de mayor alcance, de mayores proporciones, se impone la necesidad de emprender investigaciones tendientes a establecer entrecruces entre los sistemas de las distintas provincias, que nos permitan develar, si es el caso, las diferencias o similitudes entre unas y otras en la estructura, los resultados de la labor de los misioneros, las transformaciones sociales y culturales, así como su aporte en la articulación con la sociedad y el sistema de poder virreinal. Para ello se pueden proponer ciertos ejes de trabajo, si se quiere a manera de variables, como el cambio cultural, los procesos de sedentarización, el mestizaje, los sistemas de trabajo indígena, la organización social de las misiones, la vida cotidiana, pero sobre todo las relaciones que mantenían las misiones con otras provincias. Esto permitirá comenzar a entender tanto las similitudes como las diferencias étnicas y regionales, lo cual nos abrirá la panorámica hacia una mayor comprensión sobre los alcances y la contribución que significaron las misiones en la conformación de la sociedad colonial en el norte de México.

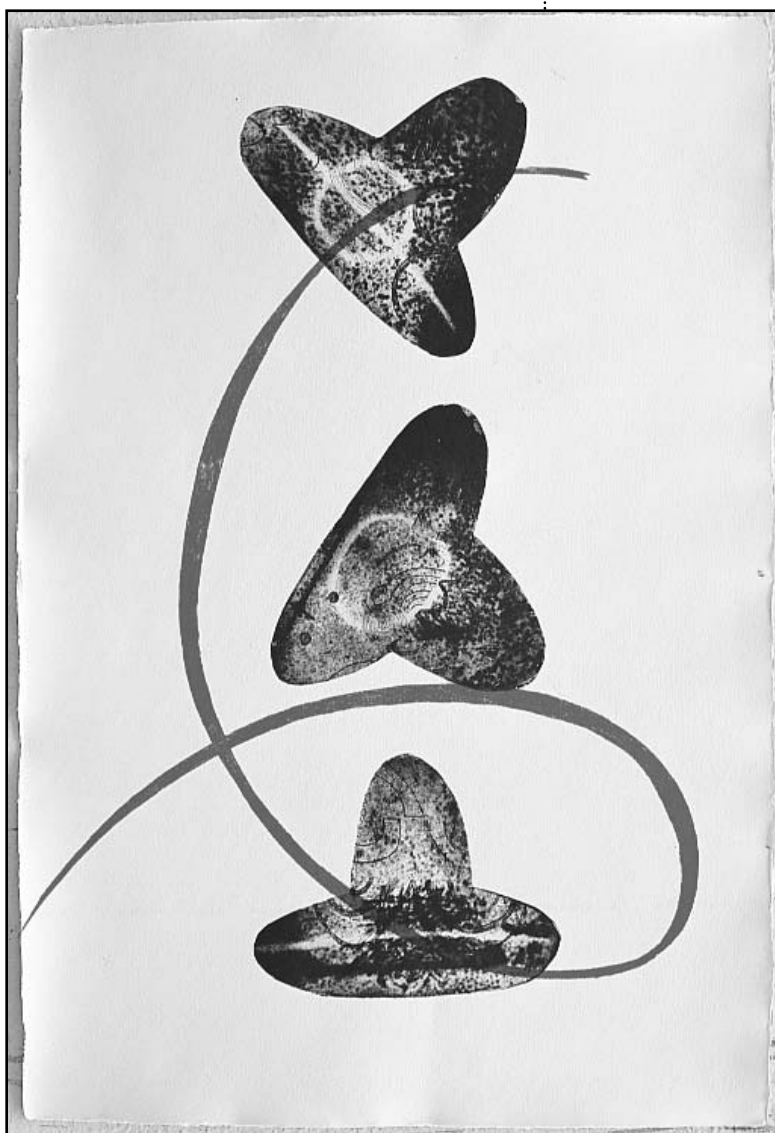
Julio César
Montané Martí*

HISTORIA

La expulsión de los jesuitas de Sonora



Coral Revueltas,
Crónica de hitos de mercurio II, 2002.



Los jesuitas buscaban crear en América un tipo de sociedad independiente y colateral a la española, constituida por los indios y los frailes a la cabeza, en la que la vida comunitaria y la acción de todos fuera el sustento que llevara a una vida digna y le asegurara a los aborígenes, por medio del cristianismo, la salvación y la gloria eternas, siempre y cuando fueran fieles a los preceptos de la iglesia, del rey y de las enseñanzas de los jesuitas. Para tan loables fines, la Compañía de Jesús organizó en el noroeste novohispano el sistema misional. Aquí nos referiremos especialmente a Sonora.

La misión era una unidad evangelizadora y económica, formada por indios y jesuitas, dividida en rectorados que constituían agrupaciones misionales de la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús. Una misión era parte de un sistema de misiones en el que una se apoyaba en las otras y emprendían la fundación de nuevas. Así, las misiones en el río Yaqui fueron un importante sustento y base de operaciones para desarrollar las misiones californianas.

Evangelizar era civilizar. Misionar era propagar en los pueblos “incivilizados” el cristianismo. Y civilizar era introducir la agricultura y ganadería europea. A medida que se extendían las misiones jesuitas en el Noroeste, los pobladores españoles no encontraban lugar donde los religiosos no acapararan la mano de obra aborigen y también las mejores tierras, decían, pues el celo evangelizador no dejaba espacios a la riqueza de

* Centro INAH Sonora.



los profanos. Entre misión y misión algunos españoles se dedicaban a la agricultura y la ganadería, pero sin lograr formar núcleos significativos de población española. Donde las condiciones naturales y la resistencia indígena lo permitían, los españoles formaban un Real de Minas.

No hay religión católica posible sin tres plantas europeas que se expandan a la par que el cristianismo: trigo, vid y olivo. Pues no hay presencia del cuerpo del Señor sin harina, ni la presencia de su sangre en la misa sin vino, ni paso a una vida mejor sin aceite, santos óleos. El proceso evangelizador sólo podía tener éxito con indios agricultores que se constituyeran en poblados permanentes. Evangelizar era también hispanizar. Enseñarle a los indios, en primer lugar, a considerar a los españoles como cristianos y tenerlos por sus amigos y hermanos, y aceptar obedecerles y servirles. De tal forma que se uniera el respeto a la fe, con el respeto a los españoles. Lo que conllevaba serias contradicciones y era raíz de conflictos cuando los españoles, con más frecuencia que la esperada, constituían un mal ejemplo para los indios.

Sin lugar a dudas las misiones se constituyeron en la punta de lanza de la conquista española. Los españoles, primeros beneficiados del avance misional, se erigían pronto en enemigos de las misiones, pues consideraban que era a ellos a quienes les correspondían los beneficios de la explotación de los indios.

Erróneamente se ha identificado a la misión con el templo de la misión. La misión era mucho más que la construcción religiosa, era un poblado indígena, campos de cultivo, áreas de cría y pastoreo de animales; talleres,

bodegas, la casa misional, la plaza y varios otros poblados indios, denominados visitas. En cierta forma se parecía a una hacienda administrada por jesuitas y se diferenciaba en que a los indios no se les pagaba salario alguno por su trabajo. Así, un misionero era rector, cura, predicador, catequista, procurador, administrador de hacienda, labrador y rancharo.

Debemos recordar que las misiones estaban constituidas por trabajadores indios que no recibían salario y que laboraban tres días para la misión, otros tres días para sí, y el último día de la semana era dedicado a la oración, labores evangélicas y al descanso. No era todo tan simple y tan ideal. El trabajo de los indios en la misión era el que el padre ordenaba y organizaba, y cuyo producto el jesuita distribuía a los indios directamente como regalos, por los bienes que obtenía por compra a México.

Ya en julio de 1591 encontramos en el norte de la actual Sinaloa a los jesuitas. La primera fase de la conquista espiritual de esta orden fue muy violenta, debido a que los jesuitas se proclamaron campeones en perseguir las idolatrías y a unirse para tal fin con los militares. Tan errada comunión resultó desastrosa, al crear una fuerte resistencia indígena que trajo como consecuencia la muerte de algunos de los primeros misioneros en manos de los indios. Es decir, que el conjunto *jesuitas / militares* devino en *resistencia / mártires*. Siempre que los jesuitas se unieron a los militares se vieron envueltos en conflictos con los indios y se generaron mártires para la Compañía de Jesús. Tal política llevó a un violento conflicto con los yaquis. Pactaron establecer



misiones en el territorio yaqui sin la presencia de españoles ni de militares. Tan feliz logro permitió entrar en una segunda etapa evangelizadora, caracterizada por el par *jesuitas / indios* que hizo posible el de *misión / poblados indios*.

Las zonas semiáridas eran una negación de la agricultura misional. Por tal razón la zona al norte de Guaymas sería ajena a los asentamientos misionales, y los que se intentaron fracasaron. Al norte del río yaqui las misiones se distribuyeron en los ríos sonorenses. Fueron sólo dos o tres décadas las que le bastaron a los jesuitas para poder asentarse sistemáticamente y con éxito en Sonora. La penetración profunda resultó facilitada por el sistema de los ríos Yaqui-Bavispe, y la penetración corta por los ríos Sonora-San Miguel. La evangelización en estos sistemas fluviales y los intermedios se mantendría hasta la década de los ochenta del siglo XVII, pues tal política misional había demostrado su eficiencia. No sin problemas, pues los indios a cada rato le recordaban a los jesuitas que los españoles no cumplían con sus promesas y menos con sus deberes de cristianos que tanto se les exigía a los indios. Se produjeron una y otra vez luchas indígenas por recuperar sus territorios usurpados, luchas de liberación de sus naciones, las que atribuían los jesuitas a las malas acciones de los españoles y más frecuentemente a los indios inducidos por el diablo.

Al defender su política misional, los jesuitas entraban frecuentemente en conflicto con los españoles, quienes acusaban a los religiosos, con toda razón, de no permitirles enriquecerse a costa de los indios. Y agregaban que sólo se enriquecían los jesuitas. Esta acusa-

ción terminó en un fiasco cuando militares y funcionarios, autodeclarados como los mejores amigos de los jesuitas, con motivo de la expulsión de los religiosos se entregaron al saqueo de sus bienes, en busca de supuestas riquezas que no encontraron, empleando métodos de averiguación a todas luces reprobables. Por supuesto que en las misiones no se encontraban riquezas acumuladas en forma de oro, plata o monedas, que eran las buscadas por los capitanes acostumbrados a los botines. Sólo había las riquezas convertidas en pertrechos, campos de cultivo y en templos.

Ya en la Sonora misional de 1662 se perfiló el espacio del futuro estado de Sonora. Los jesuitas contaron con diestros cartógrafos que nos dejaron una imagen de esa época en mapas. Todo este periodo de consolidación misional no ha merecido preocupación especial por parte de los investigadores. Por tal razón, los jesuitas de esa época se contemplan hoy día como brumosos personajes. En verdad la imagen que se tiene de ellos es la de las misiones del siglo XVIII.

Eusebio Francisco Kino fue el misionero jesuita precursor de una tercera etapa que cambiaría el ritmo misional. Este nuevo periodo, que nació con un conflicto entre la vieja y la nueva política misional, se caracterizó por un nuevo brío misional mediante el cual miles de almas debían ser salvadas, razón por la cual el sistema misional debía ser ampliado a nuevos territorios. Así empezó la evangelización de la Pimería Alta, que abriría la puerta a la decadencia de las misiones.

Examinemos la vida cotidiana de los jesuitas. El noroeste de México era el lugar novohispano más distante de la capital virreinal, no tanto por la distancia, que era mucha, sino por la dificultad del camino. Sonora quedaba aislada por meses en la época de lluvias. Tales razones conllevaban al más lamentable de los padecimientos que tenían que soportar los jesuitas: el aislamiento. Vivían por largos tiempos sólo con la compañía de sus indios fieles, lo que les traería recompensas celestiales, pero que les hacía difícil la vida diaria. Tenían además muchas carencias en la vida doméstica por lo que no nos debe escandalizar que los feligreses vieran con espanto cómo un padre aplicaba los santos óleos a su ensalada. Disponían de escasos libros,



los cuales fueron leídos una y otra vez. Gustaban de los de historia que los trasladaban a otros mundos.

Los padres no permanecían en un solo lugar, pues las misiones estaban constituidas por dos o más pueblos que tenían que visitar: los pueblos de visita. Tenían que viajar a caballo por senderos sembrados de plantas espinosas, de animales ponzoñosos y soportar un clima extremo. Además del continuo peligro de los asaltos de indios levantiscos. Claro está que también les acechaba el demonio por medio de los hechiceros que ejercían artes diabólicas contra los misioneros. Tan es así que el padre Roxas dejó constancia que la muerte del padre Marcos de Loyola se debió a “que sus males no eran enfermedad natural, sino causada del común enemigo; el demonio, viéndose vencido de tan poderoso soldado, se valió de un hechicero, que en hechizó al Padre, habiéndole lastimado las narices, de donde, con admiración de todos, echaba el padre unos gusanos peludos que le comieron las narices y le redujeron a tan lamentable estado que murió”.

La desnudez de los indios hacía todavía más difícil mantener el voto de castidad, a tal punto que el jesuita Javier Pascual le imploró a su superior que lo salvase del pecado y el alma del infierno sacándole de la misión. Algunos padres se acercaban tanto como la prudencia lo permitía, para mirar al indio a la cara y no correr el riesgo de bajar la vista sobre el cuerpo desnudo. A los padres se les dificultaba entender a los indios, no era su misión comprender su cultura, sino transformarla para que se convirtieran en cristianos y civilizados. Muchos jesuitas, procedentes de otros países, no sólo tenían problemas para entender a los indios sino también a los españoles.

En los pueblos, los jesuitas y las autoridades españolas nombraban a indios como gobernadores, justicia,



fiscales, alcaldes, para crear por una parte un sistema de fidelidades, y por otra, para ejercer por medio de ellos el dominio sobre los indios. También éstos tenían cargos que los responsabilizaban de las enseñanzas evangelizadoras. La doctrina cristiana se predicaba cada mañana antes de la misa y en la tarde. Los cantos religiosos se acompañaban con instrumentos musicales que tocaban los indios, como violines y arpas. Se celebraban procesiones con gran pompa. A los indios les impresionaban estas ceremonias. Los indios venían a donde el misionero para pedirle ayuda durante todo el tiempo. Uno quería carne, otro pan o maíz, pedazos de tela, navajas, de manera que difícilmente el misionero tenía una hora libre.

Nada era tan difícil para un misionero en Sonora, que vivir entre gente rústica, ignorante e incivilizada. No había una sola persona de quien el misionero pudiera esperar ánimo ante una adversidad, o un buen consejo o con quien mantener una conversación racional. Si quería confesarse tenía que hacer un largo viaje, pues los misioneros estaban distanciados.

La expulsión de los jesuitas de Sonora y Sinaloa fue especialmente violenta. Con frecuencia recibieron malos tratos de las autoridades españolas y un aislamiento que impidió a los sonorenses expresar cualquier tipo de solidaridad con ellos. Sólo cuando los expulsados abandonaron los territorios de esos dos estados, comenzaron a recibir el apoyo y el cariño de la población. Nos parece conveniente dejar constancia de lo represivo del gobierno de la Nueva España bajo la siniestra sombra de José de Gálvez.

A la razón de por qué fueron expulsados los jesuitas, debemos de responder que hubo una larga cadena de acontecimientos que antecedieron el decreto de expulsión de la Compañía de Jesús de todos los territorios



españoles. Los problemas empezaron con los primeros éxitos de los jesuitas, pues hay que decir que el peor enemigo de una orden religiosa es otra orden religiosa. Los celos y envidias, provocados por la dependencia de los jesuitas directamente del Papa, y de su independencia de las jerarquías eclesiásticas locales, les trajeron la animadversión. En lo inmediato estuvo el desarrollo del capitalismo, con su propia utopía de una sociedad de burgueses y trabajadores, dirigida por los burgueses, y por otra parte la consolidación del Estado moderno que no permitiría ningún otro poder sobre sí mismo. Los jesuitas fueron expulsados de los territorios portugueses en 1759, y de Francia en 1762. De España y sus colonias en 1767. Las explicaciones son complejas debido a las intrigas y a los pretextos, pero resumiendo al máximo podemos sostener que el carácter conservador de la Compañía de Jesús de aquellos tiempos, ante los grandes cambios de los pensadores de la Ilustración, dejó a la orden rezagada y mostró a la burguesía en as-

censo como una fuerza social. Por ende, también los ilustrados vieron a los jesuitas como sus enemigos. Todos los Estados buscaban librarse de la influencia papal, y los jesuitas eran vistos como una orden por encima del Estado, dada su dependencia directa del Papa. El Estado absolutista no podía permitirse ningún poder que no controlase. Los jesuitas tenían su utopía, pero los burgueses también, y fue la utopía capitalista la que terminó por imponerse.

Con el sistema misional, los jesuitas trataron de desarrollar la utopía cristiana de un gobierno de indios presidido y dirigido por jesuitas. Tal proyecto fracasó totalmente allí donde los indios eran cazadores recolectores, pues para tener éxito era preciso contar con una producción agrícola que asegurara la alimentación de los indios y produjera suficientes excedentes que permitieran adquirir otros productos, apoyar a otras misiones y fundar nuevas. El éxito misional fue posible en los asentamientos del río Yaqui, por ser un área de alta producción agrícola que permitía llevar desde allí alimentos para las misiones californianas, siempre sumidas en la escasez, así

como indios yaquis para apoyar la protección de los jesuitas allí establecidos.

Este sistema podía funcionar bien a condición de que no se desarrollaran poblaciones españolas que obstruyeran la labor misional y especialmente el proceso de cristianización. Asimismo, que no se fomentaran labores mineras, que requerían de la mano indígena que los jesuitas necesitaban. Por tales razones los problemas por la propiedad de la tierra entre jesuitas y españoles fueron relevantes desde el principio. Los españoles se quejaban de que las mejores tierras agrícolas se las apropiaban los jesuitas; una y otra vez solicitaron su secularización, la que vendría, claro está, después de la expulsión de los miembros de la Compañía de Jesús. Por otra parte, los mineros y los agricultores españoles reclamaban la mano de obra indígena de las misiones, que ellos consideraban estaba ociosa. La falta de trabajadores siempre fue una dificultad que se aminoró con la expulsión de los jesuitas.



Por otra parte, a todos afectaba la resistencia indígena constantemente pasiva y que pasaba a ser activa cada vez que las circunstancias lo permitían. Esto debido a que gran parte del territorio sonorense estaba controlado por los conquistadores, quedando áreas marginales dentro y fuera del propio estado. Las áreas sobre las que no se ejercía dominio permitían a los aborígenes organizarse para robar ganado a los españoles, que los indios vendían a otros españoles. Es decir, que el saqueo era, por último, propiciado por los propios conquistadores. A ello hay que sumar que los indios no constituían una unidad, ni mucho menos, y que unos se aliaban con los españoles y combatían a otros indios. La expansión española se dio gracias a que había indios que peleaban para ellos y con ellos; la conquista no hubiera sido posible sin ese apoyo. Ello no impedía, sin embargo, que a veces todos los indios se aliaran en contra de los colonizadores. Los nativos constantemente desarrollaban una guerra de resistencia cultural, y cuando las circunstancias eran favorables una guerra de liberación de sus naciones subyugadas. Todo esto hacía mucho más difícil, agotadora y desalentadora la labor del misionero.

Las instrucciones para la expulsión de los integrantes de la Compañía de Jesús las recibió el gobernador de Sonora, Juan de Pineda, el 11 de julio de 1767 en San Miguel de Horcasitas. De inmediato el gobernante redactó una serie de documentos para que se procediera al cumplimiento del decreto de expulsión, con el mayor sigilo. Con el pretexto de hacerles importantes consultas, se resolvió citar a todos los religiosos de Sonora en la misión de Mátape, y a los de Sinaloa en Buenavista.

Bien llegados los jesuitas a esos puntos de reunión, procedieron a detenerlos e incomunicarlos, prohibiéndoles conversar con cualquier persona, recibir o enviar cartas. Les leyeron el decreto de expulsión, y el 25 de agosto de ese año los trasladaron a Guaymas —donde llegaron el 2 de septiembre—, a un lugar en el que habían construido una empalmada junto al mar con material ligero, y empalizadas de ramas con barro y techos de troncos de palma con ramas y tierra; una especie de presidio sin ventanas ni muebles. Allí juntaron a los 51 jesuitas: 31 de ellos procedentes de Sonora y 20 de Sinaloa. En el lugar también estaban los 400 soldados y el ganado, cuya pestilencia de caballos y mulas había que soportar. Es decir, había ocho soldados por cada “peligroso” jesuita. Esta cárcel improvisada no tenía ningún tipo de comodidades. Era estrecha, insalubre, y los jesuitas estaban constantemente bajo vigilancia militar. Con mucho calor, agua semisalada y caliente, y malos alimentos, todos empezaron a enfermar. Como consecuencia de ello se produjo la primera muerte, la del religioso José Palomino, el 19 de abril de 1768; no se sabe si por hambre, enfermedad o ambas cosas a la vez, siendo el preludio de otras muertes que vinieron después. Era tal la inquina contra los jesuitas, que el padre Palomino fue enterrado en un lugar con estiércol. Ante la protesta de sus compañeros, el cura castrense se apiadó y lograron que fuera envuelto en una manta y subido sobre una mula, en la que fue



transportado por un indio a Belén —lugar donde misionó—, para que ahí fuera sepultado. Las malas condiciones de esa cárcel también afectaron a los soldados, quienes enfermaron de escorbuto y frecuentemente desertaban.

El 20 de mayo de ese año los jesuitas fueron embarcados en una nave en la que se les mantenía literalmente apilados: tres tenían que dormir en dos camas. Para su mayor desgracia, la falta de vientos marinos los llevó al garete durante veinte días, llegando después a Puerto Escondido, California, el 11 de junio. Las condiciones a bordo del buque eran peores que las sufridas en Guaymas. El suelo servía de mesa para comer, de silla para sentarse y de cama. Un cura decía que había más espacio en un ataúd. Los indios californios les trajeron en sus lanchas naranjas y limones, que las autoridades no permitieron entregarles. Un hermano de uno de los jesuitas expulsos, un oficial español Placius Somera, les trajo pollos, dos vacas y siete costales de maíz. El gobernador Portolá les mandó cien libras de carne seca y les dio permiso de bajar a tierra, lo que resultó de gran alivio para los enfermos. Les permitieron asimismo dormir en la playa, salvándose de la plaga de pulgas del barco. Sanaron del escorbuto con jugo de hojas de maguey.

El día 15 de julio salieron de Puerto Escondido con destino a San Blas. Después de muchas peripecias, entre vientos calmados y fuertes tormentas, lograron llegar a su destino el 9 de agosto. Dos días después empezaron un viaje a caballo rumbo a Guaristemba. Como todo estaba inundado, había que seguir el camino lodoso a tientas. Los caballos nadaban a veces, otras se enredaban en el fondo y se sumergían en el agua, y los padres enfermos caían al agua. En la noche llegaron a Guaristemba, todos enlodados y mojados. Éste era un pueblo muy pobre en el que no había comida. Así mojados y hambrientos tuvieron que dormir en el suelo húmedo. Al otro día, después de viajar doce horas llegaron a Tepic, donde los recibieron muy bien, con amor. Los señores les mandaron ropa, camas y comida.



Todos los ayudaron, incluidos los padres seculares. Desde Compostela les mandaron 80 caballos ensillados, mulas e invitaciones para alojarse en diversas casas, pero esto no lo aceptaron los soldados. Permanecieron seis días en Tepic recuperándose. A partir de este punto, cada vez serían mejor tratados por los vecinos. El 22 de agosto llegaron a Aguascalatán, donde tres de ellos permanecieron por estar muy enfermos, acompañados de uno para que los asistiera. Al día siguiente arribaron al pueblo de Ixtlán, en el que murió el jesuita Nicolás Perera, quien misionó entre los seris y ópatas. En Aguascalatán fallecieron los padres Enrique Kürtzel y Sebastián Cava, y en los siguientes días murieron doce jesuitas en Ixtlán, otros tres en Santa Magdalena y uno en Tequila, Jalisco. En total perecieron veinte padres entre Aguascalatán y Tequila. En ningún lugar de que fueron expulsados hubo tal mortandad, pues seguramente en ninguna otra parte fueron tan mal tratados como en la expulsión de Sonora y Sinaloa.

Pero a partir de la llegada a Guadalajara las cosas cambiarían para los sobrevivientes, pues allí fueron bien atendidos todos ellos, incluidos los enfermos. En los siguientes traslados ya no padecerían penurias ni malos tratos. Viajaron ahora en coche, fueron bien alojados y mejor alimentados. Visitaron el santuario de la Virgen de Guadalupe, y en Veracruz se embarcaron rumbo a España el 8 de abril de 1769. Es decir, tardaron un año y medio en la odisea de la expulsión.

Bien llegados a la península ibérica las cosas cambiaron, pues allí se les detuvo durante años en distintos conventos esparcidos por todo el territorio español. Es decir, que sus penurias lejos de terminar continuarían durante todo ese periodo de cautiverio. Hoy los jesuitas están nuevamente entre nosotros dedicados fundamentalmente a la labor educativa, y es de esperar que no se logren fabular otras acusaciones contra la Compañía de Jesús y podamos gozar de sus beneficios.

Gilberto J.
López Alanís*

H I S T O R I A

Frontera y cultura en las misiones jesuitas de Sinaloa

La endeble consolidación de la centralidad virreinal de la Nueva España, después de la guerra del Mixtón (1541-1542), aceleró la expansión colonial del imperio sobre los territorios norteros.¹

La frontera norte, esa franja movediza de acelerado proceso poblacional, fue algo más que un concepto de política virreinal y sí un espacio de contiendas definitorias, de lo que hoy concebimos como país. Partimos de la concepción de que tal frontera fue (es) un espacio construido en un largo proceso histórico, desde los inicios mismos de la presencia española en el centro mesoamericano, precariamente consolidado con la instauración del virreinato.

Los vecinos españoles, las fuerzas presidiales, los religiosos y los nativos pacificados, agrupados en fuertes, misiones, villas, reales de minas, presidios y otras unidades que buscaban su permanencia, luchaban a finales del siglo XVI contra una insurgencia nativa que amenazó radicalmente los espacios considerados de la franja fronteriza.²

En las gobernaciones de la Nueva Vizcaya y la Nueva Galicia se había

Coral Revueltas,
Crónica de hitos de mercurio v, 2002.



* Investigador del Programa de Historia y Cultura Regional del Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales de la Universidad Autónoma de Sinaloa. Director del Archivo Histórico General del Estado de Sinaloa (AHGES) y miembro del Seminario la Ruta de las Misiones en el Noroeste Mexicano del INAH-Sinaloa / AHGES.

¹ Esta guerra de indios intentó arrojar a los españoles de sus puestos de avanzada del noroeste en la Nueva Galicia y reveló una sorprendente fuerza bélica entre los grupos seminómadas del norte de Guadalajara, véase Philip W. Powell, *La Guerra Chichimeca (1550-1600)*, México, FCE / SEP (Lecturas Mexicanas, 52), 1984.

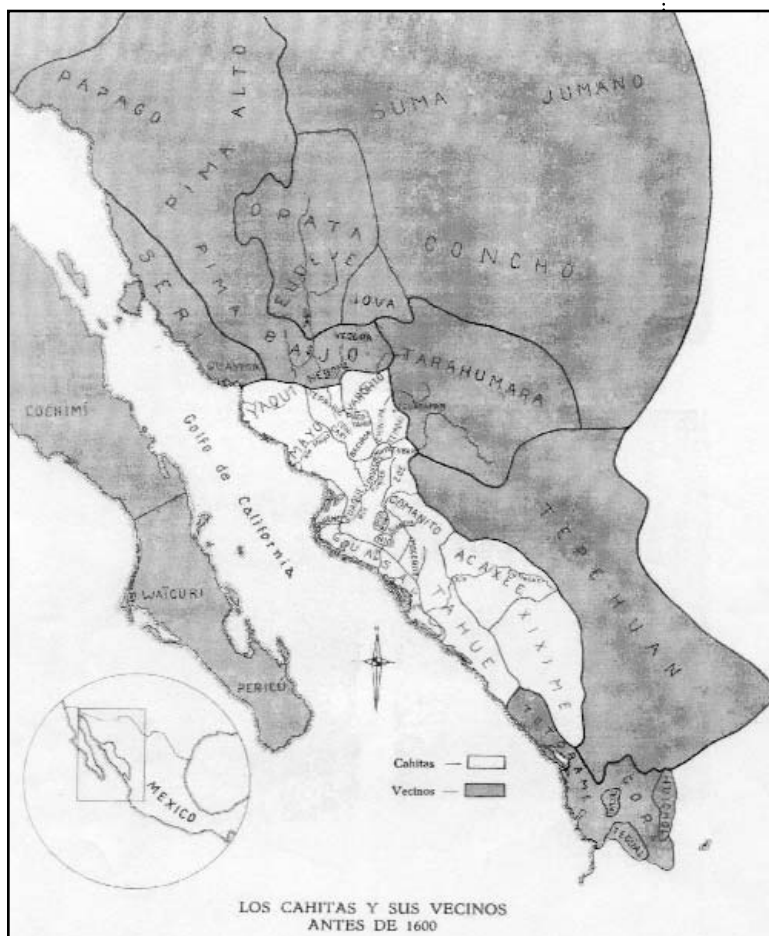
² Para Sinaloa, una versión de tales afanes

fraguado una elite hispana, criolla y mestiza, con frutos sustanciales en la explotación de haciendas ganaderas, agrícolas y mineras, con la consiguiente mano de obra servil o la escasamente contratada. Tales éxitos han sido considerados como de estructura diferente a los alcanzados en el centro y sur del virreinato, en un ciclo cualitativamente diferente de conquistas guerras y colonizaciones.³

Sin embargo, el espacio fronterizo era de contienda institucional; más allá de la villa de San Miguel de Culiacán y la villa de Durango, el imaginario español vibraba ante las noticias de rebeliones de mayos, yaquis,

se encuentra en Antonio Nakayama, *La Relación de Antonio Ruiz (La conquista del Noroeste)*, México, INAH (Científica, 18), 1974.

³ José de la Cruz Pacheco, *Breve Historia de Durango*, México, El Colegio de México / FCE, 2001, p. 39.



sinaloas, zuaques, chicoratos, tubares, huities, zoes, yecoratos, ocoronis, guasaves, tamazulas, achires, mocritos, bapacas, tepehuanes, tarahumaras, pimas, ópatas, seris, pápagos, cochimies, acaxees, xiximes, waicuras y pericues.⁴ (Mapa 1)

Años antes, los franciscanos no soportaron la dinámica aperturista del espacio social del noroeste con Nuño Beltrán de Guzmán a la cabeza, desertando en Michoacán por 1530. La naciente Nueva Galicia tuvo que esperar la obligada salida de Nuño para albergar en su seno a religiosos encargados de la cristianización.⁵

Casi diez años después, con el antecedente de la fatigosa y sorprendente travesía desde tierras golfinas hasta las del mar Bermejo o de Cortés, que comandó Álvar Núñez Cabeza de Vaca, fray Marcos de Niza adelantó una incursión norteña que confirmó noticias de las míticas ciudades doradas de Cíbola y Quivira (en el actual estado de Nuevo México, EUA), las que el virrey Antonio de Mendoza quiso para su dominio.

Ya en plena incursión dorada, Vázquez de Coronado llevó a otros franciscanos que no tuvieron más iniciativa que tranquilizar las culpas de pecadores fronterizos y erigirse como los mártires en lo que hoy son tierras de los Estados Unidos de Norteamérica.

De 1554 a 1562 Francisco de Ibarra, desde el centro virreinal, inició sus “exploraciones preliminares” haciéndose acompañar por frailes franciscanos que se quedaron en San Martín de la Nueva Galicia, hoy ubicado en el estado de Zacatecas, explorando nuevas posibilidades hacia el norte en intentos de cristianizar nuevos territorios.

Para 1563, con convocatoria institucional y Francisco de Ibarra a la cabeza, se colocaron

⁴ Un reciente recuento de la población nativa de Sinaloa lo encontramos en Rafael Valdez Aguilar, *Los indios de Sinaloa*, Culiacán, Cronos, 2001.

⁵ Para documentar la presencia franciscana en el noroeste, véase a Antonio Nakayama, “Franciscanos en Sinaloa”, en *Tlacuilo*, núm. 1, Órgano de difusión del Centro de Estudios Históricos del Noroeste, Los Mochis, Sin., 1983.

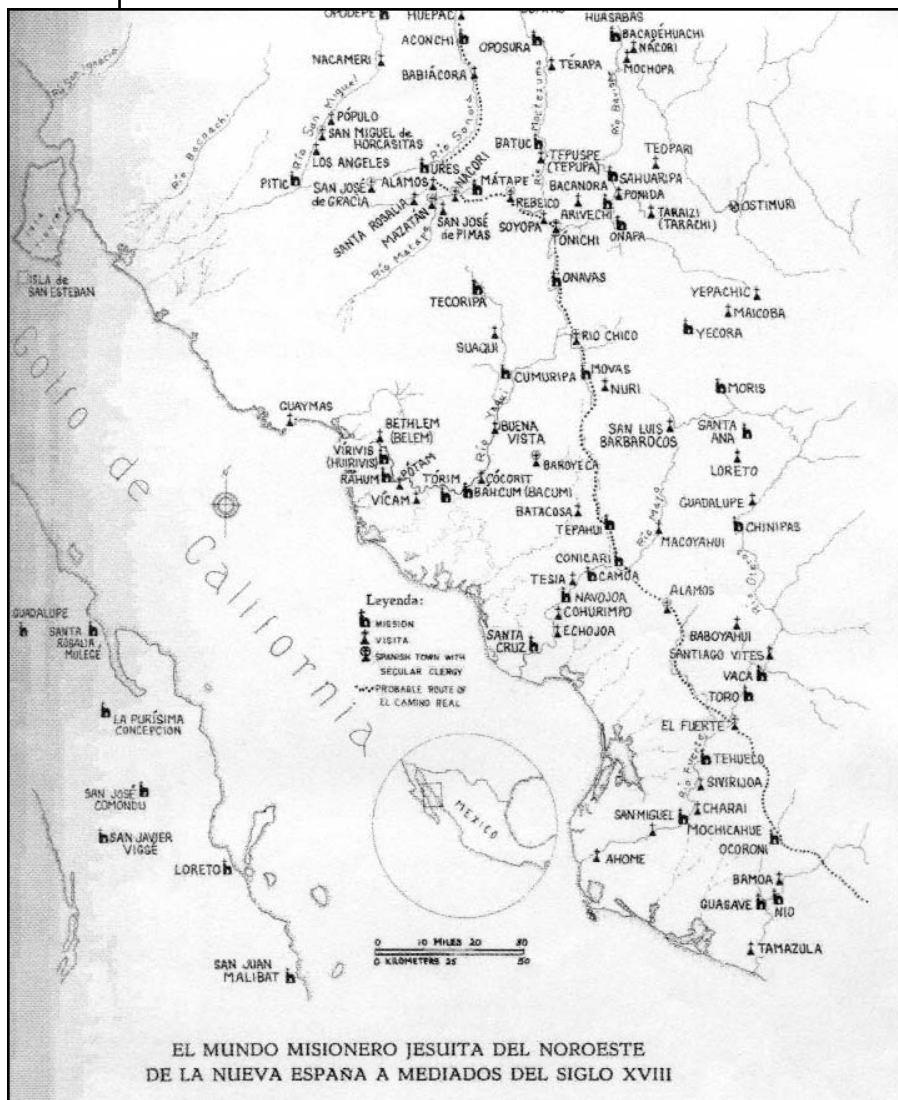
las bases de la Nueva Vizcaya. Con él llegaron también algunos frailes menores, que incursionaron hasta Casas Grandes, en el actual Chihuahua. Todavía en 1569 los encontramos en el norte de Sinaloa, entre los zuaques, guasaves, tehuecos, mocoritos y otros grupos, hasta que fueron eliminados por los nativos. Entonces podemos identificar una primera etapa de invasión y conquista en el Noroeste que obtuvo magros resultados; se trató de una etapa preponderantemente militarizada, en la cual los cuadros religiosos no jugaron un papel relevante como organizadores del espacio.⁶

Desde entonces la acción misional decayó hasta 1591, cuando los jesuitas Gonzalo de Tapia y Martín Pérez llegaron por la *Ruta de la plata* hasta Durango, atraídos por la solicitud hecha un año antes al marqués de Salinas por el gobernador de Nueva Vizcaya, Rodrigo del Río y Loza, antiguo lugarteniente de Francisco de Ibarra y amigo del padre Tapia.⁷

Por instrucciones del gobernador, apurado por nuevos descubrimientos mineros, les cambió el rumbo y ante la rebelión de los acaxeos bajaron hacia la región costera del sur sinaloense, entrando por Acaponeta, en las tierras del Gran Nayar. Así arribaron a la villa de San Miguel de Culiacán, con la mira puesta en la villa de San Felipe y Santiago de Sinaloa, perteneciente esta última a la gobernación de la Nueva Vizcaya, tocando antes tierras del hoy San Juan de Capistrano, donde se encontraron con los vecinos sinaloitas, punto éste de remuda y refresco en el caluroso tránsito hacia el norte sinaloense, que adquirió desde entonces significación misional. Se inició así la presencia de las innovaciones jesuitas en el noroeste mexicano.⁸

⁶ Gilberto López Alanís y Laura Álvarez Tostado Alarcón, "Invasión y conquista del Noroeste: la violencia original. De la conquista armada 1539 a la entrada de los jesuitas 1591", en *Ciencia y Universidad*, Revista del Instituto de Investigaciones en Ciencias y Humanidades de la UAS, año IV, núm. 11, Culiacán, 1980.

⁷ Para una versión documentada sobre la petición de operarios jesuitas a la Provincia de Sinaloa véase a Laura Álvarez Tostado Alarcón, *Educación y evangelio en Sinaloa, siglos XVI y XVII*, Culiacán, COBAES (Crónicas, 7), 1996.



Mapa 2. Fuente: Edward H. Spicer, *Los yaquis*, México, UNAM, 1994.

Con ellos se construyó la concepción de una nueva formación espacial y la instauración de un proyecto múltiple y complejo de aprovechamiento de los recursos naturales y sociales para la corona española.

El arribo de Gonzalo de Tapia y Martín Pérez a la villa de San Felipe y Santiago de Sinaloa, colocó las bases de la centralidad de la Provincia de Nuestra Señora de Sinaloa, que irradió su influencia hacia espacios de considerable lejanía. (Mapa 2)

El ámbito territorial de la Provincia de Nuestra Señora de Sinaloa tuvo por frontera los ríos de Sebastián de Évora, también conocido como Mocorito, por el

⁸ Héctor R. Olea, *Trayectoria ideológica de la educación en Sinaloa (1592-1937)*, Culiacán, UAS / DIFOCUR, 1993.



Mapa 3. Fuente: A Nakayama, *Relación de Antonio Ruiz*, México, INAH, 1974.

sur, y el río Yaqui o Yaquimi, al norte, con el eje irradiador del río Petatlán, hoy río Sinaloa, tomándolo como un corredor hidráulico de la sierra al mar en cuyo seno se asentaron las primeras organizaciones misionales jesuitas, que a la vez fueron las iniciadoras del sistema misional del noroeste mexicano, y precursoras de las del suroeste estadounidense.⁹

⁹ Una concepción inicial de esto la encontramos en Gilberto López Alanís y Laura A. Tostado Alarcón, “La comunidad primitiva en el Noroeste”, en *Ciencia y Universidad*, Revista del Instituto de Investigaciones en Ciencias y Humanidades de la UAS, año III, núm. 9 / 10, Culiacán, 1979.

Recibidos con entusiasmo por los escasos vecinos españoles de la villa de San Felipe y Santiago de Sinaloa, y concebida esta villa como *su principal asiento*, empezaron por distribuirse el espacio del río, pensando en márgenes y latitudes con su consiguiente población nativa.¹⁰

Gonzalo de Tapia, superior de esta empresa, escogió la villa donde estaban asentados las nueve familias de españoles, junto con los pueblos de Baburia, Lapoche, Matapan y Ocoroni, al norte del río; a su vez, el padre Martín Pérez eligió los pueblos de Cubiri y Bamoa, en una primera etapa.¹¹

Iniciaron un intenso trabajo de reconocimiento del territorio, mediante la elaboración de cartas topográficas, aprendizaje de las lenguas nativas y catequización; se adentraron en la cultura cotidiana de los naturales y de los vecinos españoles, influyendo en ella de diversas maneras, incluso excluyendo y autorizando ciertas costumbres en hombres y mujeres. De este tácito pacto se derivó el inicio de un mestizaje cultural sistematizado.¹²

A un año de iniciada su labor, informaron a sus superiores que contaban con unos mil naturales que acudían a su catequesis. Sin embargo, la presencia jesuita en la región del río Sinaloa trastocó radicalmente el patrón cultural de los pueblos asentados a una y otra banda (ribera).

¹⁰ Martín Pérez, “Relación de la Provincia de Nuestra Señora de Sinaloa (1601)”, publicada por Edmundo O’Gorman en el *Boletín del Archivo General de la Nación*, t. XVI, núm. 2, México, Secretaría de Gobernación-Dirección General de Información, 1945, p. 191.

¹¹ Alfonso Trueba, *Cabalgata heroica. Misioneros jesuitas en el noroeste*, I, México, Jus, 1961, pp. 16-17; Antonio Nakayama, *Sinaloa: un bosquejo de su historia*, Culiacán, UAS (Rescate, 18), 1996, p. 150; Laura Álvarez Tostado Alarcón, *Educación y evangelio en Sinaloa, siglos XVI y XVII*, Culiacán, COBAES (Crónicas), 1996, p. 78.

¹² Para este tema del mestizaje cultural, véase Gilberto J. López Alanís, “El mestizaje cultural de Sinaloa desde la perspectiva de una Relación jesuita del siglo XVI”, Tesis inédita para obtener el grado de Maestría en Historia Regional, México, UAS-Facultad de Historia, Culiacán, 2001.

El padre Gonzalo de Tapia trasladó su morada al pueblo donde habitaba Nacabeba, considerado como hechicero y avezado dirigente, combatiéndolo desde el centro mismo de sus dominios. Propició un enfrentamiento donde Nacabeba fue ultrajado, dando Tapia órdenes a los soldados españoles de cortar el cabello, degradándolo socialmente ante los suyos. Por éste y otros cuestionamientos más radicales, Nacabeba urdió su venganza, hasta que lo eliminó el 11 de julio de 1594, en el pueblo de Deboropa.¹³

Dos años antes, en 1592, llegaron para auxiliar a los dos primeros padres, Alonso de Santiago y Juan Bautista de Velasco, con lo cual se hizo una redistribución de responsabilidades de los pueblos a misionar.

Más tarde, en este mismo año de 1592, Gonzalo de Tapia regresó de un viaje a la capital virreinal donde obtuvo aumentos sustanciales en los emolumentos otorgados a los misioneros, acompañado por el cocinero de cinco años en el Colegio Mayor de México, el coadjutor sevillano Francisco de Castro, singular personaje en quien los naturales creyeron ver una representación mariana, calificándolo como *la madre de la provincia*.¹⁴ Este coadjutor introdujo las habilidades manuales, la construcción de iglesias, las nuevas combinaciones alimenticias, el trato de la caridad, el uso popular de los recursos misionales *en el oficio de procurador que tuvo a su cargo*, además del ejemplo de austeridad y una humildad a toda prueba.¹⁵

Un seguimiento de estas actividades en el seno de los grupos reducidos inicialmente nos ha llevado a descubrir rasgos del inicio del mestizaje cultural en la Provincia de Sinaloa. Sin embargo, el establecimiento del sistema de misiones

fue un proceso de interacción cultural donde el poblamiento y la construcción de la infraestructura misional estuvo matizada por una violencia que afloró constantemente.

Después de la muerte del padre Tapia arribó el capitán Alonso Díaz, estableciendo el presidio militar con doce soldados, y fue hasta 1599, con el capitán Diego Martínez de Hurdaide, que la provincia quedó relativamente pacificada después de la horca y el descuartizamiento de Nacabeba.

Entre 1591 y 1627 se fundaron 44 pueblos de misión entre el río Mocorito y el río Yaquí, que integraron el Rectorado de San Felipe y Santiago, agregando en diversa temporalidad el de San Ignacio.¹⁶ (Mapa 3)

Esta formación del espacio a partir del sistema misional, en interacción con la presencia de la fuerza militar española concretizada en presidios de frontera, requirió de un proyecto cultural sistemático que se constituyó a través de un colegio y un seminario, los cuales funcionaron en la villa de San Felipe y Santiago de Sinaloa, desde donde se irradió una influencia determinante en diversos órdenes.

Álvarez Tostado, terciando en la polémica sobre fecha de fundación del Colegio de Sinaloa, entre Héctor R. Olea¹⁷ que propone el año de 1591 y Sergio Ortega

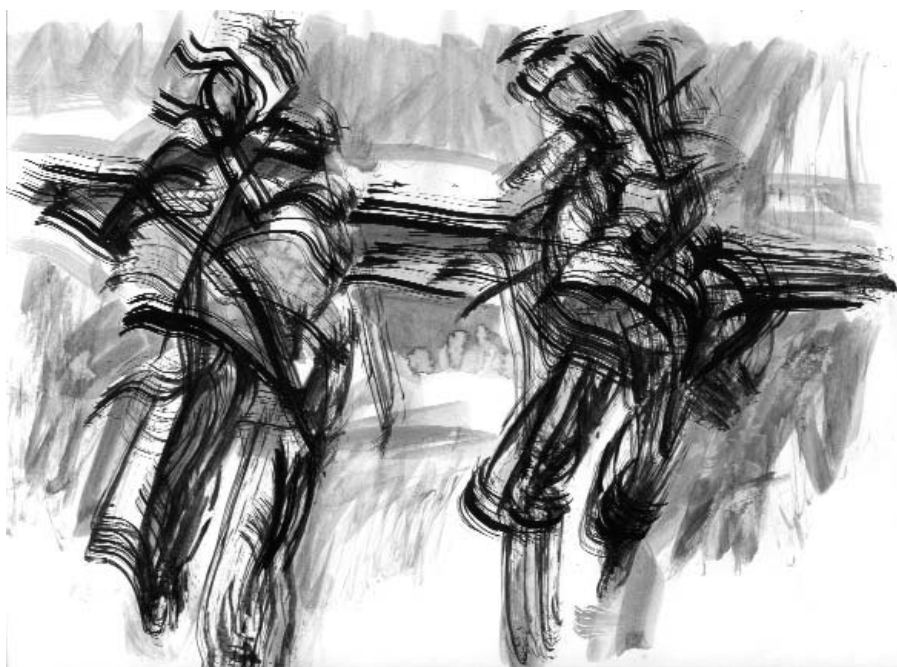
¹⁶ Sergio Ortega Noriega e Ignacio del Río Chávez, *Tres siglos de historia sonorense (1530-1830)*, México, UNAM, 1993.

¹⁷ Héctor R. Olea, *Trayectoria ideológica de la educación en Sinaloa (1592-1937)*, Culiacán, UAS / DIFOCUR, 1993, p. 27.

¹³ El discurso de Nacabeba reflejó el terrible choque de las dos culturas. Pérez de Ribas lo recoge en estos términos: "...estos padres que han venido a nuestras tierras es gente que no conocemos nosotros ni nuestros abuelos. Ya no permiten que los que se bautizan tengan más que una sola mujer, nuestros entretenimientos y gustos se van acabando...", Andrés Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos de nuestra Santa Fe...*, México, Layac, 1944, p. 175.

¹⁴ Andrés Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos de nuestra Santa Fe...*, ed. facsimilar de la de 1645, México, Siglo XXI / DIFOCUR (Once Ríos), 1992, p. 234^a.

¹⁵ *Ibidem*, pp. 231-235.



Noriega¹⁸ que menciona el año de 1595, explica la formación temporal del Colegio de Sinaloa de la siguiente manera:

El Colegio de Sinaloa de la Compañía de Jesús se fundó en la villa de San Felipe y Santiago de Sinaloa cuando se consideró que el sistema misional estaba ya funcionando. Hay que recordar que para 1609 el presidio ya había sido trasladado a El Fuerte. La fundación del Colegio no pudo haber sido antes de ese año por que primero fue necesario someter a la población indígena al sistema misional...¹⁹

Como ninguno de los tres autores fundamenta documentalmente la iniciación del Colegio, y sí lo mantienen entre finales del siglo XVI y principios del XVII, se hace necesaria una investigación más acuciosa al respecto.

Álvarez Tostado hace una excelente e innovadora radiografía del Colegio en el contexto del sistema de misiones, mencionando que se fundó bajo la advocación de San Ignacio de Loyola y funcionó como centro y cabecera de todas las misiones de la región, las cuales estaban esparcidas por los principales ríos: el de Sebastián de Évora, mejor conocido como Mocorito, el de Petatlán (hoy conocido como río Sinaloa), donde se

¹⁸ Sergio Ortega Noriega, "La Misión de Sinaloa 1591-1614", en Gilberto López Alanís (comp.), *Presencia jesuita en el Noroeste (400 años del arribo jesuita al Noroeste)*, Culiacán, DIFOCUR (Historia y Región, 7), 1992, p. 172.

¹⁹ Laura Álvarez Tostado Alarcón, *op. cit.*, 1996, p. 86.

encontraba el Colegio; el río Zuaque (hoy río Fuerte), los otros ríos eran el Yaqui, el Mayo y el Nebones.

En la sede colegial se reunían dos veces al año los padres misioneros que vivían en otros pueblos, y en su seno se celebraban las juntas y se desarrollaban los ejercicios espirituales. Pero no sólo acudían a eso, sino también a abastecerse de alimentos para su sustento y el de sus naturales, que vivían en los pueblos de su doctrina. Los mismos jesuitas periféricos asistían a los vecinos españoles asentados en la villa.

A este centro cultural y educativo, el primero en todo el noroeste mexicano y suroeste estadounidense, acudían a diario los hijos de los españoles donde se les enseñaba lectura, escritura, nociones de aritmética y canto, además de la doctrina cristiana. A los niños indígenas les dedicaban los jueves en la lengua nativa, diferenciándose con ello de las prácticas franciscanas, y penetrando incisivamente en la mentalidad de los naturales.

Para esto último se elaboraron catecismos, gramáticas y vocabularios en lenguas nativas; los informes de los jesuitas señalan la utilización de doce diferentes formas dialectales, incluso en un mismo río se utilizaban hasta tres lenguas diferentes.²⁰

Este intercambio de oralidades tan contrastadas produjo interacciones de una riqueza dialectal que aún es posible encontrar en el norte de Sinaloa. El mestizaje del habla es una de las características del sinaloense de hoy, y últimamente se inician investigaciones con más sentido académico al respecto.²¹

Los jesuitas adaptaron sus mecanismos de transmisión cultural a las prácticas cotidianas de la población nativa; por ejemplo, en la Provincia

²⁰ Un ejemplo de estos trabajos de conocimiento de la lengua nativa en la Provincia de Nuestra Señora de Sinaloa, es el de Tomas Basilio SJ, *Arte de la Lengua Cahita*, atribuido inicialmente a Juan B. de Velasco, publicado por el Lic. Eustaquio Buelna en 1890, y en una versión facsimilar editada en 1989 (Siglo XXI / DIFOCUR), con un prólogo de José G. Moreno de Alba.

²¹ Maritza López Berríos y Everardo Mendoza Guerrero, *El habla de Sinaloa. Materiales para su estudio*, Culiacán, UAS / El Colegio de Sinaloa, 1997. Memoria del *Coloquio de Toponimia: "Los nombres de los pueblos del Noroeste"*, 2001.



escasamente se usaron los espacios cerrados, así, "...se ponía especial cuidado en la enseñanza de los niños, utilizando primordialmente el canto y las procesiones callejeras, con canciones particulares y así las fuesen cantando en sus barrios y en sus casas..."²²

En el Colegio residía el rector, quien ejerció una notable influencia en la conformación cultural de la Provincia, por la práctica de sus obligaciones temporales y espirituales. *La Carta anual* de 1622 para la Provincia señala que: "El Rector ha de llevar el peso de los sermones a españoles, pláticas, conferencias, negocios, cumplimiento, acudir a los temporal y al gobierno de la casa, ser ministro y ejercer todos los oficios sacramentales."²³

A lo anterior se sumaba la amplia independencia con que el rector se movía en la Provincia y la dirección del trabajo fuera del horario de clases. Su equipo se integraba por los sacerdotes jesuitas esparcidos en el ámbito de la Provincia, los hermanos coadjutores adscritos en los pueblos de misión, aparte de las fuerzas externas a la misión, como la milicia —sobre la cual ejercieron mando— y las autoridades indígenas, entre quienes construyeron ascendencia cultural y espiritual. Para darse cuenta de ello, léase el siguiente texto del rector Hernando de Villafañe:

El Colegio de nuestra compañía tiene en la villa de San Felipe en la Provincia de Sinaloa es cabecera de sus gloriosas misiones donde los nuestros incansablemente y con tanta gloria de (nuestro) (señor) y bien de tantas almas, reside aquí de ordinario el padre rector sino es que a los tiempos que es fuerza de hazer ausencia visitando personalmente a los nuestros que son 27 padres y 4 hermanos coadjutores repartidos en 24 partidos, son otros once padres que residen en la misión de Topia y otros cinco en la de San Andrés sujetos también a esta cabecera de Sinaloa.²⁴

En el Colegio se efectuaban los cursos de renovación espiritual, con los famosos ejercicios jesuíticos y la re-



novación de votos de los *professos*, con las que se alimentaban de fe y esperanza en nuevas empresas de expansión misional.

Para 1625, ante lo extenso de la Provincia —con sesenta pueblos de misión, y cien leguas del distrito tierra adentro que comprendían las misiones de Topia, xiximes y San Andrés y que al norte llegaba hasta el río Yaqui—, se asignó a un superior en el seno poblacional de ese río para facilitar la disciplina religiosa en tan distante lugar, pero dependiendo de la autoridad rectoral del Colegio.

¿A qué se debió la autoridad espiritual y material del Colegio de Sinaloa?, es una pregunta que tiene que ver con la estatura académica de los rectores y los demás sacerdotes jesuitas asentados en la centralidad de la Provincia, sus sistemáticas reuniones semestrales, su capacidad productiva y su experiencia misional en tan dilatadas fronteras.

Para complementar lo anterior, se necesitó un seminario donde se dio instrucción a los indígenas y a los hijos de los vecinos españoles.

Se ha señalado el año de 1610 como la fecha de fundación del seminario.²⁵ Éste funcionó como un internado para albergar a niños indígenas destacados y seleccionados de entre los principales de cada pueblo. Fueron hijos de los dirigentes naturales de los poblados de misión, y su número llegó en ciertas ocasiones hasta doscientos. Recibida la instrucción, estos niños

²² Carta Anua de 1625-1626, del Ramo Misiones del AGN / M, citada por Laura Álvarez Tostado, *op. cit.*, 1996, p. 92.

²³ *Ibidem*, 1996, p. 94.

²⁴ *Ibidem*, pp. 94-95.

²⁵ *Ibidem*, p. 98.



regresaban a sus pueblos para promoción de doctrinas en las parroquias, como ayudantes de los clérigos, párrocos, doctrineros y padres jesuitas.

Estos nuevos mensajeros allanaron el camino de la conversión e introdujeron una nueva visión del mundo y de la vida en sus comunidades, ya que también recibieron capacitación en manualidades, artesanías y construcción de iglesias, parte de las nociones de aritmética, canto, uso de algunos instrumentos musicales, otros métodos de cultivar la tierra, nuevos cultivos, crianza de ganado, ya que fue política precisa dotarlos de una nueva dieta alimenticia y otra indumentaria. Ni qué decir del combate de los jesuitas en contra de las bebidas rituales de los naturales; un ejemplo de ello fueron los derivados de la pitahaya, fruto a través del cual se fincó una fiesta de inusitadas subversiones para la concepción jesuita de entonces.²⁶

²⁶ Gilberto J. López Alanís, *El rojo dulce de la espiná. La pitaha-*

Esta interacción de los padres jesuitas con los niños del seminario les permitió perfeccionar el conocimiento de las lenguas nativas y consolidar aspectos del mestizaje cultural que ya habían manifestado su presencia. Por ahí también se coló la necesidad de contar con cofradías de advocación mariana, en las que los jesuitas pusieron mucho énfasis.

En síntesis, en este breve recorrido de los primeros años de la presencia jesuítica en la Provincia de Sinaloa, avizoramos la enorme importancia de su acción cultural en la formación de una centralidad de frontera, que impactó notablemente al noroeste mexicano, ampliando el espacio social del imperio español y fortaleciendo la autoridad virreinal, en un proceso de fortalecimiento económico y social tierra adentro, prefigurando además las bases de una expansión territorial que tuvo en la acción jesuita uno de sus mejores aportes.

ya en la cultura sinaloense, Culiacán, DIFOCUR (Sinaloa y sus historiadores), p. 199.

Laura Magriñá*

HISTORIA



El impacto de las misiones jesuíticas en la organización política de los coras

Tipos históricos de organización social: bandas, tribus y comunidades corporativas cerradas de campesinos

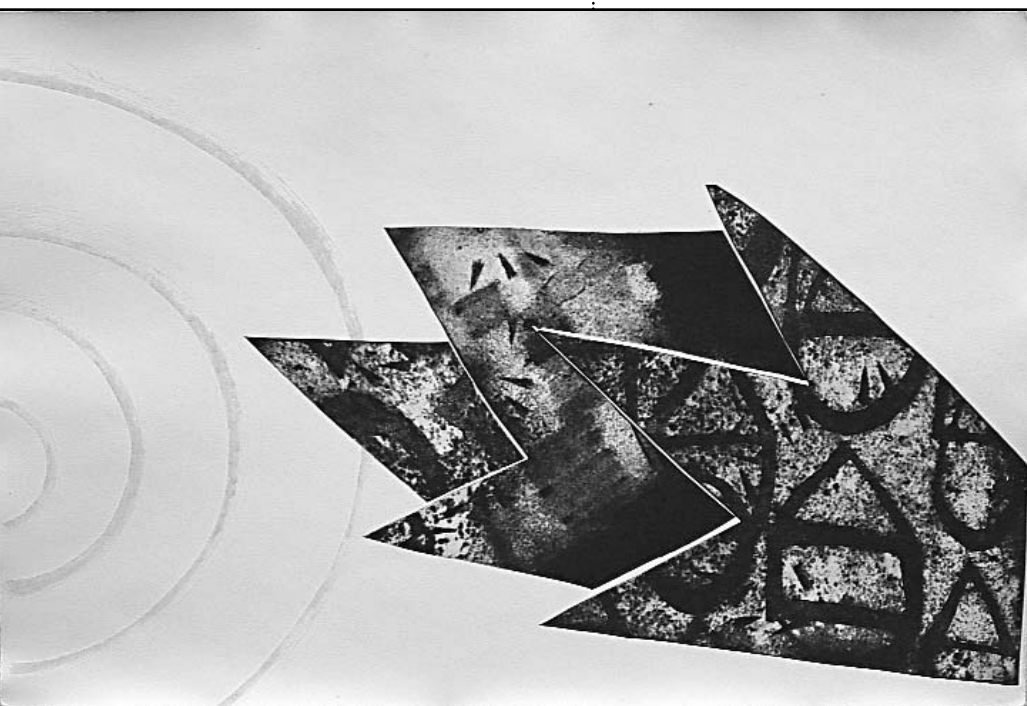
En la actualidad los coras son un "...sector de la humanidad que [en términos de la secuencia tipológica de evolución social] se encuentra entre las tribus primitivas y la sociedad industrial" (Wolf, 1971 [1966]: 5). Estos indígenas corresponden a los pueblos agricultores y ganaderos rurales que forman parte de una sociedad más amplia y compleja. Se trata de "...productores agrícolas con control efectivo de la tierra, que llevan a cabo operaciones agrícolas como medio de subsistencia, no como negocio para obtener beneficios" (Wolf, 1981 [1957]: 81). Su producción agrícola legal está destinada básicamente al autoconsumo y al consumo ritual (familiar y comunal), aunque una buena parte de su producción ganadera se destina al mercado, pero sobre todo al "atesoramiento".

Si bien no existe un grupo de no-trabajadores, esto es, una clase dirigente, sí se da una concentración cíclica de alimentos para su posterior e

inmediata redistribución ritual. En la sociedad cora "Todas las relaciones sociales están [...] rodeadas de un ceremonial..." (Wolf, 1971 [1966]: 16), de tal manera que se debe contar con un fondo destinado a los gastos que se originan en dicho simbolismo, lo cual "...obliga a la producción de excedentes por encima del fondo de remplazo [de las herramientas y la semilla]" (*ibidem*: 17). Además, entre las comu-

* Centro INAH Nayarit.

Coral Revueltas,
Crónica de hitos de mercurio VII, 2002.





nidades coras también existen intercambios ceremoniales, pues se realizan visitas de fuereños que acuden a las fiestas (a quienes hay que hospedar y alimentar), y éstos a su vez llevan ofrendas a los *sacra* locales.

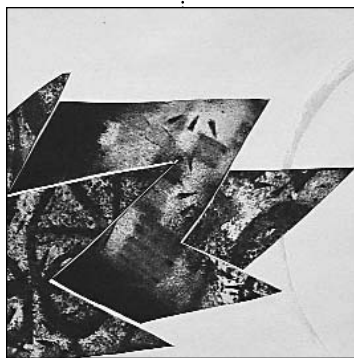
Pero en el caso cora no existe una relación estructural asimétrica en tanto productores agrícolas, de tal forma que tampoco existe un "fondo de renta" dentro del monto de su producción, que se pagaría en trabajo, producto o dinero. Lo que sí se presenta es una explotación en tanto trabajadores asalariados en las plantaciones de la costa, así como la exacción comercial realizada por tenderos mestizos locales a través de precios sobreinflados. Sin embargo, en sus labores como jornaleros en la costa nayarita, los coras no fungen como obreros a cargo de máquinas, sino como artesanos dentro del complejo proceso de trabajo agrícola orientado al cultivo comercial de tabaco, frijol o chile.

En la sociedad cora, la integración a una forma de organización estatal no se ha logrado del todo y se trata de un proceso en curso. De esta manera, el orden social mayor está en expansión y amenaza la permanencia de estos indígenas en tanto productores agrícolas de temporal, practicantes de una religión de matriz nativa y miembros de un sistema de organización social de tradición aborigen.

El propósito de este artículo es analizar someramente el proceso histórico por el cual la sociedad cora ha llegado a la situación contemporánea. En este sentido, es necesario hacer referencia a las formas organizativas de bandas, de tribus y de campesinos.

...la sociedad de bandas es simple en el sentido de que no hay instituciones o grupos especializados que puedan diferenciarse como económicos, políticos, religiosos, etcétera. La misma familia es la organización que lleva a cabo todos los roles. La importante división económica del trabajo se realiza por diferencias de edad y de sexo; cuando funciones políticas tales como el liderazgo se formalizan, son de nuevo meros atributos de los rangos de edad y de sexo [...]. Este hecho ilustra por qué el nivel de la sociedad de bandas es de orden familiar en términos de organización social y cultural (Service, 1973 [1966]: 17).

Por su parte, las sociedades tribales corresponden al patrón "segmentario primitivo". Cada pequeño poblado "...es una copia del otro en cuanto a su organización, cada uno tiende a ser autoadministrado y cada uno es igual a los demás en status político" (Sahlins, 1979 [1963]: 270). De esta manera, "El esquema tribal es de segmentos políticamente no integrados..." (*ibidem*), esto es, la geometría política no es piramidal, sino que está fundada en bloques iguales, pequeños y separados. Se trata de una "...formación cultural a la vez descentralizada estructuralmente y generalizada funcionalmente..." (Sahlins, 1972 [1968]: 6). En este sentido,



La tribu se constituye desde dentro, los segmentos comunitarios menores se juntan en grupos de orden superior, pero, precisamente allí donde adquiere su máxima magnitud, la estructura tiene la máxima flaqueza: la tribu como tal es la más inconsciente de las combinaciones, sin ni siquiera una apariencia de organización colectiva. Así pues, la tribu carece de complicaciones en otro aspecto. Su economía, su política, su religión, no están regidas por instituciones distintas ideadas especialmente para su objeto, sino

coincidentalmente por los mismos grupos de parentesco y [grupos] locales: [...] las familias y las aldeas, que de este modo se nos aparecen como organizaciones versátiles que tienen a su cargo la totalidad de la vida social (*ibidem*).

En la organización tribal las "...diversas comunidades no están unidas bajo una autoridad gobernante soberana, ni las limitaciones del conjunto se hallan definidas clara y políticamente" (*ibidem*). En fin, la sociedad tribal no está establecida como territorio, sino que consiste en entidades de afinidad sanguínea bajo jefes familiares.

Por último, el campesino es simultáneamente agente económico y jefe de familia, por lo que "Su arriendo es una unidad económica y [a la vez] un hogar" (Wolf, 1971 [1966]: 24). "El perenne problema del campesinado consiste, pues, en equilibrar las demandas del mundo exterior con la necesidad de aprovisionamiento [...] para su casa" (*ibidem*: 26). "Es, pues, difícil para

muchos campesinos ver sus posesiones en un contexto económico escindido del aprovisionamiento de su familia. Un trozo de terreno, una casa, no son meros factores de producción; también están imbuidos de valores simbólicos" (*ibidem*: 26-27).

Las comunidades corporativas cerradas "...hacen presión sobre sus miembros para redistribuir los excedentes de que disponen, especialmente mediante el funcionamiento del sistema religioso" (Wolf, 1981 [1957]: 82). Se trata de "...organizaciones corporativas que mantienen a perpetuidad los derechos y la pertenencia; y son corporaciones cerradas porque limitan estos privilegios a los de dentro e impiden la participación de los miembros en las relaciones sociales de la sociedad mayor" (*ibidem*). En este sentido, "La comunidad se basa en la territorialidad y no en el parentesco" (*ibidem*: 83). Aunque "La pertenencia a la comunidad también se demuestra por la participación en los rituales religiosos que mantienen la comunidad" (*ibidem*).

El sector campesino existe en el seno de una sociedad más amplia que, en los casos modernos, corresponde a la sociedad capitalista "dualizada" y, por lo tanto, se reproducen porque "...sus funciones son contemporáneas" (*ibidem*: 94). El campesinado se caracteriza, así porque sus "...excedentes son transferidos a un grupo dominante de gobernantes que los emplea para asegurar su propio nivel de vida y que distribuye el remanente a los grupos sociales que no labran la tierra, pero que han de ser alimentados a cambio de otros géneros de artículos que ellos producen" (Wolf, 1971 [1966]: 12).

La sociedad cora, desde el siglo XVI hasta nuestros días, nunca ha correspondido plenamente a ninguno de los tipos organizacionales clásicos (bandas, tribus y comunidades corporativas cerradas de campesinos), planteados de manera preponderante para economías de caza-recolección nómada y agricultura-pastoreo sedentarios, pues su agricultura es de roza, tumba y quema (en cierto sentido itinerante) y su ganadería siempre ha sido de "pastoreo extensivo". Sin embargo, en los sucesivos periodos históricos su situación organiza-

tiva logra ser esclarecida al ponerla en relación con dichas formas analíticas.

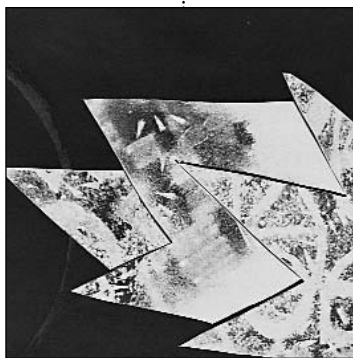
* * *

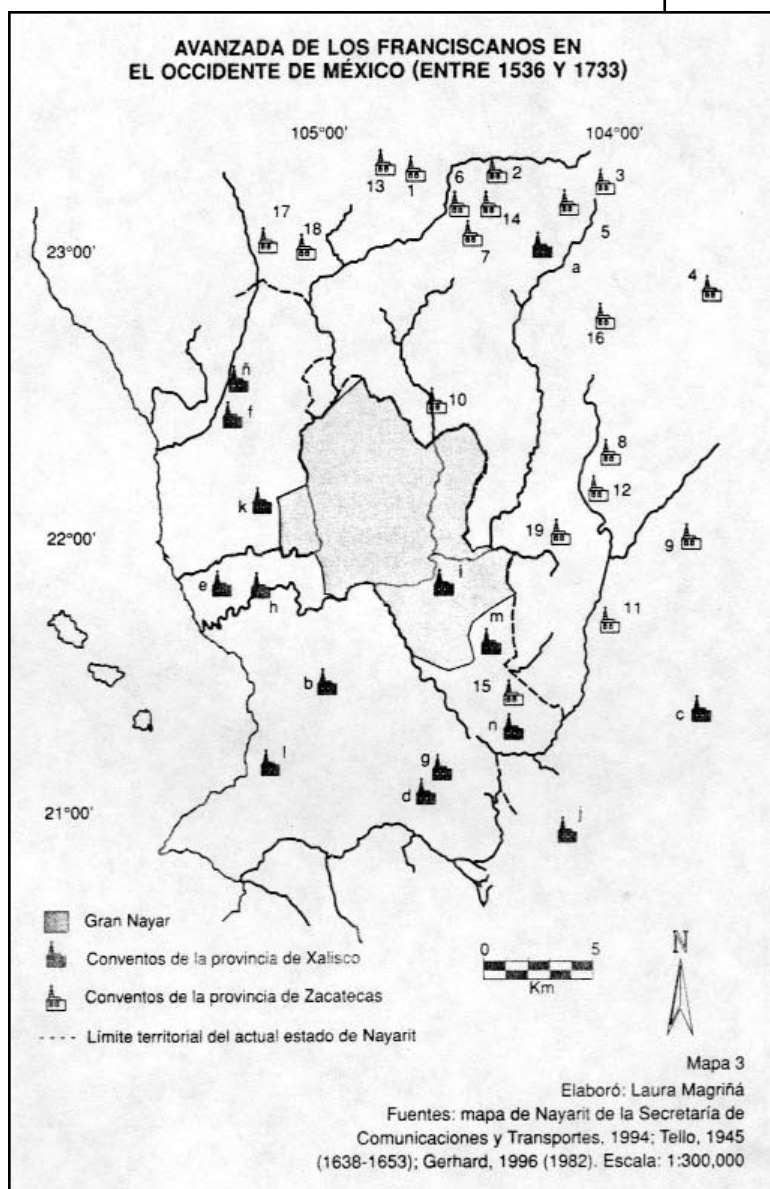
Lo político no es disociable de la cuestión económica, ni del ámbito religioso, ni de lo social (Evans-Pritchard, 1940: 90; Godelier, 1974: 244; Malinowski, 1976 [1974]: 93; Sahlins, 1976 [1974]: 233 y Plattner, 1991 [1989]: 35), por lo que también la política de una sociedad se organiza simbólicamente. He aislado el comportamiento político de los coras tan sólo como un ejercicio metodológico, separando las piezas del rompecabezas con el objeto de alcanzar la comprensión por partes, para luego unir las integrando la estructura social de este grupo indígena.

Debido a que la sociedad estudiada no ha contado con instituciones políticas propiamente dichas, los conceptos acuñados por Turner ilustran de manera clara nuestra unidad de análisis. Así, ante la rigidez que pudiera representar el concepto de estructura, he optado por abordar la temática desde el punto de

vista de un campo político —lugar donde se dan los procesos, el cual alberga a los actores sociales— y de la arena política —el espacio privilegiado donde se presenta el conflicto— (Turner, 1974: 127-128 y 133), dada la sensación de expansión-contracción y fluidez que brinda este concepto; pero, también, porque engloba justamente la idea de este proceso dinámico de desarrollo y transformación gestado inicialmente durante casi dos siglos por la sociedad "compuesta" que nos ocupa.

Mi objeto de estudio es la acción política (Varela, 1984: 20-21) y las relaciones de dominación y sujeción que en ésta se presentan entre los distintos sujetos sociales. El poder es una relación sociopsicológica derivada del "control relativo" ejercido por cierto actor o unidad operativa sobre los recursos materiales significativos —que forman parte de un ambiente que incluye los aspectos social, material y físico—, para otra u otras personas (Adams, 1983 [1975]: 26 y 29). Debido a





Mapa 1: Avanzada de los franciscanos en el occidente de México (entre 1536 y 1733).

que no se puede controlar a quien no comparte de alguna manera la misma cultura, estos recursos deberán ser culturalmente aceptados y reconocidos. Los jesuitas tuvieron primero que conocer a los coras para saber cuáles eran sus recursos significativos y luego proceder a controlarlos.

Presento entonces tres cortes sincrónicos. El primero muestra la situación política de los coras que encontraron los jesuitas a su llegada, en 1722; el segundo se refiere a la organización política implantada por los misioneros ignacianos durante sus primeros años en el Gran Nayar; finalmente, el tercero aborda

la situación contemporánea, a finales del siglo XX y principios del XXI.

Conformación de la sociedad cora: 1531-1722

El lapso —de casi dos siglos— entre 1531 y 1722, abarcó el dinámico proceso de conformación de una sociedad “compuesta” que surgió justamente del contacto entre diferentes grupos indígenas y los colonizadores, y de la resistencia de los aborígenes a la conquista y a la evangelización.

En el siglo XVIII, el Gran Nayar comprendía básicamente la región cora, es decir, la zona rebelde, insumisa, de la sierra del Nayarit —que también incluía a algunos tecualmes aún no pacificados (Ortega, 1996 [1754]: 201)—, y a los huicholes asentados al norte de la provincia de Huaynamota (Arias de Saavedra *apud* Calvo, 1990 [1673]: 286-287).

Los coras —en tanto sociedad “compuesta”— surgieron de antiguos habitantes de la sierra, así como de los costeños y alteños que huyeron ante la irrupción de Nuño Beltrán de Guzmán en 1531 y, sobre todo, de la voluntad de resistencia a la conquista española de los derrotados de la guerra del Mixtón en 1541 (Mota Padilla, 1973 [1870 (1742)]: 458). Esos refugiados de diferentes procedencias —tanto geográficas como culturales— se congregaron en el territorio serrano y lograron un acomodamiento político viable. En este sentido, su capacidad de adaptación y refuncionalización culturales fue definitiva. El macizo serrano constituyó, efectivamente, un bastión en contra de los intentos por evangelizarlos y conquistarlos.

Se tiene la idea de que la belicosidad de los coras fue una de las principales causas de su conquista tardía; sin embargo ellos la utilizaron como una de sus estrategias fundamentales de preservación autonómica, y alternativamente fueron indios de guerra e indios de paz, dependiendo de las circunstancias. Un aspecto clave para dicha conquista tardía, y que en gran medida se ha pasado por alto, es el hecho de que el Gran Nayar fuese



Fotografía 1: Los Borrados.

tierra de todos y tierra de nadie. Las diferentes instancias de la administración colonial se deslindaban de la responsabilidad cuando les convenía, y se adjudicaban como propios los triunfos y beneficios de la zona. Un territorio sin dueño oficial específico podía usarse como pretexto o justificación de muchas acciones en el contexto de una situación colonial.

La abrupta topografía contribuyó sin duda a la libertad política de los coras, mas no a su autonomía económica, pues dependían de los productos agrícolas del altiplano del actual estado de Nayarit y principalmente pesqueros y salineros de su costa. Su “realidad” social estaba en gran medida regida por las relaciones con el entorno colonial, básicamente por vía del comercio.

Esta etapa coincide con la primera época de evangelización franciscana que intentó, sin éxito, reducir a los coras desde principios del siglo XVI hasta principios del XVIII (cf. mapa 1). Sin embargo, el método franciscano

de evangelización para el Gran Nayar no fue sistemático ni profundo; construyeron un cinturón de contención y mediante “bases de penetración” realizaban una predicación intermitente; Huaynamota, la única fundación en el interior de dicha región, fue efímera. Los misioneros de la orden seráfica pretendían convertir para controlar, a diferencia de los jesuitas que llegaron, en el caso del Gran Nayar, a conquistar para convertir.

Organización política de los coras antes de su reducción

El jesuita Miguel Tomás Solchaga, acompañado de don Gregorio Matías de Mendiola, del capellán don Francisco Xavier Pardo, de treinta soldados españoles y de cien indios amigos, entraron al Gran Nayar, en 1715, para “recibir la obediencia, que los Naturales Nayeritas ofrecían dar al Rey nuestro Señor Don Felipe V” (Solchaga, *apud* Ortega, 1996 [1754 (1715)]: 63) y para solicitar su reducción a la fe católica. Primero



los coras los hicieron esperar veinte días “para que se juntase toda la Nación” (*ibidem*: 64). Posteriormente fueron recibidos por una embajada de cuatrocientos indios jóvenes, menores de treinta años, “todos desfigurados con el tinte que llaman embije, que trahían no solo en el rostro, sino en el cuerpo, que parecían Demonios; ivan todos armados de arcos, y flechas, y con plumages de varios colores en las cabezas en forma de coronas” (*ibidem*: 65-66) (*cf.* fotografía 1). Los condujeron a una “casilla de paja con varias piezas, y divisiones, que estava aorillada al barranco del rio. [...] veíamos los cerros, que coronavan aquel sitio, llenos de gente, que havia concurrido, para vér nuestra entrada” (*ibidem*: 66). Allí pasaron la noche y al día siguiente fueron por ellos para salir a recibir a

los Señores, Grandes, y Viejos del Nayar [...] se acercaron hasta avistarse à nosotros dos filas de hombres armados, que llegarían à quinientos, sobrandoles gente para rodearnos en circulo, lo que nos tuvo rezelosos, por no pasar de ciento, y treinta los Nuestros. Al remate de estas dos filas venía la Nobleza, y Magnates del Nayerit: trahían en medio dos Viejos, que eran como sus Sacerdotes; estos venían sin armas, y en medio de ellos iba su Reyesuelo, ò Governador mozo, que trahía en la cabeza una corona de variedad de plumas bien matizadas, y en la mano un baston con la empuñadura de plata: era alto de cuerpo, y bien apersonado, pero de tanta severidad, que declinava à ceño. Rodeavanle doze Capitanes, y todos trahían coronas en las cabezas de vistosas plumas, algunas de ellas armadas sobre cintillos de plata. Otros sobre las coronas tenían unas medias Lunas, y otras figuras tambien de plata. Acompañavales assimismo una musica tan acorde, y harmoniosa, que todos creíamos, que era un Organito portatil (Solchaga, *apud* Ortega, 1996 [1754 (1715)]: 66-67).

En el periodo inicial —de la situación posterior a la conquista de la Nueva Galicia, pero previo a su sometimiento— los coras conformaban una sociedad sin Estado, con una situación similar a la de los !Kung, cazadores-recolectores. Aunque la subsistencia de los coras ya tenía como eje la agricultura de temporal, los reacomodos de la posguerra del Mixtón determinaron un peso inusual para la subsistencia a los productos de la

recolección y la cacería, así como a las eventuales adquisiciones por incursiones de rapiña a territorios vecinos. El factor habitacional era determinante para sus relaciones (Lee, 1974 [1968]: 87). Posiblemente, estos indígenas también en caso de sequía solían compartir, en lugar de proceder a la división de los grupos o a la competencia entre ellos (*ibidem*). Lo que unía a los miembros de las bandas era únicamente la necesidad de la subsistencia del grupo.

Ante la insuficiencia de datos, no es factible hablar de niveles de segmentación, aun cuando pareciera que los segmentos primarios serían los grupos de familiares con un líder (Sahlins, 1994 [1968 (1961)]: 101); me parece más adecuado proponer que los coras, al igual que los nambikuara, cultivaran en época de lluvias y fueran errantes durante una parte de las secas, desintegrando los conjuntos similares a las bandas descritas por Lévi-Strauss (1967 [1944]: 49-50), en grupos parentales para facilitar la sobrevivencia, dada la carencia de recursos alimenticios. Por un lado, no contaban con un extenso territorio por donde pudieran circular libremente, pues estaban rodeados por otros grupos indígenas “chichimecas”, así que se desplazaban, pero dentro de un perímetro determinado.

Considero que los coras, con relativa rapidez, se fueron sedentarizando, ya que fue institucionalizándose la distribución de los territorios para fines de la agricultura de roza, tumba y quema. Sería aventurado intentar establecer cierta periodización, pero las fuentes documentales nos permiten constatar que en 1604 ya practicaban la agricultura mediante la misma técnica usada hoy día de roza, tumba y quema (Barrio, *apud* Calvo, 1990 [1604]: 272); también practicaban la horticultura, pues los franciscanos que entraron por Huazamota ilustran sobre la gran variedad de frutas que vieron en el Gran Nayar —plátanos, aguacates, cañas, ciruelas, zapotes y tunas, entre otras— en 1619 y 1622 (Pérez y Obantes, *apud* Calvo, 1990 [1619 y 1622]: 275-277); mencionan que, hacia 1650-1653, los coras sembraban mucho maíz (Tello, 1968 [1638-1653]: 42); y cómo no dejaban descansar sus tierras, principalmente en “Tzacaymuta y Mymbre”, donde tenían “milpas y árboles frutales como son duraznos, membrillos, platanales, tunales y nogales y cañas dulces”, camotes, papas y

frijoles (Arias de Saavedra, *apud* Calvo, 1990 [1673]: 289).

Las características de cada sociedad dependen de sus condiciones de vida y de su propia historia (Lévi-Strauss, 1967 [1944]: 45), y las jefaturas correspondientes varían entre sí en su forma, pero comparten la misma función, el liderazgo (*ibidem*: 47 y 51). Según Lévi-Strauss, el desarrollo de una “banda” (agrupación de familias) se debe al potencial de su líder (*ibidem*: 51).

En una banda se encuentra el nivel mínimo de concentración de poder (Lévi-Strauss, 1993 [1949]: 168 y 178; Fox, 1972 [1967]: 229). La totalidad del poder era asignada al jefe por el grupo cora, así que en cualquier momento éste le podía ser retirado. Su único recurso para mantener el cargo era mostrarse dadivoso con la comunidad; como no había explotación del trabajo —porque la base de subsistencia era la agricultura de temporal y el suplemento alimenticio se obtenía de la recolección, de la caza y también de la pesca—, el único excedente que el jefe obtenía era resultado del trabajo de sus esposas y de los dones que le brindaba la gente, el cual redistribuía inmediatamente. Por eso el Nayarit (el Tonati) era tan pobre, según el testimonio de fray Miguel de Uránzu hacia 1607 (*apud* Torres, 1965 [1755]: 99).

En una situación poligínica, la estrategia¹ central es la acumulación de mujeres, de ahí las ventajas tanto de coras como de huicholes de tener idealmente cinco esposas; existe una jerarquización entre ellas, porque cumplen funciones económicas específicas. La acumulación de bienes puede proporcionar prestigio —y si éste está ritualizado, demostrará mayor proximidad con las deidades— lo cual, a su vez, permitirá extraer cierto excedente de los demás. Esta cadena propicia un sistema de jerarquización que es al mismo tiempo un sistema político, de relaciones sociales de producción y de estructura mitológica (Magriñá, 2002 [1999]: 309-310).

El jefe no tenía el control del comportamiento so-



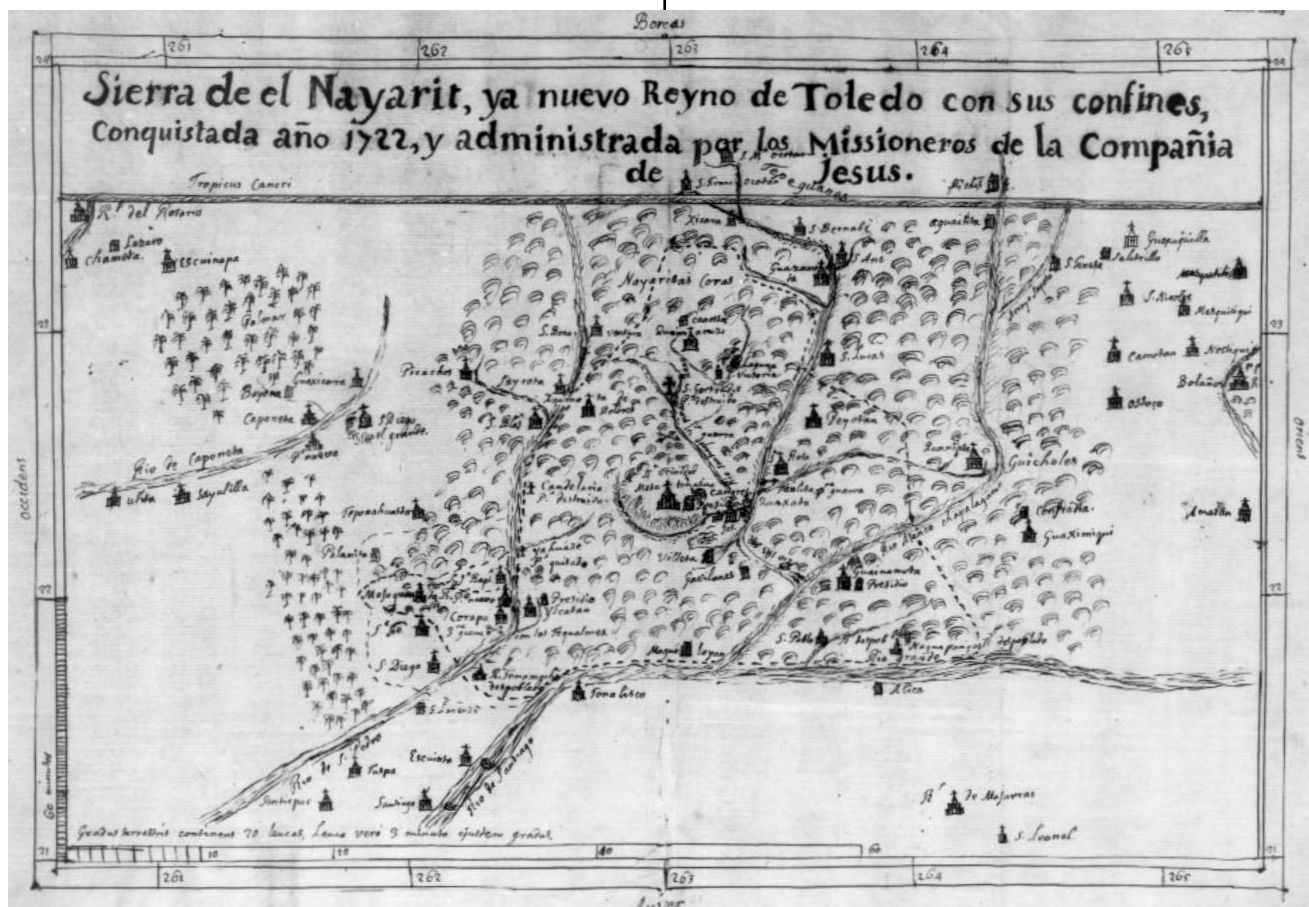
cial, ya que éste se regulaba por la propia conducta de los individuos quienes, en caso de conflicto, hacían justicia por su propia mano (Arias de Saavedra, *apud* Calvo, 1990 [1673]: 293).

Al igual que entre los !Kung, las “bandas” nayaritas debieron ser autónomas una respecto de la otra (Marshall, 1967 [1960]: 19), pero se unían para la guerra contra los huaynamotas y también para el ritual (Barrio, *apud* Calvo, 1990 [1604]: 270; Arias de Saavedra, *apud* Calvo, 1990 [1673]: 293).

Tanto sus requerimientos como su desgaste energético eran reducidos, pero los coras fueron incrementando sus ingresos energéticos —y su evolución social alcanzó el nivel de jefaturas— a partir de la adopción de elementos técnicos de origen mediterráneo y asiático, así como del intercambio comercial —principalmente de mezcal destilado, que elaboraban localmente, y de sal y pescado seco, que adquirían en la costa e intercambiaban por otros productos en los reales de minas—, de la incipiente ganadería, posiblemente del cobro de peaje a otros indígenas serranos por el uso de sus caminos, y la venta de fuerza de trabajo en las haciendas y minas; además de que fueron ganando territorio de los huaynamotas por vía de la guerra (Magriñá, 2002 [1999]: 219-233). Aquí vemos cómo el manejo de la tecnología, por ejemplo, implica un conjunto de conocimientos, habilidades y capacidad de organización del trabajo en función del control sobre el ambiente del “otro” y su asimilación, donde “...la palabra control se refiere a la toma y ejecución de decisiones acerca del ejercicio de una tecnología” (Adams, 1983 [1975]: 29).

No es posible hablar de una sola y única jefatura, debido a que el Tonati nunca operó como el jefe supremo de todos los coras. Su debilidad quedó patente ante el

¹ La estrategia “se refiere a la asignación de recursos y al plan de acción globales” (Adams, 1983 [1975]: 33), a diferencia de la táctica, que va en función de un plan inmediato y a pequeña escala (*idem*).



Mapa 2. Fuente: Bustamante S.J., 1745, *apud* The Bancroft Library M-M 1716, Vol. 10: 6. Courtesy of the Bancroft Library, University of California, Berkeley.

temor que tenía en 1720 de que los mismos serranos le quitaran la vida, si aceptaba bautizarse (Ortega, 1996 [1754]: 91).

Paulatinamente, el prestigio, primero del caudillo Naye en 1500 (Ortega, 1996 [1754]: 9), luego del cacique indígena Coringa en 1549 (Pascual, *apud* Román, 1993 [1549]: 106-111), y más tarde del Nayarit, se extendía a nivel regional como el jefe de una “tribu”, es decir, de una coordinación de “bandas” (Lévi-Strauss 1967 [1944] y Sahlins 1994 [1968 (1961)]). Sin embargo, no se trataba de una centralización de poder; pues cada “banda” tenía su jefe y el poder del Nayarit era relativo. El ritual fue adquiriendo cada vez más fuerza. Recordemos que para una sociedad que cuenta con agricultura de temporal, la incertidumbre por las lluvias es mucho mayor; de ahí el vínculo tan fuerte entre agricultura, cosmovisión y ritual. Por ejemplo, se celebra-

ban mitotes tanto en La Mesa del Tonati como en otras partes, a donde asistía un gran número de coras (Barrio, *apud* Calvo, 1990 [1604]: 261-262).

A medida que la organización social y política de los coras evolucionaba, se requirió cada vez más de los trabajos comunitarios y del ritual, pues el incremento del flujo energético trajo consigo una mayor redistribución y los mitotes eran los rituales pangrupales por excelencia para este fin, que adquirían también una función catártica. De esta manera, el ritual fue teniendo cada vez más influencia hasta llegar a ser un factor clave para la centralización del poder. El poder es también “...necesario para el mantenimiento de la sociedad contra las presiones del desorden y el caos” (Balandier, *apud* Adams, 1983 [1975 (1970)]: 23) y, además de la guerra constante contra los huaynamotecos, para los coras estaba latente el peligro de ser conquistados por

la administración novohispana. Así, en momentos de conflicto y tensión las “bandas” se unían activando la coordinación y luego volvían a su estado de independencia. Por lo tanto, a mayor presión del exterior correspondió un incremento de poder y una mayor capacidad de toma de decisiones.

Las misiones jesuíticas: 1722-1767

Los coras constituían un obstáculo para el control colonial de toda la región, por lo que las autoridades novohispanas eligieron a los misioneros de la Compañía de Jesús para la reducción religiosa de estos indígenas. Para tomar esa decisión se consideró el buen desempeño que habían tenido los jesuitas en el septentrión y en California, así como el patente fracaso de los franciscanos en la región nayarita, además de las crecientes contradicciones que enfrentaba la orden seráfica con el clero secular. La religión católica se introdujo al Gran Nayar con las armas, pues los jesuitas fueron acompañados por soldados.

A diferencia de los jesuitas del Noroeste, quienes impusieron un proceso civilizatorio técnico, los jesuitas del Gran Nayar implantaron un proceso fundamentalmente ideológico y social de evangelización, lo que implicó un reacomodo en pueblos y un “rompimiento” de la organización social cora.

“Es la misión del Nayarit la última, de las que emprendieron los jesuitas mexicanos” (Decorme, 1941, II: 545). “En el Nayarit la empresa [evangelizadora] fue encomendada a jesuitas novohispanos [mestizos y criollos, en tanto que] En el noroeste [...] los clérigos provenían preponderantemente de Europa central” (Calvo y Jáuregui, 1996: xv). Esta provincia nunca contó si quiera con diez predicadores; de hecho, en el momento de la expulsión en 1767 había sólo siete sacerdotes ignacianos, en comparación con 98 en las provincias del noroeste (Dávila y Arrillaga, 1888, II: 349).

Los religiosos fundaron poblados en distintos momentos durante su estancia en el Gran

Nayar, entre 1722 y 1767, modificando con ello la geografía humana tras la conquista (cf. mapa 2): Santa Rita de Cassia (en Peyotán), Santísima Trinidad (en La Mesa), Jesús María y José, Santa Teresa (cf. fotografía 2), Santa Gertrudis, San Francisco de Paula, San Ignacio Huaynamota, San Juan Bautista, San Pedro Ixcacán, Nuestra Señora del Rosario y Santa Rosa. Huaynamota, después de ser la única misión franciscana dentro del Gran Nayar, pasó a ser misión jesuítica (Ortega, 1996 [1754]: 199-200).

Fue así como los coras se “adaptaron” a los jesuitas, quienes pretendían quedarse permanentemente, deseo que fue interrumpido por su abrupta expulsión en 1767. Posteriormente, aunque los franciscanos y el clero secular ocuparon esas misiones, la evangelización continuó de manera irregular, ya que en esa época se sucedieron varias guerras y rebeliones. El largo periodo de alejamiento —doscientos años— durante los cuales los coras, principalmente, pero también los huicholes estuvieron fuera del contacto directo con los sacerdotes católicos, propició que las enseñanzas de los jesuitas fueran las que perduraran hasta nuestros días, aunque de una manera *sui generis*.



Fotografía 2: Templo de Santa Teresa (foto de Antonio García).

ESTANCIA DE LOS JESUITAS EN LAS MISIONES DEL GRAN NAYAR: 1721-1767

SACERDOTES JESUITAS	SANTISIMA TRINIDAD EN LA MESA DEL TONATI	JESÚS, MARÍA Y JOSÉ	SAN FRANCISCO DE PAULA	SANTA ROSA	SANTA RITA DE PEYOTÁN	SAN IGNACIO DE HUAYNAMOTA	SANTA TERESA	SANTA GERTRUDIS	NUUESTRA SEÑORA DE DOLORES	SAN PEDRO IXCATLÁN	NUUESTRA SEÑORA DEL ROSARIO	SAN JUAN CORAPAN
Abarca, José de					1746-1750							
Arias, Antonio *	1722 1723				1721							
Basaldúa, Marcelino												
Bustamante, Salvador										1738 1745		
Cabo, Andrés	1767											
Cabo, Lorenzo		1765					1723-1724	1723	1724			
Covarrubias, Urban	§1730?						1729-1749		1750 §1751§ §1725§ 1729-1731			
Dominguez, Francisco												
Doye, Jácome												
Fernández, Manuel			1723							1750	1724-1745 1750	1723-1745
García, José Javier											1765	
Gómez, Ignacio		1765								1763		
González, Francis	1764								1755			
Hernández, Gregorio	1738-1745											
Isasi, Francisco de						1745						
Lauria, Cristóbal	1723					1723		1723				
López, José Bautista												
Mesía, José de						1723						
Nájera, José Antonio de						1764-1765						
Núñez, Juan Antonio						1738						
Olivares, Pedro						1765					1764	
Ortega, José de		1727-1750 1738	1727-1750	1727-1750	1727-1750							
Polo, Antonio	1760				1763-1764							
Pozo, Joaquín de	1745									1750		
Rendón									§1724§ §1745§			
Rincón, José	1750						1750					
Rivero, Tadeo Antonio del										1755		
Tellez Girón, Juan *	1723 1724				1722							
Wolff, Bartolomé							1756-1764					
Zamorano, Ignacio										1767		

* Acompañó la conquista en 1721-1722.
Fuentes: Meyer, 1989: 25-195 y Ortega, 1996 [1754]: 1-223.



H I S T O R I A

ESTADO DE LAS MISIONES DEL NAYARIT EN 1738 (INFORME DEL VISITADOR SALVADOR BUSTAMANTE, S.J.)

LENGUA	MISIÓN	VISITA	IGLESIA	ORNAMENTOS	INSTRUMENTOS RITUALES	INSTRUMENTOS MUSICALES	CASA	HOSPITAL	PRESIDIO	AGRICULTURA	GANADERÍA	POBLACIÓN
	Santísima Trinidad en La Mesa del Tonati		nueva con baptisterio	buenos	vasos sagrados de plata				11 soldados con sus familias (20 personas)		180 reses	70 familias
	Jesús María		de adobe con coro, baptisterio, torre y púlpito	buenos	vasos sagrados de plata	órgano, chirimías y corabifanos	de dos patios				200 reses y ganado menor	180 (109)
		San Francisco de Paula	jacal				jacal	hospital			reses y yeguas su producto para la iglesia	44
		Santa Rosa	de terrado				de terrado				reses y yeguas su producto para la iglesia	27
		Santa Rita de Peyotán	jacal				de terrado	hospital			reses y yeguas su producto para la iglesia	46
cora y mexicana	San Ignacio de Huaynamota		nueva							2 huertas y siembra de maíz		algunos mexicanos
	Santa Teresa											45 (168)*
		Santa Gertrudis										
	San Pedro Ixcatán**		con torre, baptisterio, púlpito y retablo	capa negra	vasos sagrados de plata					ranchos de Maquiloacán	bastante ganado	122 (120)
		El Rosario	jacal	blancos			pequeña					100 (120)
	San Juan Corapan		en cimientos				jacal				80 ovejas	131 (200 niños)

*El Visitador no cuenta con los pormenores de Santa Teresa, pero en 1745 Jácome Doye, S. J., su misionero, reporta 258 cristianos, entre ellos 45 matrimonios.

** Aunque no se menciona en el informe de 1738, continúa siendo una misión de indígenas tecuálmec de lengua mexicana, lo que constatan el mismo Bustamante y el padre Isasi, ambos en 1745 (Bustamante S.J., *apud* The Bancroft Library, MAM 1716, Vol. 10: 1; Isasi, *apud* Meyer, 1989 [1745]: 96-99)

Fuente: Decorme, 1941: 556-558

Las huellas de la evangelización jesuítica son evidentes, sobre todo, pero 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 mayordomos y principales. Las imágenes correspondientes al santoral católico reciben un culto puntual, aunque vinculado a deidades aborígenes, y los rezos y cantos en latín son todavía frecuentes (*cf.* fotografía 3).

El modelo de organización social implantado por los jesuitas

A su llegada al Gran Nayar, los jesuitas se encontraron con una confederación de jefaturas similar a la de los *shilluk* (Evans-Pritchard, 1979). Durante la toma militar de La Mesa del Tonati, quien la defendió fue el cacique Tlahuitole, debido a que el Tonati se hallaba fugitivo por temor a ser asesinado por los jefes *coras*, quienes molestos porque aquél había pactado con el virrey, lo acusaban de haberse aliado a los españoles; planeaban matarlo y sustituirlo por un cacique viejo, pero este último fue apresado por los soldados novohispanos. Mucho tiempo después regresó el Tonati a La Mesa, con todas las garantías y seguridades por parte de los españoles (Ortega, 1996 [1754]: 143, 152 y 187).

Los jesuitas aprovecharon la capacidad de los jefes para controlar los recursos energéticos y sobreponían a ellos sus estructuras de poder. La sociedad indígena quedaba, entonces “encapsulada” (De la Peña, 1970: 11) dentro de la esfera del conquistador, en la que también se encontraban los militares, pues no eran un grupo aparte, sino el aparato de control de los jesuitas.

Se generaron nuevas lealtades² y alianzas —en distintos niveles— entre los *coras*, los jesuitas y los militares.³ Las relaciones pueden considerarse como normas

² Sobre la división de lealtades, Gluckman considera que “... para que los conquistadores puedan alcanzar una posición de estabilidad deben entablar relaciones con los súbditos que eliminen la división entre ellos y dividan a los súbditos entre sí” (1978 [1965]: 140).

³ Tomemos el ejemplo de don Juan de la Torre, quien estuvo a cargo de la primera etapa de la conquista en 1722, que tenía —en 1729— refugiados en su casa, cerca de Jerez, a “una docena de indios” *coras* que se habían fugado (Meyer, 1989: 52).

sociales bajo las cuales los colonizadores y los colonizados “adaptan su comportamiento recíprocamente” (Gluckman, 1968 [1958]: 10). El “conflicto de lealtades” reside en que muchas de ellas son contradictorias entre sí (Gluckman, 1940: 54). Existen relaciones personales e impersonales; en las primeras se da un trato amistoso entre los individuos de ambos grupos, donde “...la amistad y cooperación son la norma social, afectada por la norma más amplia de separación social” (*ibidem*: 19). Es imposible la integración en términos de igualdad; los dos grupos (dominadores y dominados), socialmente aceptados como dos categorías, se asocian —en relaciones de hostilidad, separación, conflicto y colaboración— con base en la explotación o la cooperación (*ibidem*: 12-13). Ambas esferas se distinguen “...por diferencias de color y raza, de idioma, creencias, conocimientos, tradiciones y posesiones materiales” (*ibidem*: 13).

Pero es interesante observar cómo en el caso de los *coras*, estos indígenas mantuvieron un acercamiento con las otras etnias de la región y acomodaban su conducta según la persona o el grupo con el que interactuaban. Su reducción fungió como el detonador de los cambios que se sucedieron en estas tierras. Con la unificación —pues oficialmente ya todo aquél era territorio conquistado—, las políticas de control colonial y

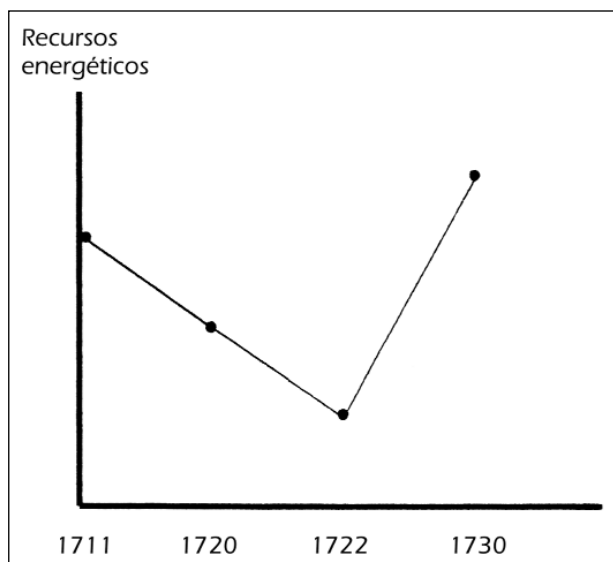


Figura 1: Comportamiento de la economía cora en el siglo XVIII.

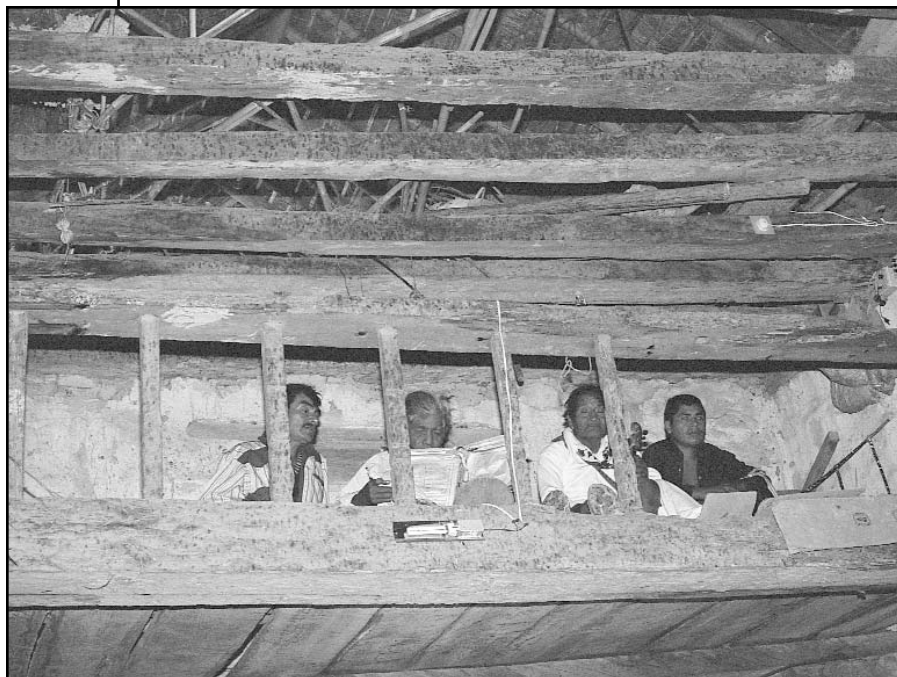
sus consecuentes prácticas de resistencia indígena se generalizaron. Desapareció así la necesidad de contar con “indios fronterizos”, quienes a la postre perdieron sus prerrogativas.

La resistencia a la evangelización se puede comprender desde la perspectiva del “caso ampliado” de Gluckman,⁴ a partir del análisis de las relaciones sociales en conflicto “de principios y valores opuestos”, en un periodo de largo tiempo para constatar cómo “...los varios grupos y partidarios actúan con y manipulan las creencias místicas de diferentes tipos para sus intereses” (1978 [1965]: 280). Por otra parte, Gluckman considera que la presión ejercida por los conquistadores, en su intento por eliminar las creencias, puede ser un factor importante “...para su mantenimiento bajo los procesos de endocultura como un valor grupal” (1968 [1958]: 75).

La reducción de los coras coincide con un periodo de conflicto y de sequía, por lo que en 1722 la organización política de este grupo étnico se encontraba en una etapa de transición, que se activaba fundamentalmente en momentos de ritual o de conflicto. En la gráfica (cf. Figura 1) se muestra la situación económica en diferentes momentos de la historia: en 1711, fray Antonio Margil de Jesús visitó el Gran Nayar y se encontró con una sociedad indígena en pleno auge; hacia 1720, observamos un marcado descenso de los recursos energéticos, debido al periodo de sequía por el que atravesaba la región cora (Meyer, 1989: 27), que propició que asaltaran a sus vecinos y éstos bloquearan la ruta de la sal (Magriñá, 2002 [1999]: 144-145 y 227-230); para 1722, resultó ya patente el impacto de la guerra de conquista, y hacia 1730 los misioneros relataban la bonanza alcanzada y sus éxitos evangelizadores, que años más tarde fueron recordados por los franciscanos (Pau, *apud* Meyer, 1989 [1798]: 266).

En las sociedades tribales la cooperación exige relaciones más estrechas e interdependientes entre sus

⁴ Se refiere a cómo “Las creencias aparecen dentro del proceso dinámico de la vida social de cada día y de la creación y crecimiento de nuevos grupos y relaciones” (1978 [1965]: 280).



Fotografía 3: Coro del templo de Dolores.

miembros, y una riña o la violación de una norma tiene allí efectos más profundos que en la sociedad industrial (Gluckman, 1978 [1965]: 290 y 304). “La característica dominante de estas sociedades es que la gente interactúa con una misma serie de personas para conseguir propósitos diversos” (*ibidem*: 304).

Como entre los zulúes, el control social de los coras se ejercía a través de las deidades, los antepasados, la brujería y la magia (Gluckman, 1978 [1965]: 269). “El culto a los antepasados sirve para controlar las relaciones entre los parientes vivos” (*ibidem*: 270) y los ancianos son el vínculo entre los antepasados y la comunidad. El grupo doméstico, o unidad productiva parental, no es una unidad de producción y consumo autárquica, porque con los coras existe la cooperación, reciprocidad e intercambio entre los distintos grupos domésticos; éstas son las redes de relaciones que conectan a las familias entre sí, vinculando el parentesco con la comunidad (Sahlins, 1976 [1974]: 234-237). Tenemos desde pequeñas rancherías de asentamiento disperso, con unos cuantos grupos domésticos, hasta “numerosas” rancherías (Ortega, 1996 [1754]: 184) de asentamiento semidiserso, con varios grupos domésticos. Existe un jefe por ranchería, institución a la que denomino jefatura; obviamente, unas son más eminentes que otras.



Al igual que en Zululandía, en la primera etapa colonial la tarea fundamental era mantener el orden y, posteriormente, se puso énfasis en el desarrollo de las reservas de recursos energéticos (Gluckman, 1968 [1958]: 15). Durante el periodo jesuítico, la concentración de la producción agrícola no era total, debido a que el producto del coamil era mayoritariamente consumido por la unidad doméstica; una pequeña porción se intercambia entre las distintas familias, y las ganancias de los coras del comercio de larga distancia eran reinvertidas por los mismos comerciantes indígenas. Así pues, lo que se obtenía como un tipo de tributo de los grupos domésticos y de la producción comunitaria, aunado al ingreso proveniente de donativos a través de la misma Compañía de Jesús, y el suministro de la Hacienda Real —cuando éste llegaba— por vía del virreinato, era centralizado por los jesuitas y redistribuido para su propia manutención y la de los militares. Además, la mano de obra indígena era aprovechada para la construcción de los templos —y de los presidios: San Francisco Xavier de Valero, en La Mesa; San Salvador el Verde, en Santa Gertrudis; el del Santo Cristo de Zacatecas, en Huaynamota (Doye, *apud* Meyer, 1989 [1745]: 91 y Ortega, 1996 [1754]: 169-200), y el de San Pedro Ixcatán (Ortega, *apud* Meyer, 1989 [1750]: 117)—, el cuidado de la iglesia, las obras públicas y la conservación de la misión y del pueblo (con variantes según la comunidad, su contexto y el momento histórico).

El modelo de Gluckman (1940 y 1965) resulta útil para demostrar que el sistema político durante el periodo jesuítico estaba conformado por la cooperación y el conflicto entre los coras y los jesuitas, en la medida en que se trataba de la “encapsulación” (De la Peña, 1970: 11) de una sociedad en otra y ambas interactuaban recíprocamente.

Se constata en las fuentes documentales el descontento de los indígenas con los misioneros, “...porque los afligían mucho con el trabajo que les daban” (AGN, Provincias Internas, 127, ff 421-469, *apud* Meyer, 1989 [1758-1759]: 159). Obviamente, los indios que

trabajaban en las iglesias de las misiones no recibían ningún tipo de pago por sus servicios (Bugarín, *apud* Meyer 1993 [1768]: 66).

En toda la provincia no había ninguna hacienda (Bugarín, *apud* Meyer 1993 [1768]: 68). Y está patente en los documentos la resistencia de los jesuitas para “...dar cuadrillas de indios para trabajo en las Minas” (Polo, *apud* Meyer, 1989 [1764]: 166), y el enojo de los mineros de Durango, Guadalajara y Zacatecas contra los jesuitas del Gran Nayar por no permitirles abusar de la mano de obra cora (Meyer, 1997: 53). Además, la mano de obra escaseaba principalmente en tiempo de aguas, cuando los indígenas se alejaban a su coamil. El apoyo de las autoridades coloniales les fue retirado a los jesuitas del Gran Nayar, justamente porque estos misioneros no se alinearon a los intereses de los mineros y hacendados (Meyer, 1989: 164-181 y 1993: 17-18).

Varios militares tenían recursos independientes obtenidos a partir del trabajo de los coras, pero también como producto del botín. Asimismo, en el sector indígena —de la misma manera que sucedía antes de su reducción— tenemos también que algunos individuos, pertenecientes a distintos grupos domésticos, contaban con recursos independientes que provenían de la caza, la pesca, la recolección y el intercambio comercial.

Bajo una nueva estructura de organización social, los jesuitas lograron la apropiación de los recursos naturales y de los “...energéticos (personas y cosas)” (Varela, 1984: 271), a partir del ejercicio de la actividad económica con un tipo diferente de racionalidad, excluyendo de los beneficios de la explotación de la mano de obra indígena a los mineros y hacendados de las zonas alejadas al Gran Nayar.

En el periodo jesuítico se dieron nuevos roles interjerárquicos. Como el Tonati estaba fuera del campo político, los jesuitas sobreponían su estructura de poder a la de las jefaturas. Los jefes quedaban, entonces, en un plano intermedio entre los colonizadores y los coras, pero no como intermediarios políticos, puesto que seguían perteneciendo al grupo de los indígenas en tanto superiores a éstos, pero quedaban como súbditos



del grupo de los misioneros (Varela, 1984: 51-52), recibiendo a su vez poder delegado de los jesuitas y poder asignado de los coras.

Tras la reducción de los coras, el dogma ya no tenía el rol centralizador de poder para los jefes, pues "el costumbre" se reproducía exclusivamente en el ámbito familiar, y el mitote sólo se podía realizar a escondidas en lugares apartados. Los jesuitas, por su parte, ejercían más el control coercitivo que el dogmático, aun cuando la evangelización era el eje principal de la centralización de su poder.

Con la llegada de los conquistadores, en cierta forma los jefes fueron los más directamente afectados. El poder mágico religioso les fue arrebatado por los misioneros y tuvieron la doble presión de recibir poder delegado de los jesuitas y poder asignado de los coras (Varela, 1999 [1996]: 267). Generalmente la toma de decisiones para el ejercicio de ambos poderes resultaba contradictoria. Los jefes, que habían accedido al poder básicamente por sus atributos guerreros, de alguna manera estaban siendo cuestionados; así, eran ellos quienes propiciaban y organizaban los levantamientos constantes; de hecho, el último Tonati, Juan de Acuña,⁵ participó en los disturbios de 1758-1759 liderados por el indio Manuel Ignacio Doye⁶ (Meyer, 1989: 159). Mientras tanto, los grupos parentales conservaron autonomía en cuanto al control de gran parte de sus recursos energéticos.

Por lo tanto, en el segundo corte sincrónico, las modificaciones se presentaron en el dogma, pues el *costumbre* fue sustituido —a nivel público— por el catolicismo tridentino; en el flujo energético, esto es, en el proceso de transformación del trabajo, ya que la población indígena fue congregada en pueblos y —a nivel comunitario— se reorganizaban la producción agrícola y el trabajo indígena en función de las misiones je-

suíticas; en la capacidad de toma de decisiones de los jefes, pues era alterada por la nueva jerarquía sobrepuesta a su acción política; en la amenaza, siempre presente, como la posibilidad de que los jesuitas —a través de los soldados— ejercieran coerción y, por último, en el paso de las manos de los jefes a las de los jesuitas del control de los recursos energéticos para la estructuración del poder (Varela, 1984: 271).

Aunque los coras sufrieron una conquista política y religiosa, es interesante observar cómo en este proceso la voluntad del indio no fue borrada, ya que su comportamiento cuenta para la estabilidad del grupo hegemónico.

En el Gran Nayar el periodo jesuítico resultó de suma importancia, porque los elementos culturales que impusieron aquellos misioneros sentaron las bases de la matriz cultural de los coras contemporáneos, en la medida en que paradójicamente se conjuntaron dos fuerzas opuestas: por un lado la expulsión de los jesuitas —que truncó el proceso evangelizador, el cual no pudo continuarse ni por el clero secular ni por los franciscanos—, y por el otro la resistencia indígena a la conquista religiosa y militar —mediante la estrategia sincrética de adaptación y reacomodo de los elementos católicos en su cosmovisión; la aparente sumisión, evadiendo recibir los sacramentos y no asistiendo a misa, y la respuesta armada ya que, de haber aceptado pasivamente su reducción, no habrían realizado tantos levantamientos y alborotos (Meyer, 1989: 13, 159, 161, 163, *passim*).

Los coras en la actualidad

Los barrios de Jesús María (a partir de Valdovinos, 2002). En Jesús María (Chuísete'e), la organización social se fundamenta en concepciones intelectuales previas a la época colonial, y es a través de los cargos que ésta se pone en práctica.

Por un lado, los cargueros reproducen físicamente la cultura cora mediante la celebración de las fiestas del ciclo ritual, porque ejercer un cargo en forma adecua-

⁵ Según la costumbre vigente de adoptar los nombres de los misioneros y capitanes, "...el Tonati, siendo autoridad, tomó el nombre del virrey de su tiempo" (Meyer, 1989: 159).

⁶ Quien adoptó el apellido del misionero jesuita Jácome Doye (*ibidem*).

da y colaborar con quienes lo hacen garantiza el mantenimiento del "costumbre". Por el otro, a nivel inconsciente, sus acciones retoman constantemente los modelos del tiempo, del espacio y del parentesco.

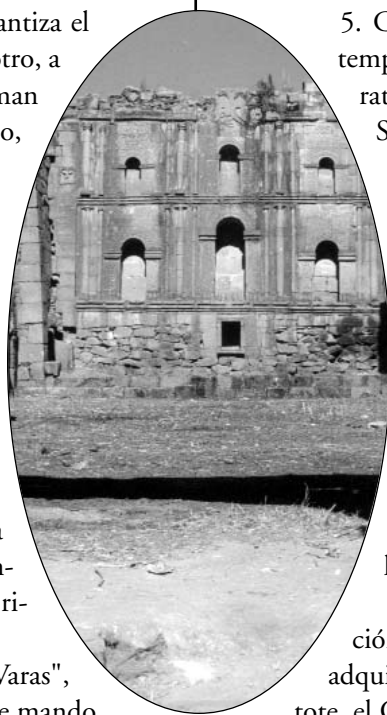
Las autoridades tradicionales incluyen cargos cívicos y religiosos que tienen que ver con la concepción religiosa de la cosmovisión cora y también comprenden lo político:

1. Los *Báusih* conforman el Consejo de ancianos, órgano de autoridad suprema de la comunidad, y son los asesores directos del Gobernador; participan en determinados ayunos y acuden para la elección de cargos. Entre ellos se encuentran los Principales, quienes presiden los rituales de las Casas Fuertes.

2. Los cargos denominados "de las Varas", porque se entregan junto con una Vara de mando, a quienes se encargan del aspecto civil del gobierno tradicional, que son el Gobernador primero, el Topil, el Gobernador segundo, el Alcalde, los Alguaciles primero y el segundo, los Justicias, los Fiscales, los Correos y los Comisarios primero y segundo o suplente.

3. Los cargos que se ocupan principalmente del aspecto religioso, que están al servicio y adoración de los santos del pueblo: los Centuriones primero y segundo del Santo Entierro —el santo más importante de la comunidad—; los Mayordomos primero y segundo del Santo Entierro y de la Virgen del Rosario, de San Miguel, de San Antonio y de la Virgen de Guadalupe, es decir, respectivamente de los "santos patronos" de cada barrio; los Tenanches primero y segundo del Santo Entierro, de la Virgen del Rosario, de San Miguel, de San Antonio y de la Virgen de Guadalupe; Mayordomo y Tenanche de la Virgen de la Asunción; Pasoniles de San Miguel y de San Antonio.

4. Los Músicos y Danzantes participan en la mayor parte de las fiestas del templo católico y de la Casa Real: los Maromeros, Danzantes de Urraca, Danzantes de Arco, los Moros y los Músicos tradicionales que tocan minuetes en presencia de los santos o sones de tarima para acompañar a los bailadores.



5. Cargos de las fiestas de la Casa Real, del templo católico o del patio de mitote, los Curates, los Ayudantes y los cargos de Semana Santa: el Nazareno (niño), el Cirineo, los Apóstoles (ocho niños), los Fariseos, los Capitanes de fariseos (2), los Músicos de tambor de parche y flauta de carrizo, el Consejo de Judíos viejos, el Capitán mayor de las filas de Judíos, los Capitanes (2), los Cabos, los Perrillos, los Traseros, el Cuerdo y el contingente de Judíos (aproximadamente 500 hombres).

6. Cargos de las Pachitas o Carnaval, la Malinche, la Curate, los Cantadores y los Pachiteros.

7. Los cargos del mitote [de clara tradición aborigen]: el Principal de la Casa Real adquiere el papel de Principal del patio de mitote, el Cantador, Ha'atsíkan (niño que representa a Nuestro Hermano Mayor), Ayudante de Ha'atsíkan, Nári, Téih (Malinche del mitote), Téih Tíbaire, Kúhkamua y Los Venados.

Para los coras no existe una separación clara entre el mundo natural, el mundo de los hombres y el de las deidades. Los mediadores entre los antepasados y los actuales habitantes de la comunidad son los ancianos —los más próximos al "otro mundo" porque, tendencialmente, se encuentran más cerca de la muerte y por el prestigio que les otorga su edad—; por lo tanto, son ellos quienes encarnan el poder de los antepasados aunque no lo ejercen de manera directa, ya que lo asignan al gobernador tradicional quien, a su vez, lo delega entre los cargueros. De esta forma, la acción ritual realizada a través de los cargos es equiparable a la acción divina.

En Chuísete'e se accede a los cargos a través del modelo de barrios, por lo que todo aquel que participa en la organización social se ve obligado a sentirse y ser reconocido como miembro de uno de los cuatro barrios y, en tanto que tal, cada individuo reconoce el modelo del universo cora, que parte de la iglesia como *axis mundi* —dividido en el arriba, el centro y el abajo— y que se extiende horizontalmente por los cuatro rum-

bos, relacionados con los puntos cardinales y con los barrios del pueblo. La pertenencia a un barrio no se otorga según la residencia, sino que se hereda por vía paterna. Antes, los matrimonios sólo eran permitidos entre personas del mismo barrio.

Jesús María es la cabecera municipal de El Nayar, por lo que ahí están presentes varias y diferentes instancias políticas impuestas por los gobiernos estatal, federal y municipal; sin embargo, la estructura del gobierno tradicional sigue en pie porque los cargos conforman una red de relaciones sociales, políticas, económicas y rituales que fomenta y promueve la unidad de los miembros de la comunidad.

La particularidad de Jesús María radica en que esta cabecera municipal cuenta con cuatro barrios heredados del periodo jesuítico. Tras la fundación del pueblo, tanto los evangelizadores como los indígenas realizaron ajustes a sus modelos de organización. Esta adaptación se manifiesta claramente en la combinación dada entre las denominaciones en castellano de cada barrio, acordes con el santoral católico, y su correspondiente rumbo de ubicación:



Por un lado, los nombres en cora de los "santos patronos" de cada barrio remiten al parentesco simbólico —Virgen del Rosario, Tatyí (Nuestra Tía); San Miguel, Tahá (Nuestro Hermano Mayor); Virgen de Guadalupe, Tayá'kua (Nuestra Abuela) y en el caso de San Antonio, su fiesta coincide con la fecha en la que el sol pasa por el cenit por primera vez. Por el otro, cada uno de ellos tiene relación directa con el punto cardinal opuesto, hecho que constituye un fenómeno de inversión ritual pues, ya que los puntos cardinales se encuentran, respectivamente, como réplica del barrio que les corresponde, su identidad se proyecta hacia el frente.

Actualmente los integrantes de los barrios no rinden un culto especial a los santos católicos como patronos de cada barrio, a pesar de que los misioneros intentaron imponerlo con base en la celebración de las fiestas del calendario litúrgico tridentino.

Los mitotes de La Mesa del Nayar (a partir de Guzmán, 2002 [1997]). En La Mesa del Nayar (Yaujuqué'e) se celebran cinco mitotes comunales cada año —de la Chicharra, del Maíz tierno, del Esquite, del Gobernador y el "Mitote" [del Bautizo]— más uno quinquenal (el mitote de los Niños). Tres de ellos están relacionados con el ciclo agrícola del maíz y tres con el ciclo de vida de los individuos y el cambio de autoridades de la comunidad.

Barrio	Rumbo	Nombre nativo	Significado
Rosario	oriente	<i>Yanki</i>	aquí/afuera/encima/loma abajo
San Miguel	poniente	<i>Yéntyibi</i>	aquí/afuera/encima/cerro arriba
Guadalupe	norte	<i>Yúhtyepua</i>	aquí/adentro/pendiente/río arriba
San Antonio	sur	<i>Yuhtye</i>	aquí/adentro/pendiente/río abajo

Los coras hacen continua referencia a los cuatro extremos del universo y a su centro, dividiendo así el cosmos en cuatro regiones dirigidas hacia los puntos cardinales; de esta manera el pueblo se convierte en un cosmograma de todo su universo, es decir, en un quince tridimensional que contiene una cuatripartición en el plano horizontal (los puntos cardinales) y una bipartición-tripartición en el plano vertical.

El calendario agrícola aproximado en estas latitudes es el siguiente:

Abril	Roza y tumba del coamil
Mayo	Quema del coamil
Junio	Siembra
Junio-septiembre	Lluvias
Octubre-noviembre	Cosecha



La palabra "mitote" es polisémica, ya que hace referencia a fiesta, música, cantos, danza, instrumento musical característico (*túnama*) y sitio ritual. Los mitotes se realizan en fechas móviles y todos duran seis días, aunque muchos de los coras asisten a bailar únicamente al quinto, que es el día principal de la secuencia ritual. Los meseños tienen tres patios comunales que sólo se usan para el ritual del mitote.

Los mitotes incluyen velaciones, oraciones de purificación y de petición, la elaboración de los objetos rituales y dos tipos de comida ritual: una que se ofrenda en el altar y otra que se prepara en el patio durante el transcurso de la ceremonia para ser repartida entre los asistentes.

En el quinto y sexto días se efectúa la escenificación ritual: cantos, oraciones en lengua cora y danzas circulares. En la noche del quinto y en la mañana del sexto día se "bendice" a cada uno de los presentes mediante una bocanada de humo de tabaco macuche, que emana de la pipa sagrada de dos de los Principales; dos Principales más y una mujer le asperjan agua sagrada traída de los cuatro rumbos y otra mujer le da un trago de mezcal y un trozo de dulce de agave tatemado. Al concluir la bendición, cada individuo debe arrojar el bagazo masticado del dulce de agave abajo del altar-tapeste, con el fin de tener buena suerte.

Lo que diferencia a los distintos mitotes entre sí es el objetivo, que determina dos aspectos: las variantes de comida ritual y el tema de la dramatización. Por ejemplo, en el mitote de la Chicharra —vinculado a la fiesta de la Santísima Trinidad—, el objetivo es pedir por las lluvias y por el buen crecimiento y salud de los infantes; la comida ritual a repartir consta de mole de iguana, pescado asado, frijoles, atole de maíz y tortillas, y la que se ofrenda, de tamales, tortillas elaboradas *in situ* con el maíz ofrendado en el altar, pinole y un gran tamal (llamado Chicharra). En el mitote del Gobernador —estrechamente relacionado con el ritual del Cambio de Varas (cf. fotografía 4)— el objetivo es "enseñarle a las nuevas autoridades dónde se van a sentar" —sus asientos rituales son las piedras colocadas alrededor del fuego central del patio de mitote— y los alimentos son atole, carne de res, pan de maíz, frijoles y tortillas. Esta celebración está hasta cierto punto reservada para las

autoridades entrantes y salientes, así como para los familiares y todos aquellos que han establecido una relación de parentesco ritual con los cargueros mediada por los procesos de intercambio y reciprocidad.

En este mitote se reúne a la Malinche del Gobernador y a la *Téijkama* (Malinche del mitote), quienes junto con las cinco nuevas autoridades —los cinco cargos de mayor jerarquía del sistema cívico-religioso de la Mesa del Nayar son el Gobernador, el Alguacil mayor, el Teniente, el *Chá'anaka* y el Topil— toman, al amanecer del sexto día, las ofrendas del altar y las presentan al sol naciente como símbolo del compromiso que adquieren de ser respetuosos y de hacer cumplir "el costumbre" a través de todo el ciclo ritual del año que para ellos comienza como cargueros.

Cada cinco años en este mitote cambia el *Chá'anaka* y la Malinche del Gobernador, al cumplir su quinquenio, entrega el cargo a la nueva niña que ha sido designada —mediante sueños— por los Principales.

Asimismo, cuando la *Téijkama* ha cumplido su quinquenio, entrega el cargo a la nueva Malinche del mitote durante el mitote de la Chicharra; es muy importante para esta renovación la entrega de una falda y una blusa blancas de algodón a la nueva Malinche.

Cada mitote es objeto y testigo de la reproducción de todo un universo social y conceptual, enmarcado en un tiempo —que para los coras es cíclico, en el que relacionan el transcurso de un día con el de un año, el cual no tiene principio ni fin, sino una continuidad con cambios naturales señalados mediante marcadores temporales que son las fiestas del ciclo ritual anual— y un espacio, en tanto representación de su mundo, que es dinámico porque está en constante movimiento, a partir de la ubicación de los puntos cardinales y el centro, éste con su correspondiente división en los planos de arriba, enmedio y abajo.

El ritual de ingestión de mezcal en Santa Teresa (a partir de Coyle, 2001 [1997]: 106-110). En Santa Teresa (Kueimarutse'e) son tres los mitotes comunales del ciclo anual, que corresponden, a su vez, a tres mitotes parentales. Aun cuando cada uno de los grupos parentales de atado del maíz velan y ayunan para atraer a sus propios antepasados en forma de lluvia, la continuidad



Fotografía 4: Ritual del Cambio de Varas.

del movimiento estacional entre la temporada de secas y la de lluvias sólo se garantiza a partir de la participación ceremonial de las autoridades de la comunidad. Su gran responsabilidad se refleja y renueva en el ritual de ingestión de mezcal que forma parte del mitote comunal de la Chicharra, el cual se realiza anualmente, en el mes de mayo, como enlace simbólico entre ambas estaciones.

Los preparativos del ritual de ingestión de mezcal —tanto comunal como parental— comienzan con una peregrinación para "juntar las aguas". Los miembros del sistema de cargos tereseño colectan agua sagrada de los cuatro rumbos en lejanos parajes del territorio de Santa Teresa y, además, del manantial más importante, el del centro, en la cima del cerro de Kueimarutse'e, los cuales hacen referencia al territorio geográfico como un todo.

El proceso técnico del destilado de agave constituye una homología con la acción de llover, pues en ambos casos se condensa vapor que luego cae en forma de gotas. De esta manera, los fenómenos meteorológicos de evaporación, condensación y precipitación son auspiciados por el destilado ritual, que coforma una acción eficaz para el arribo oportuno de las lluvias. Por otra parte, las lluvias no son sino los antepasados mismos, en tanto que la planta de agave —con su gran piña bulbosa en la base y un largo tallo coronado de flores— es una representación del *axis mundi* que vincula el inframundo acuático con el cielo florido-luminoso.

La taberna (conjunto artesanal que comprende el horno, los recipientes de fermentación y el dispositivo para el destilado) y la plaza ceremonial donde se reali-

zan los mitotes de la Chicharra se ubican en la ladera del cerro central de Santa Teresa, por lo que el agua sagrada que ahí se lleva y el mezcal que se destila están, figurativa y literalmente, en una posición más alta que los ranchos periféricos de los grupos parentales de atado del maíz.

Antes de los cinco días de ayuno y oraciones previos al ritual, se elaboran tres cruces ceremoniales (*watsiku*), conocidas como "ojos de dios", que tienen una connotación directa a la forma del mundo, el *chá'anaka*, en cuyas esquinas se colocan bolas de algodón, que representan en tanto conjunto la temporada de lluvias.

Junto a la destilería se coloca un altar y en él se ponen las cruces, una junto a otra, pero la de enmedio es más alta y más ancha. Una noche antes de la ceremonia de ingestión del mezcal, tres miembros del sistema de cargos de la comunidad —los *Tawáusimwa*— toman cada una de las cruces y las llevan al lugar donde permanecerán "para convocar a las lluvias" durante la estación húmeda: una en el templo, otra en la Casa Real y, la más grande, en el punto más alto del cerro Kueimarutse'e.

Mientras que los rituales de consumo del mezcal del ámbito familiar están dirigidos a integrar a los infantes a su grupo parental de atado del maíz, los comunales están enfocados a la entronización de los miembros del sistema de cargos y constituyen el cierre del mitote anual de la Chicharra. Entonces las autoridades masculinas y femeninas beben juntos de las jícaras que contienen el mezcal; así, metafóricamente se unen la tierra y el cielo y esta unión sexual del cosmos es la base de la



renovación anual de la vida. Al terminar la ingestión de mezcal, los ancianos pintan —mediante una astilla de carrizo— las caras de todos los participantes con jara-be de agave, aplicando dibujos circulares a las mujeres y lineales a los hombres; acto seguido por una danza colectiva final.

En el contexto de estas ejecuciones ceremoniales, la "naturaleza" y sus movimientos cíclicos no existen como una categoría independiente de la acción humana; el cambio de estaciones está representado como un resultado enteramente cultural de la buena voluntad de las autoridades comunales por materializar, y así renovar las tradiciones ancestrales que conservan a toda la comunidad de Santa Teresa y al universo entero.

* * *

En la medida en que la religión de los coras incluye elementos del cristianismo que han sido reubicados dentro de la matriz aborigen de un culto que está vinculado al ciclo ritual del cultivo del maíz de temporal, estos indígenas reproducen lo que De la Peña llama una "...identidad persistente [...] resultado de la defensa explícita y prolongada de las fronteras étnicas..." (1998: 85).

La transformación de los coras de agricultores tribales a campesinos fue, en definitiva, consecuencia de las misiones. Sin embargo, hoy día, la agricultura ilegal (esto es, la relacionada con el narcotráfico) es de campesinos en toda la extensión del término, mientras que la otra, la del maíz de temporal, continúa siendo de autosubsistencia tanto material como simbólica; por lo tanto, los coras están en parte "encapsulados" y en parte integrados en una economía estatal.

BIBLIOGRAFÍA

- Archivo General de la Nación, México, *Provincias Internas*, vol. 127, ff 421-469.
- Adams, Richard Newbold, *Energía y estructura. Una teoría del poder social*, México, Fondo de Cultura Económica (Sección de Obras de Sociología), 1983 [1975].
- Arias de Saavedra O.F.M., Antonio, "Información rendida por el P. [...] acerca del estado de la Sierra del Nayarit, en el siglo XVII", en *Los albores de un nuevo mundo: siglos XVI-XVII*, Thomas Calvo, ed., México, Centre d'Études Mexicaines et Centraméricaines / Universidad de Guadalajara (Colección de Documentos para la Historia de Nayarit, I), 1990 [1673], pp. 284-309.

- Barrio O.F.M., Francisco del, "Relación de las cosas sucedidas en las serranías de choras y tepehuanes e de las costumbres y rritos destas naciones y de la disposición y sitios de sus tierras", en *Los albores de un nuevo mundo: siglos XVI-XVII*, Thomas Calvo, ed., México, Centre d'Études Mexicaines et Centraméricaines / Universidad de Guadalajara, (Colección de Documentos para la Historia de Nayarit, I) 1990 [1604], pp. 256-273.
- Bustamante S.J., Salvador, "Carta" y mapa "Sierra de el Nayarit, ya nuevo Reyno de Toledo con sus confines, conquistada año 1722, y administrada por los Misioneros de la Compañía de Jesus", en *Papers Relating to the Jesuits in Baja California & Other Northern Regions in New Spain*, Bancroft Library, M-M 1716, Vol. 10, University of California, Berkeley, 1745, pp. 1-6.
- Calvo, Thomas, *Los albores de un nuevo mundo: siglos XVI y XVII*, México, Universidad de Guadalajara / Centre d'Études Mexicaines et Centraméricaines (Colección de Documentos para la Historia de Nayarit, I), 1990.
- Calvo, Thomas y Jesús Jáuregui, "Prólogo", en *Apostólicos afanes de la compañía de Jesús, escritos por un padre de la misma Sagrada Religión de su provincia de México*, Francisco Javier Fluvia, ed., Edición facsimilar, México, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / Instituto Nacional Indigenista, 1996, pp. VII-LI.
- Coyle, Philip E., *Náyari History, Politics, and Violence. From Flowers to Ash*, Tucson, The University of Arizona Press, 2001 [1997].
- Dávila y Arrillaga, José Mariano, *Continuación de la historia de la Compañía de Jesús en Nueva España del P. Francisco Javier Alegre*, tomo II, Puebla, Imprenta del Colegio Pío de Artes y Oficios, 1888.
- Decorme, Gerard, S.J., *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial. 1572-1767*, (Compendio Histórico) tomo II Las Misiones, México, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos, 1941.
- De la Peña, Guillermo, "Settled Gypsies in Madrid", tesis de maestría en Antropología, Manchester, Department of Social Anthropology, Faculty of Economic and Social Studies, University of Manchester, 1970.
- , "Cultura de conquista y resistencia cultural: apuntes sobre el Festival de los Tastoanes en Guadalajara", en *Alteridades*, México, Universidad Autónoma Metropolitana - I, año 8, núm. 15, 1998, pp. 83-89.
- Evans-Pritchard, E. E., *The Nuer*, Oxford, Clarendon Press, 1940.
- , "La realeza divina de los shilluk del Sudán", en *Antropología política*, J. R. Llobera, comp., Barcelona, Anagrama (Biblioteca Anagrama de Antropología, 12), 1979, pp. 297-316.
- Fox, Robin, *Sistemas de parentesco y matrimonio*, Madrid, Alianza Editorial, (Alianza Universidad), 1972 [1967].
- Gerhard, Peter, *La frontera norte de la Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996 [1982].
- Gluckman, Max, "The Kingdom of the Zulu of South Africa", en *African Political Systems*, M. Fortes y E.E. Evans-Pritchard, eds., Londres, Oxford University Press, 1940, pp. 25-55.
- , *Analysis of a Social Situation in Modern Zululand*, Manchester, Manchester University Press, 1968 [1958].
- , *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*, Oxford, Basil Blackwell, 1971 [1965].
- , *Política, derecho y ritual en la sociedad tribal*, Madrid, Akal



- Editor (Manifiesto, Serie de Antropología), 1978 [1965].
- Godelier, Maurice, *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*, México, Siglo XXI Editores, 1974, pp. 223-255.
- Guzmán, Adriana, *Mitote y universo cora*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad de Guadalajara, (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Estudios Monográficos), 2002 [1997].
- Lee, Richard B., "What Hunters do for a Living, or, How to make Out on Scarce Resources", *Man in Adaptation: the Cultural Present*, Yehudi A. Cohen, ed., Chicago, Aldine, 1974 [1968], pp. 87-100.
- Lévi-Strauss, Claude, "The Social and Psychological Aspects of Chieftainship in a Primitive Tribe: The Nambikuara of Northwestern Mato Grosso", en *Comparative Political Systems*, R. Cohen y J. Middleton, eds., New York, The Natural History Press, 1967 [1944], pp. 45-62.
- , *Las estructuras elementales del parentesco*, volumen I, Barcelona, Planeta-Agostini, 1993 [1949].
- Magriñá, Laura, *Los coras entre 1531 y 1722. ¿Indios de guerra o indios de paz?*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad de Guadalajara (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Estudios Monográficos), 2002 [1999].
- Malinowski, Bronislaw, "La economía primitiva de los isleños de Trobriand", en *Antropología y economía*, Maurice Godelier, ed., Barcelona, Anagrama (Biblioteca Anagrama de Antropología, 6), 1976 [1974], pp. 87-100.
- Marshall, Lorna, "Kung Bushman Bands", en *Comparative Political Systems*, R. Cohen y J. Middleton, eds., New York, The Natural History Press, 1967 [1960], pp. 15-43.
- Meyer, Jean, ed., *El Gran Nayar*, México, Universidad de Guadalajara / Centre d'Études Mexicaines et Centraméricaines (Colección de documentos para la historia de Nayarit, III), 1989.
- , ed., *Visita de las misiones del Nayarit 1768-1769 por el cura José Antonio Bugarín*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / Instituto Nacional Indigenista, 1993.
- , "24 de junio de 1767", en *La Jornada*, Sección Sociedad y Justicia, México, lunes 30 de junio de 1997, p. 53.
- Mota Padilla, Matías de la, *Historia del Reino de Nueva Galicia en la América Septentrional*, Guadalajara, Instituto Jalisciense de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad de Guadalajara (Colección histórica de obras facsimilares, número 3), 1973 (1870 [1742]).
- Obantes O.F.M., Rodrigo de, "[Fragmento del] Informe", en *Los albores de un nuevo mundo: siglos XVI-XVII*, Thomas Calvo, ed., México, Centre d'Études Mexicaines et Centraméricaines / Universidad de Guadalajara, (Colección de Documentos para la Historia de Nayarit I), 1990 [1622], p. 277.
- Ortega, Joseph de, S.J., "Libro I. Maravillosa Reduccion, y Conquista de la Provincia de San Joseph del Gran Nayar, nuevo Reino de Toledo", en *Apostólicos asanes de la compañía de Jesús, escritos por un padre de la misma Sagrada Religión de su provincia de México*, Francisco Javier Fluvia, ed., Edición facsimilar, con prólogo de Thomas Calvo y Jesús Jáuregui, México, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / Instituto Nacional Indigenista, 1996 [1754], pp. 1-223.
- Plattner, Stuart, *Antropología económica*, México, Alianza Editorial (Los noventa), 1991 [1989].
- Pérez Huerta O.F.M., Francisco, "[Fragmento del] Informe", en *Los albores de un nuevo mundo: siglos XVI-XVII*, Thomas Calvo, ed., México, Centre d'Études Mexicaines et Centraméricaines - Universidad de Guadalajara (Colección de Documentos para la Historia de Nayarit, I), 1990 [1619], pp. 275-277.
- Román Gutiérrez, José Francisco, "Situación de la orden franciscana en Nueva Galicia a principios del S. XVII", en *Actas del III Congreso Internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo (siglo XVII). La Rábida, 18-23 de septiembre, 1989. Archivo Ibero-Americano. Revista trimestral de Estudios Históricos publicada por los pp. Franciscanos*, Madrid, Segunda época, L, 197-200, 1990, pp. 1179-1211.
- Sahlins, Marshall D., "El linaje segmentario: una organización de expansión depredadora", en *Alteridades. La cultura de la pobreza: O. Lewis*, México, Universidad Autónoma Metropolitana - I, año 4, núm. 7, 1994 (1968 [1961]), pp. 99-113.
- , "Economía tribal", en *Antropología y economía*, Maurice Godelier, ed., Barcelona, Anagrama (Biblioteca Anagrama de Antropología, 6), 1976 [1974], pp. 233-259.
- , *Las sociedades tribales*, Barcelona, Labor (Nueva Colección Labor, 134), 1972 [1968].
- Secretaría de Comunicaciones y Transportes, "Nayarit", México, Secretaría de Comunicaciones y Transportes, Coordinación General de Planeación - Solidaridad, 1994.
- Service, Elman R., *Los cazadores*, Barcelona, Labor (Nueva Colección Labor, 156), 1973 [1966].
- Tello O.F.M., Antonio, *Crónica miscelánea de la Sancta Provincia de Xalisco por [...]*, libro II, vol. I, Guadalajara, Gobierno del Estado de Jalisco / Universidad de Guadalajara / Instituto Jalisciense de Antropología e Historia, INAH (Serie de Historia, 9), 1968 [1638-1653].
- Torres, Francisco Mariano de, O.F.M., *Crónica de la Sancta Provincia de Xalisco escrita por fray [...] 1755*, Guadalajara, H. Ayuntamiento de la ciudad de Guadalajara / Instituto Jalisciense de Antropología e Historia Instituto Nacional de Antropología e Historia (Serie de historia, 7), 1965 [1755].
- Turner, Víctor, *Dramas, Fields, and Metaphors*, Ithaca y Londres, Cornell University Press, 1974.
- Valdovinos Alba, Ana Margarita, "Los cargos del pueblo de Jesús María (Chufsete'e): una réplica de la cosmovisión cora", tesis de licenciatura en Etnología, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2002.
- Varela, Roberto, *Expansión de sistemas y relaciones de poder*, México, Departamento de Antropología, Universidad Autónoma Metropolitana - I, 1984.
- , "La sociedad civil desde la antropología política", en *La sociedad civil: de la teoría a la realidad*, Alberto J. Olvera, coord., trabajos del seminario Sociedad civil, movimientos sociales y democracia, México, Centro de Estudios Sociológicos, El Colegio de México, 1999 [1996], pp. 259-282.
- Wolf, Eric R., "Comunidades corporativas cerradas de campesinos en Mesoamérica y Java Central", en *Antropología económica. Estudios etnográficos*, Barcelona, Anagrama (Biblioteca Anagrama de Antropología, 16), 1981 [1957], pp. 81-98.
- , *Los campesinos*, Barcelona, Labor (Nueva Colección Labor, 126), 1971 [1966].



Las misiones franciscanas del Nuevo Reino de León (1575-1715)*

Consumada la Conquista, el principal y más arduo problema de la monarquía española y de la Iglesia católica para cristianizar y civilizar a la Nueva España no fue tanto el trasplante de colonos, ni la legislación de un sistema de propiedad sobre las nuevas tierras y habitantes conquistados, cuanto la existencia de grandes núcleos de aborígenes, cuya suma ascendía a varios millones, distribuidos entre centenares de tribus enemigas. De éstas, unas hacían vida urbana, tenían instituciones de gobierno y poseían vínculos de raza, cultura y religión; otras hacían vida nómada, en determinadas regiones más o menos autónomas.

La solución del problema no consistía, precisamente, en efectuar un desplazamiento colectivo hacia los montes y serranías, sino en respetar su peculiar *modus vivendi* y su *habitat*, en tenerlos como amigos y tributarios, pero sujetos al dominio, material y espiritual, de los conquistadores. Tal solución sólo fue aceptada por los indios tlaxcaltecas, a quienes trataron como aliados y reconocieron una cierta independencia, que les permitió conservar sus costumbres tradicionales y su territorio. Consecuencia de la lealtad de los tlaxcaltecas a la corona de España, fue su utilización como “indios madereros”, es decir, como colonos auxiliares en la región del Norte y donde fueron conducidos, en no pequeño número y en calidad de ejemplo aleccionador.

La Iglesia y la Corona estuvieron casi siempre en desacuerdo sobre la forma de resolver el problema

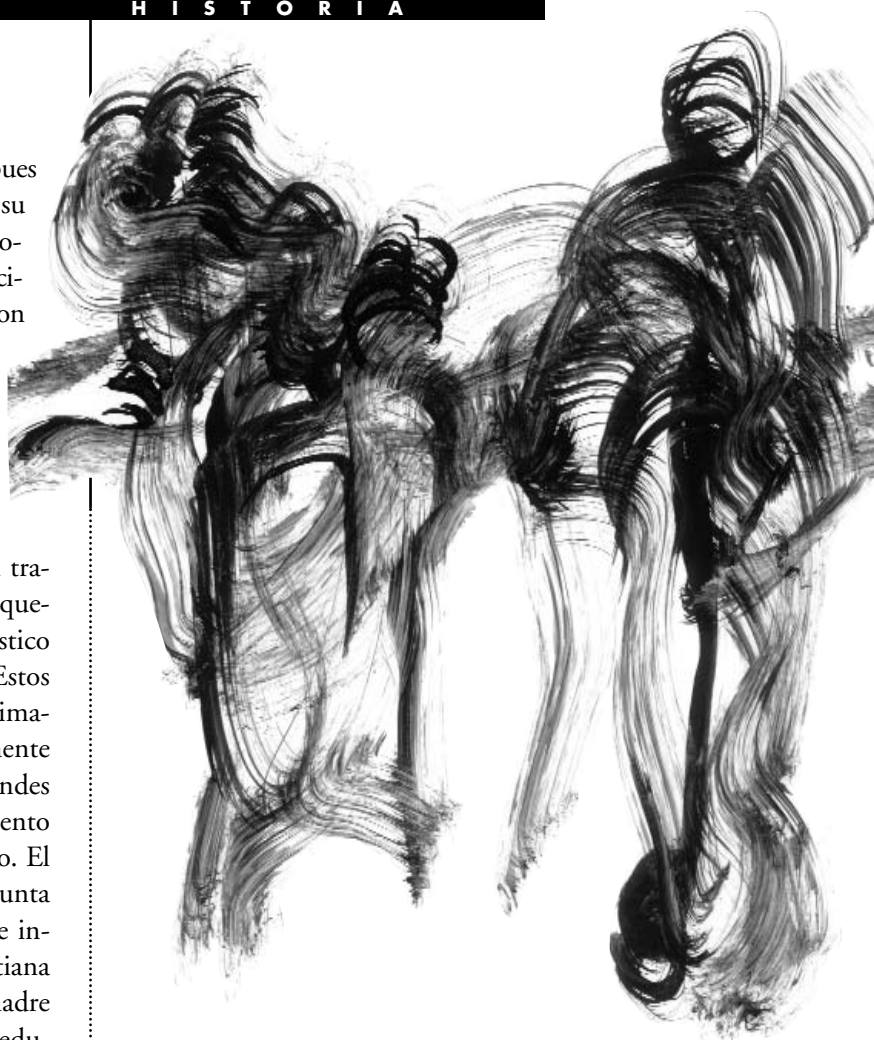
* Trabajo originalmente publicado en *Historia Mexicana*, vol. III, núm. 1 (9), México, El Colegio de México, pp. 102-111.



planteado por los aborígenes de vida nómada; pues mientras los frailes misioneros regulares fincaron su principal objetivo en catequizarlos, en cambio, los colonos y los funcionarios del rey —testaferros y partícipes de una poderosa empresa económica— pensaron con sentido lucrativo en organizar y sistematizar la explotación de la tierra y el indio, baratísima fuente de trabajo manual que necesitaba ser agrupada y dirigida, de acuerdo con los intereses feudales que aquéllos representaban.

Algunos españoles verificaron directamente su labor de explotación de la tierra, sin recurrir al trabajo del indígena, el cual sólo fue empleado en aquellos menesteres relacionados con el servicio doméstico y de campo que él quería y podía desempeñar. Estos colonos siempre vivieron en paz, respetados y estimados por el indio. Pero otros muchos, desgraciadamente los más, necesitados de trabajadores para las grandes haciendas y minas, utilizaron el máximo rendimiento del indígena, en calidad de obrero manual gratuito. El pretexto para consumir sus atropellos fue la presunta obligación que tenían la monarquía y la Iglesia de incorporar a los aborígenes dentro de la cultura cristiana y la economía que solventaba al gobierno de la madre patria. Solicitaron la implantación de un sistema educativo que cumpliera estos fines, y sugirieron hacer efectivo el derecho de conquista mediante la llamada *encomienda del indio*, que otorgaba al colono español, a título de “minoría de edad” del indio, la patria potestad sobre él. Así se obligó a los nativos a vivir bajo el mismo techo y dirección, moral y civil, del “protector”, llamado también “encomendero”. Pero la “encomienda” resultó, al poco tiempo de establecida, un abominable modo de esclavitud. La cantidad de indígenas que moría por exceso de trabajo e inhumana desnutrición obligó a proscribirla, porque se reconoció que su existencia era perjudicial para los intereses del rey y del catolicismo.

En el Nuevo Reino de León, las encomiendas se denominaron *congregas*, porque tenían la apariencia de agrupaciones de indios naboríes. Éstos vivían en sitios inmediatos a las haciendas o pueblos de españoles, sujetos al dominio de sus propios caciques —con quienes se contrataban los trabajos— y asesorados por un reli-



gioso franciscano, que actuaba como catequista, maestro y protector. Sin embargo, las primeras encomiendas fueron simples repartos de tribus catequizadas por los misioneros. Las *congregas* funcionaron legalmente de 1596 a 1715, periodo en el que se produjo la extinción absoluta de la auténtica población indígena de la región, en número no menor de cien mil individuos. Éstos pertenecían a más de doscientas cincuenta naciones, de raros nombres gentilicios, según el registro hecho por el propio Martín de Zavala, gobernador y capitán general de la provincia, quien fue el que más impulsó y defendió a las *congregas*, emprendiendo una feroz y agotante campaña militar, con el objeto de reducir a los naturales que se resistían a sus designios; esa campaña acabó con los indios y también con la vida y el gobierno de este gran prócer feudal.

Por esta época, en el Nuevo Reino de León existía solamente la orden de San Francisco, único clero actuante hasta 1779, fecha en que se creó el obispado de



Linajes. Los franciscanos afrontaron la peligrosa misión de internarse por montes y bosques, para atraer a la fe católica a los pueblos y naciones nómadas que habitaban en esos territorios; consagraron atención especial a la formación de grupos dispuestos a convivir pacíficamente, constituyéndose en comunidades o pueblos de indios. Este celo religioso obligó a crear oficialmente las “misiones” o “pueblos de indígenas”, núcleos de aborígenes de una misma región que, con sus respectivos caciques, abandonaban el nomadismo y se establecían en un lugar apropiado para fundar allí pueblos. Estas fundaciones se establecían en las vecindades de los ríos y de féculas zonas agrícolas, o bien en terrenos excedentes de los concedidos a los colonos. En estos centros civilizadores, los misioneros enseñaban a los naturales las prácticas de la vida civilizada y oficios y artes adecuados para satisfacer sus necesidades. Los misioneros, además de ser directores espirituales y maestros, asumían todas las funciones de la autoridad política, creando de este modo un sistema civilizador, quizá lento e imperfecto, pero más humano.

Las misiones tuvieron éxito notorio en el Nuevo Reino de León; se establecieron primero con indios de la región y luego con los catequizados en remotos lugares del Norte y del Oriente; por último, se incorporó a un regular número de familias tlaxcaltecas, venidas expresamente de la antigua república de Tlaxcala, enemiga de los aztecas y aliada de Hernán Cortés. La fundación de las primeras misiones se realizó durante el gobierno de don Martín de Zavala (1626-1664); fueron valiosos centros civilizadores. Desgraciadamente la indisciplina y la codicia de los colonos los convirtieron pronto en fáciles puestos abastecedores de peones y trabajadores esclavizados. A fin de eludir esta dura situación —y al darse cuenta de que sus protectores religiosos eran impotentes para evitarla—, los indios huían a los montes y reanudaban su vida nómada. Por esta causa, no obstante las enérgicas protestas de los propios frailes, se inició la despoblación y dispersión de las misiones, estorbándose el proceso de catequización, iniciado por ellas en forma abnegada y con éxito.

La extinción de las masas indígenas puede situarse en el año de 1775, pues aun cuando subsistían algunas misiones, por entonces la población de ellas estaba integrada en su totalidad por indios “madrinas” tlaxcaltecas. Dicha destrucción se habría evitado si las *congregas* hubieran cumplido su objeto e intención legales, o si el gobierno virreinal y el de la provincia se hubieran impuesto —como era su deber— sobre los colonos esclavistas y usurpadores. Por desgracia, cuando tal cosa sucedió el mal estaba ya hecho y las tribus extinguidas, o desplazadas hacia el Norte o el Oriente; los pocos individuos que sobrevivieron fueron absorbidos, sin dejar rastro étnico de ningún género, hasta el extremo de que Nuevo León es, ahora, el único estado de la república mexicana que carece de elemento indígena en su suelo.

Las *congregas* quedaron abolidas en 1715; al Lic. Francisco Barbadillo y Victoria, gobernador y capitán general de la provincia, tocó ejecutar las respectivas órdenes reales e iniciar la fundación de nuevos pueblos o misiones. Pero ahora estaban formadas exclusivamente por indios libres, supérstites de las congregas, o recién catequizados, los cuales habían adoptado un régimen común de explotación y cultivo, dirigido por frailes, de

nuevo, convertidos en maestros espirituales y factores de la vida económica y civil.

Durante todo el periodo colonial, se fundaron en el Nuevo Reino de León veinte misiones, de las cuales diez son ahora municipios del estado de Nuevo León. Siguiendo el orden progresivo de fundación, estas misiones fueron:

1. *Misión de Santa Lucía*. Establecida en las inmediaciones de los ojos de agua de este nombre, por los frailes franciscanos Andrés de León, Diego de Arcaya y Antonio Zaldueño, en el año de 1575. Sus naturales, en número de más de 35 000, fueron repartidos por el capitán general don Diego de Montemayor entre los trece primeros colonos fundadores de la ciudad metropolitana de Nuestra Señora de Monterrey.

2. *Misión de Río Blanco*. El gobernador y capitán general don Martín de Zavala autorizó a fray Juan Caballero a fundar esta misión, originalmente denominada *San José del Río Blanco*. Los frailes franciscanos del Convento de Charcas, provincia de San Luis Potosí, la iniciaron, desde 1626, con indios naturales de la nación bocala, habitantes de las márgenes del Río Blanco, en las sierras de la región sur de la provincia.

3. *Misión de Santa María de Río Blanco*. Fundada dos años después de la anterior en las márgenes del mismo río y también por fray Juan Caballero, con la ayuda de fray José de San Gabriel. Igualmente estuvo formada por indios de la nación bocala.

En la fundación de estas dos misiones tuvo participación directa e importante, en representación del gobernador Zavala, el capitán don Fernando Sánchez de Zamora, quien, con los soldados a su mando, les dio todas las facilidades y la protección necesarias. El éxito de las misiones citadas se debió al celo cristiano de sus frailes dirigentes. Ya en pleno régimen republicano, la misión de San José del Río Blanco se erigió en *Villa de Zaragoza*, por decreto del H. Congreso del Estado, expedido el 16 de septiembre de 1866; asimismo, la Misión de Santa María de Río Blanco se convirtió en *Villa de Aramberri*, según decreto del 26 de octubre de 1877.

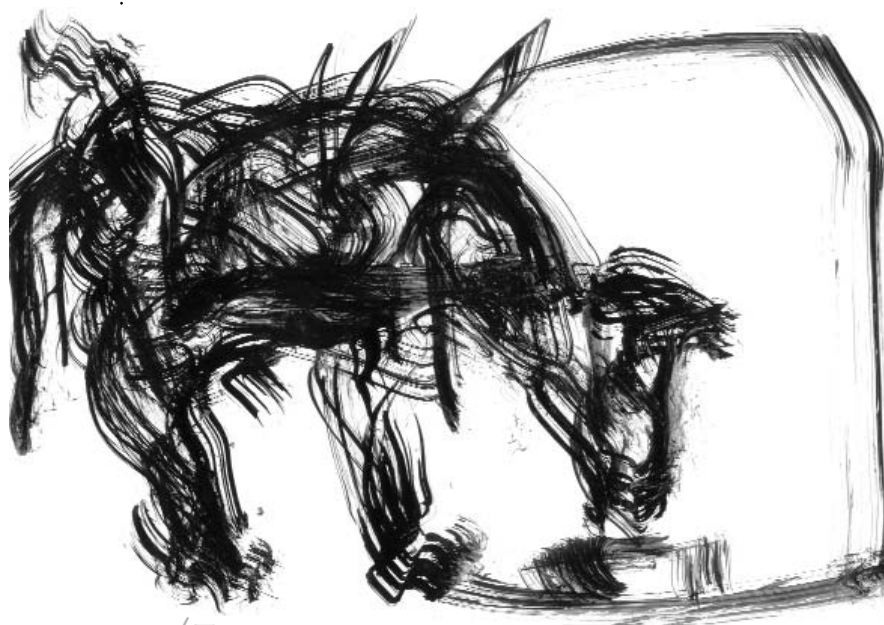
4. *Misión de Santa Teresa del Alamillo*. Fun-

dada en 1645, por disposición del gobernador don Martín de Zavala, con indios de naciones mimioles, blancos y axipayas. No prosperó, y en 1672 se dispersaron sus integrantes. Los pocos que quedaron fueron concentrados en la Misión de Nuestra Señora de Agualeguas.

5. *Misión de San Cristóbal de los Hualahuises*. Con indios de este nombre y tlaxcaltecas, borrados, come-pescados, aguaceros y malincheños, fue fundada en 1646, también con autorización del gobernador Zavala. Esta misión se conocía igualmente como *Frontera de San Cristóbal*, por ser el único pueblo de la región, amigo de los españoles, que lindaba con el territorio dominado por los feroces e indomables indios tamaulipas.

En 1715, el Lic. Francisco Barbadillo y Victoria, gobernador del Nuevo Reino de León, volvió a poblar la misión con indios janambres y de otras naciones o tribus tamaulipecas, dándoles nuevas tierras en merced y encargando del gobierno de la misión a fray Juan de Lozada. En 1788, el alcalde mayor de Linares figuraba como protector de la misión del pueblo de San Cristóbal; sus habitantes nombraban cada año a su cabildo municipal, y el gobernador confirmaba la elección. El ayuntamiento funcionaba bajo la vigilancia del protector.

Consumada la independendencia nacional y constituida la República, el Nuevo Reino de León asumió, en 1825, la categoría de Estado soberano; y su Congreso,





por decreto expedido el 8 de marzo de 1828, autorizó la erección en villa de la antigua Misión de San Cristóbal, que adoptó el nombre de *Villa de San Cristóbal de Hualahuises*.

6. *Misión de San Antonio de los Llanos*. Fundada en 1667, por los mismos frailes Caballero y San Gabriel, auxiliados por el capitán Sánchez de Zamora. Los franciscanos, impulsados por su gran celo catequista, bajaron de la sierra y formaron esta nueva misión con los indios janambres, rayados, borrados, hualahuises y de otras naciones de menor territorio, pertenecientes hoy día al estado de Tamaulipas, municipio de Villagrán. Después de los éxitos demográficos y administrativos de esta misión, desapareció en 1773, destruida por la cruenta guerra que se originó entre nativos y españoles cuando éstos se apropiaron por la fuerza de las tierras

concedidas a los indios, que habían rendido fecundos resultados.

7. *Misión de San Pablo de Labradores*. Fundada en 1678, con indios huachichiles, con las tierras “mercedadas” y repartidas por el capitán don Miguel de Escarregüela, bajo la inmediata supervisión del, por entonces, general don Fernando Sánchez de Zamora, fundador de las misiones de Río Blanco y San Antonio de los Llanos, con autorización del gobernador y capitán general de la provincia, don Domingo García de Prumeda. Esta misión se estableció también en las sierras del sur del estado, a algunos kilómetros de las misiones de Río Blanco, y se sostuvo y funcionó, con relativa regularidad, durante el resto del periodo colonial. Pero la participación de los indios fue cada vez menos activa, en virtud del creciente mestizaje, que constituyó años después el núcleo de la población y el resultado final de la colonización. El 27 de abril de 1829 se convirtió en *Villa de Galeana*.

8. *Misión de Guadalupe de las Salinas*. Establecida en el lugar conocido entonces con el nombre de Valle de las Salinas, e integrada exclusivamente con indios tlaxcaltecas, funcionó en la penúltima década del siglo XVIII, pero no pudo conservarse independiente y se mezcló

con los colonos y vecinos españoles que terminaron, al fin, por desplazar a los aborígenes. Esta misión fue, más bien, una colonia de tlaxcaltecas, y, por decreto de 4 de marzo de 1826, se incorporó a las municipalidades del estado, con el nombre de *Villa de Salinas Victoria*.

9. *Misión de San Miguel de Aguayo*. Fue también otra colonia de indios tlaxcaltecas, establecida en 1684, por órdenes del gobernador don Agustín de Echevers y Subizar, marqués de San Miguel de Aguayo, en cuyo honor tomó su nombre. El capitán don Diego de Villarreal verificó, en 1687, el reparto de los terrenos donados, entregándolos a los caciques Melchor Cáceres y a Felipe, Santiago y Silvestre Salvador. La colonia se desarrolló sin la injerencia de españoles o de otros aborígenes, por lo que se conservó más o menos limpio el origen étnico de sus moradores. Después de consumada

la independencia nacional, el Congreso del Estado, por decreto de 17 de febrero de 1832, la erigió en municipio, con el nombre de Villa de Bustamante.

10. *Misión de Nuestra Señora de San Juan.* En el mismo año de 1684, y también por acuerdo del marqués de San Miguel de Aguayo, se fundó esta misión, con indios aborígenes establecidos en las cercanías del cerro de Camaján. No tuvo éxito, pues a los pocos años de fundada los indios huyeron, y no quedó rastro alguno del poblado.

11. *Misión de Nuestra Señora de los Dolores de la Punta de Lampazos.* Fundada en 1700, por el gobernador y capitán general don Juan Francisco Vergara y Mendoza, con indios tlajahuiches

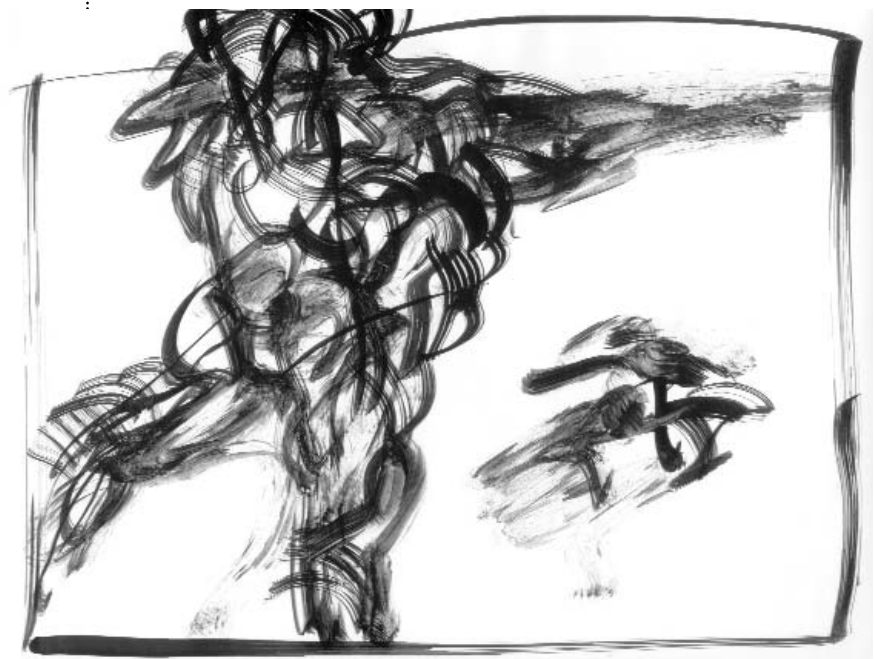
12. *Misión de San Antonio de la Nueva Tlaxcala.* Esta colonia de indios tlaxcaltecas fue instalada por acuerdo del mismo gobernador Vergara y Mendoza en un lugar cercano a la misión anterior. Tuvo gobierno propio en lo civil y político, pero la administración eclesiástica fue común para ambas colonias. De tal modo, prácticamente existían dos misiones, aunque en lo oficial siempre se las consideró como una sola, con el largo nombre de *San Antonio de la Nueva Tlaxcala de Nuestra Señora de los Dolores de la Punta de Lampazos.* Por decreto de 26 de octubre de 1877, estas dos misiones fueron incorporadas a las municipalidades del estado, con el nombre de Villa de Lampazos. Posteriormente, se le dio categoría de ciudad, bautizándola como Ciudad de Lampazos de Naranjo, en honor del glorioso divisionario general don Francisco Naranjo, originario del lugar.

13. *Misión de Nuestra Señora de Agualeguas.* En 1706, el gobernador don Gregorio Salinas Varona dispuso la fundación de esta misión, integrada con indios de la tribu "El Mal Nombre", encargándose de ella el franciscano fray Diego de Vásquez; pero habiéndose dispersado los citados indios al año siguiente, el mismo sacerdote recogió en su jurisdicción a los de la antigua y extinta misión de Santa Teresa del Alamillo, a su vez fundada en tiempos de don Martín de Zavala. Esta misión se conservó hasta la constitución del Estado Soberano de Nuevo León. En 1820 se le dio el título de

Villa de San Nicolás de Gualeguas, nombre que posteriormente se cambió por el de *Villa de Agualeguas.*

14. *Misiones de los Indios Tejas.* Por el año de 1711, misionó en el Nuevo Reino de León el venerable franciscano fray Margil de Jesús. Prosiguió su cruzada en la después llamada *Provincia de los indios tejas,* descubierta e incorporada a la Nueva España por el general don Alonso de León; su territorio se consideró dentro de la antigua capitulación de don Martín de Zavala. Aquel dinámico catequista franciscano fundó entre los indios tejas seis misiones, a las cuales incorporó algunas naciones de naturales vecinos. De este modo reforzó las tres misiones que había dejado establecidas el general Alonso de León, con los nombres de *San Antonio, Espíritu Santo, y Santa María de Galves.* Todas estas misiones fueron el origen y el asiento de los primeros pueblos del ahora norteamericano estado de Texas.

15. *Misión de Nuestra Señora de la Purificación.* Fundada en 1715 por el Lic. Francisco Barbadillo y Victoria, en las márgenes del Río del Pílon, con indios borrados y rayados y una colonia de tlaxcaltecas, a todos los cuales "mercedó" cuatro sitios de ganado mayor, para asiento de la misión y laborío de sus moradores. Estuvieron encomendados a la dirección y protección del franciscano fray Tomás de Páramo.





16. *Misión de Nuestra Señora de la Concepción*. Fundada a unos cuatro kilómetros de distancia de la anterior, pero en la margen derecha del Río del Pílon, con indios de las mismas misiones y con igual merced de tierras para regadío. En 1798, el obispo don Ambrosio de Llanos y Valdés ordenó la secularización de estas dos misiones, porque sus habitantes eran, para entonces, criollos y mestizos; los incorporó al curato del Valle del Pílon. Esta disposición motivó, más tarde, que ambos poblados perdieran su calidad de misiones y se incorporaran, en 1825, a la villa constitucional de *San Mateo del Pílon*, hoy *Ciudad de Montemorelos*. En nuestros días, figuran con los nombres de *Congregación de Gil de Leyva* y *Congregación de Mariano Escobedo*, respectivamente.

17. *Misión del Valle de Nuestra Señora de Guadalupe*. Fundada en 1715 por el Lic. Barbadillo y Victoria, con

indios tamaulipas y tlaxcaltecas, de los que poblaban las misiones de la Purificación y Concepción. Estaba instalada al oriente de la ciudad de Monterrey, entre los ríos Santa Catarina y de la Silla. Su nombre completo era *Misión de Nueva Tlaxcala de Nuestra Señora de Guadalupe de Horcasitas*. Esta misión se erigió en villa constitucional, por decreto del Congreso, fechado el 5 de mayo de 1825, con el nombre de *Villa de Guadalupe*.

La torpe disposición de secularizar las misiones del Nuevo Reino de León, dictada en 1712 por el obispo de Guadalajara don Diego de Camacho y Ávila, disgustó a los indios habitantes de las misiones. Por este motivo las despoblaron, casi en masa, uniéndose a los gentiles, y destruyendo o reduciendo al mínimo las poblaciones indígenas de la región, antes tan populosas. Aun cuando, siete años después, volvieron los franciscanos a hacerse cargo de sus misiones y el Lic. Barbadillo y Victoria las repobló y fundó otras nuevas, ya mencionadas, el sistema de población por misiones dejó en el Nuevo Reino de León un hecho de importancia económica y administrativa para la colonización, tanto más cuanto que el indio aborigen se había extinguido, en su mayor parte, y los supervivientes se hallaban incapacitados para formar nuevos núcleos étnicos de significación demográfica local. Debido a ello, no progresaron, ni salieron del primitivismo de su organización tribal; porque, además, ni ellos mismos reconocieron genealogías, tradiciones familiares, costumbres, ni tampoco al gobierno que les había dado cohesión, espíritu de grupo y comunidad regional y racial.

FUENTES BIBLIOGRÁFICAS

- Historia de Nuevo León, por el Capitán D. Alonso de León, un autor anónimo y el General D. Fernando Sánchez de Zamora*. Vol. XXV de los *Documentos para la historia de México*, publicados por don Genaro García, México, 1909.
- José Eleuterio González, *Colección de noticias y documentos para la historia de Nuevo León*, edic. de 1887.
- Dr. D. Servando Teresa de Mier y Noriega, *Cartas de un americano*, publicadas por el Dr. J. E. González, edic. de 1888.

Jorge Gurúa Lacroix
Miguel Messmacher

ARQUEOLOGÍA

Las misiones de Baja California*



El desconocimiento que se tiene de la Baja California y su relativo abandono, se hacen extensivos también al capítulo de la misiones, que no aparecen mencionadas en los trabajos que sobre arquitectura del período colonial se han realizado.

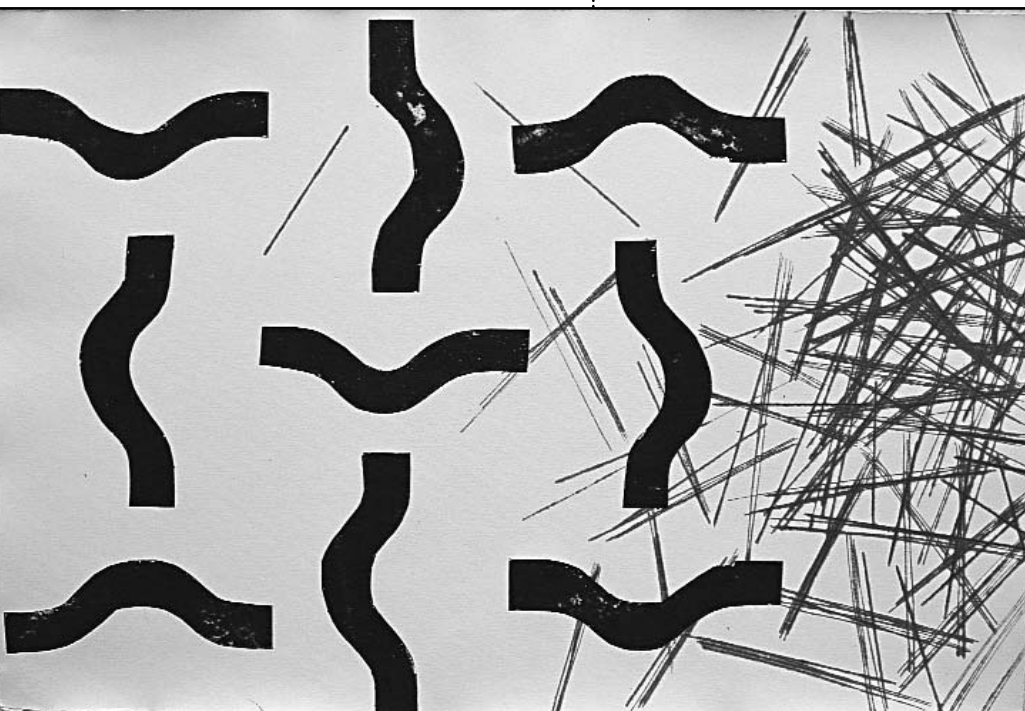
Estas construcciones fueron edificadas desde fines del siglo XVII y principalmente en la primera mitad del XVIII por los jesuitas y tuvieron como finalidad principal la de actuar como centros de evangelización, desarrollo económico y colonización en las zonas en que fueron establecidas. Aun hoy en día los centros más prósperos de la península se encuentran en los sitios en que fueron fundadas las misiones.

Los jesuitas siguieron naturalmente como regla para el establecimiento de sus misiones el de la presencia del agua en la proximidad inmediata. Ahora bien, los escasos lugares donde ésta aparece en la península es en manantiales, puesto que por la reducida precipitación pluvial, prácticamente no existen ríos que cuenten con agua durante todo el año.

Casi seguramente también la reducida población indígena de la península constituida por cochimíes, guaicuras y pericúes, habitaba en la proximidad inmediata a estos sitios con agua.

*En opinión de los autores, este artículo constituye tan sólo una “nota informativa”, resultado de un gran recorrido realizado por la península en el año de 1965, llevado a cabo por un grupo de funcionarios e investigadores encabezados por el director general del INAH de ese entonces, el Dr. Eusebio Dávalos Hurtado. El texto fue publicado en el *Boletín INAH*, núm. 20, junio de 1965, y dada su importancia pionera —a 36 años de distancia— lo reproducimos en este número del *Boletín*. (N. del E.)

Coral Revueltas,
Crónica de hitos de mercurio IX, 2002.





Santa Rosalía Mulegé.

Las misiones visitadas se encontraban en diferentes condiciones de conservación, desde aquellas que como Santo Tomás, o San José del Cabo habían por desgracia desaparecido totalmente, hasta aquellas como San Ignacio Kadakaamán o San Francisco Javier que no sólo se encontraban conservadas, sino que habían sido cuidadas en sus más pequeños detalles.

Las plantas de estas diferentes misiones, por las observaciones preliminares que se hicieron, no siguen un patrón único de distribución, sino que están condicionadas seguramente por la importancia del sitio y sus posibilidades.

Las características generales desde el punto de vista formal son bastante particulares, ya que aunque predominan los elementos decorativos y constructivos de fines de siglo XVII y principios del XVIII, sin embargo también aparecen otros que como el arco conopial, o los remates en forma de pináculo son propiamente anteriores.

Los sistemas constructivos son también variados, empleándose para cubrir los claros, diferentes tipos de bóvedas, de cañón corrido, de pañuelo, de arista, etcétera. La dificultad existente para obtener madera hizo que sólo en contadas ocasiones se tuvieran techos planos.



Nuestra Señora del Pilar.

En muchos casos las paredes fueron hechas con adobes y recubiertas con piedra labrada; en otros, las paredes fueron construidas empleando piedra volcánica de forma irregular (mampostería), a semejanza de la totalidad de las cimentaciones.

El carácter primitivo de muchas de estas misiones resulta de la utilización de formas sólidas, sencillas y no claramente determinadas, haciendo ver estas construcciones como bastante más antiguas, lo que constituye parte de su encanto.

La presencia de retablos dorados en varias misiones como las de San Francisco Javier, San Ignacio, etcétera, constituyó una de las grandes sorpresas del viaje.

Estado actual de las misiones

Santo Tomás. Fundada en 1791 por los dominicos. Estado actual: destruida por un alemán de apellido Bush hace pocos años. Localización: cerca del puente de entrada al pueblo, frente a unas palmeras. La dueña actual del terreno, señora Isolina Olachea, nos proporcionó los datos. En la capilla moderna existen dos imágenes, una de Santo Tomás y otra de la Virgen de Santa Rosa de Lima que pertenecieron a la iglesia vieja. Ya no existen ni siquiera los cimientos.

San Vicente Ferrer. Fundada en 1780 por los dominicos, está situada a 82 km de Ensenada. Los restos de la misión se localizan en una loma frente al pueblo. Se entra por una brecha que parte antes del vado que da acceso al pueblo. Los buscadores de tesoros han hecho grandes agujeros en los restos de sus muros.

Santo Domingo (De la Frontera). Fundada en 1776 por los dominicos. Se localiza en un cañón y sólo encontramos unos muros de adobe y parte de los cimientos.

Nuestra Señora del Rosario (;Binadoco?). Fundada en 1774 por los dominicos. Sólo quedan paredones de adobe con un arco apuntalado y un nicho. Las campanas originales se encuentran en una capilla nueva, en una espadaña, y tienen las fechas de 1738, la de Santa Rosa, y 1706 la del Santísimo.

San Fernando de (Velikatá-Belicatá o Guericatá). Fundada en 1769 por los franciscanos. Para llegar a esta misión se parte del rancho Progreso y se caminan 3 200 km. Está ubicada en la ladera de un cerro. Sólo quedan algunos muros de adobe en parte recubiertos por losas de cantera. Se nota la planta de la iglesia.

Loreto. Fundada en 1697 por el padre Juan María Salvatierra (1644-1717), italiano. En 1745 tenía 400 habitantes. Se localiza a 25° 30'. En 1912 León Diguett reprodujo una fotografía en la cual aparece sin torre y en malas condiciones. En la actualidad tiene una torre desproporcionada para el tamaño de la construcción, hecha de concreto. El frente también ha sido cambiado en parte. Tenía un techo plano con vigas de madera que fueron sustituidas por vigas de concreto que imitan la madera. Un retablo dorado con las pinturas restauradas en mala forma. Se encontraron dos tazones de alabastro y algunos óleos.

San Francisco Javier (Viggé-Biaundó). Fundada en 1699 por el padre Francisco María Piccolo (1650-1729), siciliano. En 1745 tenía 485 habitantes y está a 25°. Visitas: Santa Rosalía, San Miguel, San Agustín, Dolores del Norte y San Pablo. El estado de la construcción es inmejorable. A la entrada del pueblo hay una



San Ignacio Kadakaamán. Abajo: Nuestra Señora del Pilar.

cruz de atrio rota. Se terminó su construcción en 1759. Tres pilas de piedra, una de alabastro completa y otra en forma de concha. Tres retablos dorados, el mayor fue traído de México en 32 cajas, desarmado y dorado según datos del padre Baegert. Es interesante por ser el primer lugar en donde se usaron vidrios en la Baja California. En la sacristía hay un nacimiento del siglo XVIII.

El labrado de la cantera, como en casi todas las misiones, fue hecho por indígenas.

San Juan Bautista (Ligui-Malibat). Fundada en 1705 por el padre Juan B. Ugarte (1660-1730). Hondureño. Fue suprimida según Clavijero. No la visitamos.

Santa Rosalía de Mulegé. Fundada en 1705 por el padre Juan María Bassaldúa (?), mexicano. Tenía 300 habitantes en 1745. Su ubicación es a 20° 50'. Visitas: Santísima Trinidad, San Marcos. Se localiza en una loma que domina al pueblo. Planta en forma de L. Toda construida en mampostería. La torre está remetida varios metros al paño de la fachada. En el altar hay un nicho que seguramente fue parte del retablo, con columnas salomónicas y la imagen de Santa Rosalía. El





Santa Gertrudis La Magna, fachada principal. Foto: Diana Guerrero.

manantial se convierte en un río que recorre 2 km hasta desembocar al mar. Es un verdadero oasis y produce dátiles, uvas, aguacates, cítricos, etcétera.

San José Comondú. Fundada en 1708 por el padre Julián Mallorga (?-1736), mexicano. Construyó la iglesia el padre Francisco Inamá (1719-1780?), austriaco. En 1745 tenía 360 habitantes. Se localiza a los 26°. Visitas: Tres pueblos. La iglesia era de tres naves pero fue destruida. Sólo queda una pequeña capilla. Pila de alabastro con pedestal, algunas pinturas, tres campanas fechadas: 1697, 1708, 1741. Es un oasis que produce dátiles, uvas, cítricos, etcétera. En la plaza del pueblo hay algunos restos de la basílica.

San Juan Bautista (Londó). Fue fundada en el Valle de San Isidro, en 1699, por el padre Juan María Salvatierra (1644-1717), italiano. En 1745 no tenía fondos ni misioneros por lo que fue suprimida, según Clavijero. No la visitamos.

La Purísima Concepción. Fue fundada en 1717 o 1722 por el padre Nicolás Tamarál (1687-1734), español. En 1745 tenía 130 habitantes. Se localiza en los 26°. Visitas: Seis pueblos. No estuvimos en esta misión, pero según fotografías que nos fueron enseñadas, sólo quedan unos muros y una portada de cantera.

San Ignacio Kadda-Kaaman. Se fundó junto al arroyo del Carrizal y Sierra de San Vicente en el año de 1728, por el padre Juan Luyando (1700-1757), mexicano. La construyó el padre Fernando Konzag (1703-



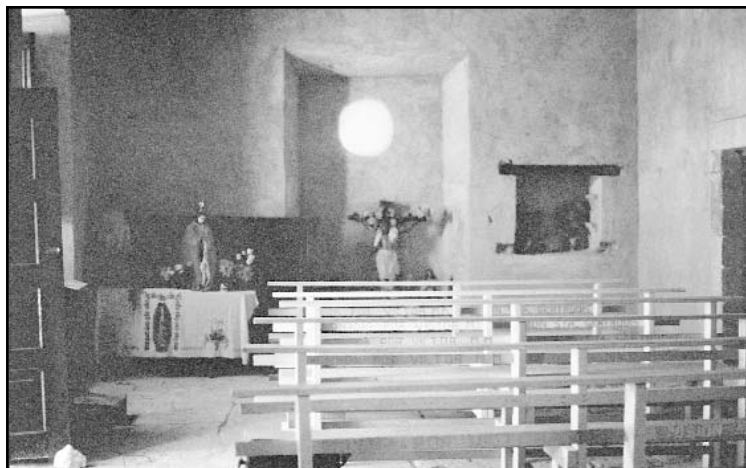
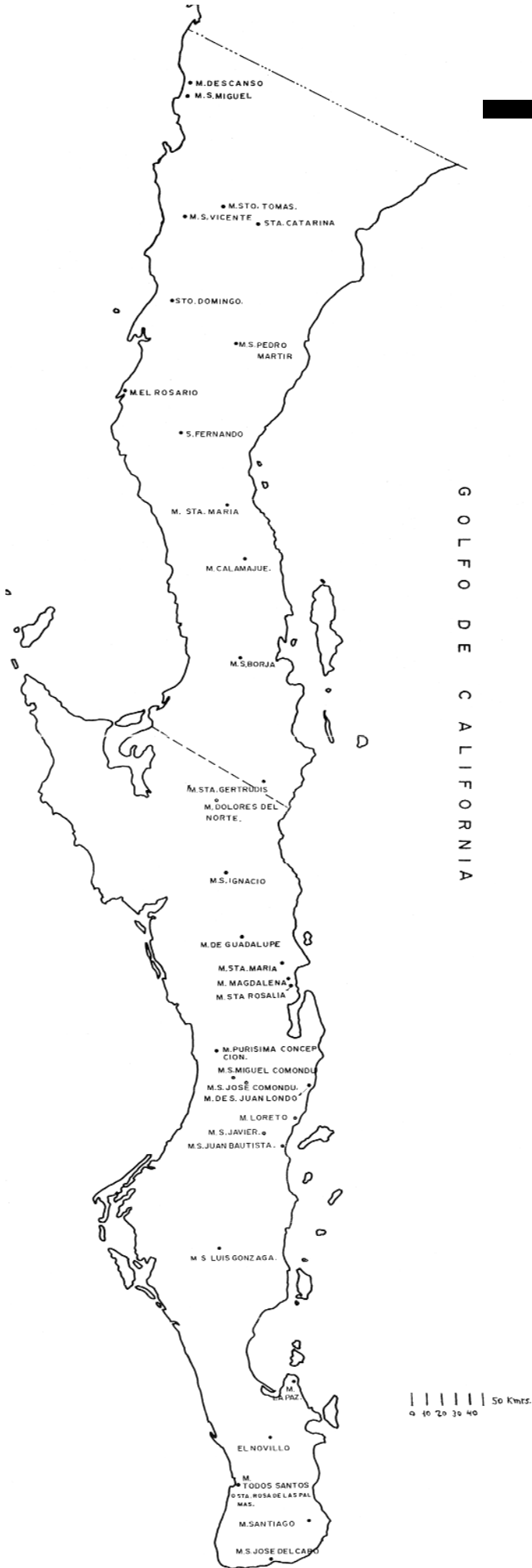
San Francisco Borja, acceso principal. Foto: Diana Guerrero.

1759), croata. En 1745 tenía 755 habitantes. Se localiza a los 28°. Visitas: San Borja, San Joaquín, San Sabás, San Atanasio, Santa Mónica, Santa Martha, Santa Lucía y Santa Ninfa. Está muy bien conservada y fue restaurada por un padre italiano que pertenece a la orden de convonianos. Tres retablos dorados y algunas pinturas. Se localiza en un oasis que produce dátiles, uvas, olivos, cítricos, etcétera.

Guadalupe (Huasinapé). Fundada en 1728 por el padre Everardo Helen (?-1757), alemán. En 1745 tenía 530 habitantes y se localiza a 27°. No visitamos esta misión. Visitas: La Concepción, San Pedro y San Pablo, San Miguel y Santa María. En este lugar fue en donde el padre Ugarte cortó la madera para construir la balandra "El Triunfo de la Cruz".

San José del Cabo. Fundada en 1720 por el padre Nicolás Tamarál (1687-1734), español. Fue suprimida como consecuencia de las epidemias que la asolaron.

Santiago o San Jacobo (Los Coras). Fundada en 1721



Santa Gertrudis La Magna, interior de nave principal.

por el padre Ignacio María Nápoli (?-1744?), italiano. Visitas: El surgidero de Santa María de la Luz y el surgidero de San Borja. Tenía 350 habitantes en 1755 y está en los 23°. Debido a las epidemias de 1742, 1744 y 1748 se abandonaron las misiones de San José del Cabo y de Santa Rosa y pasaron a ésta (Decorme).

Todos Santos o Santa Rosa de las Palmas. Fundada en 1733 por el padre Segismundo Tarabal (1700-1763), italiano. En 1745 tenía 90 habitantes, su ubicación es de 22° 30'. La construcción actual que existe en Todos Santos es moderna. Los restos de la misión antigua están en una loma, en el lugar denominado Santa Rosa. Sólo quedan vestigios de los cimientos.

Dolores del Sur (Tagnuetia). Fundada en 1721 por el padre Clemente Guillén (1677-1748), mexicano. Tenía 450 habitantes en 1745. Su ubicación es 24° 30'. Visitas: La Concepción, La Encarnación, La Santísima Trinidad, La Redención y La Resurrección. Según Decorme, corresponde a San Juan Malibat o Ligue, después llamada La Pasión. No visitamos esta misión.

La Paz. Fundada en 1721 por el padre Jaime Bravo (1683-1744), aragonés. Las epidemias de 1742, 1744 y 1748, así como la falta de agua hizo que esta misión pasara a Todos Santos. En 1745 estuvo en completa decadencia y fue suprimida.

Santa Gertrudis. Fundada en 1751 por el padre Fernando Konzag (1703-1759), croata. Fue construida por el indígena Andrés Comanjí, que era ciego. Todos los cronistas hablan extraordinariamente de este arqui-

tecto californiano que a pesar de su ceguera fue el encargado de esta misión. En 1745 tenía 1 000 habitantes. Se localiza en los 29° a 60 km del Arco. Está situada en un manantial. En 1912 se le puso una pilastra en el centro para evitar que se le cayera el techo. Toda la construcción es de sillares de piedra y se encuentra en malas condiciones. La planta es de iglesia de monjas, con entrada por la puerta lateral. Se producen dátiles, uvas, naranjas, limones, etcétera.

San Borja. Manantial de Adac. Fundada en 1762 por el padre Wenceslao Link (1736-1772), austriaco. En 1745 tenía 1 500 habitantes. Se ubica a los 30°. En el mismo año se construyó la iglesia, casa y hospital. Era visita de San Ignacio. Según informes se encuentra en buenas condiciones. No visitamos esta misión.

San Luis Gonzaga. Fundada en 1747 por el padre Lamberto Hostell (1706-?). Tenía 310 habitantes por ese año, y 500 cuando estuvo en ella el padre Baegert.



Se ubica a 24°. Visitas: San Juan Nepomuceno, Santa Magdalena. El padre Baegert fue misionero aquí de 1752 a 1767. Llegó a California en 1750. Cuenta con ábside circular. Dos torres con bóveda en forma de gorro frigio. Virgen de la Paz en piedra colocada en un nicho. Toda la construcción de mampostería. Gárgolas con adornos de caras. Está a 60 km de Villa Constitución.

Dolores del Norte. Fundada en 1745 por el padre Sebastián Sistiaga (1684-1756), mexicano. Empezada en 1745. Estuvo también el padre Konzag. No visitamos esta misión.

Santa María Magdalena. Fundada en 1745 por el padre Fernando Konzag (1703-1759), croata. Empezada en 1745. No la visitamos.

Santa María (¿de los Ángeles?). Fundada en 1745 (1766-?) por los padres Victoriano Arnes (1736-1788), español, y Juan José Díez (1735-1800), mexicano. En 1745 tenía 330 habitantes. Se localiza a 31°. Fundada en el sitio llamado Calagnujuet o Calamuhuc. Seguramente se trata de Calamajué, junto al monte Juzai. Por no poder subsistir en ese lugar se cambió a 16 leguas, cerca del arroyo de Cabujacaaman, a cuatro leguas del mar. No visitamos esta misión.

El recorrido realizado en la Baja California por el grupo integrado por el doctor Eusebio Dávalos, el licenciado Jorge Gurría, don Antonio Pompa, ingeniero Constantino Reyes, el licenciado Luis Fernando y el arquitecto Miguel Messmacher ha permitido reconocer el estado que guardan las edificaciones que estuvieron dedicadas a las misiones en esa porción del territorio nacional.

El estudio de las misiones de la Baja California será realizado por los autores de este artículo.

Por el momento sólo se pretende dar una nota informativa sobre este interesante viaje.



Santa Rosalía Mulegé, interior.

Alberto Ramírez Ramírez
Rubén Durazo Álvarez*

ARQUEOLOGÍA

Las misiones jesuitas de Durango

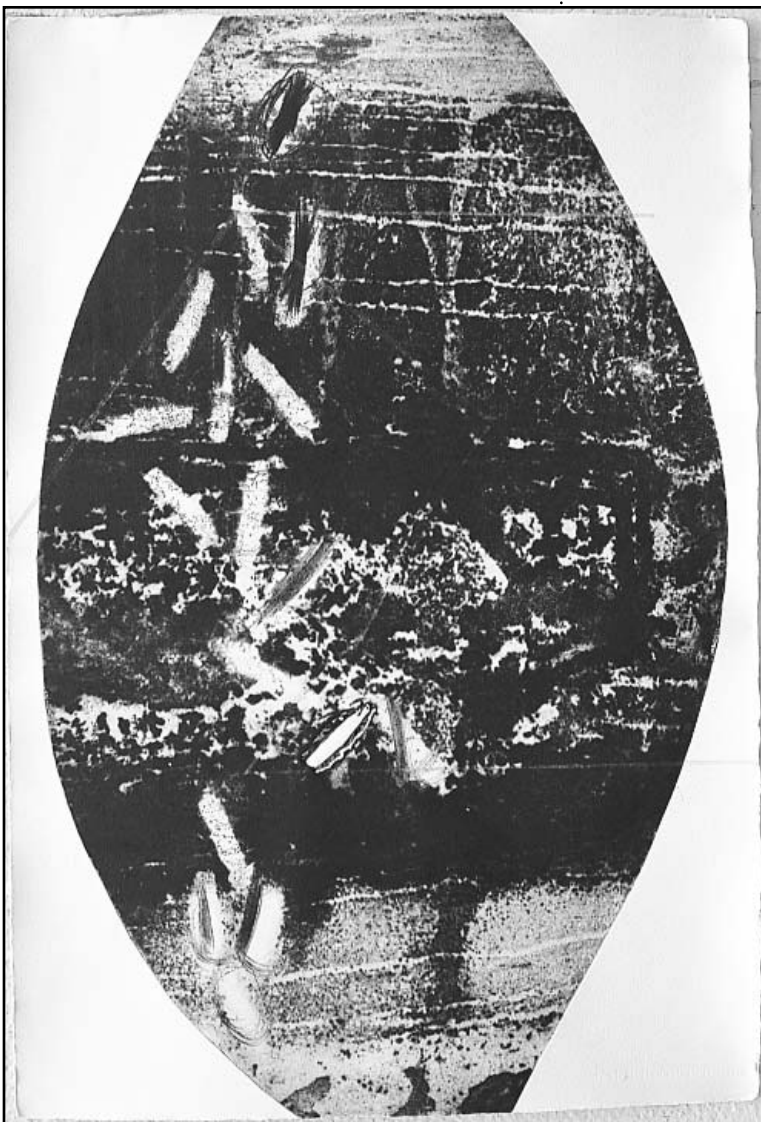
Coral Revueltas,
Crónica de hitos de mercurio 1, 2002.



Las antiguas misiones jesuitas de Durango están declaradas como monumentos históricos, entre otras cosas, por su condición de pueblo vivo, es decir, por ser un lugar donde se conjugan el legado misional con la tradición vital nortehña. Y es que los propios duranguenses han mantenido sus templos, los objetos religiosos, los instrumentos y partituras musicales y la organización social generación tras generación. Es la combinación persona-espacio-objetos la que ha permitido y conservado viva la identidad cultural de las misiones tepehuanes. La intervención en el monumento, por tanto, no puede hacerse sin la propia comunidad: el INAH proporciona criterios técnicos de restauración en un diálogo e interacción permanentes con la comunidad, la cual aporta los materiales locales, la forma de organización del trabajo y la mano de obra local, retomando sus tecnologías tradicionales y mejorándolas. Así pues, esta restauración se entiende como una continuidad de la apropiación social de su patrimonio que tradicionalmente han hecho los duranguenses.

En el Proyecto de las Misiones, dirigido por el INAH, el patrimonio es considerado de un modo integral: el conjunto religioso, el pueblo y su entorno, las viviendas tradicionales y las de la época colonial, el entorno misional, las costumbres y tradiciones, la música, los conocimientos y tecnologías, el modo de uso y aprovechamiento de los recursos naturales, y en general su relación con la naturaleza, incluyendo las particulares formas de apropiación y utilización del territorio. Y si bien el proyecto tiene como base la restauración y rehabilitación

* Centro INAH Durango.





Mapa general de la Provincia de la Compañía de Jesús en México (1754).

del patrimonio tangible e intangible, sus efectos sobre la vida socioeconómica en las misiones y su área de influencia son mayores que la simple creación de puestos de trabajo, pues no sólo hablamos de revalorizar estéticamente un patrimonio en uso, sino de asegurar su conservación y aprovechar ese potencial para el desarrollo de la comunidad: la formación de mano de obra especializada, el rescate de conocimientos, tecnologías y formas de organización del trabajo, la creación de microempresas locales, el trabajo igualitario de hombres y mujeres, y la identificación y puesta en marcha de actividades económico-productivas. Todo ello constituye la base para la sustentabilidad de un proceso de desarrollo comunitario, una vez que la restauración de la misión y su entorno concluyan.

Antecedentes históricos

El septentrión novohispano constituye sin lugar a dudas un área cultural y natural de gran riqueza. La madre naturaleza ha sido dadivosa y tacaña con la región

al mismo tiempo, pero sabiamente equilibrada, lo que se demuestra en sus altas sierras, profundas barrancas, amplios valles, extensos mares, impetuosos ríos, densos bosques, exuberantes selvas e inhóspitos desiertos. Este extraordinario mosaico ecológico sirvió desde tiempos inmemoriales de asentamiento y desarrollo de indómitas culturas indígenas. El territorio nutrido por la diversidad étnica se vio enriquecido mediante un vigoroso pasado, producto del proceso de colonización y evangelización, que fue hilvanando lentamente —con el transcurrir del tiempo— la identidad y la cultura del norte de México.

Este enorme territorio, que los aztecas denominaban *chichimecatlalli* o tierra chichimeca, inicia en los actuales estados de Guanajuato, Querétaro y parte de Hidalgo; hacia el Este comienza en la parte norte de Tamaulipas y al Oeste en Sinaloa. Las características de esta vasta región se acentúan en Aguascalientes, Zacatecas, Durango, San Luis Potosí, Chihuahua, Sonora, Coahuila, Nuevo León y la península de Baja California, siendo esta zona muy árida, con escasas corrientes superficiales y un clima extremo.¹

No obstante que el norte mexicano fue reconocido antes de la primera mitad del siglo XVI, la odisea de Cabeza de Vaca y las expediciones de Cortés, Nuñez, Soto, Coronado e Ibarra, a diferencia de lo ocurrido en el centro del país, fracasaron en sus intentos de ocupa-

¹ Carlos Lazcano Sahagún y Silvia Bouchez Caballero, *Fisonomía del Norte, Guía México Desconocido. El Mundo Norte*, num. 54, México, Ed. México Desconocido, 1999, p. 9.



ción y conquista del territorio. Llanamente se limitaron al débil reconocimiento del mismo. No fue sino hasta las postrimerías del siglo XVI, cuando se presentó la gran conquista en el septentrión, mediante la ocupación de Nuevo México. El interés español en esta área se remontaba a la estadía de Nuñez, Cabeza de Vaca y Vázquez de Coronado, pero la escasez de minerales no atrajo a los europeos. Fue entonces que a partir de 1580 varias expediciones llegaron al territorio intentando la conquista y/o conversión de los naturales. En 1581 y 1582 un pequeño grupo de españoles y auxiliares indígenas, organizados por el franciscano Agustín Rodríguez, visitó los territorios de los indios pueblo. Luego vendría Antonio de Espejo, con una expedición de rescate después de enterarse de que los frailes habían sido asesinados, que continuó las rutas de Coronado, adentrándose más en tierras de los moqui en 1583. Sus relatos sobre un lago de oro añadieron el último toque de leyenda al misterio del Norte.

Finalmente, el gobierno virreinal decidió tomar cartas en el asunto, autorizando la ocupación final de Nuevo México. Dicha empresa fue encomendada a Juan de Oñate, hijo de Cristóbal de Oñate, uno de los cuatro fundadores de Zacatecas. La expedición se trasladó al Norte desde Santa Bárbara, la población más septentrional del imperio español en América durante el siglo XVI, llegando en 1598 hasta el corazón de los indios pueblo, fundando la provincia de Nuevo México. Posteriormente, en 1610, se estableció la villa de Santa Fe como capital del reino.

Posteriores expediciones enfrentaron a dos temibles adversarios: el espacio y las indómitas tribus, que irónicamente se mantuvieron hostiles, impenetrables e indómitas. Esto ocasionó que la población y explotación del septentrión, durante los siglos XVII y XVIII, siguiera diversas estrategias que difirieron de lo ocurrido en el centro de México. Por lo que para poder entender lo sucedido en la colonización del septentrión, es necesario remitirse a los grandes estratos geomorfológicos, climáticos, culturales e históricos de la zona.

Como se describe de manera somera en los anteriores párrafos, las primeras expediciones españolas sola-

mente sirvieron para conocer el extenso territorio norteño; no lograron fundar asentamientos estables ni realizaron reducciones de indígenas. Ante tales circunstancias, la corona española se sirvió de tres tipos de centros de población en el Norte: el real de minas, la misión y el presidio, siendo las misiones el tipo de fundación que interesa en este breve trabajo.



Panorámica de la ruta de las misiones en el Zape.

El estado de Durango no pudo desligarse del proceso de colonización que aglutinó al norte y noroeste del país, como lo fue la conquista espiritual de la Compañía de Jesús. Los jesuitas fueron sin lugar a dudas el elemento clave y decisivo para la ocupación europea en Chihuahua, Durango, Sonora, Sinaloa y Baja California. Teniendo sus orígenes en tal proceso el estado de Durango.

En esta zona, franciscanos y jesuitas emprendieron la ocupación espiritual de la Nueva Vizcaya a finales del siglo XVI, partiendo de sus bases de Zacatecas y Durango para fundar misiones.² En este punto es conveniente definir la extensión del Reino de la Nueva Vizcaya, fundado en 1562 y que comprendía al principio todos los territorios aún no conquistados más allá de la Nueva Galicia. Sus límites estaban indefinidos y fueron cambiando a través de los siglos posteriores. Sin embar-

² Phillip L. Hadley, *Minería y sociedad en el centro minero de Santa Eulalia, Chihuahua (1709-1750)*, México, FCE, 1979, p. 20.

con 16 o 18 rectorados que abarcaban 107 misiones. Las misiones que componían la provincia de Durango en 1765 eran siete: Santiago Papatziaro, San Miguel de Bocas, Chapotón, San Gregorio (cinco señores, actual Nazas), Santa Catalina de Tepehuanes, Tizonazo y Zape.⁷

La ruta de las misiones

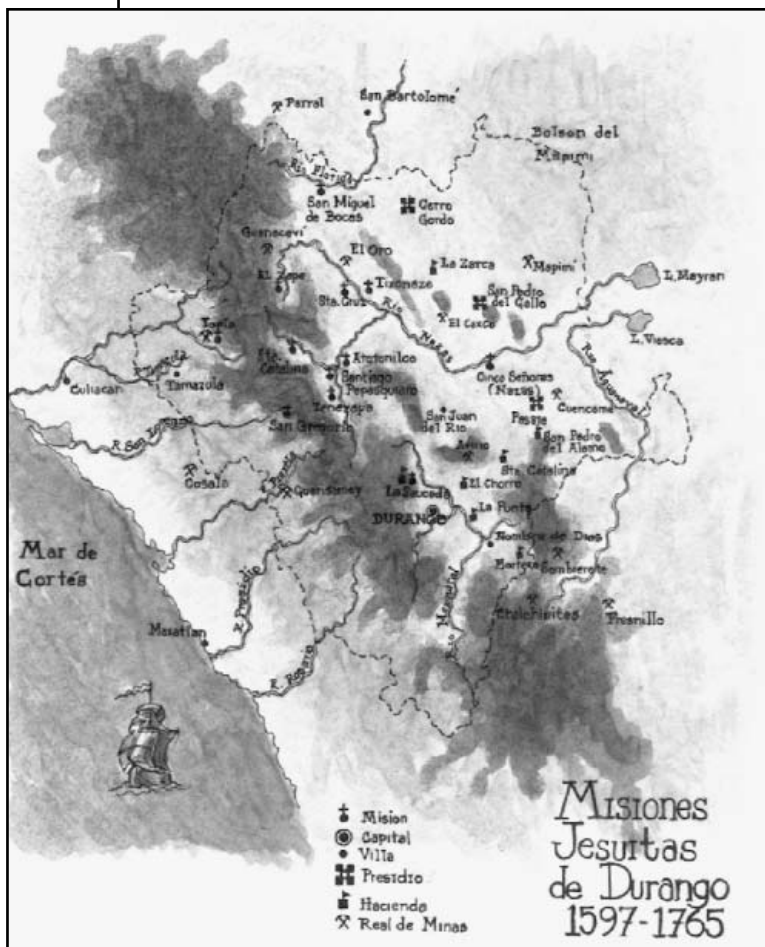
Las misiones jesuitas en la porción de la Sierra Madre Occidental, que hoy pertenece al estado de Durango, constituyen la experiencia pionera del experimento espiritual y cultural de los soldados de San Ignacio de Loyola entre las naciones de indios que poblaban el extenso noroeste mexicano. Este experimento consistió en la conversión religiosa de los indígenas al cristianismo, en su reducción a la vida sedentaria y en la adopción de valores y formas culturales occidentales.

Este proceso dio inicio en 1596 en La Saucedá, y para finales del siglo los misioneros ya habían llegado al extremo norte, hasta Villa Ocampo. En este territorio se asentaron los españoles en centros mineros y en áreas de producción agrícola y ganadera, lo que le dio cierta singularidad, que hoy día permite explicar el carácter mestizo de nuestra cultura.

La tenacidad y ardua labor de los misioneros permitieron el establecimiento de nuevas misiones, en las que se proporcionó instrucción sin interrupción durante casi un siglo y medio, a pesar de las dificultades encontradas en el medio hostil que los rodeaba. La falta de abastecimiento, escasez de personal, desarrollo de enfermedades contagiosas como la sífilis y la viruela, introducidas por soldados y colonos, provocaron poco a poco la decadencia de estas misiones, diezmando a la población indígena.

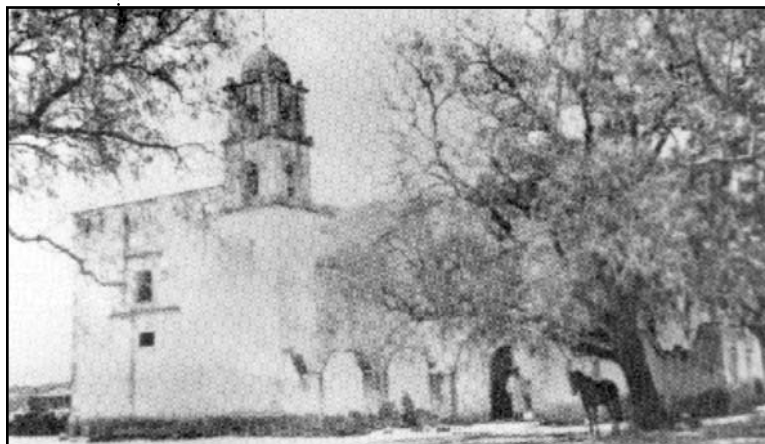
Hacienda de Cacaria

El valle de Cacaria, agreste y hermoso, es bañado por un gran número de arroyuelos de



poco cauce, el río de La Saucedá que forma la laguna San Bartolo e infinidad de manantiales que conocemos como “ojos de agua”. Sus tierras planas y fértiles se antojaron prósperas para la agricultura y la ganadería.

En principio no fue explorado por los españoles, mas llamó la atención de los gambusinos que buscaban vetas minerales de oro y plata. El valle era habitado por



⁷ *Ibidem*, p. 84.

tribus indígenas que desaparecían en su extensión y eran poco notables. Sus habitaciones se levantaban al amparo de los cerros cercanos, en partes como La Cañada del Chile o La Cañada Caboraca.

Para algunos mineros y agricultores que sentaron sus reales cómodamente ahí y se dedicaron a la siembra y la ganadería, más tarde fue el Real de San Lucas.

Una de las primeras poblaciones rurales dedicadas a la agricultura que apareció al sur del valle fue la Merced de Morcillo, hecha por los españoles a don Pedro de Morcillo, quien fuera uno de los conquistadores que vinieron a fundar la villa de Durango en el año de 1563.

Se desconocen los datos acerca del posible establecimiento de algunas otras poblaciones importantes. Por su parte, las tribus indígenas seguían habitando en paz sus posesiones sobre el valle de Cacaria y las faldas de la Sierra Madre Occidental.

Procedentes de las tierras de Cuencamé, llegaron los primeros misioneros jesuitas, apareciendo en el valle de Cacaria en 1596, encabezados por fray Gerónimo Ramírez, quienes en pleno valle y casi a su final encontraron la población indígena a la que dieron en llamar “La Saucedá” y al “Río de La Saucedá”. El padre Ramírez narra al respecto:

...trujóme Dios nuestro Señor a este pueblo de Cuencome [Cuencamé] el cual está en un valle muy espacioso y ancho coronado de hermosos montes...

...No se pudo montar Misión estable por este lado, volvió entonces sus ojos al norte donde pululaba una raza a esa fecha virgen a los contactos del cristianismo...

...Fue la primera la Hacienda de La Saucedá, pueblo de indios que pertenecía casi todo a un casique, que convertido, fue el que más se empeñó en que su gente abrazara la religión y fue el brazo derecho del padre...

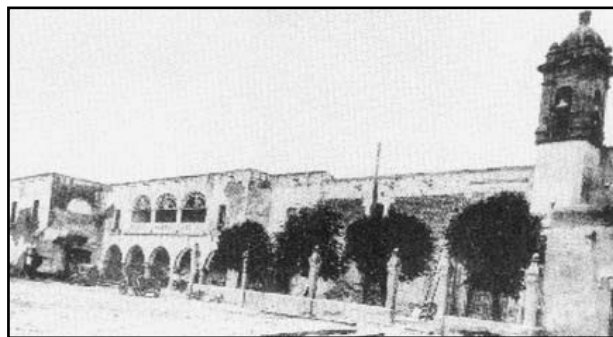
En este lugar el padre Ramírez estableció la primera misión jesuita dentro del valle de Cacaria, la cual alcanzó gran fama pero sobre todo dio estímulo para la formación de otras misiones que con el tiempo alcanzaron mayor desarrollo e importancia.

Saliendo de la ciudad de Durango por la Carretera Panamericana (Federal 45), se encuentra a 45 km., en el valle de Cacaria, la ex Hacienda de Cacaria, lugar que habitaron grupos tepehuanes, y que a la llegada de

los españoles se convirtió en una estancia. Uno de sus propietarios fue doña Ana de Villarrubio, quien la llamó Santa Ana de Cacaria. Actualmente ahí se encuentra el pueblo de Nicolás Bravo, y se conserva parte de la hacienda con su torre y columnas salomónicas en el templo.

La Saucedá

Se localiza en un antiguo asentamiento de tepehuanes, en donde los jesuitas instalaron la misión de San Jerónimo de la Saucedá, destruida en la rebelión tepehuana de 1616.

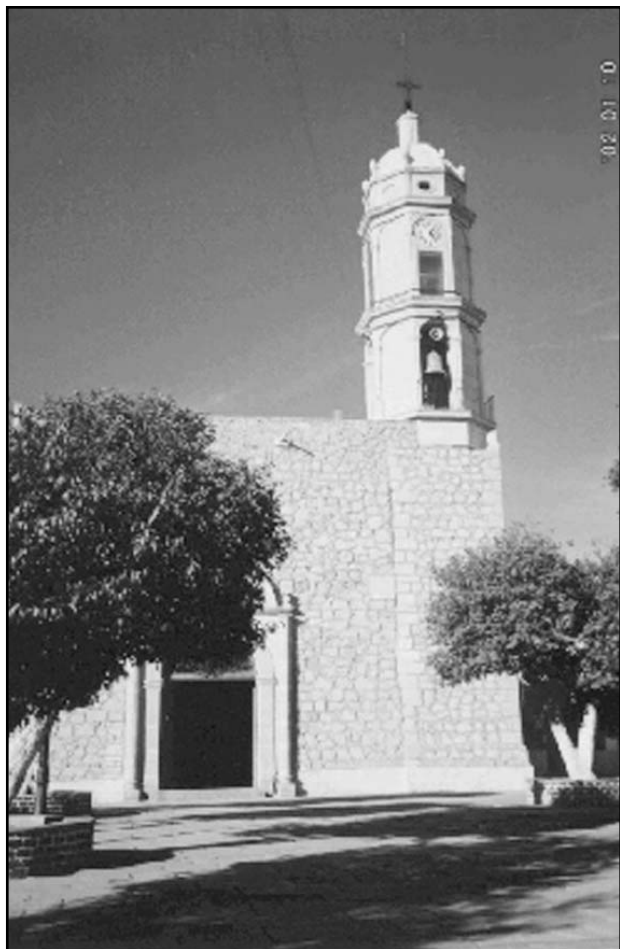


Santiago Papasquiario

Esta misión fue fundada durante las expediciones del padre Gerónimo Ramírez en 1597, creando en Santiago Papasquiario el centro de sus actividades en todo el territorio de influencia de los tepehuanes, abarcando diferentes municipios circunvecinos, de acuerdo con la división territorial actual.

La pequeña iglesia y la población española fueron atacadas el 18 de noviembre de 1616, resultando asesinados los religiosos jesuitas que ahí se encontraban. Los naturales fueron encabezados por diversos caciques, entre los que debe mencionarse a *Quatlatas*. La sublevación amenazó con caer sobre Durango, por lo que el gobernador y el virrey brindaron todo su apoyo. La muerte de los padres Bernardo Cisneros y Diego de Orozco causaron gran conmoción en la provincia neovizcaína.

En 1620 se restableció la misión pero no se pudo hablar de tranquilidad en muchas décadas. Sólo hasta 1660 fue cuando se pudo consolidar esa población, tras



Santiago Papasquiario.

largos litigios que llegaron hasta la corona. En esta misión los jesuitas establecieron su casa central, de la que dependían las misiones llamadas de visita, que tenían en Santa Catarina de Tepehuanes, Tenerapa y San Andrés de Atotonilco.

El siglo XVIII trajo cierta fortuna a la población aunque a la mitad de la centuria se resintió Santiago Papasquiario por el hambre ocasionada por tres intensas sequías. La situación se superó en 1787, cuando la misión se elevó a la categoría de villa, contando con sólidos edificios y templos, ubicándose frente al cerro del Papantón y a orillas del río de Santiago.

Después de la lucha de Independencia, se reconoció para Santiago la categoría de capital de partido, situación que se prolongó hasta la desaparición de este sistema de organización (1917), por iniciativa del presi-

dente Venustiano Carranza, primer presidente que visitó a Santiago.

Tenerapa

El sitio de la misión de Tenerapa se encuentra a 28 km al noroeste de la de Santiago Papasquiario. Fue establecida inicialmente como una misión de visita por el padre Iván Fonte, en el año de 1601, teniendo aproximadamente doscientos indios por catequizar.

El templo de la misión permanece en buen estado de conservación, con solamente pequeñas intervenciones en el interior.



San Pedro Tenerapa.

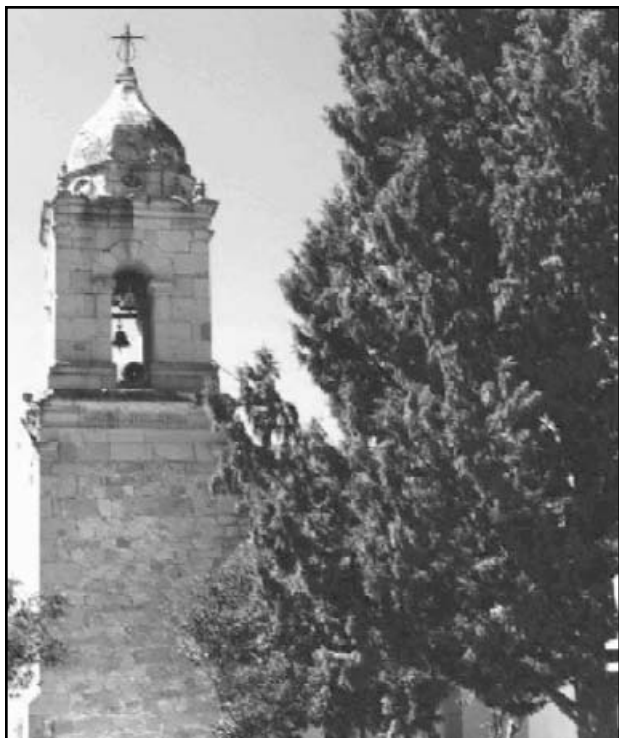
Atotonilco

Este sitio se localiza a 15 km al norte de la misión de Santiago Papasquiario. Fue establecido como una misión de visita por los religiosos Diego de Orozco y Bernardo Cisneros, un poco después del año de 1601. En sus inicios el templo no tenía instalada la torre.

La iglesia de piedra fue reconstruida alterando su estado original, y actualmente funciona como iglesia del poblado.

Santa Catarina de Tepehuanes

Está situada a la orilla del río del mismo nombre. Importante población de origen tepehuán, está justo en el corazón de la Sierra Madre Occidental. Segunda gran misión jesuita fundada por el padre Gerónimo Ramírez



Misión de Atotonilco.

en 1596. En 1616 fue punto de partida para el inicio de la gran guerra tepehuana, que comandó el chamán Gogogito. El templo del lugar es testimonio fiel de la historia del pueblo.

Santa Cruz de Tepehuanes

Está localizada a 42 km al noreste de la misión de Tepehuanes.



Santa Cruz de Tepehuanes.



Santa Catarina de Tepehuanes.

San Ignacio de Zape

El sitio de la misión de San Ignacio de Zape fue centro ceremonial prehispánico, sitio arqueológico y misión jesuita, puntual en el avance español y del cristianismo en el norte de México. En el templo de la antigua misión se venera la imagen de Nuestra Señora del Hachazo, testigo del martirio de los padres jesuitas por parte de la nación tepehuana.



San Ignacio de Zape.



San Ignacio de Zape, interior.

San José de Tizonazo

Localizada en el municipio de Inde, en esta misión se encuentra el santuario y la parroquia del Señor de los Guerreros, sobre un asentamiento antiguo, correspondiente tal vez a un emplazamiento prehispánico. No se sabe de la historia de la misión, salvo que fue un pueblo de misión asignado a los jesuitas, entre 1607 y 1616, para llevar a cabo la evangelización de los indios tepehuanos.

Situada en las márgenes del arroyo que riega un estrecho valle circundando por montañas, el edificio consta de una nave de planta rectangular con ábside, perteneciente a la arquitectura del siglo XVII. Se aprecian algunas modificaciones realizadas a la construcción original, como la torre de cantera, cuya edificación data de los primeros años del siglo XX. Las alteraciones en la fachada principal se hicieron a mediados de ese siglo. La cubierta de lámina de zinc, así como el cambio de pisos en la nave y el atrio, la colocación de puertas y ventanas metálicas, etcétera, corresponden a acciones realizadas en años muy recientes. El inmueble tiene muros de adobe aplanados a la cal y marcos de cantera en la portada principal. En la lateral conserva su cubierta de vigas de madera, aunque exteriormente protegida con lámina de zinc, en forma de techo de dos aguas.



Santuario del Señor de los Guerreros, de la misión de San José del Tizonazo

San Miguel Arcángel

El sitio de la misión de San Miguel Arcángel, en Ocampo, se encuentra en una localización antigua, sobre la marca de afluente del río Florida, a cuyas márgenes todavía se observan vestigios de una traza primitiva, donde se ubicó la misión jesuita que apoyó la evangelización hacia el norte de la Nueva España. El templo parroquial es de nave rectangular de altos y espesos muros de adobe; altos contrafuertes por el costado norte, uno de los cuales forma parte de la fachada oriente, todo ello aplanado a la cal.

Esta fachada se resuelve en un alto paramento liso, con un arco austero de medio punto de cantera de poco tallado, salvo la clave, donde también se encuentra labrado un emblema de la Compañía de Jesús. Estos elementos parecen de manufactura reciente, ya que fueron relabrados o repasados hace pocos años. Sobre la puerta, en el eje central de simetría, se abre una pequeña ventana que ilumina el coro. Desplazado del eje hacia el norte, se levanta un campanario de tres vanos sin marco, y sobre éste una esbelta cruz de cantera alineada a la fachada. En tiempos recientes fue construida la casa parroquial de un solo nivel. El edificio conserva su cubierta de vigas sobre zapatas de madera.

Cinco Señores

El sitio de la misión de Cinco Señores, del municipio de Nazas, se debe a la fundación de Mapimí en 1598



Misión San Miguel de Bocas.

por parte de misioneros de la Compañía de Jesús. La población permitió la entrada de los europeos a la región, estableciéndose entonces la pequeña congregación de Cinco Señores, que mantendría ese título durante tres siglos.

La guerra contra los tarahumaras arrasó Mapimí y sus alrededores, por lo que Cinco Señores interrumpió sus labores misionales. Fue hasta el siglo XVIII cuando se levantaría de nuevo un pequeño poblado, protegido ahora por un sistema de presidios, con un buen número de soldados que asegurara su permanencia.

Hacia 1715, el gobernador Manuel S. Juan de Santa Cruz dio órdenes precisas para que se fundara el pueblo de los Cinco Señores del río de las Nazas, en un punto intermedio entre los presidios de Pasaje y San Pedro del Gallo. El capitán José de Berroterán trasladó hasta el sitio de la antigua misión jesuita a 120 familias de indios tarahumaras, que vinieron a sustituir a las 200 familias coahuiltecas originales.

En 1753 se erigió la parroquia del lugar, quedando integrada a la sagrada Mitra, por Cédula Real del 13 de noviembre de 1744. La antigua iglesia no sobrevivió el siglo XVIII. Dos construcciones la sustituyeron, siendo la última la levantada en los últimos años de la dominación española.



Cinco Señores.

El naciente estado de Durango quedó integrado por diez partidos, siendo uno de ellos el de Cinco Señores, con cabecera en la villa del mismo nombre. Como parte constitutiva de dicho partido se consideró el municipio de San Pedro del Gallo.

En la división territorial de 1867 empezó a denominarse el municipio simplemente como Nazas, dejando atrás el nombre de los patronos que fueron asignados originalmente: San Joaquín, Santa Ana, San José, María y Jesús, sintetizados en la fórmula mencionada de Cinco Señores.

Como hecho histórico destacado del poblado, resalta la visita realizada por el presidente Benito Juárez en 1864, durante su retirada hacia Chihuahua y posteriormente al entonces Paso del Norte. El distinguido visitante se hospedó durante una semana en la casa del coronel Silvano Flores, la que actualmente funciona como museo.

Conclusiones

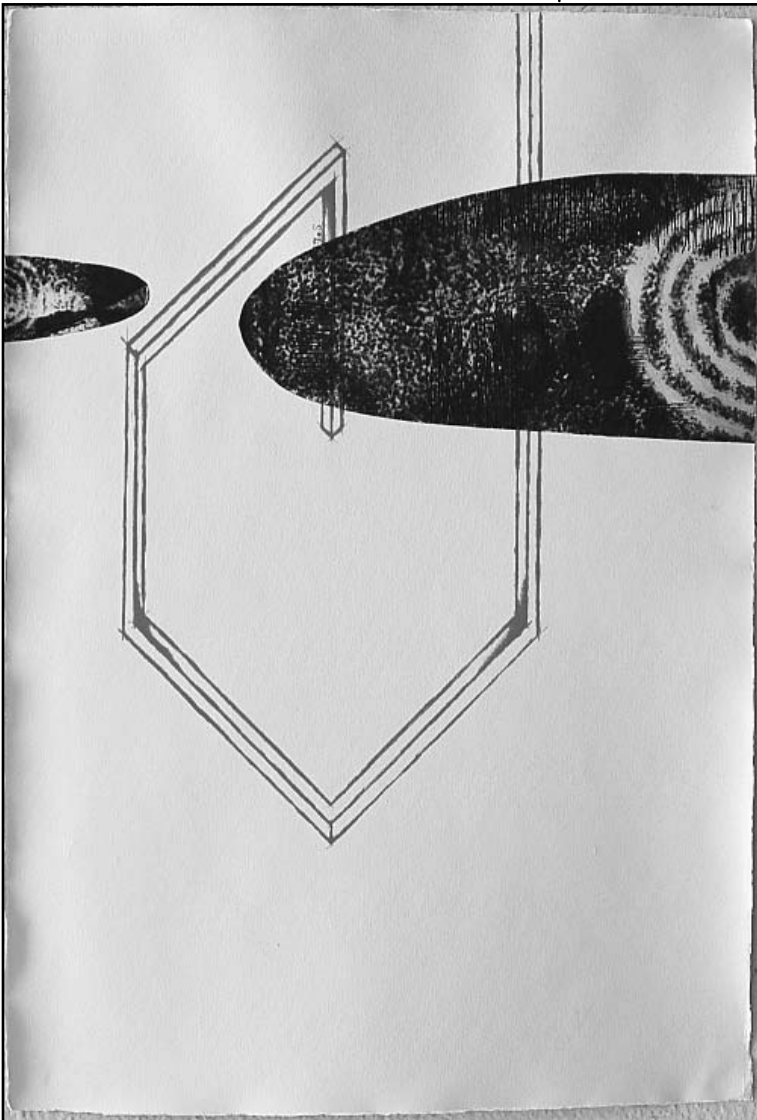
El patrimonio tangible e intangible de las misiones de Durango es, por tanto, el punto de inicio de un proceso integral de desarrollo comunitario a través de la conservación del patrimonio cultural y natural de las misiones jesuitas del estado. En este proceso los duranguenses descubren su propia historia al restaurar y conservar su patrimonio. Restauran su memoria, su memoria histórica. Conservar el patrimonio como parte de la historia de su pueblo, implica no sólo conservar el pasado, sino modificar el futuro, abriendo espacios de trabajo, de aprendizaje, de nuevos diálogos que desarrollan la propia estructura de la comunidad. Este impulso que tuvo la cultura misional de Durango, supone la conservación de su propia riqueza: el espíritu, la tradición, el arte, su gente sencilla, humana y cálida.

Elizabeth Mejía*

ARQUEOLOGÍA

Las misiones de la Sierra Gorda de Querétaro

Coral Revueltas,
Crónica de hitos de mercurio II, 2002.



La Sierra Gorda abarca parte de los estados de Hidalgo, San Luis Potosí, Guanajuato y Querétaro, como una derivación de la Sierra Madre Oriental. Es un sistema de grandes macizos montañosos rodeados por lomas, cañadas y valles intermontanos con alturas de entre 3 100 a 600 msnm. A pesar de que los asentamientos humanos en la Sierra se remontan hacia unos 10 000 años, este trabajo de investigación aborda el periodo posterior al Epiclásico (1400 dC), cuando sus habitantes coexistían como bandas de cazadores recolectores. Se habla de cuatro diferentes grupos étnicos: huastecos, pames, jonaces y ximpeces.

Los ximpeces eran descritos como una “nación” pacífica que vivía de sus cultivos; reducidos primero por los agustinos y más tarde por los dominicos, después se localizaron en las tierras de Ahuacatlán, donde los conoció el padre Gerónimo Labra.¹

Los huastecos fueron reconocidos históricamente por sus dotes para hilar algodón, cultivar múltiples simientes y vivir alrededor de grandes señoríos. Los relatos de Labra y los censos de don José de Escandón reportan pequeñas comunidades huastecas en estas regiones, tributarios de Oxitipa (Ciudad Valles), que se extendía hasta el presidio de Jalpan y Tangojé. Estudios lingüísticos

* Centro INAH Querétaro.

¹ María Elena Galaviz, “Descripción y pacificación de la Sierra Gorda”, en *Estudios Novohispanos*, núm. 4, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 1974; Dominique Gustin, *El barroco de la Sierra Gorda*, México, SEP-Departamento de Monumentos Coloniales / INAH, 1969, pp. 38-39; Gobierno del Estado de Querétaro, *Las misiones de la Sierra Gorda*, Querétaro, Gobierno del Estado, 1985, pp. 11-13.



plantean que, en la porción nordeste del estado de Querétaro, hasta finales del siglo XIX, el huasteco o te-nek era una de las lenguas dominantes.²

Los jonaces eran grupos que vivían en bandas sin asiento fijo, diestros en el manejo del arco y la flecha, iban desnudos, vivían en cuevas y vagaban por los cerros. Eran una nación temida por asaltar y asediar los pueblos hijos. Se les localizaba principalmente en la zona de la Media Luna (cercana a lo que después sería Bucareli), y se extendían por el poniente hasta la zona de Xichu, Guanajuato, al oriente hasta el Real de Zimapán, Hidalgo, y por el sur hasta Cadereyta.³

Por último, los pames formaban una extensa nación que llegaba hasta Río Verde y Tula (Tamaulipas). Era un grupo de condición dócil, que prefería remontarse a la sierra antes que enfrentar a los colonos españoles para defender sus tierras; afecto al trabajo y al comercio con los españoles. La vestimenta de los hombres consistía en camisa y calzón de manta, algodón o lana. En ocasiones se les veía enredados en mantas anudadas al hombro. Sus mujeres muy limpias, hábiles y trabajadoras, hacían mantas muy pulidas, buenos huipiles y petates. Sus casas eran de zacate o palma y su alimentación se basaba en las cosechas de maíz de sus sementeras y de la recolección de hierbas. La documentación de José de Escandón los reporta congregados en la mayor parte de las misiones, al parecer con los franciscanos, con quienes más tarde trabajaron.⁴

La Colonia en la Sierra Gorda

En el siglo XVI Jalpan, Tilaco y Tancoyol eran parte del señorío de Oxitipac (Ciudad Valles, San Luis Potosí), referido en el *Códice Mendocino* como tributario de los aztecas, y durante la conquista adjudicado a Hernán Cortés. Sin embargo, en 1525 el territorio pasó a manos de Gonzalo de Ocampo, y en 1527 de Nuño de Guzmán, entonces gobernador del Pánuco, quien al parecer lo visitó en 1532.⁵ En 1538, a la muerte de Pe-

dro Guzmán, la encomienda perteneció a Francisco Barrón y para 1550, época en que Jalpan tenía 212 indios y otros tantos chichimecas, que daban de tributo anual de 3 cargas de ropa, 9 jarros de miel y 200 aves; mientras que Tancoyol tenía 20 indios que daban un tributo cada año de 3 cargas de ropa, 18 petates, 3 jarros de miel, 12 sábanas y 60 cueros de venado. Para el año de 1568, la población de Jalpan llegaba a 776 habitantes, en Tancoyol era de 165 personas y en Xilitla de 1700.⁶

La guerra contra los chichimecas fue iniciada en 1554 por Luis de Velasco, quien los consideraba un peligro para la libre circulación hacia los reales de minas, como el de Zacatecas. Esta guerra tuvo como antecedente la quema en 1550 del convento erigido en Jalpan, situación que se repitió más tarde, lo que obligó a la reedificación del convento, pero ahora acompañado de un presidio, similar a los construidos en otros puntos de la Sierra, entre 1568 y 1580, época del virrey Martín Enríquez. Las hostilidades no cedieron, pero en 1591, durante el virreinato de Luis de Velasco hijo, se estableció un acuerdo mediante el cual los españoles se comprometían a dar un abasto de carne y ropa a los chichimecas, a cambio de que éstos les permitieran establecer pueblos compuestos por unas 400 familias tlaxcaltecas.⁷

La actividad misional en la Sierra fue constante. En 1550 participaron los agustinos a través de fray Alonso de Veracruz; los franciscanos de diferentes provincias como la de Michoacán, que misionaron en Tancoyol (1553-1571); los del Santo Evangelio llegaron hacia Escanela (1597). También participaron los dominicos y los del Colegio de Santa Cruz en Querétaro, los colegios de Pachuca y de Guadalupe, Zacatecas y el de San Fernando de México. Todas estas órdenes efectuaron visitas para crear capillas y misiones, que resultaron fundadas en varias ocasiones.

A partir de 1601 diferentes frailes del Colegio de Michoacán entraron a la Sierra: Lucas de los Ángeles visitó Concá, Ahuacatlán, Escanela, Jalpan y Tancoyol; Juan de Santiago pasó siete meses en Tonicaco para construir un convento en 1607. El virrey Luis de Velasco

² *Ibidem.*

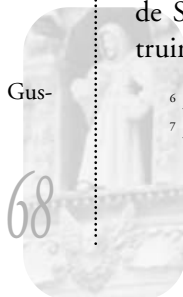
³ *Ibidem.*

⁴ *Ibidem.*

⁵ Gobierno del Estado de Querétaro, *op. cit.*, pp. 14-20; Gustin, *op. cit.*, pp. 54-55.

⁶ *Ibidem.*

⁷ *Ibidem.*





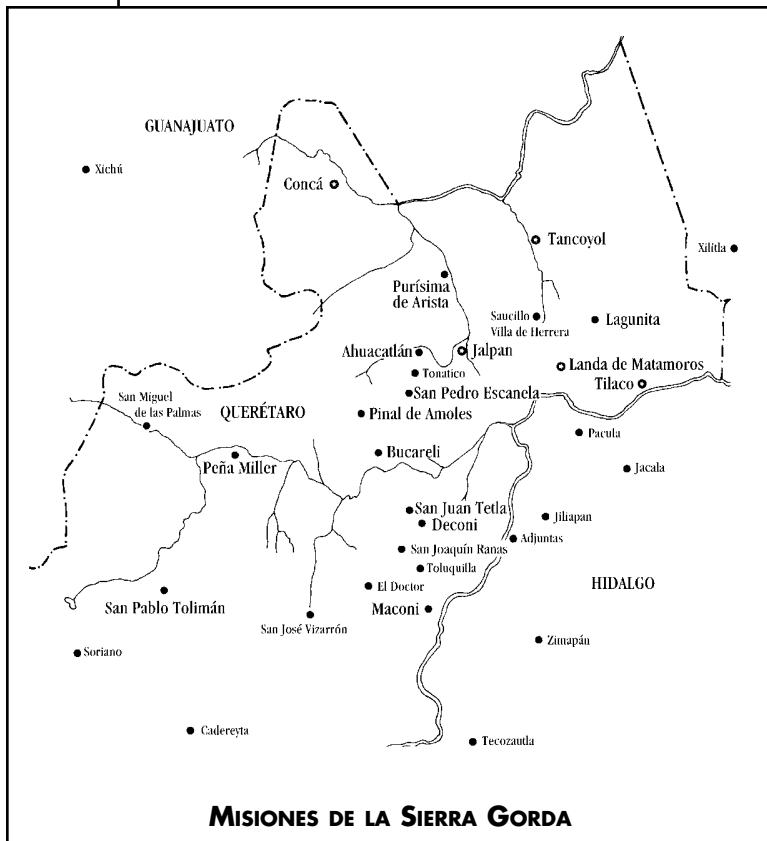
hijo solicitó ayuda a los frailes que hablaran el idioma, para reducir a los indígenas de Puxingúa, Alpujarras, Concá y Santa María, y en virtud de que los únicos que cumplían ese requisito eran los agustinos, les fueron asignados esos territorios. Aunque en 1628 se solicitó la devolución de esas tierras, los religiosos continuaron su labor y fundaron el convento de Tecozautla, el real de minas de San Pedro Escanela (1635) y la villa de Cadereita (1640). De modo que la solicitud virreinal quedó cumplida el 29 de junio de 1640, cuando en la villa de Cadereita y en valle de San Nicolás de Tolentino, el padre Pablo Betancourt, ministro de la Doctrina de los Indios Chichimecas del Cerro Gordo, tomó posesión en nombre de la orden de San Francisco para hacer un convento y administrar los “oficios de Dios”.⁸

Desde 1636, el capitán Jerónimo de Labra emprendió varias campañas contra los jonaces y funcionó como protector de la zona, llegando a recibir el título de “Capitán, Cabo y Caudillo en Guerra de los Indios Chichimecas”. Para 1682, desde la misión de Maconí, cabecera de la Sierra Gorda, Labra y los misioneros avanzaron hacia el paraje de Las Ranas, y fundaron las misiones de San Nicolás de Tolentino, Nuestra Señora de Guadalupe de Decori, San Juan Tetla, San Francisco Tolimán, La Nopalera, Santiago del Palmar y San José del Llano. Sin embargo, al año siguiente Jerónimo de Labra murió y las misiones quedaron desprotegidas, por lo que años después entraron frailes dominicos (1686) y franciscanos (1688).⁹

La misión de Santa María Ahuacatlán

Representa una de las pocas muestras de misiones dominicas mejor conservadas. Se localiza en una cañada, junto al río, al pie del cerro Quirambal, lugar de importantes sitios arqueológicos.

La fundación de este poblado se remonta a 1601, y se debe a frailes franciscanos procedentes de Michoacán. Tiempo después la misión pasó a manos de los do-



minicos, quienes en 1687 la refundaron y la denominaron Santa María Ahuacatlán. Y como ocurrió con otras misiones percederas de la Sierra, fue destruida en repetidas ocasiones; se recuerda una sublevación de los jonaces, especialmente sangrienta, en 1703. Sin embargo los dominicos la restablecieron alrededor de 1740. Actualmente, en el lugar que ocupó la misión se encuentra únicamente el templo de Santa María de Guadalupe, cuya construcción data de 1860, realizada por el padre Gerardo Ávila, y según el padre Tomás Cano, utilizado como cuartel durante la Revolución mexicana.¹⁰

Las misiones franciscanas

Los primeros franciscanos que vieron la pertinencia de que el paraje de Jalpan se formara como cabecera misional, procedían del Colegio de San Fernando, de la Ciudad de México, a quienes presidía fray Junípero Serra. Sin embargo fue en 1740 cuando se marcó un

⁸ *Ibidem.*

⁹ *Ibidem.*

¹⁰ Galaviz, *op. cit.*; Gustin, *op. cit.*, pp. 38-39; Gobierno del Estado..., *op. cit.*, pp. 18-23.

gran cambio en la Sierra Gorda, atribuido a los franciscanos. Tres años después, el coronel de la Sierra Gorda, don José de Escandón, dio el paso definitivo para su primera entrada a los valles norteños en compañía del padre Ortes de Velasco. Las acciones de Escandón llevaron a la pacificación de la región, al sofocar algunas rebeliones de los indómitos jonaces, que culminaron con la victoria de San Cristóbal, en el cerro de la Media Luna.

Habiendo apaciguado a los jonaces, predominaron entonces los pames. La selección de los lugares para el establecimiento de las misiones franciscanas sería cuidadosa; se pretendía formar cinco pueblos que dieran tributos antes de ocho años, localizados en lugares donde las misiones impactaran visualmente y pudieran observarse desde la lejanía. Escandón sólo visitó Jalpan y encargó al caudillo Matías de Salvádar reconocer las regiones vecinas para fundar los otros cuatro pueblos.

En Jalpan se aprovechó un valle ubicado entre las montañas de la Sierra, de clima templado, con agua y gran cantidad de recursos; además era un lugar donde tradicionalmente se reunían los indígenas. Para las otras misiones se fijaron diferentes parajes: en un valle al pie de elevadas montañas, donde se localizaba un asentamiento prehispánico que la misión destruyó, se construyó Tilaco, que junto con Landa y Conca representaron lugares con población inestable por las continuas fugas indígenas. Otro paraje fue Tancoyol, localizado también en un valle, pero sin el abundante suministro de agua y con el mayor centro de población de la región, de forma que la misión se construyó cerca de la ciudad prehispánica y no encima; representó además un punto alejado e inaccesible.

En 1770 les fueron retiradas las misiones a los franciscanos para pasar a manos del clero secular. Ante el nuevo régimen administrativo, los pames y jonaces —que nada entendían— abandonaron las misiones y regresaron a sus antiguas costumbres. Los asentamientos misionales se deterioraron y fueron saqueados, sobre todo en su interior, perdiendo el estilo original barroco de su construcción. Durante el siglo XIX se intentó su rescate arquitectónico, logrado hasta 1984.¹¹

¹¹ Gobierno del Estado de Querétaro, *op. cit.*, p. 34.



Misión de Santiago de Jalpan.

Estilo arquitectónico de las misiones franciscanas

En las cinco misiones franciscanas de la Sierra Gorda se observa una forma de cruz latina para su iglesia, con sacristía, anexos alrededor de un pequeño patio, a manera de claustro o casa cural; una torre y atrio con tres entradas enmarcadas por un arco en cada una con una cruz al centro, que en todas las misiones fue destruida y en donde hoy se observa una réplica. Otros elementos dentro del atrio son las capillas posas, que se encuentran bien conservadas en Tilaco y Tancoyol. Y el portal de peregrinos, que algunos autores interpretan como capilla abierta.

Las fachadas, las torres y las cúpulas fueron recubiertas por estuco, muy utilizado en la época prehispánica y retomado en los trabajos de las misiones con gran maestría por frailes e indígenas para lograr un decorado barroco. Este mismo estilo se utilizó para los altares del interior de las iglesias, hoy destruidos. Las fachadas misionales se construyeron en cuerpos: en el más bajo se encuentra la puerta; a cada lado se encuentran nichos, cada uno con un santo. Sobre la puerta y al centro de la fachada se localiza la ventana del coro, denominada como ojo de buey u óculo. En todas existen columnas, que con diferentes formas parecen tener continuidad desde abajo y hasta la cima, aunque son elementos decorativos de estuco. De acuerdo a cada

caso y al santo a que fue dedicada, se eligen los personajes relacionados con él. En todas las misiones y en algún punto de la fachada se representan los tres símbolos franciscanos: 1) dos brazos cruzados, uno indígena y el otro de San Francisco, con cinco llagas; 2) las cinco llagas de la estigmatización, y 3) el cordón franciscano.¹²

Misión de Santiago de Jalpan

La palabra Jalpan proviene del náhuatl de los vocablos *Xalli-pan tepetel*, que significa “sobre la arena del cerro”. Se vincula con misioneros como Palou, Samaniego, Molina y el mismo Junípero Serra.

En el primer cuerpo y en el basamento inferior se encuentran dos águilas bicéfalas devorando serpientes, una de cada lado. La puerta se localiza enmarcada por un decorado en forma de concha, y a sus lados dos nichos que resguardan, del lado derecho a San Pedro y del izquierdo a San Pablo. Sobre la puerta, en el segundo cuerpo, aparece el escudo franciscano de las cinco llagas y los brazos cruzados al interior de una cornisa en forma de arco; sobre ella el ojo de buey romboidal, dentro de una concha enmarcada por cortinajes sostenidos por dos ángeles, uno de cada lado. En el lado derecho y la parte superior se representó a Santo Domingo de Guzmán, y a la izquierda a San Francisco de Asís.

En el tercer cuerpo, enmarcadas por columnas estípites y dentro de nichos, se representa a la Virgen María; como la Virgen de Guadalupe, patrona de México, en el lado derecho; y como Nuestra Señora del Pilar, patrona de España, a la izquierda. Al centro, hoy se muestra un reloj, colocado ahí en 1898 por el general Rafael Olvera; originalmente este lugar estuvo ocupado por la imagen de Santiago Apóstol, patrón de la misión. Este cuerpo se remata por una cruz.¹³

Misión de San Francisco de Asís de Tilaco

La palabra Tilaco proviene del náhuatl: *Tlilli-atl-co*, y significa “en el agua negra”. Fue fundada en mayo de 1744, dedicada a San Francisco de Asís, e inaugurada el 3 de octubre de 1758, aunque se construyó entre 1754 y 1762 y se adjudicó al fraile Juan Crespi.

¹² *Ibidem*, pp. 47-54.

¹³ *Ibidem*, pp. 57-67; Gustin, *op. cit.*, pp. 141-156.



Misión de San Francisco de Asís de Tilaco.

En el conjunto arquitectónico destaca la disposición de los espacios, ya que la torre del campanario ha sido separada de la fachada principal por un elemento que estructuralmente funciona como contrafuerte de la iglesia. En el otro extremo de la fachada existe un elemento de transición que aloja la escalera de acceso al coro, y el atrio es posiblemente único en México, en cuanto a su solución topográfica, ya que el terreno usado tiene una pendiente pronunciada, nivelada para la construcción del templo, sacristía y claustro; mientras que el atrio se separa con muros de contención con arcos invertidos y escalera al centro. En el atrio inferior se ubican dos capillas posas de diseño simple, y al centro la cruz atrial. La portada está profusamente ornamentada con motivos vegetales y detalles celestes, en el primer cuerpo; con cuatro columnas salomónicas y entre ellas dos nichos, en el de la derecha se encuentra



Misión de San Miguel Concá.

San Pedro y en el de la izquierda San Pablo. La puerta es de medio punto, que similar a la de Jalpan, tiene una concha; en la parte superior y en cada vértice se encuentran dos querubines.

El segundo cuerpo tiene otras cuatro columnas estípites, cada una sostenida por una sirena, enmarcando dos nichos: en el del lado derecho se encuentra la Inmaculada Concepción y en el de la izquierda San José con el Niño Dios en sus brazos. Al centro y sobre la puerta se localiza el Espíritu Santo, representado como paloma, rodeada por ángeles que sostienen pámpanos en cada lado. En la parte superior se sitúa el ojo de buey, enmarcado por cortinajes sostenidos por ángeles en cada uno de sus lados. En el tercer cuerpo las cuatro columnas con atlantes-ángeles posados sobre dos águilas, al centro un nicho con San Francisco de Asís; a cada lado ángeles músicos, uno con guitarra y otro con violín, y bajo el balcón hay un querubín sonriente. Culmina este cuerpo por un jarrón en la parte superior.¹⁴

San Miguel Concá

Su nombre procede del náhuatl *Comitl-can*, que significa "Lugar de ollas", aunque se ha sugerido que se de-

¹⁴ Gobierno del Estado de Querétaro, *op. cit.*, pp. 88-99; Gustin, *op. cit.*, pp. 159-165.



Misión de Nuestra Señora de la Luz de Tancoyol.

riva del pame *kon-kauk*, o *Conmigo*, o quizá del chichimeca que quiere decir *Laguna de Ranas*.

La hacienda de Concá fue la primera población en el distrito, y recibió en posesión las tierras que después los misioneros fernandinos usaron para fundar la misión. Se construyó entre 1754 y 1758, y a esta misión se asocia el fraile José Antonio de Murguía, y está dedicada a la Santa Cruz.

En el primer cuerpo y en ambos lados de la puerta hay cuatro columnas dóricas, con dos nichos con San Francisco de Asís en el lado derecho y San Antonio de Padua en el izquierdo. La puerta tiene como marco de entrada un arco mixtilíneo como en Landa. En el segundo cuerpo y sobre la puerta aparece el escudo franciscano de los dos brazos cruzados, y dentro de los nichos San Fernando a la derecha, y San Roque a la izquierda. Al centro y entre el segundo y tercer cuerpos se encuentra la ventana enmarcada por dos ángeles y cortinajes. En el tercer cuerpo se encuentra San Miguel con el Dragón, y se remata con la Santísima Trinidad,



que se representa por tres figuras sentadas, cuyos pies descansan sobre el globo terráqueo.¹⁵

Misión de Nuestra Señora de la Luz de Tancoyol

La palabra Tancoyol proviene del huasteco y significa “Lugar de Dátil” o “Lugar de Coyol”. Fue construida entre 1760 y 1766. Se relacionan con ella: como edificador a Juan Ramos de Lora. En el primer cuerpo: en el basamento de cada lado se encuentran dos floreros entre columnas estípites; en la parte superior las columnas enmarcan dos nichos, en el lado derecho se colocó a San Pablo con su espada, y en el izquierdo a San Pedro con sus llaves. La entrada es muy sencilla, después de cinco peldaños se levanta el portón, y a sus lados se encuentran los escudos franciscanos tradicionales. Entre el primer y segundo cuerpo y al centro, hay un nicho cuadrado rodeado por cortinas sostenidas por ángeles, uno de cada lado, donde una vez hubo una escultura de la Virgen María en su advocación de la Luz, que hoy ha desaparecido.

En el segundo cuerpo, y sobre el nicho de Nuestra Señora de la Luz, se encuentra la ventana del coro con forma romboidal y rodeada por el cordón franciscano. Sobre este elemento se encuentra un pasaje de la vida de San Francisco en relieve; se trata de la estigmatización de las llagas, bajo él: a la derecha se encuentra un árbol y a la izquierda Fray León, testigo de este evento. En el lado derecho se encuentra San Joaquín y arriba San Antonio de Padua, ambos en nichos de arco de medio punto. Del lado izquierdo Santa Ana con la Virgen y en la parte superior se encuentra San Roque y su inseparable perro. Fuera de las columnas en el primer y segundo cuerpo aparecen ángeles con diferentes atributos.

En el tercer cuerpo y al centro se encuentra una cruz dentro de un nicho rodeado por cortinas recogidas por dos ángeles, y en su parte inferior se sitúan dos ángeles turiferarios. Siguiendo el mismo eje de las columnas de los cuerpos bajos, se encuentran dos columnas salomónicas y dos remates de florones, entre los que se encuentran la cruz de Calatrava a la derecha y

¹⁵ Gobierno del Estado de Querétaro, *op. cit.*, pp. 100-112; Gustin, *op. cit.*, pp. 166-175.



Santa María de la Purísima Concepción del Agua, Landa de Matamoros.

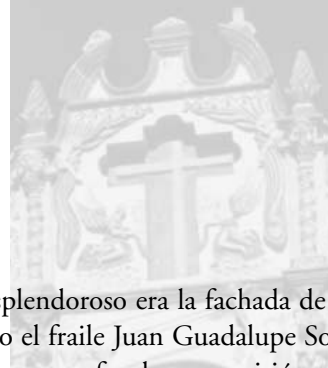
la cruz de Jerusalén a la izquierda. Este cuerpo se remata por la cruz. Destaca en la torre la decoración con diamantado.¹⁶

Santa María de la Purísima Concepción del Agua, Landa de Matamoros

La palabra Landa procede de la voz chichimeca *Lanchó*, que significa *Canegaso*. El paraje era nombrado *Santa María de las Aguas*. A esta misión se asocia el nombre de fray Miguel de Campa. En el primer cuerpo y en ambos lados de la puerta, en el lado derecho se encuentra San Jacobo de la Marca y San Bernardino de Siena, uno a cada lado de Santo Domingo; y en el lado izquierdo de la puerta se encuentran San Juan de Capistrano y San Alberto de Sarzana, uno a cada lado de San Francisco.

En el segundo cuerpo y sobre la puerta aparece una escultura de la Virgen María en su advocación de la Purísima Concepción. En la parte inferior a cada lado se ubica un florero y en la parte superior dos ángeles que abren cortinajes, mientras que a los pies de la Virgen y en cada lado se sitúan dos ángeles turiferarios. Separa el primer cuerpo del segundo una cornisa en forma

¹⁶ Gobierno del Estado de Querétaro, *op. cit.*, pp. 68-79; Gustin, *op. cit.*, pp. 178-190.



irregular. En la parte superior del nicho de la Virgen Purísima se encuentra la ventana del coro en forma octogonal, sobre cuyos lados superiores se encuentran dos ángeles, y bajo él se encuentran dos personajes distintivos. En el lado derecho el fraile franciscano Juan Duns Escoto, frente a una mesa; del otro lado una religiosa, que se supone sea Sor María de Jesús de Argreda, frente a otra mesa, ambos defensores del dogma de la Inmaculada Concepción, además de que ella era protectora y guía de los misioneros en el Nuevo Mundo. Sobre cada uno de los dos personajes y a cada lado de la ventana del coro se observan en el lado derecho los brazos cruzados y en el lado izquierdo las llagas. Además, dentro de nichos y enmarcados por cuatro columnas estípites, está San Pedro a la derecha y San Pablo a la izquierda.

En el tercer cuerpo se sitúan cuatro columnas estípites, cada una tiene a la mitad una sirena y dos nichos, alineados con los de abajo, en donde se encuentran: San Esteban de Jerusalén a la derecha y el mártir español San Vicente de Zaragoza a la izquierda. Al centro y alineadas con los escudos franciscanos se encuentran dos escenas de la vida de Jesús, a la derecha la entrada triunfal a Jerusalén y a la izquierda la flagelación; al centro, en el lugar de honor, el diácono San Lorenzo de Huesca. Junto a éste aparecen dos medallones, uno representa el descendimiento de la cruz y el otro la flagelación. Y rematando este cuerpo se localiza San Miguel Arcángel con el demonio a sus pies y rodeado por motivos vegetales. Todo el conjunto se remata por una cruz de hierro.¹⁷

La Purísima Concepción de Bucareli

En este lugar podemos observar un ejemplo de templo franciscano con un convento, todo inconcluso. Después de la secularización de las misiones franciscanas y expulsión de los misioneros, lo único que se mantenía

¹⁷ Gobierno del Estado de Querétaro, *op. cit.*, pp. 80-87; Gustin, *op. cit.*, pp. 191-196.

magnificante y esplendoroso era la fachada de las iglesias, quizá por ello el fraile Juan Guadalupe Soriano se adentró en la Sierra para fundar una misión para reunir indios jonaces y chichimecas, así como muchos fugitivos de Tolimán y Vizarrón. Por ello, las primeras gestiones se realizaron en 1773, y fueron rechazadas en primera instancia en 1774. Dos años después Soriano logró ganarse el apoyo del virrey y fundó la misión en agosto de este año, con el nombre de la Purísima Concepción de Bucareli.

Fue establecida entre el paraje de Ranas y el del Plátano, al pie del cerro de la Media Luna, en un paraje semidesértico y rodeado por agrestes montañas. Se trató de una labor personal del padre Soriano, ya que la Provincia de San Diego nunca se responsabilizó de la misión, que se mantuvo de limosnas recabadas por el propio Soriano, al no recibir el apoyo solicitado. Este lugar fue nombrado como Vicaría, ya que por su lejanía no podía ser Parroquia, aunque el vicario llegó a relevar a Soriano el 9 de marzo de 1796.

Los franciscanos no olvidaron del todo la misión de Bucareli en los años sucesivos. Así, los misioneros del Colegio de la Santa Cruz de Querétaro, cuando éste fue suprimido por Juárez, buscaron allí un refugio para continuar sus actividades. De entre ellos el ministro provincial, fray Antonio de J. Muñoz y Ortiz, quiso iniciar la restauración de la provincia en 1896. El primer guardián fue fray Angelo M. Ruiz y Ruiz, y a partir de entonces este lugar se asocia a la historia de la Provincia de San Pedro y San Pablo de Michoacán. De las últimas obras en el convento se encuentra la fabricación de un acueducto, una pila y tuberías para abastecer de agua al poblado, lo cual fue recibido con beneplácito en 1904. Actualmente, en el Archivo Histórico de los Padres Franciscanos Misioneros se conservan los estatutos que se observaron en el convento, parte de la correspondencia de los padres guardianes entre 1898 y 1914, las tomas de hábito, profesiones, libros, misas, conferencias, libros de recibo y gasto. Dentro de la misión hubo una rica biblioteca, hoy muy disminuida, que también complementa la información.¹⁸

¹⁸ Gustin, *op. cit.*, pp. 166-175; Mecanoescrito, De la Vega, 2000.

La misión dominica en el norte y centro del estado de Morelos

Como es sabido, una vez consumada la conquista de Tenochtitlan, Hernán Cortés solicitó al emperador Carlos V enviara religiosos para hacerse cargo de la conversión de los indígenas al catolicismo. El conquistador hizo hincapié en que fueran religiosos mendicantes, es decir, franciscanos y dominicos los que desempeñaran dicha labor.¹ Si bien es cierto que cuando Cortés hizo esta petición los franciscanos ya estaban en la Nueva España, también es verdad que la actitud del conquistador era una táctica instrumentada para unir en un solo señorío al antiguo imperio mexicano, del que el propio Cortés sería señor.

Fueron doce los frailes franciscanos que llegaron a la Nueva España en el año de 1524. Guiados por el vicario fray Martín de Valencia, pusieron en práctica un método misional que contemplaba la conversión, la educación y la enseñanza de los naturales. Para ello edificaron escuelas dentro de sus propias instalaciones conventuales y adaptaron espacios para el adoctrinamiento y conversión de los naturales,² es decir, construyeron capillas y habilitaron atrios.

Por su parte, siete dominicos encabezados por fray Tomás Ortiz salieron de España, en los primeros meses del año de 1526, hacia las tierras nuevas. El dominico aprovechó el viaje del licenciado Luis Ponce de León (enviado como juez de residencia contra Hernán Cortés y sus partidarios), para trasladarse a la Nueva España. Al llegar a la isla de la Española, el fraile vio la posibilidad de formar una vicaría distinta a la de las Antillas, logrando que cuatro compañeros compartieran esta idea y se unieran a la

* Centro INAH Morelos.

¹ Hernán Cortés, *Cartas de Relación, Cuarta Carta de Relación de 15 de octubre de 1524*, México, Porrúa, 1983.

² Pedro Borges, *Los métodos misionales en la cristianización de América, siglo XVI*, Madrid, CSIC, 1960. El autor refiere todos los medios que los franciscanos emplearon para llevar a cabo su plan evangélico, como por ejemplo el instruir y educar —poner en policía— a los niños hijos de caciques, puesto que ellos como futuros gobernantes mostrarían modelos de conducta a seguir, obviamente occidentales.



Portada de catecismo en lengua zapoteca.



Fray Domingo de Betanzos, vicario general de los dominicos en la Nueva España.

expedición, entre ellos fray Domingo de Betanzos. Con ellos se complementaba el simbólico apostolado, doce frailes, pero al parecer pasaron más dominicos a Nueva España.³

Sin embargo, durante el trayecto parte de la tripulación contrajo una enfermedad contagiosa, la “modorra”, que causó graves pérdidas humanas, entre ellas la vida de cinco frailes, con lo que la misión dominica llegó diezmada a la capital a finales de julio de 1526. Fue gracias a la hospitalidad de los franciscanos que los dominicos tuvieron en donde alojarse. Éstos permanecieron tres meses en el convento de los menores, hasta que una familia de apellido Guerrero les donó una casa

³ Cfr. Daniel Ulloa, *Los predicadores divididos. Los dominicos en Nueva España, siglo XVI*, México, El Colegio de México, 1977, pp. 90-96. El autor da pormenorizadamente la organización de la misión y expedición de los dominicos, así como los incidentes de la travesía.

que adaptaron para capilla y que más tarde pasó a ser la Inquisición.⁴

Respecto a las actividades misioneras de fray Tomás Ortiz, no se tiene gran conocimiento, los cronistas de la orden únicamente señalan que el dominico hizo el viaje de regreso a España, junto con cuatro frailes que se vieron seriamente afectados por la “modorra”, a fin de recuperar la salud. De tal suerte que de los “doce” dominicos esperados en la Nueva España, quedaron tres: Gonzalo Lucero, Vicente de las Casas y Domingo de Betanzos, quien asumió el cargo de *vicario general*.

Fray Domingo de Betanzos se distinguió por llevar a la práctica la estricta observancia e implantarla en la vicaría, no aceptando rentas, ni propiedades, ni especie alguna para su sustento. Su ideal era establecer una provincia “monacal” en territorio de misión. En dicha provincia la observancia y la piedad claustral serían el objetivo fundamental para la santificación personal.⁵ Al respecto conviene agregar que debido a ese rigorismo de Betanzos, el dinamismo de la vocación apostólica estuvo ausente. Además, él no concebía la posibilidad de un clero indígena ni aún criollo, pues una de las principales preocupaciones para la formación de predicadores exigía la pureza de sangre, de la cual carecían los naturales. Así, en esos tiempos, los dominicos se dedicaron a llevar una verdadera vida monacal, sin pretender la posibilidad de fundar un colegio a la manera de los franciscanos.⁶

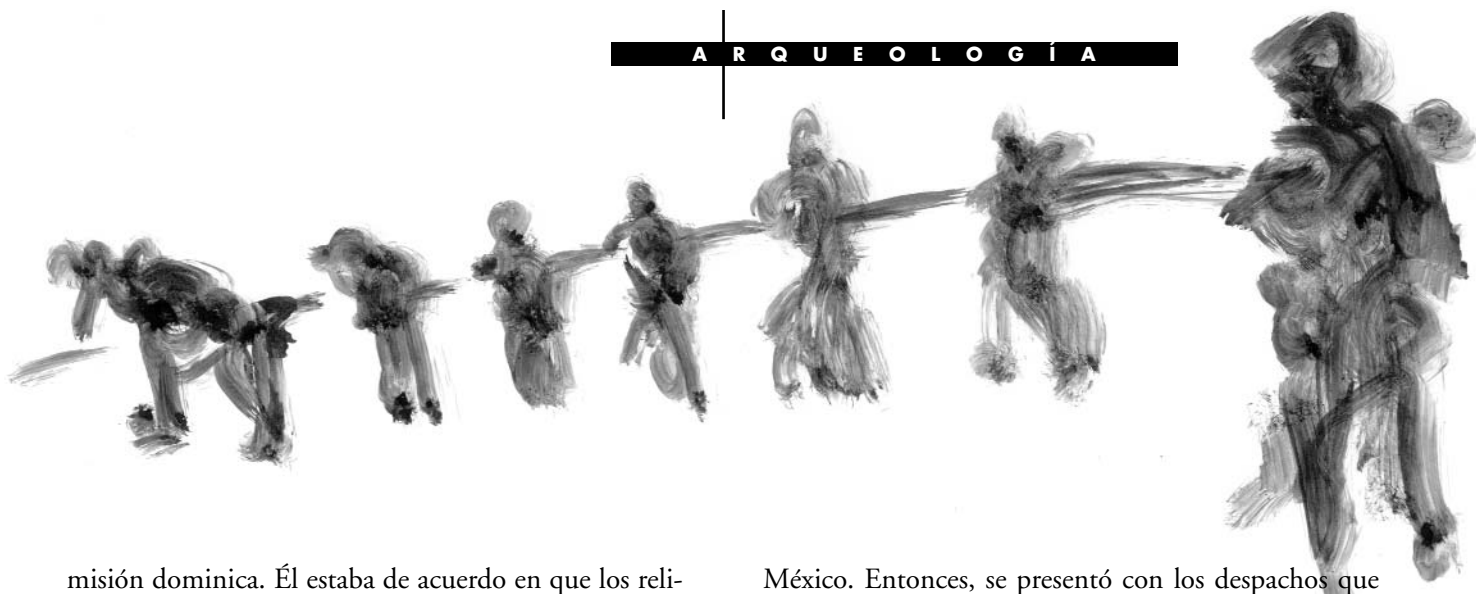
Esta vida religiosa de los predicadores duró tan solo dos años. En agosto de 1528 llegó a México fray Vicente de Santa María, también con título de *vicario general*, por lo que fray Domingo de Betanzos salió en dirección a Guatemala.

Fray Vicente de Santa María cambió el rumbo de la

⁴ Agustín Dávila Padilla, *Historia de la fundación y discurso de la Provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores por las vidas de sus varones insignes y cosas notables de Nueva España*, México, La Academia Literaria, 1955, cap. introductorio.

⁵ Daniel Ulloa, *op. cit.*, p. 101.

⁶ *Ibidem*, p. 99.



misión dominica. Él estaba de acuerdo en que los religiosos debían vivir en un gran convento, en donde pudieran cumplirse perfectamente las constituciones de la orden. Pero además, consideraba necesaria la vivencia de los religiosos entre los indios en pequeñas casas o conventos. Esto quizá fuera perjudicial para la solemnidad, pero sería benéfico para la conversión.⁷

Con esta idea, el vicario fray Vicente de Santa María puso en marcha su proyecto expansionista. Envío a algunos religiosos al pueblo de Oaxtepec para que fundaran casa —la primera entre indígenas— y al mismo tiempo aprendieran la lengua náhuatl y adoctrinaran a los indios. Seguirían las fundaciones de las casas de Chalco-Chimalhuacán y Coyoacán. También el número de frailes se incrementó, pues para 1531 la vicaría contaba con cincuenta frailes.⁸ Esta pujanza se dio sobre todo en las áreas centrales de México, Morelos y Puebla. Sin embargo, con la presencia franciscana los dominicos tuvieron que trazar otros derroteros, dirigiendo así sus esfuerzos al sur, hacia la mixteca, en donde en el año de 1529 fundaron el convento de Oaxaca.⁹

Mientras esto sucedía en la Nueva España, fray Domingo de Betanzos fue a Roma con el propósito de aclarar la situación de la vicaría de Santiago de México, ya que su deseo era obtener la autonomía de la vicaría. En efecto, en 1535, el dominico consiguió que se erigiera en Provincia la que fuera vicaría de Santiago de

México. Entonces, se presentó con los despachos que así lo acreditaban. Acto seguido convocó el primer Capítulo Provincial, en el cual él mismo salió electo como primer provincial. Una vez que fray Domingo retomó las riendas de la Provincia, asumió la expansión misional iniciada por Santa María. Empero, continuó con su anhelo de llevar una vida observante, por lo cual fundó el convento de Tepetlaóztoc.

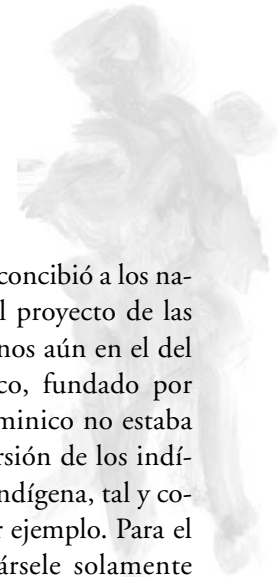
Conviene destacar que es muy poco lo que se sabe del trabajo desempeñado por los dominicos en la Nueva España durante los cuatro años de ausencia de Betanzos —y del propio Santa María—. Lo cierto es que año con año se suscitaron cambios en la cabeza de la Provincia. En el año de 1531, con la designación de fray Francisco de San Miguel, se dieron intentos por consolidar la Provincia de Santiago, acentuando más la independencia. Por otro lado, la vocación de fray Francisco estaba más orientada a la misión entre los indígenas. En 1532 apareció como prior de Santo Domingo fray Bernardino de Minaya; en 1533 fray Tomás de Berlanga llevó veinte religiosos más al convento de México, que se sumaron a los que llegaron con fray Francisco de San Miguel. Para el año de 1534, nuevamente se menciona a fray Francisco de San Miguel desempeñando el cargo de provincial. Sin embargo, con el regreso de Betanzos y su designación como vicario general, la personalidad de San Miguel ocupó un segundo lugar, empero su presencia en el convento de Santo Domingo de México fue definitiva, debido a que influyó en la mentalidad de los religiosos de la Provincia de Santiago, conminándolos a seguir con la evangelización de los indígenas.¹⁰

⁷ *Ibidem*, pp. 108-109.

⁸ Antonio de Remesal O.P., *Historia general de las Indias Occidentales y particularmente de la Gobernación de Chiapas y Guatemala*, México, Porrúa (Biblioteca Porrúa, 89 y 90), 1988, lib. II, cap. I, núm. 6.

⁹ Francisco de Burgoa O.P., *Palestra historial de virtudes y ejemplares apostólicos*, México, Porrúa (Biblioteca Porrúa), 1982, cap. V.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 126-131.



De tal manera, durante nueve años se dieron cinco etapas previas a la organización definitiva de la Orden de Predicadores en la Nueva España. La primera con fray Tomás Ortiz, la cual fue corta pero azarosa. La siguiente fue la de Domingo de Betanzos, quien quedó a cargo de la vicaría por dos años. En este periodo los predicadores llevaron una vida sujeta a los rigores de la estricta observancia. En la tercera etapa, con fray Vicente de Santa María, se impulsó la actividad misional. La cuarta estuvo dirigida por un religioso procedente de la Española, fray Francisco de San Miguel, quien siguiendo a sus maestros fray Bartolomé de las Casas y fray Pedro de Córdoba, orientó a los religiosos hacia una vida misional. La quinta y última etapa, nuevamente con Betanzos a la cabeza, en la que se tuvo que atender a la misión instrumentada por sus dos antecesores, y a la observancia, en la que por supuesto puso mayor empeño.

Los dominicos frente a la evangelización de los indígenas

La personalidad y directriz de fray Domingo de Betanzos dejó su impronta en la orden. Sin embargo, los dominicos tuvieron que asumir la tarea misional emprendida años antes, aunque ésta tuvo otras características.

Si bien fray Domingo de Betanzos concibió a los naturales como niños, él no creía en el proyecto de las escuelas para nobles indígenas, y menos aún en el del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, fundado por fray Pedro de Gante. Es decir, el dominico no estaba convencido de la educación y conversión de los indígenas nobles, a fin de crear un clero indígena, tal y como lo concebían los franciscanos, por ejemplo. Para el dominico, a los indígenas debía dársele solamente los rudimentos del cristianismo, es decir, enseñarles los sacramentos mediante el adoctrinamiento.¹¹

Hacia la segunda mitad del siglo XVI, la Provincia de Santiago de México tenía gran necesidad de nuevos miembros. Por ello, fray Pedro Delgado, durante su segundo periodo de provincialato, dictaminó que no eran necesarios grandes conocimientos teológicos, con los conocimientos básicos para recibir las órdenes y el aprendizaje de lenguas indígenas, los religiosos podían ser enviados entre los indígenas y desarrollar perfectamente su apostolado:

...y así, los religiosos, como iban tomando el hábito y estudiando un poco los iban sacando entre los indios, por la gran necesidad que había de ministros y ahora los hay. Los que a la sazón estaban en el convento de México, en el cual solamente se criaban novicios, porque no teníamos aún otro priorato, aún no eran para salir al oficio de la predicación...¹²

El mismo documento señala que aun durante el primer periodo de fray Pedro Delgado como provincial, de 1538 a 1541, esos dominicos fueron los que fundaron y edificaron las vicarías en los pueblos de indios:

¹¹ Pita Moreda anota que los dominicos consentían únicamente en enseñar a los indígenas artes o técnicas mecánicas y los rudimentos de las primeras letras. También la doctora señala que los intentos de los dominicos por impedir el surgimiento de un clero indígena y una elite intelectual tuvieron éxito, pues para la década de los cincuenta, el apoyo que las autoridades civiles y eclesiásticas habían dado a la empresa franciscana estaba en decadencia. Cfr. María Teresa Pita Moreda, *Los predicadores novohispanos del siglo XVI*, Salamanca, Ed. San Esteban (Los dominicos y América, 9), 1992, pp. 95-98.

¹² Citado por Daniel Ulloa, *op. cit.*, p. 227.



...habían tomado el hábito muchos religiosos, los cuales vivían y sustentaban la provincia desde las vicarías que estaban entre los indios. Éstos no eran muy doctos, y desprendieron la lengua de los indios, y como eran varones espirituales, enseñados en gran oración y en gran abstinencia y en gran recogimiento, con esto y con la vida que hacían y la lengua que tenían, hacían gran fruto entre los naturales para con los cuales no es menester ser muy docto.¹³

De tal suerte, los dominicos rechazaron el proyecto de crear escuelas para formar una elite intelectual y un clero indígena. En cambio, fundaron vicarías y casas desde las que atendían a un gran número de poblaciones indígenas que estaban dispersas en una amplia región.

Los dominicos en la *Nación Mexicana*

La verdadera expansión de los dominicos se dio casi en la cuarta década del siglo XVI, y abarcó a tres núcleos de población de configuración desigual. En principio, cubrieron aquéllas áreas en las que ya había presencia de franciscanos y agustinos, esto es, en el Altiplano Central. Esta área comprendía el valle de México, Puebla y Morelos. La siguiente gran concentración de población era la que estaba en las zonas llamadas mixteca y zapoteca, en Oaxaca, en la que los dominicos ejercieron cierto monopolio. La última fue la localizada en Chiapas y Guatemala, territorio que compartieron también con franciscanos, aunque éstos en menor proporción.

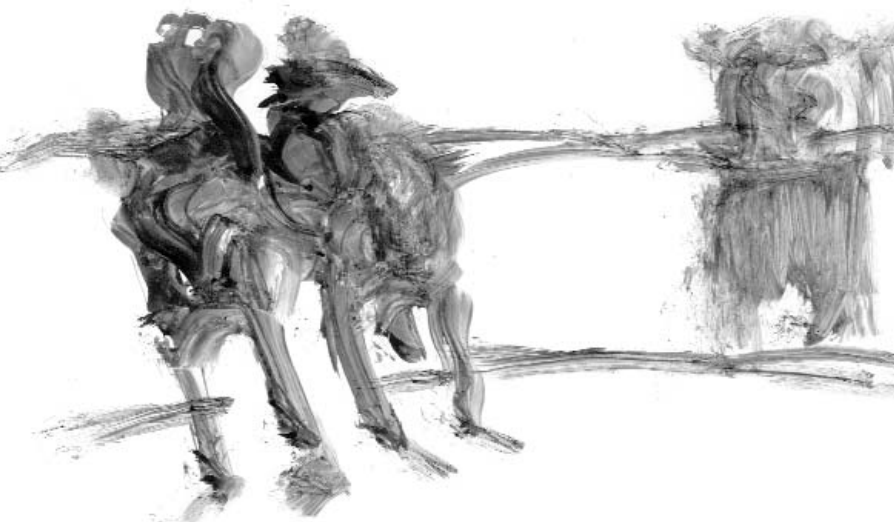
La primer área fue llamada *Nación Mexicana*, perteneciente a la Provincia de Santiago, erigida formalmente en el año de 1532. La segunda fue dividida en las *Naciones Mixteca y Zapoteca*; en 1592 ambas formaron la Provincia de San Hipólito Mártir de la Orden de Predicadores. Por último, en 1551, se creó la Provincia de San Vicente Ferrer de Chiapas y Guatemala, que tenía a su cargo la evangelización de los indígenas de esa vasta zona.

¹³ *Ibidem*, p. 228.



Proyección misional de los dominicos en el actual estado de Morelos

Se anotó ya que el actual estado de Morelos quedó comprendido dentro de la *Nación Mexicana*. También quedó anotado que la primera fundación de los dominicos en un pueblo indígena fue la del convento de Santo Domingo de Oaxtepec, en el año de 1528. Desde este lugar se atendían los pueblos de Yau-tepec y Tepoztlán. Posteriormente, los frailes se encargaron de Tetela y Hueyapan. Le siguió la casa de la Asunción de Yau-tepec, en el año de 1548; en el de 1555 se aceptó como casa de la Orden la de la Natividad de Tepoztlán; San Juan Bautista, en Tetela del Volcán en el año de 1555; Santo Domingo de Guzmán, en Hueyapan, que fue cedido por el clero secular a los dominicos en 1563; el convento de San Miguel Tlaltzapán, cuya fecha probable es de 1576, que ostenta la fachada del templo; Santiago Apóstol, en Cuautla, fue aceptado hacia 1582; asimismo Santo Domingo de Tlaquiltenango,



que originalmente perteneció a los franciscanos, en 1586 quedó, de manera definitiva, bajo la administración de los dominicos.¹⁴

Esta somera periodicidad permite apreciar que los conventos, en esta parte de la *Nación Mexicana* se desarrollaron durante cuarenta años, aunque no hay que olvidar que también se sucedían otras construcciones en el resto de la nación.

Si bien es cierto que cada establecimiento religioso llevaba a cabo funciones misionales, parece ser que también estaban relacionados con funciones educativas, sociales y económicas. Ejemplo de convento en el cual se realizaban actividades educativas fue el de Santo Domingo de Oaxtepec, toda vez que éste se desempeñó como centro de enseñanza de lengua náhuatl para los mismos predicadores.¹⁵ El conjunto religioso de Nuestra Señora de la Natividad de Tepoztlán fue reconocido como centro de convalecencia para los mismos dominicos, probablemente se le podría considerar un hospital, por lo cual su función fue social. Respecto a los establecimientos de la Asunción de Yautepec, Santiago Apóstol de Cuautla, San Miguel Tlaltizapán y Santo Domingo de Tlaquiltenango estaban en estrecha

¹⁴ Juan Bautista Méndez O.P., *Crónica de la Provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores (1521-1564)*, México, Porrúa (Biblioteca Porrúa, 110), 1993, pp. 244-267.

¹⁵ Juan José de la Cruz y Moya, *Historia de la santa y apostólica Provincia de Santiago de Predicadores de México en la Nueva España*, México, Manuel Porrúa, 1955, p. 337.

relación con el desarrollo hacendario agrícola de la región centro-sur de Morelos, por lo cual su función fue eminentemente económica.

Por ejemplo, los dominicos asentados en el convento de la Asunción de Yautepec recibían una anualidad retenida de 1 200 pesos, procedente de la fábrica de azúcar de Apanquetzalco, erigido dentro de sus tierras, por lo que su función era predominantemente económica.¹⁶ Por otro lado, para 1570 los cronistas dominicos reportaban la existencia de un ingenio azucarero en Quiahuiztla de las Amilpas¹⁷ (San Juan Cuahuixtla), cuyo origen se basó en tierras donadas tanto por indígenas como por “gente de razón” en las afueras de Cuautla. De

igual forma, el convento de San Miguel Tlaltizapán vendió tierras a empresarios que fundaron la hacienda de Temilpa; sin embargo los religiosos conservaron un censo de cien pesos en efectivo a beneficio del convento de San Miguel Tlaltizapán. Finalmente, en Santo Domingo de Tlaquiltenango los dominicos, además de tener extensiones de tierras de caña, introdujeron el cultivo de truchas.¹⁸

Por su parte, los edificios dominicos de San Juan Bautista de Tetela del Volcán y Santo Domingo de Hueyapan, estaban en un punto intermedio que comunicaba a México y Puebla, siguiendo la ruta de Chalco, Amecameca, Tetela y Hueyapan, Puebla.¹⁹ Es decir, estos dos conjuntos religiosos tuvieron una función social al desempeñarse como casas de enlace.²⁰

Las actividades sociales y económicas desarrolladas en cada conjunto conventual dominico, de ninguna

¹⁶ Brígida Von Mentz *et. al.*, “Visión general de la historia de las haciendas”, en *Haciendas de Morelos*, México, Instituto de Cultura de Morelos / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Miguel Ángel Porrúa, 1999, pp. 39-48.

¹⁷ Alonso Franco, *Segunda parte de la Crónica de la Provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores de la Nueva España*, México, Imprenta del Museo Nacional, 1900, p. 126.

¹⁸ Agustín de Vetancourt, *Teatro mexicano. Descripción breve de los sucesos ejemplares, históricos y religiosos del Nuevo Mundo de las Indias*, México, Porrúa (Biblioteca Porrúa, 45).

¹⁹ Carlos Chanfón y Rafael Gutiérrez, *Conventos coloniales de Morelos*, México, Instituto de Cultura de Morelos / Grupo Financiero GBM / México, 1994, p. 195.

²⁰ Ma. Teresa Pita Moreda, *op. cit.*, p. 106.

manera impidieron se ejercieran como centros de conversión y adoctrinamiento de los indígenas de la llamada Nueva España. Sin embargo, aún quedan grandes huecos históricos por llenar, toda vez que se desconocen las actividades extras a las que dichos conjuntos religiosos estuvieron destinados.

BIBLIOGRAFÍA

- Benavente, Toribio de, *Historia de los indios de la Nueva España*, México, Porrúa (Sepan cuantos, 129), 1984.
- Benavides Guzmán, Teresita de Jesús, "La iglesia y el convento dominico de Tepoztlán, Morelos", tesis de licenciatura en Historia, México, UNAM - Facultad de Filosofía y Letras, 1979.
- Borges, Pedro, *Los métodos misionales en la cristianización de América, siglo XVI*, Madrid, CSIC, 1960.
- Burgoa, Francisco de O.P., *Palestra historial de virtudes y ejemplares apostólicos*, México (Biblioteca Porrúa), 1982.
- Cortés, Hernán, *Cartas de Relación*, México, Porrúa, 1983.
- Cuevas, Mariano, *Documentos inéditos del siglo XVI, para la historia de México*, México, Patria, 1946.
- Chanfón Olmos, Carlos y Rafael Gutiérrez, *Conventos coloniales de Morelos*, México, Instituto de Cultura de Morelos - Grupo Financiero GBM / Porrúa, 1994.
- Dávila Padilla, Agustín, *Historia de la fundación y discurso de la Provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores*, México, Academia Literaria, 1965.
- Gerhard, Peter, *Geografía histórica de la Nueva España, 1519-1821*, México, UNAM, 1982.
- González Leyva, Alejandra, "La devoción del rosario en Nueva España. Historia, cofradías, advocaciones, obras de arte (1538-1640)", tesis de maestría en Historia del Arte, México, UNAM-Facultad de Filosofía y Letras, 1992.
- Kubler, George, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, México, FCE, 1983.
- Martínez Marín, Carlos, *Tetela del volcán. Su historia y su convento*, México, UNAM-IIH (Historia Novohispana, 21), 1984.
- Méndez, Juan Bautista, *Crónica de la Provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores (1521-1564)*, México, Porrúa (Biblioteca Porrúa, 110), 1993.
- Mullen, Robert, *La arquitectura y la escultura de Oaxaca, 1530s. 1980s.*, 2 vols., Juan I. Bustamante (trad.), México, Tule, 1982.
- Pita Moreda, María Teresa, *Los predicadores novohispanos del siglo XVI*, Salamanca, Ed. San Esteban (Los dominicos y América, 9), 1992.
- Remesal, Antonio de, *Historia general de las Indias Occidentales y particular de la Gobernación de Chiapa y Guatemala*, México, Porrúa (Biblioteca Porrúa, 89 y 90), 1988.
- Ricard, Rober, *La conquista espiritual de México*, México, FCE, 1986.
- Ulloa, Daniel, *Los predicadores divididos. Los dominicos en Nueva España, siglo XVI*, México, El Colegio de México, 1977.
- Vázquez Vázquez, Elena, *Distribución geográfica y organización de las órdenes religiosas en la Nueva España (siglo XVI)*, México, UNAM, 1965.
- Vera Fortino, Hipólito, *Itinerario parroquial del Arzobispado de México y reseña histórica, geográfica y estadística de las parroquias del mismo arzobispado, formado por el cura foráneo de Amecameca*, México, Imprenta del Colegio Católico, 1880.



Misiones del Rectorado de la pimería alta [Nuestra Señora de los Dolores]*

Juan Nentuig**

Para ver las misiones de todo este Rectorado y no andar dos veces un mismo camino, vamos de *Cucurpe* por Dolores, que fue la misión primera de este Rectorado, ahora población corta de españoles, 6 leguas al norte de Cucurpe y otras cuatro por el propio rumbo por Remedios, que fue visita; de aquí, con otras 7, llegamos a *Cocospera*, o *Coespan* como dicen los pimas, y significa: *lugar de perros*, es pueblo de visita de *Santa María Soamca*, que quiere decir *limpia*,

*Este texto es tan solo un fragmento del capítulo "De las misiones, que cultiva la Compañía de Jesús entre estas naciones", donde el autor da cuenta pormenorizada también de los otros tres rectorados jesuitas en Sonora hasta el año de 1764, a saber: Rectorado de San Francisco de Borja, que comprendía ocho misiones; Rectorado de los Santos Mártires del Japón, con seis misiones, y el Rectorado de San Francisco Xavier, con siete misiones. Tomado de la obra de Juan Nentuig, *Descripción geográfica, natural y curiosa de la provincia de Sonora, 1764*, edición, introducción, apéndice, notas e índices de Margarita Nolasco Armas, Teresa Martínez Peñaloza y América Flores, México, INAH (Científica, 58), 1977, pp. 95-98.

** Juan Nentuig fue misionero jesuita, estuvo al cargo de la misión de Guasavas y del Rectorado de los Santos Mártires del Japón, que constaba de seis misiones.



Misión de Cocospera.

para donde nos ponemos con otra jornada de 10 a 12 leguas. Y será menester que acudamos al padre Diego José Barrera, su misionero, para que con su venia atizar bien la hornilla y no helarnos esta noche, pues la casa sin ésta es de poco abrigo contra el aire tan penetrante que sopla aquí todo el año.

Se halla esta cabecera en 32 grados 28 minutos de latitud y en 263 grados 58 minutos de longitud. Tiene, a distancia de 5 leguas al oriente, el real presidio de Terrenate; al sudueste, 6 leguas, el valle de San Luis; al poniente, como 12 leguas, la cabecera de Guevavi, y casi a otras 10, *Sonoitac*, visita de Guevavi, al nornorueste. Y por éste enderezaremos nuestra derrota, para *San Xavier del Bac*, largas 30 leguas distantes de Santa María, Está esta misión en 33 grados 52 minutos de latitud y 263 grados de longitud, y confina con las rancherías que vaguean por los estériles páramos de los pápagos al poniente,

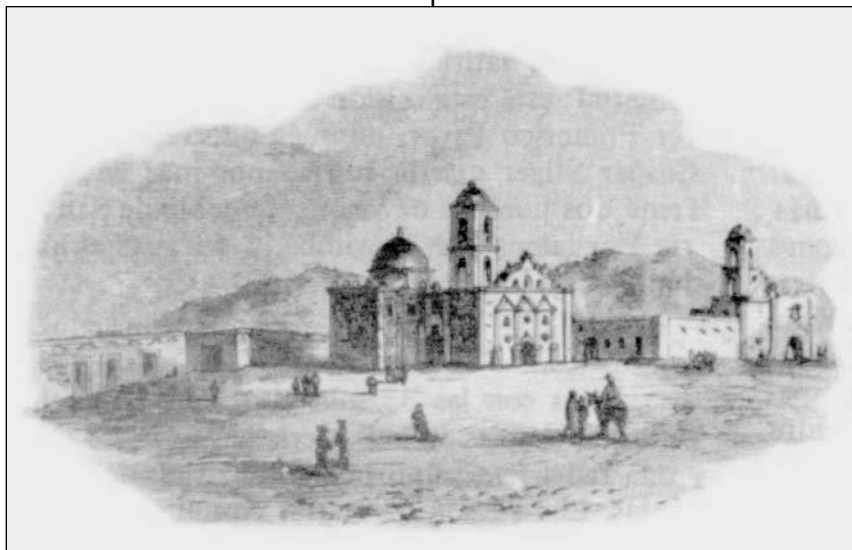
con el hermoso valle de los Sobahipuris al oriente, y por el norte, a distancia de como 30 leguas, con las *Casas Grandes* y pimas de Xila.

A tres leguas por el norte está la misión llamada Tucson, en 34 grados de latitud, con todas las comodidades necesarias y muchos indios que administra ínterin el padre Alonso de Espinosa, misionero de San Xavier del Bac, quien necesita el que se ponga cuanto antes padre ministro en el Tucson, pues tiene su Reverencia en su misión de sobra que trabajar con lo suyos, que exceden en número cualquier otra misión. Y como entre los antiguos hay muchos muy nuevos en la fe, es necesario trabajar con ellos sin cesar, para fundarlos bien en la religión, mientras se tienen por nuevos; porque después pierden la docilidad y él mismo perderá su trabajo con ellos, por cuanto se afanare en su instrucción y enseñanza; y aun los ópatas suelen decir, cuando su padre ministro quiere que

sean dóciles: *acaso somos como los pápagos.*

Aquí tenemos otras largas 30 leguas que caminar al sur por el real presidio de *Tubac*, donde podremos descansar y pasar sobre tarde por *Tumacacori* y *Calabazas*, otros dos pueblos de *Guevavi*, en pima *Gussudac* o *agua grande*, que es la cabecera, y se halla en 32 grados 28 minutos de latitud y 263 grados, 12 minutos de longitud. Su misionero, el padre Custodio Ximeno. Tiene 3 pueblos de visita, que ya vimos de camino, *Sonoitac*, *Calabazas* y *Tumacacori*. El primero distante 10 leguas al noroeste, el segundo, 4 al norte y el tercero 7 al noroeste, como una legua del presidio; el cuarto (*sic*), que tenía y se llamaba *Arivaca*, con su vecindario, lo asolaron los pimas el año de 751 y estaba a distancia de la cabecera como 12 leguas. Hay una mina de oro cerca de ese pueblo, y varias de plata, y se trabajan por ahora.

De *Guevavi* tomaremos hacia el



Misión de Magdalena, 1850.

sur, para las misiones que faltan, el camino de las Bolas, y todo es sierra, cuyo paraje está unas 10 leguas de *Guevavi* hacia el sur, y de las Bolas llegamos, con otras dos leguas, al *Agua Caliente*, real antiguo pero en el día de hoy muy corto, por haber sido destruido y muertos varios vecinos suyos en el alzamiento. De aquí al *Saric*, cabecera

de la misión de este nombre, con la advocación de Nuestra Señora de los Dolores, rumbo suroeste, hay cinco leguas por el pueblo del *Bussani*, visita y estancia de esta misión, a dos leguas distante de su cabecera, que está en 31 grados, 56 minutos de latitud y 262 grados, 58 minutos de longitud. Trabaja en ella el padre Miguel Gerstner; tiene 3 pueblos de visita, el que ya vimos del *Bussani*, otro, como media legua del real de *Agua Caliente*, al noroeste, y el tercero a dos leguas al oriente. En el *Saric* dieron muerte a 16 personas, 8 hombres españoles y los demás mujeres y niños, la noche del 20 de noviembre de 751, los alzados; y el padre ministro, por aviso que tuvo, logró media hora antes que lo buscarán ausentarse para *Tabutama*, 7 leguas distante al sur, que es cabecera de la misión que se sigue.

Está *Tabutama* en 31 grados, 36 minutos latitud y 286 grados, 56 minutos longitud. Aquí murieron 3



Misión de Tumacacori, 1850.

hombres a manos de los alzados, y salieron 11 heridos con el padre ministro, después de haber estado asaltados dos días y noches. Su misionero es el padre Luis Vivas, tiene un pueblo de visita a dos leguas por el sudeste. A otras 4 leguas, por el mismo rumbo, se sigue el pueblo de *Ati*, cabecera de esta misión, en 31 grados, 27 minutos de latitud y 263 grados, 33 minutos de longitud. Por muerte de su padre ministro, José Hafenichter, la administra, mientras llega sucesor de México, el padre Luis Vivas, con su pueblo de visita *Uquitoa*, por 3 leguas al propio rumbo; como también administra ínterin, en lo que se puede, la misión de San Miguel de Sonoitac, donde mataron los pimas en el año ya citado al padre Enrique Ruen. Cerca de Uquitoa había un real de minas en que la noche antes del día 21 de noviembre de 751 dieron cruel muerte los alzados al comisario y a otros, algunos españoles. Dos leguas de

Uquitoa, por dicho rumbo, está el real presidio del Altar, y otras siete leguas adelante llegamos al pueblo de *Pitic*, visita de *Caborca*, cuya cabecera se halla 3 leguas más abajo, en 30 grados, 56 minutos latitud y 261 grados, 49 minutos longitud. Cultiva esta misión el padre Antonio María Benz, con sus dos pueblos de visita: el *Pitic*, que vimos ya, y el *Bissaní*, a 8 leguas más al sudeste (rumbo de casi todo este río), y como 20 leguas del mar. Cerca de este pueblo se han trabajado unas minas, pero en años escasos es mucha la falta de agua. En *Caborca*, ya han muerto a manos de los pimas alzados dos padres de la Compañía de Jesús, el año de 1694 el venerable padre Francisco Javier Saeta y el de 1751, a 21 de noviembre, el padre Tomás Tello, al mismo tiempo le quitaron cruelmente la vida al padre Enrique Ruen, en San Miguel de Sonoitac, cerca de 50 leguas norueste de Caborca.



Imuriz, 1850.

Del carácter y costumbres de los californios...*

Miguel del Barco

El vestido de los hombres en toda la península era uniforme, desde el cabo de San Lucas hasta la última misión de Santa María y aún mucho más adelante, en todo lo reconocido por los jesuitas hasta los 33 grados de latitud. Todos los varones, niños y adultos, andaban siempre totalmente desnudos.¹

* Fragmentos tomados de la obra de Miguel del Barco, *Historia natural y crónica de la antigua California*, edición, estudio preliminar, notas y apéndices de Miguel León-Portilla, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 1988, pp. 183-193.

A modo de explicación de lo que en este capítulo se incluye señala Barco en una nota lo siguiente:

“Las cuatro primeras hojas de este capítulo VI según la citada primera impresión de Madrid, del año de 1757, pueden dejarse como están, hasta la página 81, y el capítulo VI [en la edición de 1943: t. I, p. 76], que en ella acaba con estas palabras: *cada uno era entero dueño de su libertad*. Desde el siguiente párrafo (que comienza en la misma página 31 con estas palabras: *el vestido en toda la península*), en adelante, aunque hay poco que necesite de corrección, no obstante se encuentran de trecho en trecho algunas palabras y aun cláusulas que se deben omitir o mudar y aun añadir otras. Y por evitar la confusión de tantas citas, trasladaré aquí lo que desde el citado párrafo trae el autor, corrigiendo, mudando y añadiendo lo que fuere necesario, y dejando todo esto como debe quedar, y es en la forma siguiente”.

¹ La completa desnudez de todos los californios del sexo masculino fue percibida



Mas, ya que no se diferenciaban las naciones en el traje y vestido, tenían alguna diversidad en el adorno, que cada nación usaba, no obstante la total desnudez. Los pericúes, hacia el Cabo de San Lucas, adornaban toda la cabeza de perlas, enredándolas y entreverándolas con los cabellos, que mantenían largos. Entretejían con ellas unas pequeñas plumas blancas, resultado de todo un adorno postizo que, visto de lejos pudiera pasar

de manera constante por cuantos exploraron la península desde la primera mitad del siglo XVI. Como un ejemplo citaremos lo que acerca de esto escribió el capitán Francisco de Ulloa que, enviado por Hernán Cortés, recorrió las costas de la península en 1539:

“...vimos este día en la costa diez o doce indios; no pudimos ver por estar tan lejos dellos; parecieron gentes desnudas...” (*Memorial y relación del viaje y descubrimiento de Francisco de Ulloa, en Cartas de Relación de la conquista de América*, edición de Julio Le Riverend, 2 v., México, Editorial Nueva España, s. f., p. 645).

Y más abajo, al descubrir con algún detalle el aspecto de los californios, nota Ulloa acerca de un anciano indígena: “El y los demás eran gentes desnudas y sin ninguna vestidura, ni ropa ni cobertura...” (*Ibid.*, p. 652).

por peluca.² Los de Loreto ceñían generalmente la cintura con una faja bien tejida, y la frente con una redcilla curiosa. A ésta añadían algunos un collar, con ciertas figuras de nácar bien labradas, guarnecidas a veces con unas frutillas redondas a manera de cuentas, que podría sospecharse ser algún remedo del rosario pendiente al cuello, de que acaso tuvieron noticia en tiempos anteriores a la primera entrada de los jesuitas, si valiesen algo las sospechas que se apuntarán después hablando de sus dogmas y misterios. Con esto mismo adorna-

² También es de interés citar aquí la descripción que del aspecto de los pericúes dejó un conocido navegante y explorador, don Pedro Porter y Casanate, en el año de 1644: “...traían mucha plumería en la cabeza, y al cuello colgadas conchas de nácar con muchos agujeros...los hombres son más corpulentos, fuertes y bien agestados que los de Nueva España, su cabello es algo rubio (*sic*), tráenlo muy largo, y andan desnudos...” (*Relación referente a don Pedro Porter, 1644, en California II, documentos para la historia de la exploración comercial de California, 1611-1671*, edición de W. Michael Mathes, 2 v., Madrid, José Porrúa Turanzas, 1970, t. II. 327).

ban las manos, como con brazaletes y pulseras.

Los cochimíes del norte no criaban, por lo regular, el pelo largo, a excepción de algunos que dejaban crecer unas pequeñas guedejas.³ No usaban de perlas, como los del sur; pero tenían otro adorno más vistoso, es a saber: unas y toquillas o cintillos formados de nácar, que rodeaban como corona la cabeza. Para formarlas, descantillaban primero la madreperla, y la bruñían hasta dejarla lisa y lucida por ambos lados. Después con un pedernal la partían en listas de seis, u ocho líneas de largo y dos o tres de ancho; y agujereándolas por los extremos, las unían entre sí de modo que formasen un círculo, y éste acomodaban en la cabeza, quedando pendientes por todas partes las listillas del nácar. [...]

En las mujeres, por lo general,

³ La diferencia aquí notada respecto de la forma en que traían el pelo los cochimíes del norte puede documentarse también en los múltiples escritos y relaciones de los exploradores de los siglos XVI y XVII. Nuevamente citamos al capitán Francisco de Ulloa: “...todos los demás que este día se vieron en las balsa y en la tierra, ocho o diez hombres desnudos y de buena depuición y trasquilados, las trasquilas de dos o tres dedos de largo...” (*op. cit.*, p. 656-657).





era grande el cuidado con la decencia necesaria, para defensa y reparo de la honestidad. Era esto en tanto grado que, aun a las niñas recién nacidas proveían de este resguardo, y el prevenirlo era una de las ocupaciones más precisas de las madres, cuando se hallaban encinta, por si acaso parían hembras.⁴ Y después de fundado el presidio de Loreto se escandalizaban de las niñas españolas, hijas de los soldados, si observaban algún descuido en esta materia. Las más decentes en vestirse eran las mujeres de los pericúes, hacia el Cabo de San Lucas. Hay en este pedazo de tierra cierta especie de palmas, distintas de las que producen los dátiles, y de éstas se valen las indias, para formar sus

⁴ Confirman también las diversas relaciones de los navegantes y exploradores, anteriores a la entrada de los jesuitas, el hecho de que las mujeres nativas se cubrían el sexo por medio de una faldilla dividida en dos, hacia las partes de adelante y de atrás. Había sin embargo algunas diferencias en la manufactura de estas faldillas como, con bastante detalle, se hace notar en el texto de Barco, en el que incluye éste varios párrafos de la obra de Venegas con las adicciones que estima pertinentes.

faldellines. Para esto golpean sus hojas, como se hace con el lino, hasta que salen esparcidas las hebras, las cuales, si no son tan delicadas como las del lino, a lo menos quedan, machacadas de este modo, más suaves que las del cáñamo. Su vestido se reduce a tres piezas, dos que forman juntas una saya, de las cuales la mayor, poniéndola por detrás, cubre también los dos lados volteando un poco para adelante, y llega desde la cintura hasta media pierna o poco más. La otra pieza se pone por delante, cubriendo el hueco que dejó la mayor, pero sólo llega a las rodillas o muy poco más. La tercera pieza sirve de capotillo o mantelina con que cubren el cuerpo desde los hombros hasta la cintura o poco más. Estos vestidos no están tejidos sino engasados de hilos, o diremos mejor cordelillos, unos con otros por el un extremo, como en los fluecos, deshilados o guadamaciles,⁵ quedando pendientes a lo largo en

⁵ *Flueco*: cierto género de pasamano tejido [género de galón], con los hilos cortados por un lado que se hace de hilo...u otra cosa y sirve de guarnición en los vestidos u otras ropas, pegándolo en las orillas. (*Diccionario de Autoridades*).

Deshilado: se llama también a una labor de aguja que se hace en las cosas de punto y telas, dejando huecos artificialmente para su hermosura. (*Diccionario de Autoridades*).

madejas muy tupidas y espesas. Y aunque labran unas pequeñas telas de estas pitas o hebras de palmas, no son para vestirse sino para hacer bolsas y zurrone, en que guardan sus alhajuas.

Estas indias del Cabo de San Lucas crían el cabello largo, suelto y tendido por la espalda. Forman de figuras de nácar, entreveradas con frutillas, cañutillos de carrizo, caracolillos y perlas, unas gargantillas muy airosas para el cuello, cuyos remates cuelgan hasta la cintura y, de la misma hechura y materia, son sus pulseras. Aun en aquel rincón del mundo inspira estas invenciones a gente tan bárbara el deseo de parecer bien. El color de toda esta nación pericú es, por lo común, menos obscuro, y aún notablemente más claro, que el de todos los demás californios.⁶

Guadamaciles: cabrillita adobada [la piel de cualquier animal pequeño como cabrito... la cual se adoba, adereza y da color], en que a fuerza de la prensa se forman por el haz diferentes figuras de diversos colores. (*Diccionario de Autoridades*).

⁶ Esta consideración acerca del color más claro de los pericúes, la encontramos confirmada en múltiples testimonios. Parece de interés citar aquí lo que acerca de esto consignó el padre Ignacio María Nápoli al tiempo de su entrada, en 1721, al extremo sur de la península: "...no he visto gente más alta ésta, de cuerpo bien proporcionado, gordos y muy blancos y bermejitos, y particularmente los muchachos parecen ingleses o flamengos por la blancura y colorados. Juzgo que algunos notablemente diferentes de los otros sean hijos de ingleses, porque en este cabo [de San Lucas] han pasado y se han detenido varias embarcaciones inglesas, por aguardar la nao de China, que es donde vienen a reconocer, y como estos desdichados tienen por estilo de cortesía ofrecer a sus mujeres,

En las mujeres de los cochimíes del norte es diverso, y más pobre el vestuario, pues empieza en la cintura, y acaba en las rodillas en algunas tierras; en otras, hasta un poco más abajo. Por delante es un faldellín formado de los pequeños nudos de carrizos muy delgados que cortan cerca de los nudos por uno y otro lado. Tiran los cañutillos, por no servir para este efecto y reservan solo los nudos, los cuales agujerean y ensartan en unos hilos, o cordelillos delgados, que sacan de los mezcales como quien ensarta un rosario. Estas sartas bien espesas se atan, por el un extremo, a otros cordelillos que se amarran en la cintura, quedando por el otro extremo, sueltas, y llegan, por lo menos, a las rodillas; aunque en algunos territorios las usan más largas y casi hasta media pierna, componiendo de esta suerte, todas juntas, una cortinilla defensiva del pudor, ya que no de las inclemencias del tiempo. La parte opuesta cubren con una piel de venado, o de otro animal, que hayan cazado los maridos. Desde la misión de San Borja, a los 30 grados de altura, en adelante estilan cubrir el cuerpo con mantellinas de nutrias o de liebres, conejos y otros animales.

Una de las fiestas más célebres de los cochimíes era la del día en que repartían las pieles a las muje-

no me parece sospechoso sin fundamento en gente herética..." ("Relación del padre Ignacio María Nápoli acerca de la California", en *Memorias del Primer Congreso de Historia Regional*, 2 v., Gobierno del Estado de Baja California, Mexicali, 1958, pp. 292-293).

res una vez al año, según lo averiguó el padre Francisco María Pícolo en su primera entrada al Valle de San Vicente, donde hoy está fundada la misión de San Ignacio.⁷ Juntábanse en un lugar determinado las rancherías confinantes, y allí formaban, de ramos de árboles y matorrales una casita o choza redonda, desde la cual desembarazaban la tierra por un trecho proporcionado formando camino ancho y llano para las carreras. Traían aquí todas las pieles de los venados que habían cazado aquel año, y con ellas se alfombraba el camino. Entraban los principales dentro de la choza y, acabado el convite de sus cazas, pescas y frutas, se medio emborrachaban, chupando del tabaco cimarrón. A la puerta de la choza tomaba su lugar uno de los hechiceros en traje de ceremonia y predicaba en descompasados gritos las alabanzas de los matadores de venados. Entretanto los demás indios iban y venían, corriendo como locos sobre las pieles, y las mujeres daban vueltas alrededor cantando y bailando. En fatigándose demasiado el predicador, cesaba el sermón, y con él las carreras; y saliendo de la choza los principales, repartían a las mujeres las pieles para vestuario

⁷ El propio padre Francisco María Pícolo en una carta que dirigió al hermano y después también sacerdote Jaime Bravo, de fecha 18 de diciembre de 1716, describe con abundantes detalles la fiesta a la que aquí se alude. (Véase: Francisco María Pícolo S.J., *Informe del estado de la nueva cristiandad de California 1702, y otros documentos*, edición de Ernest J. Burrus S.J., Madrid, José Porrúa Turanzas, 1962, pp. 193-195).

de aquel año, celebrándose el repartimiento con nuevas algazaras y alegrías, a pesar del descontento necesario de algunas. Toda esta fiesta se hacía por ser para aquellas miserables mujeres la mayor gala y riqueza una piel de venado, con que poder malcubrir su desnudez. Las mujeres de la nación guaycura no usan pieles por detrás y, en lugar de esto se ponen muchos hilos o cordelillos espesos y tupidos, pendientes de la cintura y sueltos por abajo, que llegan poco más que a las corvas. Estas mismas mujeres usan por delante los carrizos, como las cochimíes: bien que, en varias rancherías, en lugar de los nudos de carrizo, ponen solamente el delantal de solos cordelillos espesos, como el que se ponen por detrás, sin llegar a juntarse el uno con el otro. Ni por esto llevan estas guaycuras faldellín del todo semejante al de las pericúes, porque éstas últimas le usan más largo, los cordelillos más gruesos, mucho más amontonados y tupidos, y que rodean toda la cintura. En fin, todas procuran cubrirse de algún modo, siguiendo el impulso del natural pudor.





Éste era tan desconocido en los varones, que tenían por afrenta y deshonor, en los principios, que los obligasen a estar vestidos. Por esta razón en las varias entradas, que se hicieron a la California, cuando ofrecían los padres o soldados a los indios algunos vestidos de sayal, o no los tomaban o los arrojaban después por el camino. Tenían en esta materia tan poca aprehensión que, como dice el venerable padre Juan María de Salvatierra, se escandalizaban al principio, cuando los padres les mandaban cubrir a lo menos lo que pide el recato, no acabando de encontrar en sí mismos la indecencia, que les inculcaban, de su desnudez. Era para ellos el ver uno de sus paisanos vestidos, espectáculo de tanta risa como puede serlo entre nosotros el ver vestido un mono. Sirva de prueba el caso siguiente: un misionero, recién entrado en su misión⁸ que iba a fundar, vistió con unas varas de palmilla, que había llevado de Nueva España, a dos niños, que hizo vivir en su casa, para que le fuesen primero maestros de la lengua y después le sirviesen de catequistas. El mismo padre cortó y cosió los vestidos, y cuando ya los tuvo acabados, se los puso. Cuando los chichuelos salieron con la nueva gala a vista de sus parientes, fue tanta la risa y burla que ellos les hicieron, por haberse vestido, que los muchachos, avergonzados y confusos con la mofa de sus paisanos, se qui-

⁸ Al pie de página incluye Barco la siguiente referencia, tomada de la obra de Venegas-Burriel: era el "padre Pedro Ugarte, en San Juan Baptista Liguf".

taron los vestidos y los colgaron de un árbol. Pero por no mostrarse ingratos con el padre, o porque éste no los riñese, determinaron tomar a medias el beneficio: y así de día andaban desnudos por el campo entre sus parientes, y de noche se vestían, para venir a ver al padre, y dentro de su casa dormían con el vestido puesto. [...]

Entre los pericúes del sur se estilaba la poligamia o multiplicidad de mujeres.⁹ Éstas eran las que cuidaban del sustento de la familia, y traían, a competencia, a sus maridos las frutas y semillas del monte, para tenerlos contentos. Porque, una vez desechadas, cosa que pendía de sólo su capricho y su antojo, no hallaban fácilmente quien las admitiese. Con esto los maridos estaban tanto más bien provistos y relegados, cuanto mayor número de mujeres tenían: naciendo de aquí el vivir envueltos en brutal carnalidad. No había tanto exceso en las otras naciones, donde sólo tal cual de los principales tenía dos mujeres, viviendo los demás con sola una. El adulterio era mirado como delito, que por lo menos daba justo motivo a la venganza, a excepción de dos ocasiones: una de sus fiestas y bailes, y otra la de las luchas, a que algunas veces se desafiaban unas a otras las rancherías, porque en ésta era éste el vergonzoso premio al vencedor. En los cochimíes del norte no se encontró mucho exceso en esta materia, y un misionero añade, hablan-

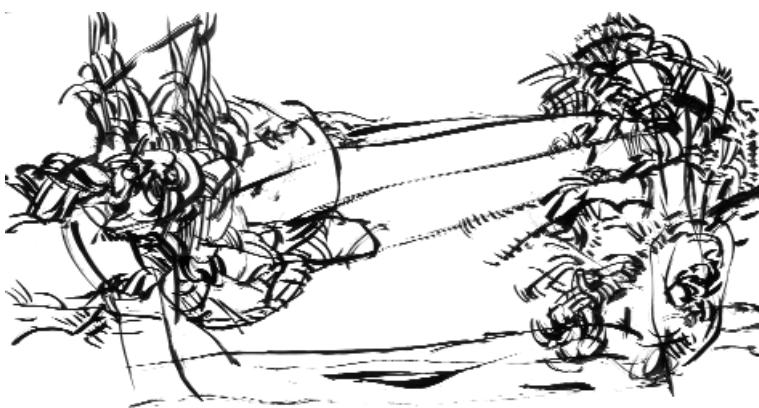
⁹ Fue precisamente la oposición de los misioneros a esta costumbre una de las razones que motivaron la gran rebelión de los pericúes hacia el año de 1734.

do de su distrito¹⁰ que, no obstante la entera libertad que gozaban aquellos indios, no se veía en ellos desenfrenamiento y liviandad; lo que atribuye a la aspereza de vida que allí pasan en medio de la serranía, con hambre, frío, desnudez y falta de toda convivencia.

El modo de ajustar sus casamientos en la región de Loreto, era presentando el novio a la que pretendía, por vía de arras, una batea, que en lengua monqui llamaban *oló*. Si se admitía, era señal de consentimiento, debiendo volver ella al pretendiente una redcilla; y, con esta mutua entrega de alhajas, quedaba celebrado el casamiento. En otras naciones se hacía el ajuste al fin de un baile, a que convidaba a toda la ranchería el pretendiente. Pero por solemne que fuese este contrato, era fácilmente rescindible por cualquier ligero motivo, aun en las naciones que no estilaban la poligamia. El amor a los hijuelos no era tanto que impidiese matar algunas veces a sus criaturas, cuando no les alcanzaba el sustento. Observó esto el venerable padre Salvatierra, y ordenó que siempre se diese ración doble a todas las recién paridas.¹¹ Más frecuentemente era el procurar, las que estaban encinta, el aborto, matando al feto por medio de violentas opresiones en el vientre; para lo cual solían valerse

¹⁰ Conserva aquí Barco la referencia ya indicada en la obra de Venegas-Burriel. La persona en cuestión era el "padre Everardo Helen, misionero de Guadalupe".

¹¹ La consideración que en seguida se incluye, y que no aparece en la obra de Venegas-Burriel, la hace Barco con base en su propia experiencia.



de otra mujer y, después de muerta la criatura, se seguía el aborto. Principalmente en las primerizas era lo regular el que diesen este destino fatal a sus fetos; y la razón que daban era que estas criaturas salían débiles y desmedradas. Lo mismo hacían otras mujeres, por no cargarse de tantos hijos, en lo cual no hallaban especial inconveniente ni disonancia. Hallóse también entre ellos, establecido por costumbre, lo mismo que a los hebreos mandaba la ley, esto es, que la viuda debía casarse con el hermano del difunto o con el pariente más cercano de éste.

El tiempo de las cosechas de las pitahayas era como el tiempo de su vendimia. En él estaban más alegres y regocijados que en todo lo restante del año. “Los tres meses de la pitahaya (dice el venerable padre Salvatierra)¹² son como en algunas tierras de Europa los tiempos de *carnestolendas*, en que en buena parte salen de sí los hombres. Así estos naturales salen de sí, entre-

¹² Al pie de página aparece la siguiente referencia: “Carta al padre Francisco de Arteaga, provincial de Nueva España, en mayo de 1701”. Esta carta ha sido publicada en: Juan María Salvatierra, *Misión de la California*, edición de Constantino Bayle, Madrid, Editorial Católica, 1946, pp. 141 y ss.

gándose del todo a sus fiestas, bailes, convites de rancherías distantes, y sus géneros de comedia y bufonadas que hacen, en que suelen pasarse las noches enteras con risada y fiesta, siendo los comediantes los que mejor saben remedar, lo cual hacen con grande propiedad.” Cuanto a los bailes, notó el mismo padre, que tenían suma variedad y no poca destreza. “Tuvimos aquí (dice)¹³ las fiestas de pascua de Navidad con mucho gusto y devoción, y de los indios también, asistiendo algunos centenares de catecúmenos a las fiestas, haciendo también sus bailes los cristianitos más de ciento. Y son sus bailes muy diferentes de los que usan las naciones de la otra banda; pues tienen más de treinta bailes, y todos diferentes, y todos en figura, ensaye y enseñanza de algunas cosas esenciales para la guerra, para la pesca, para caminar, enterrar, cargar y cosas semejantes; y se precia el niño de cuatro y de tres años de salir bien del papel de su baile, como si fueran ya mancebos de mucha emulación y juicio: cosa

¹³ Como referencia, también a pie de página, se indica: “Carta al padre Juan de Ugarte de 4 de abril de 1699. Esta carta ha sido publicada también íntegramente en la ya citada edición de Bayle, pp. 115 y ss.

que nos dio a todos mucho divertimento de verlos”.

No es extraño, que adelantasen en este oficio de bailes, pues es el único que tienen en tiempo de paz: natural es adelante en lo que siempre se ejercita. Ellos se divierten y bailan por sus bodas, por la fortuna en sus pesquerías y cazas, por el nacimiento de sus hijos, por la alegría de sus cosechas, por las victorias sobre sus enemigos o por otras cualesquiera causas cuya gravedad no se detenían mucho en pesar y medir. Para estos regocijos solían convidarse unas a otras las rancherías y también se desafiaban muchas veces a luchar y correr, a probar las fuerzas y la destreza en el arco y flechas y en éstos y otros juegos entretenidos, pasaban muchas veces días y noches, semanas y meses en tiempo de paz. Pero la paz se interrumpía a cada paso con las guerras, bandos, parcialidades y rencores de unas naciones y rancherías contra otras. Los motivos de estas disensiones, no pudiendo ser por dominios y posesiones de tierras, eran de ordinario por vengar los agravios que hacían unos a otros los particulares, o cuando más por ir unos a pescar o coger frutas a donde ya tenían más costumbre que derecho de ir otros. El modo de vengarse era hacer el ofendido alguna hostilidad o daño al ofensor; y si no podía a su persona, a alguno de su parentela o de su ranchería. Seguía de aquí tomar la causa por suya; y si no se juzgaban bastantes, llamaban en su socorro las rancherías amigas, para dar todas juntas sobre la contraria.

Hostilidades en las misiones de las naciones confederadas*

Francisco Javier Alegre

Entre tanto proseguían en las misiones del Septentrión los continuos sustos y hostilidades de las naciones confederadas, janos, jocomes y apaches [se trata del año de 1696]. Agregáronseles por algún tiempo algunas rancherías de conchos; pero reprimidos oportunamente por el teniente Antonio de Solís, y ajusticiados algunos en Nacorí, donde habían cometido los primeros insultos, se sosegaron bien presto. Aun causó mayor cuidado la voz que corrió no sin fundamento ya a los fines del año, que se habían convocado para una sublevación general todos los pueblos de Tarahumara y de Sonora. Era el alma de esta conspiración un indio apóstata llamado Pablo Quihue, gobernador que había sido del pueblo de Santa María Basieraca, indio ladino, demasiado verboso, y naturalmente elocuente, capaz de dar gran apariencia de verdad a los asuntos mas inverosímiles, enemigo oculto de los españoles y tanto más temible cuanto sabía según las circunstancias reprimir su rencor y

*Texto tomado de la "Historia de la Compañía de Jesús en Nueva España que estaba escribiendo el P. Francisco Javier Alegre al tiempo de su expulsión... Libro noveno", en *Crónicas de la Compañía de Jesús en la Nueva España*, México, UNAM, 1979 [1841-42], pp. 220-226.

encubrirlo con el más profundo disimulo. Éste comenzó a esparcir entre sus gentes rencores sediciosos. Decíales que habiéndose los de Sonora sometido voluntariamente a la dirección de los padres, poco a poco en sesenta años se había llenado la tierra de soldados, de presidios, de haciendas y de familias de españoles, que en lugar de agradecerles el beneficio de haberlos recibido en su país, se apoderaban del terreno, y aun de sus personas para servirse como de esclavos. Que sus vacas, carneros, caballos y aun sus mujeres y sus hijos habían de estar a su disposición. ¿De qué nos sirven (decía) sus presidios y sus armas? ¿No nos dicen a cada instante que son para defendernos? ¿No nos dicen que vivamos tranquilos en la verdadera religión, en la obediencia del rey y en vida política y civil? Esto nos cantan en sus primeras entradas. Nosotros, insensatos, los recibimos como unos hombres venidos del cielo para nuestro bien. Pero ¿cuál es el cumplimiento de estas magníficas promesas? Ya lo veis. Muchos años ha que asolan nuestro país los apaches, los jocones y los janos, talan nuestros campos y roban nuestros ganados. ¿Y nos han defendido sus presidios? ¿Nos han protegido sus armas, o por mejor decir,



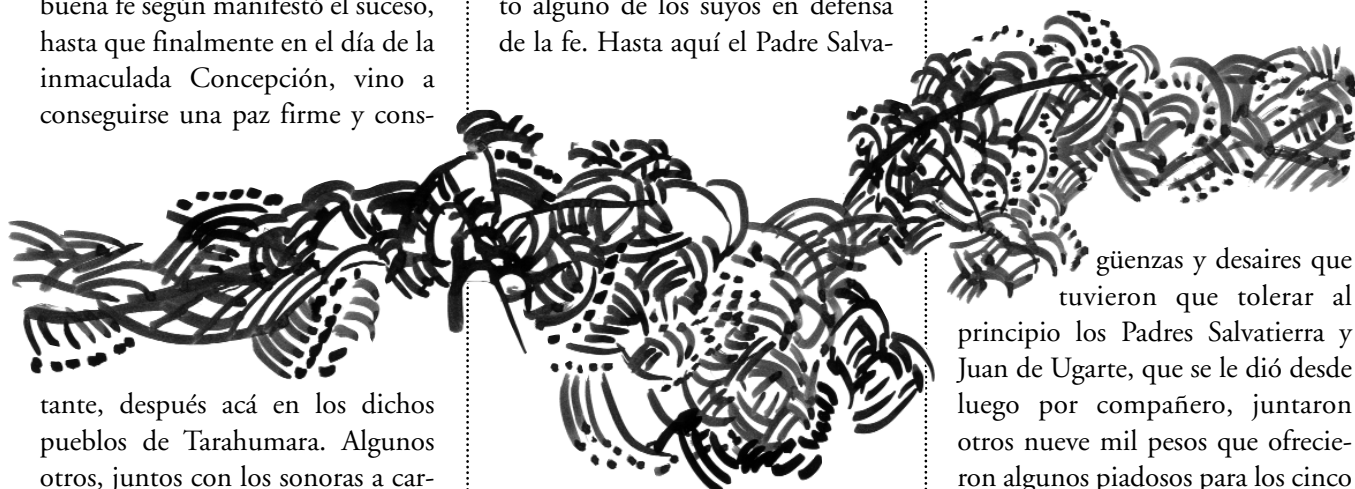
no les ha sido este un medio para destruirnos? ¿Han sido más los Sonoras, los pimas, los tarahumares, los conchos que han muerto a las flechas de los apaches que los que han perecido inhumanamente a sangre fría a manos de los españoles? Al menor ademán que ven o imaginan ver en nosotros los ya reducidos, luego somos apóstatas, traidores a Dios y al rey, enemigos de la patria, parciales de los apaches, o partícipes y cómplices de sus robos. Al instante se arman contra los desarmados, queman, ahorcan, degüellan. ¿Se hace otro tanto con los apaches y con los sumas? ¿Les han visto muchas veces la cara a estos valientes? ¿Les han quitado muchas presas? ¿Harían más en nuestro daño nuestros enemigos que lo que hacen nuestros protectores? ¿Tales eran los discursos de este apóstata! Verisímilmente si se hubieran seguido sus disposiciones y sus consejos habría acabado con todo el nombre español y con toda la cristiandad de aquellas vastísimas provincias: pero una particular providencia permitió que encendidos los ánimos demasadamente con semejantes razonamientos los pueblos de Cuquiarachi, Cuchuta y Teuricatzi prorrumpieran antes de tiempo, sin dar lugar a madurar sus perversos designios. Los moradores de los dichos pueblos repentinamente se apoderaron de estos ornamentos, alhajas de iglesia y demás cosas portátiles, y huyeron a los montes.

Esta precipitación trastornó las ideas y medidas del Quihue. Luego que se supo se pusieron en camino

las compañías, y apenas acababan de respirar de la expedición de los conchos. El general D. Domingo Gironza, y los capitanes D. Juan Fernández de la Fuente y D. José Zubiato, que se hallaban más cercanos acudieron con diligencia; ésta no impidió del todo; pero al menos disminuyó en gran parte el daño, haciendo que se sofocase sin reventar mucho material de aquella mina. Por lo que mira a los pueblos alzados, por tres ocasiones diferentes obligados de la necesidad, prometieron la paz y volvieron a sus pueblos, nunca con sinceridad y buena fe según manifestó el suceso, hasta que finalmente en el día de la inmaculada Concepción, vino a conseguirse una paz firme y cons-

amotinados con pérdida de sólo ocho de los suyos, y muchos de los enemigos. Empezaron esta acción sin socorro alguno de los españoles, y con igual obstinación de una y otra parte. Duró la batalla desde la mañana hasta la noche; fueron todos a la guerra (dice en carta el Padre Salvatierra) con su rosario, y fué cosa que notaron aun los mismos indios que ninguno quedó herido de la cintura arriba, con lo que se enfervorizaron mucho de la devoción del rosario y tenían a gloria grande los parientes de los difuntos en habérseles muerto alguno de los suyos en defensa de la fe. Hasta aquí el Padre Salva-

tes le habían ofrecido su ayuda, juntó en breve tiempo la cantidad de catorce mil pesos. Se singularizó la piedad de los nobles señores D. Alonso Dávalos, conde de Miravalle, y D. Mateo Fernández de la Cruz, marqués de Buenavista, que dieron luego cada uno mil pesos efectivos. De los otros trece mil tres se juntaron efectivos, y los diez en promesas de diferentes republicanos. D. Pedro Gil de la Sierpe, tesorero de Acapulco, prometió una galeota para el transporte y dio desde luego a la misión una lancha grande. A costa de no pocas ver-



tante, después acá en los dichos pueblos de Tarahumara. Algunos otros, juntos con los sonoras a cargo del cacique D. Pablo perseveraron más tiempo en la deserción y no vinieron a rendirse hasta casi mediado del año siguiente de 1697. Pudo mucho para su perfecta reducción el valor de los tarahumare, serranos, guasaparis y cutecos, antiguos discípulos del Padre Juan María Salvatierra. Estos buenos neófitos no solo no accedieron a los perversos consejos de sus naturales, sino que antes en número de setecientos (según escribe el mismo padre) acometieron a los

tierra, que por este tiempo se hallaba ya en la costa de Sinaloa esperando ocasión de transportarse a su amada California. El modo sensible con que el cielo favoreció esta empresa necesita de más circunstanciada relación.

Luego que el padre Juan María se vió autorizado con la licencia del Padre Provincial para emprender aquel viaje, no pensó más que en buscar como se le mandaba los socorros necesarios. Entre muchas ricas y piadosas personas que ya desde an-

güenzas y desaires que tuvieron que tolerar al principio los Padres Salvatierra y Juan de Ugarte, que se le dió desde luego por compañero, juntaron otros nueve mil pesos que ofrecieron algunos piadosos para los cinco primeros años. La ilustre congregación de los Dolores, fundada en el Colegio de México, algunos años antes, a diligencia del Padre Vidal su fundador, y primer prefecto, dió diez mil pesos para que con sus réditos se sustentase uno de los misioneros, y para otros dos dió veinte mil. D. Juan Caballero de Ocio, presbítero de Querétaro, de quien hemos ya hablado en otra parte, y a cuya magnífica piedad eran deudas casi todas las obras de la gloria de Dios que se emprendían en



su tiempo, no contento con esta cuantiosa limosna, ofreció al Padre Salvatierra pagar cuantas libranzas viniesen de California firmadas de su mano. Sobre tan sólidos cimientos se pasó a pretender al Excmo. Sr. D. José Sarmiento y Valladares, conde de Mochtheuzoma, que ya desde fines del año antecedente gobernaba el reino, la necesaria licencia para aquella expedición. El fiscal del rey se opuso fuertemente, fundando en las últimas cédulas reales que vedaban intentar de nuevo cosa alguna en California. El Padre Salvatierra respondió breve y sólidamente que la intención de S. M. no era ni podía cerrar las puertas de la salud a los infelices californios; que la prohibición era para el tiempo que durase la rebelión de los tarahumares, en atención a los grandes costos que las dos cosas juntas causarían al real erario; que en la actualidad ni había guerra alguna en aquellas provincias ni en la conquista intentada de californias se gastaba o pedía cosa alguna al

fisco real. En consecuencia de esta representación el día 5 de febrero, concedió el señor virrey su licencia para que los padres Salvatierra y Eusebio Kino pasasen a llevar a la California la luz del Evangelio, sin que por tanto gastasen ni cobrasen cosa alguna del real erario. Se les mandaba tomar posesión de la tierra en nombre de S. M. católica; concedíase a los padres que pudiesen nombrar justicias entre los mismos naturales para el gobierno político; que pudiesen llevar a su costa soldados de escolta, elegir cabos y removerlos, dando cuenta a su escelencia, y que dichos cabos y soldados gozasen todas las exenciones y privilegios de los demás presidiarios.

Este despacho se entregó al Padre Salvatierra el día 6 de febrero, y al siguiente dejando por procurador de los negocios de la misión al Padre Juan de Ugarte, salió de México a entregar el colegio de Tepotzotlán al Padre Sebastián Estrada. Por semana santa llegó a Sinaloa, y

no permitiéndole su celo estar ocioso aquel tiempo que tardaba la goleota en llegar de Acapulco a la desembocadura del Yaqui, pasó a visitar a sus antiguos hijos los baroios, guazaparis y serranos que halló muy firmes en la fe. Ya volvía cuando tornó a encenderse en los tarahumares el fuego de la sedición, de que hablamos poco antes. El Padre Salvatierra llevado de su caridad voló al consuelo de los Padres Nicolás de Prado y Martín Venavides, con grandes peligros (dice el mismo padre) de asaltos y rebates continuos, tanto que la víspera de nuestro santo Padre creí que era el último de mi vida. El 16 de agosto salió para la costa, donde el 14 después de no pequeños riesgos había llegado la goleota. Mientras se proveen de nuevos bastimentos y se espera al Padre Kino que estaba en la Pimería, y que finalmente no pudo ir, pasaron cerca de dos meses hasta el 10 de octubre en que honra la Iglesia la memoria del santo fundador de la Provincia de México, y en que sin esperar a otro nuevo compañero se hicieron a la vela. La tropa de los conquistadores se reducía, fuera del padre, a ocho personas, cinco españoles y tres indios. Algunos otros que quisieron acompañarle los detuvo el alzamiento de los tarahumaras en aquella provincia. Al tercer día de viaje, sábado, y dedicado particularmente a la Virgen santísima en la santa imagen del Pilar de Zaragoza, dieron vista a la California, aunque no desembarcaron enteramente, y de asiento, digámoslo así, hasta el siguiente sábado 19.

Misiones franciscanas de la Sierra Gorda, lo que trabajó y practicó en ellas*

Francisco Palou

El glorioso y recomendable fin de la conversión de los gentiles, y propagación de nuestra santa fe católica, fué el que obligó al V. P. Fr. Antonio Lianz de Jesús a pasar a España en solicitud de la fundación del Colegio Apostólico de la Santa Cruz de Querétaro, según refiere la crónica de los colegios (Lib. 1 Cap. 12 Fol. 39 y 40), para que sus religiosos se empleasen principalmente en reducir a los infieles que habitan la Sierra Gorda, o Cerro Gordo.

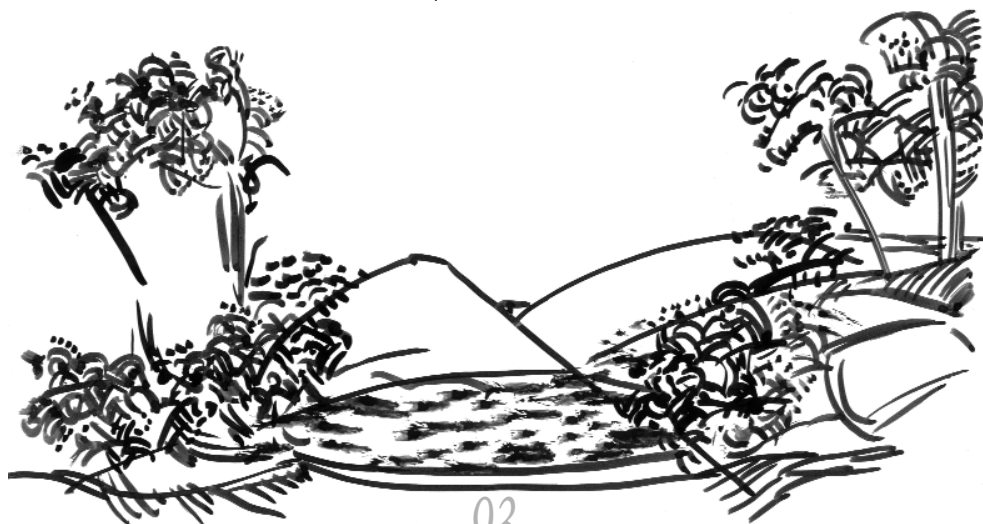
Este paraje sumamente áspero, da principio como treinta leguas distante de la expresada ciudad de Querétaro, y se extiende a cien leguas de largo, y treinta de ancho, en cuyas breñas vivían los indios de la Nación Pame todavía en su gentilidad, no obstante de hallarse cercado todo de pueblos cristianos. Fundado dicho colegio, como refiere la citada crónica, Lib.4, Cap. I, Fol. 253 y 254, salieron dos de los primeros misioneros de los fundadores para dichas sierra a efecto

de la reducción; y habiendo llegado a ella y misionando en los pueblos de españoles que se hallaban en sus inmediaciones, les dijeron, estaba ya ocupada por los RR. Padres Dominicos que habían fundado misiones; por cuyo motivo no se internaron, sino que por la falda de dicha sierra caminaron hacia el oriente, hasta llegar a otra llamada de Famauripa, que divide el nuevo reino de León de la provincia de la Huasteca, y en ella fundaron una misión, que después se entregó para la custodia de Tampico.

Con esta noticia que adquirieron los PP. misioneros de Querétaro, ya no intentaron más el ejercitarse en la reducción de los indios de la Sierra Gorda, considerándolos ya convertidos. En esta inteligencia estaban todos hasta el año de 1743, en que habiendo S.M. nombrado para general de dicha sierra al coronel D. José Escandón, quiso éste visitarla, en cumplimiento de su obligación; y aunque halló que los RR. padres dominicos por un lado, y los de San Agustín por otro tenían fundadas misiones, vió en el centro un gran manchón

de gentilidad de la Nación Pame, que vivían entre breñas aquellos indios, y entre ellos muchos cristianos, que cuando chicos, bajando con sus padres a los pueblos de españoles, los habían bautizado; pero sólo tenían de cristianos el nombre y vivían como gentiles mezclados con ellos. Propúsoles dicho señor el vivir en pueblos como los cristianos en sus propias tierras; que les traería padres que los enseñasen y bautizasen a los que eran gentiles; y conviniendo ellos en todo, dió parte el Exmo. señor virrey, y éste a S.M., quien dió su real orden para que se fundasen ocho misiones de las tres a cargo del Apostólico Colegio de Pachuca de RR. padres descalzos de nuestra orden, y las cinco restantes a nuestro Apostólico Colegio de San Fernando, dividiendo las unas de las otras el caudaloso río llamado de Moctezuma, que es el del desagüe de México, el cual cruzando por la Sierra, y culebreando por la Huasteca, vacía en el seno mexicano.

Dióse principio a esta reducción el año de 1744, llegando a dicha sierra misioneros sacerdotes de dicho



* Fragmento de la obra *Fray Junípero Serra y su obra*, selección y prólogo de Francisco González de Cossío, México, SEP (Biblioteca Enciclopédica Popular, 320), 1950 [1787], pp. 27-41.



Colegio de San Fernando, cuyo presidente era el R.P. Fr. Pedro Pérez de Mezquina, y con ellos el referido señor general D. José Escandón; y explorando aquel terreno hallaron cinco sitios proporcionados para las cinco misiones, a los que luego concurrieron los indios comarcados, y se dejó a su voluntad el avecindarse en cualquiera de ellos; y el R. padre presidente destinó para cada paraje dos misioneros, los que por medio de los indios naturales, y algunos de México ladinos que se agregaron como pobladores, dieron mano a fijar el Estandarte de la Santa Cruz, formar una capilla de palos techada de zacate, para que sirviera de interina iglesia, y a continuación de ella una casa de lo mismo para vivienda de los padres. Los indios también formaron chozas de las mismas materias para su habitación, y libertarse de los ardores del sol; y el referido señor general dejó en la principal misión, en el sitio nombrado Xalpan (dedicada al Apóstol Santiago, Patrón de las Españas), una compañía de soldados milicianos con sus correspondientes oficiales, ca-

pitán, teniente y alférez, de cuya compañía se destacaron y repartieron por las misiones los soldados que se juzgaron necesarios para escolta de los padres; y concluída la fundación de dichas misiones se dedicaron las otras cuatro a la Purísima Concepción de Nuestra Señora, al Príncipe y Arcángel Señor San Miguel, a nuestro seráfico padre señor San Francisco, y a nuestra Señora de la Luz, y el señor general se retiró para la ciudad de Querétaro, quedando los padres dando principio a la formación de sus padrones, en que constasen los indios que se avecindaban en ellas cuyo número ascendía a 3,840. Indagaron los que confesaban estar bautizados desde su niñez, y los que no lo estaban: Instruyeron a unos y a otros de cuanto correspondía, por medio de intérpretes, de que servían los indios mexicanos (por haberse instruído en el idioma), y luego que los hallaban capaces bautizaban a los gentiles.

El R.P. Mezquita, religioso práctico en estas fundaciones (por haber sido uno de los que el V.P. Margil llevó para las misiones de Texas), comenzó a formar desde luego las instrucciones que debían observarse en las de la Sierra Gorda para el régimen espiritual y temporal de ellas

siendo el mismo que se ha observado en las demás misiones de los colegios de la Santa Cruz de Querétaro, y Nuestra Señora de Guadalupe de Zacatecas en sus espirituales conquistas, y es en la forma siguiente:

Régimen espiritual

Que primeramente procurasen los padres misioneros que cada día al salir el sol se congregasen en la iglesia al son de campana todos los indios e indias grandes, así gentiles, como neófitos, sin faltar alguno: Que uno de los padres rezase con ellos las oraciones y texto de la doctrina cristiana, y les explicasen en castellano los misterios más principales, practicando lo mismo por la mañana (luego que los grandes saliesen), y por la tarde antes de ponerse el sol, con los niños y niñas que tuviesen de cinco años arriba de edad, sin permitir que ninguno faltase a este santo ejercicio: Que los catecúmenos y los que se hubiesen de casar, o cumplir con el precepto anual de la confesión, asistiesen a él también a mañana y tarde, para que fuesen instruídos antes de recibir los referidos santos Sacramentos, y que lo mismo se ejecutase con los que olvidaran la

doctrina, sin embargo del diario ejercicio.

Que los días de fiesta celasen con grande vigilancia, que ninguno faltase a la misa del pueblo, ni a la plática que en ella se debía hacer, explicando el Evangelio, o los misterios de nuestra santa fe, y que procurasen acomodarse con prudencia y discreción a la rudeza y necesidad de los indios, y que acabada la misa, uno de los misioneros los llamase a todos por el padrón, según sus nombres, y que llegasen uno a uno a besarle la mano, con lo que se reconocería si faltase uno.

Que a los más capaces y hábiles exhortasen a la frecuencia de los Santos Sacramentos (a más del cumplimiento de la Iglesia), principalmente en las grandes festividades, y a oír misa aun en los días que no son de precepto, dejándolos

siempre en su libertad: Que en sus enfermedades procurasen visitarlos a menudo, y que fuesen curados y asistidos según lo permite la tierra, y con mayor cuidado, que recibiesen los Santos Sacramentos de que fuesen capaces, y de asistirles para auxiliarlos en su muerte, y que el pueblo asistiese al entierro. Asimismo, que pusiesen esmero en componerlos en sus enemistades y litigios, enseñándoles a vivir unidos en la paz y caridad cristiana, sin permitir escándalos o malos ejemplos en la misión.

Gobierno temporal

Para conseguir el deseado fin del fruto espiritual, dispuso el citado R.P. Mezquita, que se procurase el bien temporal de aquellos indios pames, pues faltando éste no po-

drían hacer pie en el pueblo o misión, ni asistir a la misa y cotidiano rezo porque les sería preciso ir dispersos vagueando en solicitud de comida y estuario. Para evitar esto, encargó su padre que los paternidad misioneros solicitasen por medio del síndico, a cuenta del sínodo anual que les daba S.M. para su manutención, (agregando a él la limosna de las misas que se les encomendasen), herramientas y demás útiles necesarios para poner en corriente alguna siembra, como también algunas vacas, bueyes, y demás ganado, para que el fruto de ellos se mantuviesen de comunidad, como se practicó al principio de la iglesia. Así se ejecutó, dando principio, y con el tiempo se fue aumentando, y se lograron algunas cosechas que se repartían a los indios, para ayudar a su existencia en la misión.

El clima de dicha sierra es muy caliente y húmedo y por consiguiente contrario a la salud; por lo cual enfermaron en breve tiempo muchos de los misioneros, de los que en pocos días murieron cuatro, y otros se retiraron imposibilitados a la enfermería del colegio, quedando sólo dos de los fundadores en la misión. Como éste se hallaba entonces tan exhausto de misioneros, fue preciso pedir socorro a los otros colegios de Querétaro y Zacatecas; pero como quiera que iba a suplir por el tiempo de seis meses, y cumplidos éstos los remudaban otros, no tenían tiempo para aprender la lengua, y esto era de grande atraso para la conquista espiritual.



Misiones de la Provincia de Coahuila o Nueva Extremadura...*

Conde de Revilla Gigedo

En la mitad del siglo próximo pasado, se ocupó o conquistó una parte de los inmensos y desiertos territorios que se suponen correspondientes a la provincia de Coahuila, situada entre los 26 y 32 grados de latitud boreal, y entre los 262 y 272 de longitud desde el meridiano de Tenerife.

Es confinante por el Oriente con la colonia del Nuevo Santander, por el mismo rumbo y el del sur con el Nuevo Reino de León; por el Norte con la provincia de Texas y rancherías de los apaches, lipanes y natagés, y por el Poniente y Sur con la Nueva Vizcaya, en el presidio de las juntas de los ríos Conchos y Norte, y en la jurisdicción del real de minas de Mapimí.

La temporada de invierno, extremadamente fría en esa provincia, se reduce a los meses de noviembre, diciembre y enero, siendo del mismo modo calurosas las demás estaciones del año, pero muy saludable el temperamento; lo que se atribuye a la limpieza de los territorios.

*Fragmento de la obra *Informe sobre las Misiones, 1793, e Instrucción Reservada al Marqués de Branciforte, 1794*, introducción y notas de José Bravo Ugarte, México, Jus, 1966, pp. 58-64.

Corren por ellos el río Grande del Norte, y los de San Rodrigo, San Diego, San Antonio Escondido, Sabinos, Álamos, Nadadores y Monclova; todos se incorporan por distintas partes con el primero, y éste desemboca en el mar por la colonia del Nuevo Santander, donde como ya se dijo en el ζ 125, se conoce por Río Bravo.

Todos son muy caudalosos en tiempo de lluvias, y como en la amena provincia de Coahuila abundan también los manantiales de agua, son sus tierras generalmente fértiles y deliciosas, con admirables pastos y producciones de trigo, maíz, frijol, chile, hortalizas, algodón, caña dulce, frutas muy sazonadas de las conocidas en Europa, y algunas silvestres de las de América, como la tuna, pitaya, zapotillos y otras.

En los grandes llanos de la provincia hay muchas motas de monte algo inmediatas a los ríos y manantiales de agua, donde como en las sierras se encuentran con abundancia maderas de encino, roble, nogal, sabino, álamo, fresno, pinos, sauces, guizachis y mesquites, y otras varias especies de árboles; hallándose también tigres, leopardos, jabalíes y venados, berrendos,

osos, gatos monteses, lobos, coyotes, y varias clases de pequeños animales, siendo muchas las de aves y peces en los ríos.

Las lomerías de Peyotes, sierras de Potrerillos, Santa Rosa, y la mayor parte de las que forman la cordillera occidental del seno de Mapimí, y opuesta margen del río grande del Norte, son minerales de plata: se trabaja en las tres primeras, pero con los pasos lentos de unos vecindarios reducidos y pobres.

Todo su número consistía, según los padrones del año de 80, en 8,319 almas; pero hoy es mayor la población, porque en cumplimiento de la real orden de 21 de mayo de 1785, se separaron de la provincia de Nueva Vizcaya y agregaron a la de Coahuila las jurisdicciones del Saltillo y Parras, de competentes vecindarios.

Los antiguos de la provincia están distribuidos en las de la villa capital, Santiago de la Monclova, San Buenaventura, San Carlos de la Candela, San Antonio de Nadadores, valle de Santa Rosa, villa nueva de San Fernando, San Pedro de Ggedo, presidio del Río Grande, y pueblos de misión situados en las mismas jurisdicciones por el orden siguiente.



<i>Nombres de las misiones</i>	<i>Tiempos en que se fundaron</i>	<i>Distancias de la capital de la provincia. Leguas</i>	<i>Jurisdicciones a que reconocen</i>	<i>Total de personas</i>
1. S. Miguel de Aguayo.	Año de 1675	1/2 al N.	Monclova	181
2. San Francisco de Tlaxcala. . .	De 1690	6 Leste P. y N.	Idem.	399
3. Santa Rosa de Nadadores. . .	De 1677	6 id. P y N.	San Buenaventura	309
4. San Bernardino.	De 1690	22 LL. N. D.	S. Carlos de la Candela	448
5. San Francisco Bizarrón.	De 1737	50 L. N. O.	Villa de Ggedo	82
6. Dulcísimo nombre de Jesús de Peiptes.	De 1698	Idem.	Idem.	56
7. San Juan Bautista.	De 1699	50 N.	Presidio del Río Grande	63
8. San Bernardo.	Idem.	50 L. N.	Idem.	103
				1.641



Fundaron estas misiones los religiosos de la provincia de Jalisco: administraron muchos años las de San Juan y San bernardo los del colegio apostólico de la Santa Cruz de Querétaro, y hoy se hallan todas a cargo de los descalzos del de Pachuca.

Muchos serían los indios que desde la mitad del siglo XVI solicitaron o se ofrecieron al catequismo, si se regula el número de ellos por el de sus naciones; pero lo cierto es que se redujeron muy pocos a los pueblos de misión en su establecimiento y que solamente han quedado unos cortos restos de aquellas naciones, con la confusa memoria de sus nombres, cuyo catálogo es el siguiente:

- | | |
|----------------|--------------------|
| Babeles | Codames |
| Gueiquisales | Colorados |
| Manos prietas | Tasmamares |
| Pinanacas | Filifae |
| Cacastes | Jumees |
| Cocomaques | Toamares |
| Contores | Bapancorapinanacas |
| Babiamares | Babosarigames |
| Catajanes | Pausanes |
| Apes | Paceos |
| Pachaques | Chahuanes |
| Bagnames | Mezcales |
| Isipopolames | Xarames |
| Pies de venado | Chacaguales |
| Chancafes | Hijames |
| Payaguas | Tedocodamos |
| Pachales | Sixames |
| Gicocoges | Cenizos |
| Goricas | Pompopas |
| Bocoras | Gavilanes |
| Escavas | |
| Cocobiptas | |

Sean estos nombres verdaderos o desfigurados, según la inteligencia, caprichos o voluntariedad de los que se emplearon en la pacificación del país, o de los fundadores de las doctrinas, parece más creíble que los mencionados indios fuesen

pequeñas parcialidades o ramos de alguna nación, cuyo nombre genérico no ha podido saberse: pero esto importa poco, y mucho menos cuando ya se ha desaparecido el mayor número de estas gentes, reuniéndose a los apaches, o a los indios borrados de la costa de la colonia del Nuevo Santander, o falleciendo en las epidemias de viruelas y otras enfermedades experimentadas en distintos tiempos.

Lo último puede ser lo más cierto, siéndolo sin duda que la corta porción de indios reducidos en la provincia de Coahuila ha causado al erario del rey el dispendio de millones de pesos en el discurso de 117 años, desde el de 1676 que fue el del establecimiento de la primera misión, para mantenerlas, sosegar inquietudes de los mismos indios con tropas volantes y presidiales, y conservar el dominio de un dilatado país, que aunque cubierto de numerosa gentilidad, nunca ha sido posible atraerla a la religión y al vasallaje.

Erigidas las misiones, se mercenaron o señalaron a cada uno los



términos o tierras de su pertenencia con tanta generosidad, que la que menos cuenta por suyos cincuenta sitios de ganado, habiéndoseles franqueado todos los auxilios que pudieron conducirlos al estado más opulento.

Sin embargo, ni estos medios poderosos, ni los que procuraban proporcionar los religiosos de Jalisco a beneficio de los indios reducidos, alcanzaron al arreglo de sus pueblos de misión, hasta que en el año de 1690 se condujeron a la de San Miguel de Aguayo catorce familias de tlaxcaltecas del pueblo de San Esteban del Saltillo, colonia de la antigua Tlaxcala, para que instruyesen a los neófitos en las labores del campo, en la cría y conservación de ganados, y en las fábricas de su iglesia, casas y oficinas necesarias.

Esta acertada providencia fue repetida en el año de 1694, trasladándose otras diez familias tlaxcaltecas a la misión de San Bernardino de la Candela, y siendo hoy estos indios los dueños verdaderos de las cuatro primeras misiones nominadas en el estado que sigue al § 163, y que llamaremos bajas, para la más fácil o menos confusa explicación de su actual estado, y del que tienen las otras cuatro misiones altas avanzadas al Norte, y establecidas en los partidos de Gigedo y presidio de Río Grande.

Las veinticuatro familias tlaxcaltecas, que se han ido aumentando felizmente desde el tiempo de su transmigración, componen con otra cincuenta y nueve de varias castas los vecindarios de las cuatro

misiones bajas, porque de los indios reducidos han quedado solamente los ciento ochenta y una personas de los dos sexos y de todas las edades que existen en la misión de San Miguel de Aguayo.

También se ha minorado considerablemente el número de los que se congregaron en las cuatro misiones altas, sin embargo de que en la de San Francisco de Bizarrón fue admitida una porción de los julimes, venados, cíbolos, norteños, y cholomes fugitivos de la Nueva Vizcaya.

Las costumbres de estos indios vagantes, y de los correspondientes a las parcialidades reducidas en Coahuila, no pueden ser más perversas, porque dominados de todas clases de vicios, y en particular de la embriaguez, huyen del trabajo, y siempre hambrientos y desnudos, se roban unos a otros cuanto pueden, ejecutando lo mismo en los demás territorios de la provincia; y dando repetidas sospechas de que cuando no se unan con los apaches lipanes para hostilizar, les sirvan de espías o les avisen el estado de nuestras poblaciones y los movimientos de las tropas para que sean menos aventurados los insultos.

No así los indios tlaxcaltecas, porque conservando la constante fidelidad heredada de sus mayores, forman la parte más segura y recomendable de los vecindarios de Coahuila, de suerte que sus pueblos florecientes deberían ya erigirse en curatos, aunque a los nuevos párrocos se les consignase algún sínodo a los principios de su establecimiento, pues siempre sería me-

nor este gravamen que el de los que ahora satisface la real hacienda a los religiosos que administran las misiones.

Las altas podrían también erigirse en curatos, estableciéndose uno en el presidio del Río Grande, y otro en la misión del Dulcísimo Nombre de Jesús de Peyotes, situada en el paraje más fecundo de la provincia a distancia de 500 pasos de la doctrina de San Francisco de Bizarrón, y a la de 1/4 de legua de la de San Pedro de Gigedo; siendo tan fácil esta reunión, como la de las misiones de San Juan y San Bernardo, que se hallan ubicadas a medio cuarto de legua del presidio de Río Grande, en sus extremos de Oriente a Poniente.

Aunque todos los indios de la provincia usan de sus idiomas, entienden y hablan perfectamente el castellano, por lo que no necesitan los religiosos misioneros de aplicarse ímprobamente a saber los distintos de sus feligreses.

Desde que se fundaron las misiones han tenido sus gobernadores, alcaldes y regidores: se eligen y nombran anualmente con arreglo a las leyes de la Recopilación; el gobernador de la provincia aprueba los nombramientos de los cabildos respectivos a las misiones bajas, y el capitán del presidio del Río Grande los de las correspondientes a las altas.

Estos cabildos cuidan del buen gobierno y policía de sus pueblos, oyen las quejas de los indios y les administran justicia; pero en las causas criminales entienden los jueces reales del partido con apelación al

gobernador de la provincia de quien son tenientes o subdelegados.

En ninguna misión se ha hecho formal repartimiento de tierras. El gobernador de las misiones bajas señala el pedazo que debe cultivar en el año cada indio, padre de familia, y ellos son dueños de las semillas que cosechan, de los frutos que cogen, y de los esquilmos de sus pequeños rebaños de ganado mayor y menor.

En las misiones altas se hacen las siembras de comunidad, y los misioneros ejercitan los oficios de padres espirituales y temporales, obligando a los indios a que trabajen en las labores del campo, en alzar sus cosechas, y custodiarlas en sus trojes y almacenes; les asisten diaria y semanariamente con todo lo que necesitan para su alimento; cuidan de sus vestuarios, de la venta y expendio oportuno de las semillas y frutos sobrantes del ganado que no necesitan, y de los ejidos de lana y algodón que se fabrican en los obrajes establecidos por los religiosos de la Santa Cruz de Querétaro, en las misiones de San Juan de Dios y San Bernardo.

Los indios de ellas, y los de las de Bizarrón y Peyotes, serían fáciles, si no se entregasen a la ociosidad y a los vicios, y si fuesen menos inclinados al hurto, siendo esto causa de que los padres ministros tengan de valerse con precisión de algunos hombres de los que llaman de razón, que en la clase de mayordomos y ayudantes conducen a los indios al trabajo, cuidando las siembras y ganados, y de la custodia de las semillas, frutos y esquil-

mos, de cuyas ventas salen también parte de los gastos del culto divino.

Las iglesias se mantienen decentes, sus fábricas son de adobe, exceptuándose la de San Juan Bautista, que es de piedra, y la de igual solidez que empezaron los religiosos del colegio de Querétaro en la de San Bernardo, y que concluida podrá ser la mejor de toda la provincia; de suerte que sólo la de la misión de la Candela amenaza próxima ruina, y debe pensarse en su reedificación.

No hay hermandades ni otras cofradías, que la que fundó en la misión de San Francisco de Tlaxcala con el título de Ntra. Sra. de la Concepción, el reverendo obispo de Guadalajara D. Juan Santiago León Garavito, cuando visitó la provincia en el año de 1682; pero la corta renta que dejó impuesta se ha perdido, y no tiene la cofradía otros fondos que el de las pequeñas limosnas de los fieles, corriendo su colectación a cargo de un indio tlaxcalteca, que con nombramiento de mayordomo hace los gastos precisos, y rinde sus cuentas al fin de año al cura de la villa de la Monclova, con intervención del padre misionero.

Los del Colegio de Propaganda Fide de Pachuca se entregaron de todas las misiones desde el año de 1781, con real aprobación de S. M. que solicitó el señor caballero de Croix, siendo comandante general de Provincias Internas; y no hay duda que estos religiosos han correspondido a las esperanzas bien fundadas de su virtud y celo, pues es notorio que han restablecido

hasta lo posible el estado decadente en que se hallaban las misiones de la provincia de Coahuila; pero resplandecerían más sus afanes apostólicos, si lograsen la reducción de las numerosas parcialidades de apaches, lipanes, natagees y mezcaleros, que siempre se han resistido al catequismo y al suave dominio del rey, y que han ejecutado las mayores hostilidades en las Provincias Internas.

Cuando las entregué al nuevo comandante general independiente D. Pedro de Nava se hallaban estos indios consternados por las bien combinadas providencias que los expuso a sufrir el rigor de nuestras armas, y de las de sus implacables enemigos los indios del Norte, si continuaban en sus hostilidades, o en la infidelidad con que guardaban sus antiguas paces.

Ellos la solicitaron últimamente con la mayor eficacia, porque perecían con sus familias vagantes y hambrientas: se trataba de esta reconciliación y se tomaron varias providencias para asegurarla con ventajas y buenos efectos; pero desde que la piedad del rey me exoneró de estos cuidados y responsabilidades, no he tenido noticia alguna de las resultas, importantes no sólo a las provincias que reconocen la independiente de la comandancia general, sino a las del Nuevo Reino de León, y colonia del Nuevo Santander, que han quedado sujetas a este virreinato.



Invitación a colaboradores

El *Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Antropología*, publica trabajos inéditos en forma de artículos y notas sobre investigación antropológica, histórica y temas afines, elaborados por estudiosos de diversas instituciones nacionales y del exterior. Los textos deberán ser enviados a los editores responsables, quienes acusarán recibo al autor y se reservarán el derecho de publicarlos si éstos no cubrieran con la calidad mínima que caracteriza al *Boletín*. Los autores recibirán cinco ejemplares del número donde su artículo sea publicado, o tres ejemplares si se tratase de una colaboración colectiva o por publicación de un texto en la sección de Notas.

Normas mínimas para la presentación de originales

1. Los artículos —que forman parte del cuerpo principal de la revista—, podrán abarcar temas de Historia, Antropología, Etnohistoria, Arqueología, Conservación, Restauración y Lingüística, entre otros temas afines. Tendrán una extensión no mayor de 20 cuartillas, incluidas las notas a pie de página y la bibliografía. La copia en papel deberá estar acompañada de su archivo electrónico en disquete, en versión word PC. Se considerará una cuartilla igual a 1800 caracteres (de texto capturado a doble espacio por una cara de papel bond carta).

2. Las colaboraciones enviadas para la sección de Notas, pueden ser textos que refieran presentaciones de libros, conferencias, ponencias, avances de investigación, informes y reseñas bibliográficas. Tendrán una extensión no mayor de 10 cuartillas, y serán acompañadas también por su archivo electrónico en disquete.

3. Las ilustraciones y elementos gráficos se presentarán numerados en forma consecutiva y con referencia específica en los textos, si es que van intercaladas. De los mapas y dibujos incluidos, deberán entregarse originales o digitalizaciones en alta resolución, en negro, y en el tamaño carta para su reproducción. La misma calidad se requerirá para las fotografías, que deberán ser en blanco y negro, preferentemente. En el primer envío se recomienda no remitir originales de estos materiales, sino respaldos electrónicos o fotocopias, hasta que hayan sido dictaminados favorablemente para su publicación.

4. Los materiales enviados serán revisados y corregidos de acuerdo con los lineamientos editoriales de la Dirección de Publicaciones del INAH. Las versiones corregidas serán sometidas posteriormente al visto bueno de sus autores.

5. Las colaboraciones enviadas deberán incluir los datos completos del autor, incluido su número telefónico y correo electrónico, para una fácil localización.

6. Toda colaboración deberá enviarse a la siguiente dirección:

Boletín Oficial de INAH. Antropología

Benigno Casas / Gerardo Jaramillo

Coordinación Nacional de Difusión

Dirección de Publicaciones

Liverpool núm. 123-2º piso, Col. Juárez

CP 06600, México D. F.


Tels. 5207 4628 / 5207 4599, Fax ext. 109

Correo electrónico: bcasas.cnd@inah.gov.mx

gjaramillo.cdifus@inah.gov.mx

Año 9, vol. 25, mayo-agosto, 2002

DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA




- ◆ ¿Convicción o táctica? Atravimiento y precaución en el primer feminismo mexicano (1873-1935)
- ◆ Leonor Villegas de Magnón. La organización de la Cruz Blanca Nacional, 1914
- ◆ Discurso transfronterizo. La articulación del género en la frontera en los primeros años del siglo xx
- ◆ Enganche y prostitución de menores de edad en la Ciudad de México, 1926-1940
- ◆ El Estado mexicano y el sufragio femenino
- ◆ Xocbimilco y la elección de su reina: de la invención de la tradición a la refuncionalización turística

CONACULTA • INAH

SEGUNDA ÉPOCA • ENERO-JUNIO 2002

ARQUEOLOGÍA

27



- ◆ La Chontalpa: tierra de nadie o cuna de la civilización maya?
- ◆ Los peces del sitio arqueológico Altamirano, Veracruz
- ◆ Estilos escultóricos prehispánicos de la Costa Grande de Guerrero
- ◆ De Palenque a Uruapan o de cómo nos topamos con lo tarasco
- ◆ El Canal de Lerdo-Acequia de las toltecas y la Calzada de Tacuba
- ◆ Cartografía de sitios mencionados en fuentes históricas del área del Valle de Tehuacán, Puebla
 - ◆ Los nonoualca chichimeca y el retorno de Itzauacan
 - ◆ Las provincias tributarias del imperio mexica localizadas al sur de Puebla y norte de Oaxaca
 - ◆ El señorío de Tepic de la Seda después de la conquista española
 - ◆ Muerte de fray Antonio Margil de Jesús. "La misma nada"
 - ◆ "Había gigantes en aquellos días". Richard Stockton MacNeish, 1918-2001

F E D E R R A T A S

Es "Acachapa", y no "Ixtacomitán"

Sr. Benigno Casas: Por un error involuntario de mi parte, el artículo "Ubicación cartográfica de Villahermosa en 1579", publicado en el número 66 del *Boletín*, salió con un error que a continuación enmiendo:

página 40, segunda columna, quinta línea de abajo a arriba dice: "Ixtacomitán (a2). Una de las dos estancias", debe decir: "Acachapa (c3). Una de las dos estancias"

Mil perdones al editor y a los lectores.

Flora Salazar. Centro INAH Tabasco

Es "Chilchota", y no "Purépero"

Benigno: No sé qué me pasó hace ya mucho tiempo, cuando revisé el texto para el *Boletín* (núm. 64), al que amablemente me invitaste a colaborar; no me di cuenta de un error en el mapa de la página 23, sino hasta ahora que lo comento con un colega de por acá. El error consiste en haber puesto mal el nombre de uno de los municipios michoacanos: dice Purépero, cuando que el nombre correcto es Chilchota. Ojalá se pueda incluir esta anotación en alguna fe de erratas.

Gracias y un gran saludo.

Aída Castilleja. Centro INAH Michoacán

BOLETÍN OFICIAL DEL INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

ANTROPOLOGÍA

NUEVA ÉPOCA
ABRIL-JUNIO DE 2002

El Golfo de México: historia y cultura

HISTORIA

- De piratas e historias en el Tabasco colonial
- Campeche: un poco de historia
- Ubicación cartográfica de Villahermosa en 1579
- Rutas, impuestos y productos comerciales de Tabasco (siglo XVIII)
- Piratas y corsarios en el Golfo de México (siglo XVII)

ETNOHISTORIA

- El divorcio entre los toninacos de Veracruz
- Tesimonios del son jarocho y del fandango

ETNOGRAFÍA

- El culto a *Kantepec* entre los chontales
- Etnografía de Veracruz

NOTAS

- Educación y salud reproductiva en Cabimul, Compuhc

66

ISSN 0188-462X