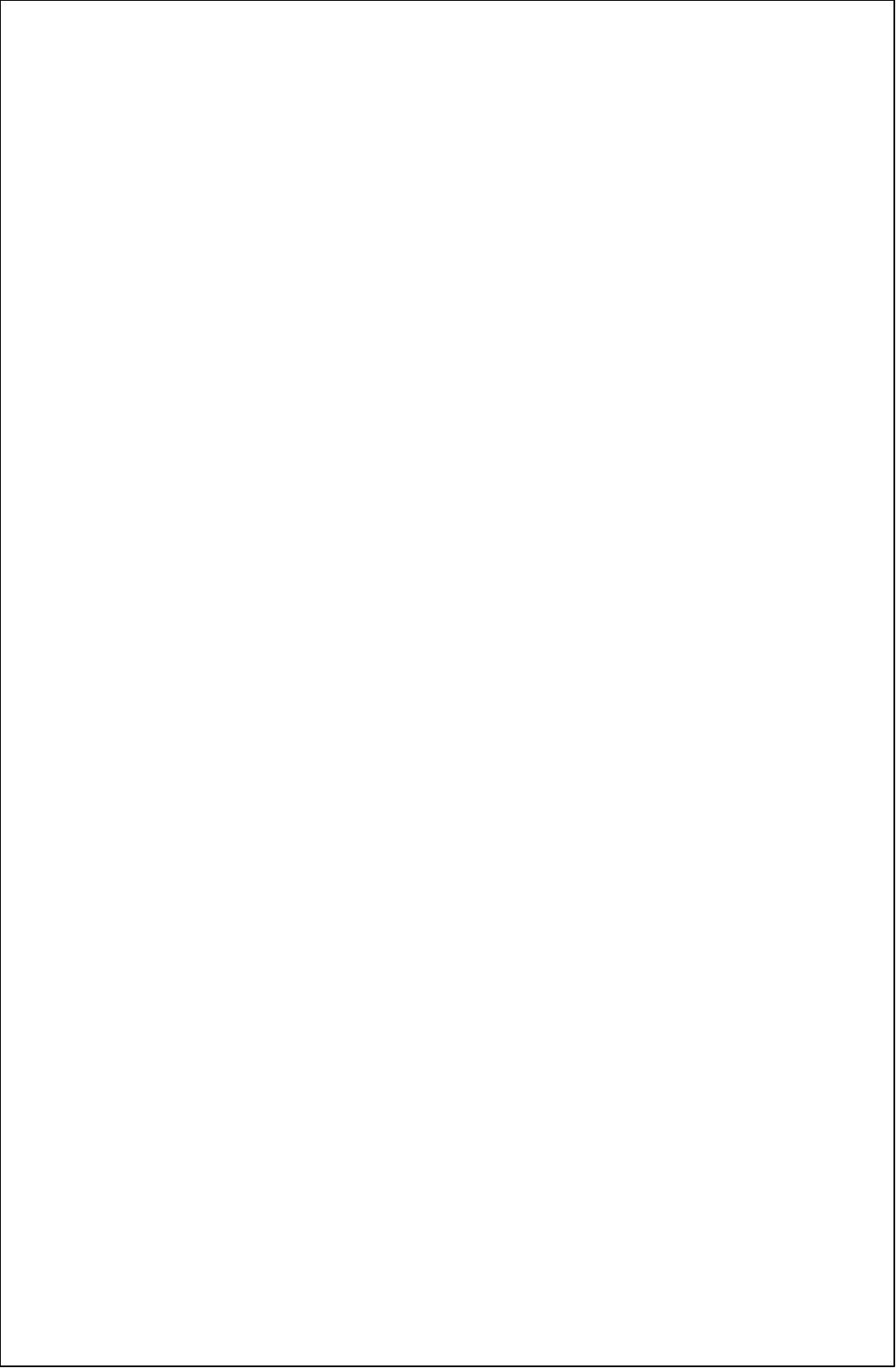


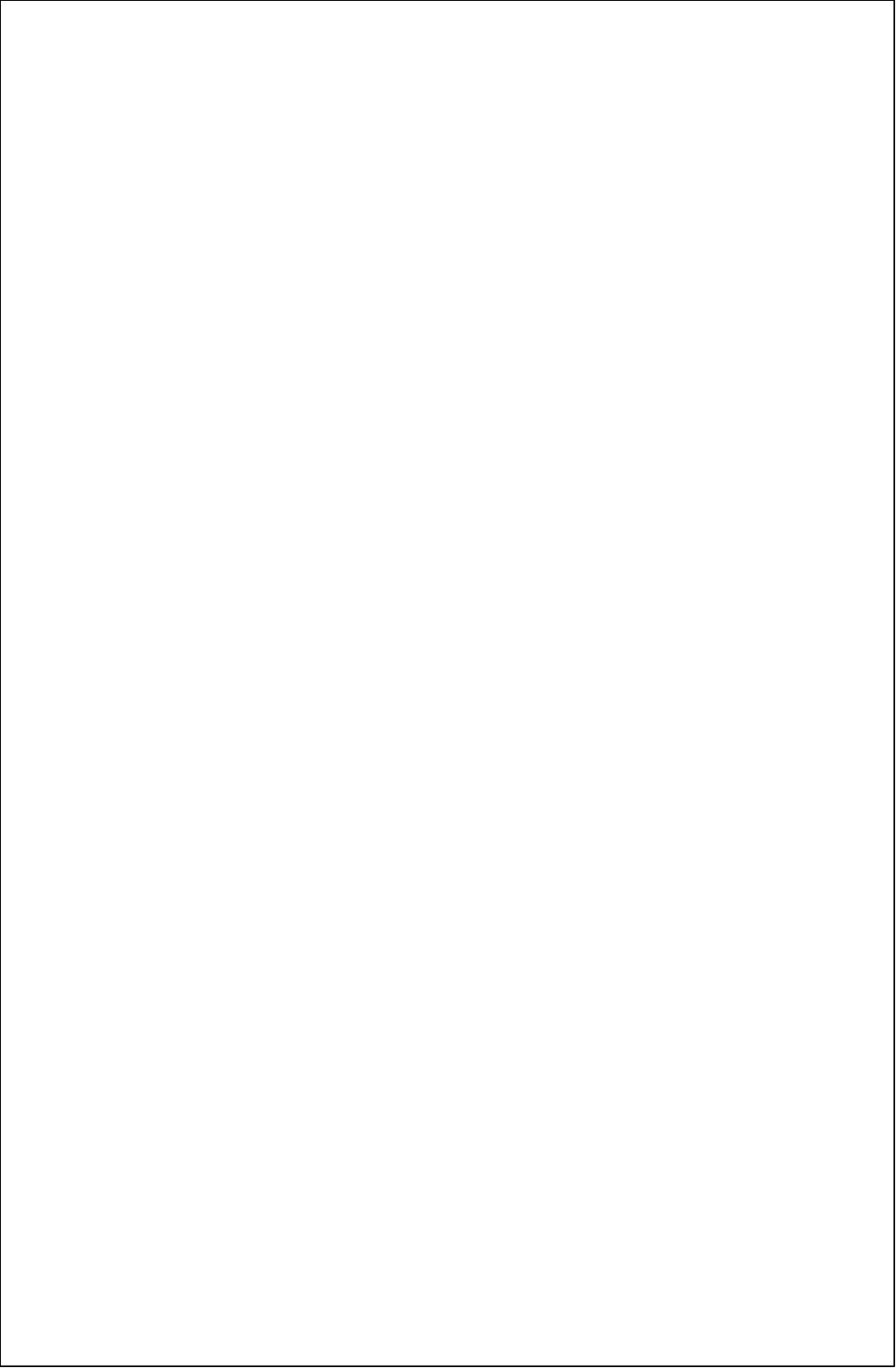
Universidad Autónoma de Chihuahua

# Simposium de las Misiones Tarahumaras



Recopilación de Zacarías Márquez





**SIMPOSIO DE LAS**  
**MISIONES TARAUMARAS**



TEXTOS  
UNIVERSITARIOS

## **Universidad Autónoma de Chihuahua**

**M.C. JESÚS ENRIQUE SEÁÑEZ SÁENZ**

*Rector*

**M.D. SAÚL ARNULFO MARTÍNEZ CAMPOS**

*Secretario General*

**LIC. SERGIO REAZA ESCÁRCEGA**

*Director de Extensión y Difusión Cultural*

**DR. ALEJANDRO CHÁVEZ GUERRERO**

*Director Académico*

**M.C. JAVIER MARTÍNEZ NEVÁREZ**

*Director de Investigación y Posgrado*

**LIC. ROSENDO MARIO MALDONADO ESTRADA**

*Director de Planeación y Desarrollo Institucional*

**LIC. HORACIO JURADO MEDINA**

*Director Administrativo*

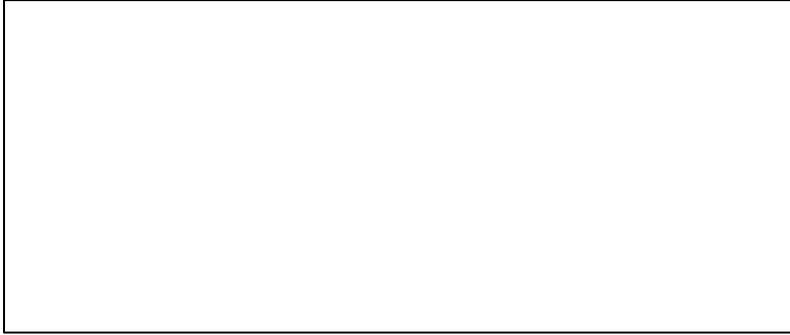
**SIMPOSIO DE LAS**  
**MISIONES TARAUMARAS**

Zacarías Márquez Terrazas  
Compilador



SPAUACH

Universidad Autónoma de Chihuahua  
Chihuahua, México, 2011



Edición: Dirección de Extensión y Difusión Cultural.

Director: Sergio Reaza Escárcega.

Jefe Editorial: Heriberto Ramírez Luján.

Producción: Martha Estela Torres Torres, Jesús Chávez Marín.

Diseño de portada: Marcela Ochoa.

Diseño editorial: Jorge Villalobos.

Prohibida la reproducción o transmisión total o parcial del contenido de esta obra por cualquier medio, sea electrónico o mecánico, en cualquier forma, sin permiso previo por escrito del autor y de la Universidad Autónoma de Chihuahua.

Derechos reservados para *Simposio de las misiones tarahumaras*,  
1a. edición, 2010

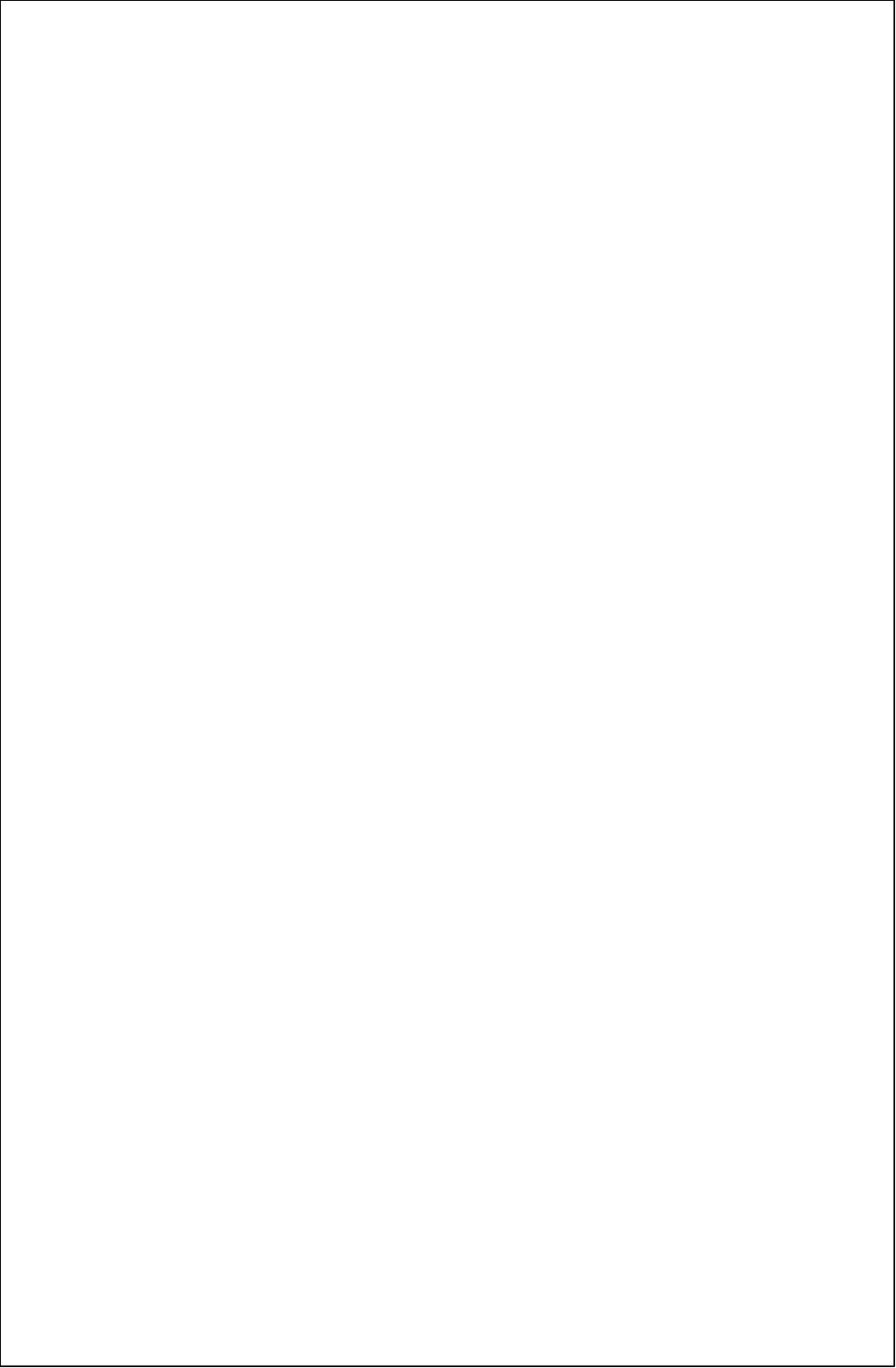
- © Zacarías Márquez Terrazas (compilador)
- © Sindicato del Personal Académico de la UACH
- © Universidad Autónoma de Chihuahua  
Campus Universitario Antiguo s/núm.  
Chihuahua, Chih., México. C.P. 31178  
Correo: editorial@uach.mx  
Tel. (614) 4 39 18 53

ISBN

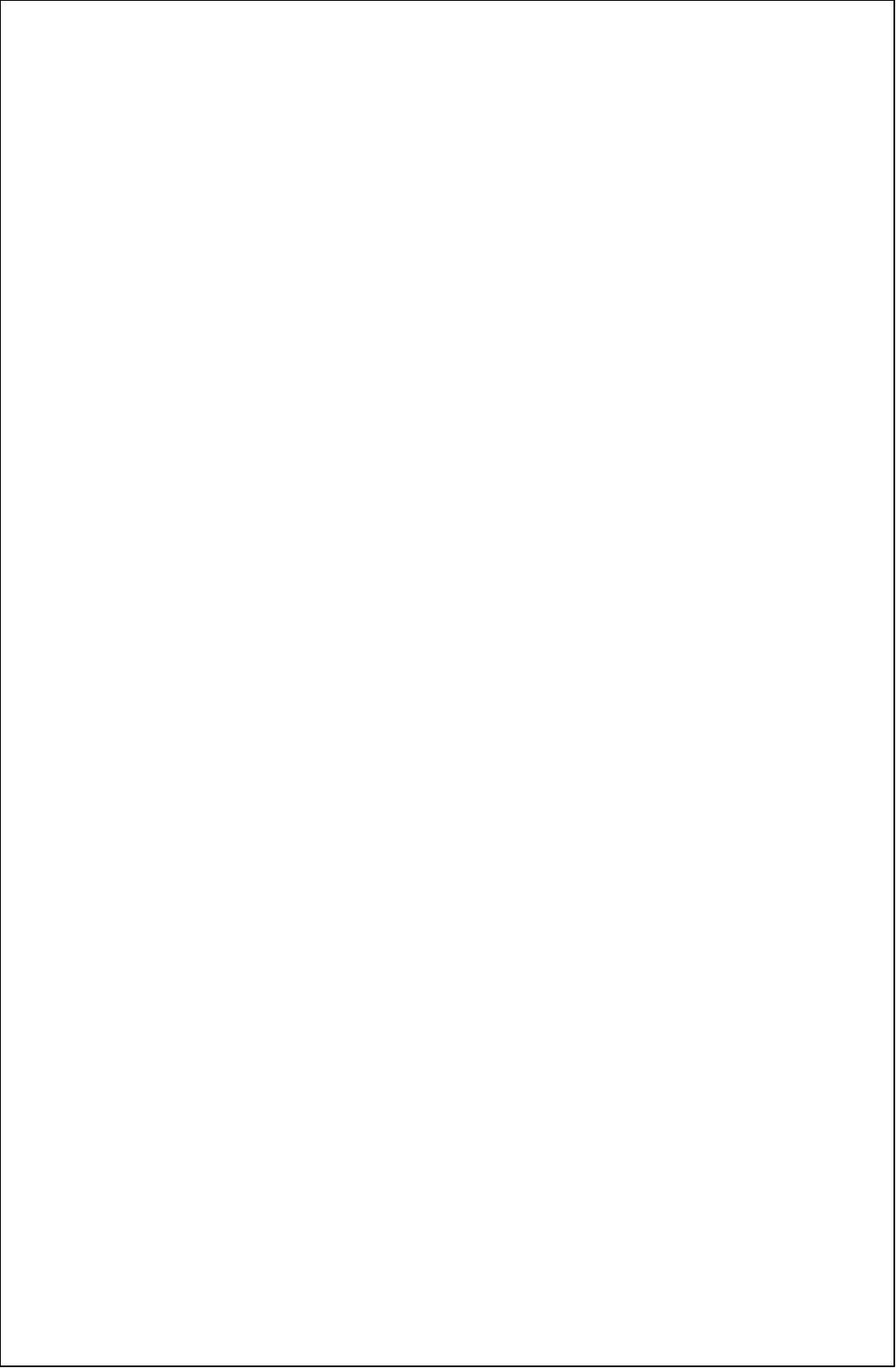
Editado y producido en Chihuahua, México.

# Índice

Presentación .....	9
<i>Abel Rodríguez López</i> Thomas de Guadalajara y el <i>Compendio de la Lengua Tarahumara</i> de 1683 .....	11
<i>Manuel Olimón Nolasco</i> "Apostólicos afanes". Presencia de los jesuitas en la Sierra del Nayarit: 1722-1767 .....	25
<i>José de la Cruz Pacheco Rojas</i> Formación de la Provincia Tepehuana y principios de la Tarahumara Baja .....	37
<i>María Cristina Torales Pacheco</i> Los inicios de la tarea misional de los jesuitas en la Nueva España, s. XVI .....	79
<i>Ignacio del Río</i> Segregacionismo y utopía: el programa y la acción de los misioneros jesuitas en el noroeste novohispano .	111
<i>Ramón Antonio Holguín Salas y Luis Alberto Torres Garibay</i> La arquitectura jesuita en el rectorado de la Baja Tarahumara: pautas para la comprensión de su materialidad .....	127



# Presentación



# Thomas de Guadalaxara y el *Compendio de la Lengua Tarahumara* de 1683

Dr. Abel Rodríguez López

Escuela de Antropología e Historia

## **Introducción**

El *Compendio del Arte de la lengua de los Tarahumares y Guazapares* de Tomás de Guadalaxara es un texto cuya primera edición se imprimió en Puebla de los Ángeles en el año de 1683. El único ejemplar del que disponemos actualmente se encuentra en la British Library de Londres, y en el Archivo Histórico de Zapopan se resguarda un manuscrito de indudable relación con aquel impreso. A continuación quisiera presentar una semblanza del autor de dicho *Compendio* así como hacer alusión a esta obra que representó la edición e impresión de la primera gramática escrita en idioma tarahumara. En primer lugar presentaré el contexto del autor que emerge del texto; en segundo lugar, mencionaré algunas notas biográficas de Thomas de Guadalaxara y, en tercer lugar, hablaré “del mito al ser humano” que fue este importante misionero de la Compañía de Jesús, pretendiendo con esto ubicar su correspondiente lugar en la historia.

## 1. Contexto del autor en el texto

A partir de una somera lectura del *Compendio* de la lengua de los tarahumares y guazapares, publicado en Puebla de los Ángeles en 1683, se puede inferir el talante misionero e intelectual del padre Thomas de Guadalaxara autor de dicho documento.<sup>1</sup> Aun a pesar de las adversidades,<sup>2</sup> como las grandes distancias,<sup>3</sup> y partir de cero o de muy poco<sup>4</sup> en cuanto a escritos y propio conocimiento de la lengua Tarahumara; en medio de la diversidad de esta y de grandes responsabilidades,<sup>5</sup> y en un mundo totalmente distinto al suyo, enorme mérito representó la realización de la primera gramática en este idioma. El mérito aumenta ya que, como se puede constatar en el prólogo, el padre Guadalaxara conocía la diversidad de la lengua, y no limitó su trabajo a una reducida región. Idiomas como el griego, el latín, el hebreo, y hasta el náhuatl, de los que se auxilia para ejemplificar el idioma de los tarahumares, sugieren un amplio conocimiento gramatical por parte del autor. Además de lo que hemos podido encontrar acerca de la vida y obra del padre Guadalaxara, ha llamado fuertemente nuestra atención que se le reconocen dotes de buen matemático.<sup>6</sup> Gracias a la terminología, registrada por él en su gramática, Guadalaxara nos hace saber hoy que los tarahumares coloniales tenían cuatro modos distintos de contar (folios 17r-18r), que durante sus danzas, estos indígenas cantaban con frecuencia a la luna (folios 35v-36v), que bebían el tesgüino (maíz fermentado), que envenenaban sus flechas para ir a la guerra, y que pronto los tarahumares adoptaron el caballo.

La lectura del *Compendio* hace notar que su realización fue llevada a cabo por un humanista. Es decir, se trataba de un hombre que colocaba al género humano en el centro de su reflexión. Así lo muestra el primer término tarahumar traducido al castellano en el compendio que es *rehoié* que significa "hombre". El *Compendio* evidencia también un énfasis en el trabajo evangelizador. El deseo de transmitir la "verdadera religión" se refleja en el segundo sustantivo, y tercer término tarahumar traducido al castellano, *tsaina*

*ioriquí*, es decir, "pecado". El empeño en el adoctrinamiento lo muestra la terminología, con el lenguaje y la mentalidad propia de la época, en los ejemplos que tienen que ver con los asuntos religiosos. Así lo evidencian frases como: "'Dios Señor Nuestro", "Dios como Nuestro Señor", "hombre de buen corazón", "si pecas o por el pecado perderás la gracia", "si no pecas ganarás el cielo" y "si eres bueno irás al cielo después de tu muerte". Esta visión se muestra también en la referencia a la "extremaunción" (atención del sacerdote a un fiel en su lecho de muerte), a la falta contra el sexto mandamiento, y la recurrencia a los ejemplos de otros tres sacramentos de la Iglesia Católica: el bautismo, la confesión y el matrimonio. En la perspectiva del misionero se manifiesta la exigencia de la búsqueda de la perfección cristiana<sup>7</sup> para sus hijos. Es clara la mentalidad de la época, la cual, con seguridad, se enraizaba en el famoso Concilio de Trento llevado a cabo entre 1545 y 1563,<sup>8</sup> y el cual quiso dar respuesta a la Reforma Protestante en Europa.<sup>9</sup> En América esta idiosincrasia tenía su lucha paralela contra los indígenas llamados gentiles, paganos e idólatras.

## 2. Algunas notas biográficas sobre Thomas de Guadaluaxara

Thomas de Guadaluaxara nació en Puebla de los Ángeles, México, en el año de 1648. En 1667 ingresó a la Compañía de Jesús y fue misionero entre los tarahumares de 1675 a 1720. De 1684 a 1685 [dos años después de la publicación de su *Compendio*] fue rector de estas misiones, y desde este último año y hasta 1690 fue rector del colegio de Parral [ciudad que actualmente lo reconoce como pionero de la educación]. De 1696 a 1699 se le vuelve a encontrar como rector de la Tarahumara Baja. Falleció en Huejotitlán el 6 de enero de 1720.<sup>10</sup> Uno de los trabajos más sobresalientes del padre Guadaluaxara fue la fundación de Carichí, el 9 de noviembre de 1675. Esta cabecera tenía como pueblos de visita: San Luis Gonzaga Tajírachi, Los Santos Ángeles Basigochi y

Nuestra Señora del Pilar Bacaburéachi, todos en un radio de aproximadamente cuarenta kilómetros y los tres hoy todavía existentes.<sup>11</sup> Otra obra importante que se le reconoce al misionero poblano fue haber comenzado la reducción del asentamiento tarahumar, y misión, que dio origen al actual pueblo de Nonoava.<sup>12</sup>

Al parecer, Thomas de Guadalaxara era un hombre carismático. Fue, además, un misionero muy activo. Fue también muy apreciado por los rarámuri entre quienes vivió gran parte de su vida en una época de hostilidad y resistencia hacia los españoles en el valle de Papigochi (hoy ciudad Guerrero). Hemos de recordar que los tarahumares de esta región tenían gran aversión a los españoles y que fue el lugar donde se motivaron las rebeliones entre 1648 y 1652 que causaron la muerte de dos jesuitas: Corneille Beudin y Giácomo Basile.<sup>13</sup> Masten Dunne nos presenta a Thomas de Guadalaxara como el más activo y eficiente de los jesuitas que entonces trabajaban en la misión, y su correspondencia como la más frecuente y detallada.<sup>14</sup> El historiador nos dice que el territorio virgen que tuvo que misionar y recorrer, a veces en compañía de José Tardá, era inmenso (...) “él mismo escribiendo a su Provincial, con toda sencillez le narra la leal cooperación de los rarámuri de Papigochi y termina con estas palabras muy significativas: me muestran gran aprecio”.<sup>15</sup>

### 3. Del mito al ser humano

Algunas biografías sobre los antiguos misioneros tienden a mitificar a estos personajes poniendo de relieve algunos hechos de sus vidas, dejando de lado otros que, hasta donde la posibilidad de la investigación histórica nos permite ver, completarían un poco más nuestra visión sobre el conjunto de la existencia de estos hombres, innegablemente forjadores de la mexicanidad en el caso del padre Thomas. De este modo, Peter Masten Dunne presenta la figura del padre Guadalaxara como la de un misionero que llevó a cabo la

conquista espiritual de terciopelo entre los tarahumares. Con un lenguaje apologético, el autor muestra más el ideal de misionero que al misionero real.<sup>16</sup> Sin embargo, las rebeliones tarahumares en tiempos de Guadalajara, y otros sucesos de la vida de este, nos sugieren tomar distancia de la apreciación del historiador norteamericano. Por su parte, Luis González Rodríguez, aunque mucho más equilibrado en su apreciación sobre el misionero de la época colonial, y aunque se refiere a este como a un gigante que hace de su vida una epopeya, añade a nuestro conocimiento sobre Thomas de Guadalajara aspectos relevantes de su trabajo como "historiador, lingüista y pacificador". Vamos ahora a complementar un poco más nuestra visión sobre Thomas de Guadalajara haciendo énfasis en su desempeño como pacificador de los tarahumares. Un aspecto que muestra a un ser humano de su época en circunstancias que van configurando su personalidad a base de éxitos y fracasos.

Un episodio de la vida de Guadalajara, del que poco se ha dicho, es que este misionero fue elegido como único mediador entre los tarahumares que intentaban sacudirse el sistema colonial, encabezado en la Nueva España por el virrey José Sarmiento conde de Moctezuma, a finales del siglo XVII. Así lo prueban los autos de guerra contenidos en el ramo Guadalajara, 156, del Archivo General de Indias. En estos folios, los juicios sobre Thomas de Guadalajara sugieren que este se distinguía, en medio del grupo de jesuitas entonces vigente en el territorio de la Tarahumara, como alguien conocedor de la lengua tarahumara, como un hombre "de gran virtud y muy desinteresado, de grandes experiencias e independiente de todos", como lo expresa el juicio de distintas autoridades civiles de la Nueva Vizcaya (f. 1051v).

El 9 de julio de 1697 las hostilidades de los tarahumares de Papigochi, motivadas por el yugo que representaba la imposición del sistema colonial, comenzaron a agravarse. Fue entonces que el gobernador de la Nueva Vizcaya, Gabriel del Castillo, pidió al virrey que, a su vez, este pidiera al pa-

dre provincial de la Compañía de Jesús, Juan de Palacios, pasar al padre Thomas de Guadalaxara “a sosegar a sus hijos los Tarahumares” (f. 122v). Para entonces el misionero desempeñaba el cargo de rector de las misiones de la llamada Baja Tarahumara. El gobernador vizcaíno confiaba en que el misionero lograría lo que ninguno otro, y señalaba al virrey que de contar con la presencia de este “santísimo varón [...] pronto vería en toda quietud aquella provincia” (f. 122v). Es probable que el padre Guadalaxara haya sido elegido para esta tarea como alguien que inspiraba confianza al mismo tiempo, tanto a los tarahumares como a las autoridades civiles, religiosas y militares. Sin embargo, no deja de sorprender la elección del misionero para esta difícil tarea pues en aquel momento entre los misioneros más sobresalientes se encontraban tanto Joseph Neumann como Wenseslao Heimer. El primero, autor de la extensa relación sobre las rebeliones tarahumares entre 1626 y 1724,<sup>17</sup> y el segundo era el superior de las misiones de tarahumares en aquel momento. Ambos jesuitas, con amplia experiencia en el funcionamiento del sistema misional, pero ambos, no obstante, vistos por la mayoría de los indígenas como parte del sistema colonial del que querían deshacerse.<sup>18</sup> En el legajo citado arriba se encuentra la siguiente copia de la carta del virrey que, en tono más bien imperativo, exige a Thomas de Guadalaxara intervenir en favor de la paz en la Tarahumara. La transcribo a continuación,<sup>19</sup>

Hallándome con el cuidado de resolver lo más seguro y suave para la pacificación del alzamiento de los indios Tarahumares, de que me han dado tantas noticias los gobernadores de esas provincias, [y] asegurándome que el particular amor que al padre tiene esta Nación, será bastante su aplicación a conducirlos a sus Pueblos y sacarlos de su retiro, obrando más el celo del padre que el horror y exercicio de las armas a cuyo fin [he] escrito al padre provincial y envió orden para que el padre pase luego a la provincia de la Tarahumara: sin que Superior alguno de todas aquellas misiones tenga intervención con su persona. Entre y salga en aquellas sierras a vencer este alzamiento, y siendo operación tan del servicio de Dios, reparo de tantos daños y el que no se segreguen del evangelio tantas almas ni se malogre tanto trabajo y gastos como se han executado. Me pareciessen estas consideraciones a

ponerl[as] en la[s] [f. 158r] del padre para que se exercite como lo espero en aliviarme de este conflicto y, juntamente, le pido se corresponda conmigo asegurándose serán de mi particular estimación todas las noticias que me condujeren y que por la verdad, desapasionado de ella, tendrán el acierto que deseo las muchas providencias que son preciso tomar por instancias para el alivio y conservación de estas provincias en que tanto se exercita el celo y caridad del reverendo padre. Y porque lo que me parece por más eficaz para moverlos, es el asegurarles serán perdonados, amparados, favorecidos y sobrellevados, reparando y remediando los daños de que se recelaren; que vivirán, sin molestias ni vejaciones y todo lo demás que al celo y experiencias del padre le pareciere particular para el fin de la reducción. Que lo que asentare, daré mis providencias para que se execute muy puntualmente castigando con particular y vigorosa demostración a los transgresores, no dejando vuestra reverencia [f. 158v] para esto la continuación de sus entradas en la sierra y rancherías, y a todos los demás parajes a donde se hallaren refuxiados, dándoles las cosas de regalo que apeteçen. Con que asistan los capitanes interponiendo V.R., todo su activo espíritu con el amor y piedad de su verdadero padre espiritual para que no lleguen a experimentar los perjuicios que la defensa natural y conservación del reyno obligaran a executar de no reducirse a la obediencia de su magestad. Dios guarde a su reverencia muchos años. México once de julio de mil seicientos y noventa y siete años= Don Joseph Sarmiento. [f. 159r].<sup>20</sup>

No logré, sin embargo, encontrar esta carta original del virrey José Sarmiento porque en la cronología de sus cartas, en el AGI, este momento desaparece.<sup>21</sup> No obstante, la carta que dirigió el virrey al padre Thomas de Guadalaxara está citada en el “parecer” que expresó el capitán Francisco Ruiz el 10 de octubre de 1697 (ff. 468v-473r).<sup>22</sup> En ella, este capitán, además de proponer la presencia de más soldados protectores de los misioneros, añade su apreciación de cómo Thomas de Guadalaxara podría llevar a cabo la tarea encomendada personalmente por el virrey de la Nueva España.

...de carta del excelentísimo señor virrey de Nueva España escrita al reverendo padre Thomas de Guadalaxara, y oyendo su contestación, digo que dicho padre para ejecutar los puntos que contiene dicha carta se valga: (f. 468v) de algunos indios auxiliares de estos pueblos y por medio de ellos vea el dicho padre el medio que puede haber para conducirlos a la reducción de sus pueblos, a los apóstatas retirados y rebeldes para dar cumplimiento a la orden de su excelencia; y digo que estoy pronto a la asistencia de dicho padre en todo cuanto se le ofreciere

y cooperaré en todo lo que su reverencia dispusiere al encargo que hace para este fin... (f. 469r) ...y de conseguirse el que dichos indios bajen a sus pueblos, será bien poner una escuadra (f. 469v) de cincuenta soldados para la guardia y custodia de los padres misioneros y todos los partidos, y para que en todo tiempo estén prompts para los movimientos que puedan hacer dichos indios y para contenerlos en cualquier moción... [f. 470r].

Del mismo modo que el capitán Ruiz, como lo prueban otros folios (471v a 473r), el general Francisco de Medrano se puso a las órdenes del padre Thomas de Guadalaxara para dar cumplimiento a la orden del virrey. El misionero obedeció la orden de la máxima autoridad para los europeos y criollos de la Nueva España, así se prueba en la siguiente carta del general Juan Fernández de Retana,<sup>23</sup> quien señala que el misionero dialogó con los cabezas de la rebelión en su propio idioma, es decir, en lengua tarahumara. Una facultad que se le reconocía a Thomas de Guadalaxara, al parecer antes que a otros misioneros. El 11 de octubre de 1697, desde Papigochi, Retana dice que:

En dicho pueblo y plaza de armas dicho día once del corriente [11 de octubre de 1697], yo, el general Juan Fernández de Retana como principal de armas que se haya en este campo, digo que por cuanto el muy reverendo padre rector Thomas de Guadalaxara, habiéndose juntado en mi presencia a los cabezas de este pueblo y el de Santo Tomás, les dio a entender el dicho (f. 474r) reverendo padre el motivo de su venida según el encargo de[] excelentísimo señor virrey. Así, porque lo hubiesen entendido como porque si alguno de sus parientes estuviesen retirados contra su voluntad entre los enemigos, se volviesen a quietud, lo cual se les dio a entender en su idioma por dicho reverendo padre rector, y para que así conste lo pongo por deligencia y lo firmo con el escribano de guerra, testigo de asistencia. Juan de Retana; Testigo, Diego de Velasco; Luis de Aranda, ante mí. [f. 476v].

Pero, ¿qué sucedió? ¿Fue fructífero el intento de Guadalaxara por pacificar a los tarahumares que protestaban? El padre Wenseslao Heimer, superior de los jesuitas en estas misiones, en su respuesta a la pregunta número 21 del extenso interrogatorio que se le hizo para determinar si el general Retana (represor de la rebelión tarahumara) debía ser o no sancionado, nos da la respuesta al señalar que:

porque vio y reconoció por experiencia que el haber entrado y ejecutado el padre Thomas de Guadalaxara lo que se le pedía por el excelentísimo señor virrey de la Nueva España, en orden de que por medio de suavidad redujese los indios rebeldes, que no fue más que para darles más alas a su atrevimiento y con desprecio a lo que se les proponía porque juzgaron que la benignidad que se pretendía por su medio usar con los rebeldes, era por miedo (f. 1096r) que les tenían los españoles y fue para excitarlos más a sus maldades, y que por más protervos y tenaces en su rebeldía, por la proposición y medio que queda expresado, los dichos rebeldes como se vio y reconoció por sus operaciones, y que sólo por medio del castigo y temor de[el castigo] se redujesen las naciones a la obediencia que deben y no por otro medio... [f. 1094v].

Del mismo modo es el “parecer” del padre Domingo de Lisarralde, rector de las misiones de la Natividad de Nuestra Señora. El 7 de diciembre de 1699, (ff. 1095v-1105v); el misionero afirma, en tenor semejante al de Heimer, que “el haber enviado al padre Thomas de Guadalaxara provocó ensoberberlos más y caldear más los ánimos de los sublevados” (f. 1105r). El mismo Joseph Neumann, en su *Historia de las rebeliones de los tarahumares*, afirma que fue inútil el envío de Guadalaxara en búsqueda de la pacificación. Tan fue así el fracaso de la misión de Thomas de Guadalaxara que al citar el hecho, Neumann ni siquiera menciona el nombre del único autor de una gramática en lengua tarahumar publicada en la época y que seguramente Neumann conocía. Neumann dice:

Pero viendo los españoles que no les era posible estar en todas partes, ni era bueno tener abandonadas muchas misiones, mientras los indios continuaban devastando los pueblos que son muy grandes y feraces; pensaron valerse de uno de los misioneros y de los emisarios de los rebeldes para ofrecerles la paz prometiéndoles perdonarles sus sacrilegios y la violación que habían hecho a su promesas de paz; todo con tal de que regresaran a su vida normal y se olvidaran de sus malos propósitos [...]. Todo resultó inútil. Los indios respondieron negativamente y con ánimo diabólico, asegurando que lo aniquilarían todo y que no cesarían en la lucha hasta conseguir su propósito.<sup>24</sup>

No obstante el parecer de Neumann, en la lectura de las fuentes documentales que hizo Luis González Rodríguez, este historiador sugiere, aunque no lo afirma, que a raíz de

la intervención de Thomas de Guadalaxara, algunos tarahumares sí depusieron las armas.<sup>25</sup>

Es evidente que, a pesar del trabajo y el conocimiento que tenía de los tarahumares, su cultura, y lengua incluida, Thomas de Guadalaxara era un hombre apreciado por ellos pero visto por los indígenas como parte del sistema que intentaba imponérselos. Lo apreciaban, cierto, pero no querían lo que el padre traía consigo, aquello que no correspondía a la idiosincrasia propia de los naturales.

### **A modo de conclusión**

Los datos anteriores muestran algo de la cercanía y empatía personal que logró el autor del compendio de la lengua de los tarahumares y guazapares con muchos de estos indígenas. Los hechos sugieren, además, que el misionero era respetado por las autoridades civiles y hasta manifiestan las humanas diferencias entre algunos de los misioneros. Pero los datos anteriores prueban también dos cosas más relevantes. Por un lado, niegan cualquier aceptación del conjunto del sistema político, religioso, militar y económico por parte de los tarahumares durante el siglo XVII. Por otro lado, niegan también el discurso apologético que ha convertido a Thomas de Guadalaxara en un mito. No obstante, los datos anteriores enmarcan aún más el lugar correspondiente de este misionero en la historia. Se trata de un hombre apreciado por conquistados y conquistadores, y admirado por sus autoridades; de un ser humano con éxitos y fracasos. Se trata, en la mentalidad propia del misionero del siglo XVII, de un jesuita obediente que definitivamente era lo que para estos hombres, evocando a Teilhard de Chardin (1955), significaba ser un verdadero hijo de la tierra a la vez que un verdadero hijo del cielo. Los restos del famoso "padre lengua", autor del *Compendio* del arte de la lengua de los tarahumares y guazapares, descansan en Balleza, Chihuahua. Muchas gracias.

B I B L I O G R A F Í A

- ALEGRE, Francisco Xavier: *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*, 4 tomos, nueva edición por Ernest J. BURRUS y Félix ZUBILLAGA, S.J., Institutum Historicum S.J., Roma, 1960.
- Archivo General de Indias, Guadalajara, legajo 156 (diversos folios).
- DECORME, Gerard: *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial 1572-1767*, "Compendio histórico", 2 tomos, "Fundaciones y obras", Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos, México, 1941.
- DUNNE, Peter Masten: *Las antiguas misiones de la Tarahumara*, 2 tomos, Editorial JUS, México, 1958.
- GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, Luis: *Joseph Neumann, S.I, Revoltes des indiens tarahumars (1626-1724)*, traduction du latin, introduction, commentaires: Luis González Rodríguez, Institut des Hautes Etudes de l'Amérique latine de l'Université de Paris, 1969.
- : *Crónicas de la Sierra Tarahumara*, Secretaría de Educación Pública, México, 1987.
- : *Historia de las rebeliones en la Sierra Tarahumara (1626-1724), escritas por Joseph Neumann en 1724*, trad. Luis González Rodríguez y Díaz Anchondo, Editorial Camino, Chihuahua, Chih., México, 1991.
- : *El noroeste Novohispano en la época colonial*, Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM y Miguel Ángel Porrúa, México, 1993.
- : 1995 "Thomas de Guadalajara (1648-1720) misionero de la Tarahumara, historiador, lingüista y pacificador", en *Estudios de Historia Novohispana*, UNAM, vol. 15, México, 1995, pp. 9-34.
- OLMEDO, Daniel: *La Iglesia Católica en la edad moderna*, 3 tomos, Obra Nacional de la Buena Prensa, México, 1963.
- QUEZADA PRADO, Humberto: *Nooava, historia desde lejos: La fundación*, CONACULTA-Editiones del Gobierno del Estado de Chihuahua-Instituto Chihuahuense de la Cultura-PACMYC, Chihuahua, Chih., 2001.
- ZAMBRANO, FRANCISCO: *Diccionario bio-bibliográfico de la Compañía de Jesús en México*, 16 tomos; del 12 al 16 por José GUTIÉRREZ CASILLAS *et al.*, Editorial Jus, México, 1961-1967.

N O T A S

- <sup>1</sup> Peter Masten Dunne dice al respecto: "...parece que el padre Guadalajara era el que hacía cabeza; y así en el verano de 1675... resolvió hacer una entrada con su compañero (Tardá) en Carichí... y visitar el escenario de pasadas calamidades, ruinas y martirios, Papigochi, situado en el pintoresco valle de aquel río. Ambos misioneros advirtieron que los habitantes de los dos pueblos, Carichí y Papigochi, no eran sus amigos, y algunos hasta se mostraban hostiles. En Papigochi los indios juraron cortarle la cabeza a uno de los padres. Los de Carichí les enviaron a decir que no permitirían a ningún extranjero la entrada a su pueblo". Dunne, Peter Masten, 1958, tomo 2, p. 163.
- <sup>2</sup> Puede verse el "Informe sobre las Misiones de Tarahumares" que Guadalajara escribió en diciembre de 1684, muy enfermo, a su provincial Bernardo Pardo, y donde narra las penalidades que pasó "al ser el único misionero para tan grande extensión de territorio y número de almas". Cf. Alegre, F. Xavier, 1960, *Historia de la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús de Nueva España*, tomo 4,

- libros 9-10; (1676-1766); nueva edición por Ernest, J. Burrus y Félix Zubillaga, Institutum Historicum SJ, Roma, pp. 463-465.
- <sup>3</sup> Véase por ejemplo la descripción de la barranca de Tararecua que hacen Guadalaxara y Tardá, en González Rodríguez, Luis, 1987, pp. 321-324.
- <sup>4</sup> Porque tal vez contaba con el trabajo del padre Jerónimo de Figueroa, de quien se dice escribió el *Arte y copioso vocabulario de las lenguas tepehuana y tarahumara* (1660). "Hizo catecismo y confesionario en tepehuan y tarahumar, pero nunca publicó su obra". Véase Beristáin en su "Biblioteca hispanoamericana septentrional" (1816, ed. Fascim, 1980, tomo 1, 504), citando al padre Francisco de Florencia en su "Vida del padre Figueroa", dice que dejó cuatro copias de estas obras. Cf. González Rodríguez, Luis, 1993, p. 389. Véase este dato, también en la biografía del padre Figueroa, en Zambrano, Francisco, tomo 15, p. 687.
- <sup>5</sup> Además de haber comenzado el trabajo de reconstrucción de las misiones de la Alta Tarahumara junto con Tardá; entre 1681 y 1684 fue rector de las misiones. Cf. Dunne, Peter Masten, 1958, tomo 2, pp. 272-287.
- <sup>6</sup> Cf. Decorme, Gerard, 1941, *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial 1572-1767*, "Compendio histórico", tomo 2: "Fundaciones y obras", Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos, México, p. 289. En la lámina No. 38 Decorme nos muestra un retrato del padre Guadalaxara, y en el calce se lee el dato mencionado.
- <sup>7</sup> González Rodríguez se refiere a la mentalidad de los religiosos de la época de la siguiente manera: "...era casi una verdad incontestable que los indios tenían que ser vasallos del Rey y vasallos de Dios y no podían seguir viviendo como bárbaros y salvajes, por lo que tenían que adoptar las únicas formas de vida civilizada que se les llevaba. Todo esto era para su bien y por tanto se justificaban todas las acciones que se llevaran a cabo para su efecto. Tal actitud tenía más peso cuanto que mientras no se bautizaran e hicieran cristianos no iban a poder salvarse". Cf. González Rodríguez, Luis, 1993, p. 229.
- <sup>8</sup> Llevado a cabo en tres períodos. Entre otras cosas el resultado fue haber marcado la frontera entre el Dogma Católico y las novedades heréticas. Cf. Olmedo, Daniel, 1963, *La Iglesia Católica en la edad moderna*, tomo 3, Obra Nacional de la Buena Prensa, México, pp. 109-119. Como era de esperarse, para los misioneros, las culturas como la tarahumara, estaban llenas de novedades heréticas.
- <sup>9</sup> Con Lutero a la cabeza en Alemania (1517); con Calvino, en Francia (1526); con Swinglio en Suiza, y con Enrique VIII en Inglaterra (1531). Cf. Olmedo, Daniel, 1963, tomo 3, pp. 85-109.
- <sup>10</sup> Cf. González Rodríguez, Luis, 1969, p. 22, nota 3 al pie. Breves biografías de Thomas de Guadalaxara pueden verse en: Zambrano, Francisco, tomo 15, pp. 718-719. Y en: O'Neil, Charles E. y Joaquín Ma. Domínguez, 2001, *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús, Biográfico-temático*, 4 tomos, Institutum Historicum, S.I.-Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, p. 1828.
- <sup>11</sup> Compárense estos datos en González Rodríguez, 1993, p. 299.
- <sup>12</sup> Cf. Quezada Prado, Humberto, 2001, *Nonoava, historia desde lejos: La fundación*, CONACULTA-Ediciones del Gobierno del Estado de Chihuahua-Instituto Chihuahuense de la Cultura-PACMYC, Chihuahua, México, p. 50 y 52-55. Con base en el trabajo de archivo realizado por el profesor Márquez Terrazas, Quezada se permite sugerir que la fundación de Nonoava se llevó a cabo "entre el 16 y el 28 de agosto de 1675 bajo la breve responsabilidad temporal de Tomás de Guadalajara" (ver especialmente página 11 en la presentación).
- <sup>13</sup> Cf. González Rodríguez Luis, 1969, pp. 13 y 15; y, en Dunne, Peter Masten, 1958, tomo 2, pp. 137-138.

- <sup>14</sup> Sin duda, gracias a la correspondencia de Guadaluaxara se ha podido reconstruir parte de la historia de los habitantes y el territorio de la Tarahumara de la época colonial. Véase, por ejemplo, "La crónica de la Sierra Tarahumara" que comprende el trienio de 1673 y 1676 y consta de tres informes. El primero abarca de noviembre de 1673 al 10 de octubre de 1675; el segundo de esta última fecha a fines de enero de 1676; y el tercero de enero a julio de 1676. Escritos por Thomas de Guadaluaxara en coautoría con José Tardá. Cf. González Rodríguez, Luis, 1995, "Thomas de Guadaluaxara (1648-1720) misionero de la Tarahumara, historiador, lingüista y pacificador", en *Estudios de historia novohispana*, UNAM, vol. 15, pp. 9-34 (ver especialmente páginas 11-15).
- <sup>15</sup> Cf. Dunne, Peter Masten, 1958, tomo 2, p. 190.
- <sup>16</sup> Cf. Dunne, Peter Masten, 1958, tomo 2, pp. 164-169.
- <sup>17</sup> Cf. González Rodríguez, Luis, 1969 y 1991.
- <sup>18</sup> Por un lado, Neumann había tenido problemas con los tarahumares de Sisoguichi a quienes continuamente exigía se alejaran de la bebida del tesguino (maíz fermentado). Por su parte Heimer, dado su cargo, se encontraba quizás un tanto lejano de los indios y, como Neumann, no era español ni criollo. Por otro lado, es posible que Guadaluaxara tuviera a su favor, entre otras, la ventaja de haber sido el autor de la gramática en lengua tarahumara y, junto con José Tardá, restaurador de las misiones de la región donde ahora se volvía a generar el conflicto.
- <sup>19</sup> En las siguientes transcripciones anoto entre paréntesis los folios correspondientes al legajo 156, del ramo Guadaluaxara del Archivo General de Indias. Únicamente, para mayor claridad a la lectura del texto, añado algunos complementos entre corchetes y algunos puntos o algunas comas.
- <sup>20</sup> Copia de la carta escrita por su excelencia con resolución de junta general al padre Thomas de Guadaluaxara de la Compañía de Jesús que se le remitió con otra de su provincial (Juan de Palacios) por manos de don Gabriel del Castillo gobernador y capitán general de la provincia de la Nueva Vizcaya con el correo extraordinario que salió a 12 de julio de 1697. Guadaluaxara, 156, ff. 157v-159r, AGI.
- <sup>21</sup> Luis González Rodríguez cita esta misma carta (1995, p. 29) pero en su transcripción no aparecen algunas líneas que llaman la atención en la que hemos transcrito nosotros. A este respecto estoy preparando un artículo que explica la enigmática situación.
- <sup>22</sup> Ver especialmente los folios 468v y 469r del ramo y el legajo citados.
- <sup>23</sup> Capitán del presidio de san Francisco de Conchos.
- <sup>24</sup> Cf. González Rodríguez, Luis, 1969, pp. 99-101.
- <sup>25</sup> Así, dice que: "El 11 de octubre el padre Guadaluaxara en Papigochi informó a los tarahumares en su propia lengua del fin de su venida. Al cabo de un mes 150 indios rebeldes vinieron a pedir perdón y se les otorgó". Cf. González Rodríguez, Luis, 1969, p. 99, nota 112 al pie. Pero no olvidemos que, de acuerdo a los testimonios citados, luego de la visita y conversación de Guadaluaxara con los cabezas del alzamiento, estos decidieron pelear. Al cabo de un mes Retana y su ejército de españoles e indios aliados habían minado bastante la artillería tarahumar. Así lo sugiere tanto el texto de Retana, transcrito arriba, como lo afirma el parecer del padre Wenseslao Heimer, también transcrito arriba, y lo confirman las citadas palabras de Joseph Neumann.

## Abel Rodríguez López

Es maestro en Filosofía Social por el Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente (ITESO) de Guadalajara y doctor en Estudios Mesoamericanos por la Facultad de Filosofía y Letras y el Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM. Es editor de la gramática tarahumara de 1683, de Tomás de Guadalajara, publicada recientemente en una coedición de la UACJ, la UACH, el ICHICULT y CONACULTA. Es también autor de varios artículos sobre la cosmovisión del pueblo rarámuri (tarahumara), entre los que sobresalen: "Los rarámuri, un modo de pensar, sentir y creer que nos enriquece" (*Xipé-Totek*, 2006) y "Reunión y bebida colectiva entre los rarámuri, (la tesgüinada), una institución difícil de comprender" (*Chihuahua hoy* 2009). Actualmente, el doctor Rodríguez es profesor de tiempo completo en la Escuela Nacional de Antropología e Historia-Unidad Chihuahua, donde enseña la lengua de los rarámuri.

# “Apostólicos afanes”

## Presencia de los jesuitas en la Sierra del Nayarit: 1722-1767<sup>1</sup>

Manuel Olimón Nolasco

Universidad Iberoamericana

### 1. Llegada de la “provechosa doctrina”

Con el título de “Relación breve de la venida de los de la Compañía de Jesús a la Nueva España”,<sup>2</sup> se publicó en 1945 un interesante relato considerado entonces anónimo en el que se narran, por testimonio directo de un protagonista, los primeros hechos relacionados con el asentamiento de los jesuitas en la Nueva España.<sup>3</sup> Para 1572, año de su llegada, en buena parte del enorme territorio que aún no era conocido en su totalidad, se solidificaban las estructuras básicas de una sociedad que tendría, por muchos y diferentes indicios, papel importante para la civilización cristiana que veía delante nuevos espacios para su desarrollo.

La anuencia del tercer prepósito general de la Compañía, Francisco de Borja, el orgulloso Duque de Gandía y Virrey de Cataluña transformado en observante religioso y candidato a santo, abrió los caminos mexicanos a los jesuitas, caminos que se miraron, desde un principio, con esperanza y con larga vida por delante. Comienza así la “Relación” que hemos mencionado: “Había sabido el Rey don Felipe el

Segundo, por cartas del Virrey y Audiencia de Lima escritas a su Majestad el año de [15]71, de cuánto fruto fuesen los trabajos de los de la Compañía de Jesús para todo género de gentes y estados de personas, y en especial para con los recién convertidos, a cuya causa comenzó a desear que también los de la Nueva España fuesen participantes de su provechosa doctrina. Y comunicó este su deseo por carta con nuestro padre Francisco de Borja, en que le pide señale algunos doctos y celosos varones para aquella mies. En cumplimiento de lo cual nuestro Padre General señaló... al padre Doctor Pedro Sánchez, varón tan docto como religioso... y con él señaló nuestro padre a otros doce compañeros a los cuales todos mandó el rey, por sus provisiones, se les diese todo lo necesario para su viaje, encomendándolos a los oficiales reales de Sevilla y Nueva España, y por una cédula de grande estimación para el Virrey don Martín Enríquez..."<sup>4</sup>

Sin duda el deseo expresado por Felipe II acerca de que los novohispanos "fuesen participantes de su provechosa doctrina" y sobre todo la respuesta generosa del Padre Borja se colmaron en poco tiempo, conforme se abrieron casas en distintos puntos de la extensa geografía y la reflexión sobre tierras y habitantes, clasificada después como etnológica, dio pronto frutos de conocimiento y adaptación de métodos para mejor comunicación y profundidad de la presencia.

Doble fue la línea de las tareas o "apostólicos afanes" como bien los tituló el misionero en la sierra del Nayar José Ortega sobre las gentes de México: una, más conocida y estudiada, la referente a la educación sobre todo superior de las élites y otra, que exigió mayores esfuerzos y requiere atención más delicada para su aprecio, que se dirigió hacia espacios humanos marginales de misión, ya no con las civilizaciones autóctonas principales (mexicas, purépechas, otomíes o las de raíz maya encomendadas a las órdenes religiosas mendicantes desde los primeros tiempos) sino las de menor incidencia universalista y mayor dificultad de penetración a causa de su situación más –digamos– "primitiva," como es el caso al que voy a referirme.

## 2. Una misión tardía y un espíritu abierto

La misión del Gran Nayar fue de fundación tardía. Esta tuvo lugar en 1722 y solo fue posible después de la "conquista y reducción" de los habitantes de la sierra en 1721 tras el fracaso de diversos intentos de diálogo pacífico en el que había participado el mismo Virrey Baltasar de Zúñiga Sotomayor, Marqués de Valero en 1720. Esta conquista, que sometió a la indómita tribu cora se realizó con la colaboración recia y eficaz de guerreros huicholes, vecinos y no muy amigos de los coras, quienes poco tiempo después recibieron mercedes de tierras de parte de las autoridades españolas.<sup>5</sup> Como lo hizo saber a todo el que tuviera interés, la "Gaceta de México" editada por Don Juan Ignacio de Castorena y Ursúa de febrero de 1722, tuvo como episodio de singular fuerza simbólica el traslado a la ciudad de México de "[...] un cadáver de crecida altura que según proporción simétrica pasara de dos varas y [una] cuarta que era del príncipe de aquella provincia, adornado de muchas piedras que llaman *chalchihuites* y muchos caracolillos... a quien cada mes sacrificaban un niño pequeño... Dicho cadáver era el de mayor veneración entre estos indios, porque introduciéndose en él el demonio, les daba los oráculos y respondía a todo lo que le consultaban..."<sup>6</sup>

Los jesuitas, encabezados por el Padre Antonio Arias y entre los que se contaron, además de quien nos dejó el mejor escrito, José Ortega, Juan Téllez Girón, el flamenco Jácome Doye y el germano Bartolomé Wolff, desde el tiempo de su llegada a esas tierras, coincidente con el episodio anotado, observaron con extremo cuidado el terreno sobre el que habrían de desarrollar sus trabajos, dirigidos desde luego a la cristianización y al asentamiento de indígenas dispersos y con tendencia ancestral al aislamiento, favorecido por las condiciones orográficas e históricas de la región. Pero sobre todo tuvieron cuidado en observar la dimensión humana de los coras, su índole interior, al considerarlos sujetos y no solo objetos de la evangelización.

Por ello, conviene en primer lugar tratar de penetrar en la interioridad del jesuita, hombre formado intelectualmente con apertura a lo universal y a la vez dotado de instrumentos para discernir (es decir, separar, seleccionar) no solo las realidades incompatibles con la columna vertebral del cristianismo presentes en las culturas con las que entraba en contacto, sino las raíces del impulso vital de las culturas de su contacto, situadas en un "espíritu", que bien podía ser el recto, positivo o bueno, de alguna manera fincado en las "semillas del Verbo divino" sembradas a lo largo del mundo y de la historia o en un espíritu maligno, el demonio, incansable en su tarea negativa respecto a la vocación del hombre. Solo desde esta perspectiva, anclada en la fundación misma de la Compañía y transversal y central en los "Ejercicios Espirituales" del fundador, núcleo de la opción jesuita en la Iglesia y diferencia carismática del resto de las órdenes religiosas, puede comprenderse la inserción jesuítica en regiones indómitas y pueblos aislados y casi del todo ajenos a contactos externos. Son la sensibilidad y capacidad para el "discernimiento de los espíritus" las que fincan las bases de la observación antropológica y las decisiones pastorales en un tiempo y lugar determinados. Y es el ejercicio diario del discernimiento el que da al misionero la perseverancia que puede reconocerse no pocas veces como heroica en situaciones inhóspitas y ajenas a los ámbitos culturales y universitarios europeos en donde la mayoría de ellos fueron formados.

El aprendizaje de las lenguas, por ejemplo, llevaba no solo a la comparación de vocabularios sino, sobre todo, a dar con los conceptos fundamentales sobre los que giraba la vida de un pueblo, pues la manera de nombrar y la flexión reverencial, familiar o despectiva a la hora de pronunciar las palabras y dirigirlas hacia determinadas personas, lugares o cosas lleva a comprender la columna vertebral, el conjunto de creencias fundamentales y activas que le dan solidez a una cultura y que, a fin de ser confrontadas y tal vez purificadas, no pueden tratarse de forma superficial so pena de errores de trascendencia.

El modo como los jesuitas afrontaron el mundo percibido por los sentidos corporales y por las "potencias del alma" (memoria, inteligencia, voluntad) y la diferencia quedó plasmado en su emblema distintivo: las letras IHS (Iota, heta, sigma), monograma griego de "Jesús" encerradas en un círculo envuelto en llamas: el esplendor y el brillo del *nombre* de Jesús, pero también el fuego del celo apostólico que había de impulsar a la "mínima Compañía". A nuestra vista, poco habituada a reconocer símbolos, poco le dice el círculo donde queda preso el monograma, pero a la de los contemporáneos de San Ignacio les apuntaba hacia una concepción moderna del mundo: ya no una plataforma plana entre el cielo y el inframundo, sino una esfera de elementos múltiples y plurales. Por consiguiente, tocar con el anuncio cristiano cualquier punto en el orbe sería tocar la densidad de las huellas humanas ahí presentes, lo mismo en Europa que en Asia o América y el proceso evangelizador, más que ser un avance lineal (por ejemplo, de la ciudad de México a Michoacán y de ahí a Jalisco dejando fundaciones al estilo medieval mendicante), lo sería en densidad en algunos asentamientos humanos aun cuando estos fueran singulares, aislados y marginales.

### **3. El ser humano, la geografía y la religión**

De la lectura de las dos fuentes principales para el conocimiento de la acción de los jesuitas en las serranías nayaritas, los *Apostólicos afanes* del Padre José Ortega y el amplio informe que el Presbítero José Antonio Bogarín rindió al obispo de Guadalajara a propósito de la visita que realizó en 1768 y 1769 a las misiones que tuvieron que dejar los jesuitas a raíz de su expulsión,<sup>7</sup> se puede reconocer, entre líneas, el núcleo de un estilo de observación y de una ruta evangelizadora que, al responder a una metodología válida a nivel universal, tomaba en cuenta las peculiaridades de la cultura local.

La primera área de observación fue, desde luego, la geográfica. Mas no la geografía física simple y llana: rugosidad del paisaje, asperezas de la vegetación, complicación para tener acceso a los lugares, sino la geografía –o mejor dicho la naturaleza– y sus características cósmicas, vegetales, animales, miradas desde la repercusión consiguiente en la mente y los sentimientos de los habitantes de esa geografía, que son los únicos que podían darle vida y espíritu.

La dependencia de los efectos de la luz y del calor solar, de las lluvias tempranas o tardías, de la presencia de determinados animales que pudieran ser cazados para obtener alimentación básica pasó, a través de la repercusión anímica, la reflexión de los sabios y la capacidad técnica, a la fijación en forma de tejidos simbólicos, muebles y “adoratorios paji-zos”, pequeños objetos que ofrecían peculiaridad e identidad. Este acervo, por medio de medios tradicionales de transmisión, forjó una constelación de elementos numinosos y espacios sagrados que hicieron un “mundo” peculiar y una cotidiana relación entre el cielo y la tierra propia de un pueblo distinto a los del altiplano, de ceremoniales más complejos y mitologías más elaboradas.

El reconocimiento, pues, de una “geografía ritual” fue la primera tarea de los jesuitas llegados a la sierra y realizada más como búsqueda de los caminos humanos que esta podría significar que como objeto de estudio en sí mismo o realidad autónoma externa a los seres humanos impactados por la naturaleza.

Por ello, la manera como abordaron el asunto de la idolatría no fue la de considerarla solo como una práctica desviada que había que extirpar. Fue necesario penetrar en la particular atracción de lugares y objetos, entre los que destacaba la veneración a los huesos de los ancestros para dar con ese misterio “fascinante y tremendo” (es decir que hace temblar) –nombrado así por los pioneros del estudio de la historia de las religiones– es decir, con el valor y la eficacia simbólica de los “ídolos”. De esta incursión salió a flote cómo a través del acto idolátrico se desentrañaba un poco el mis-

terio del ser humano y de su condición de puente entre el cosmos y la propia interioridad, pues el hombre está situado entre esos dos extremos que bien pueden radicalizarse en el modo de entender la vida y, por consiguiente, de integrar una civilización concreta.

Para los jesuitas era evidente la acción del demonio, espíritu que con perseverancia acosaba a los hombres tanto solos como en sociedad para alejarlos del camino recto. En los "Ejercicios Espirituales" no hay duda de que se reconoce esa acción negativa. Pero también en ellos se encuentran ciertas claves para separar, a base del análisis de las situaciones concretas y de las propuestas de acción sobre ellas, esa insistencia demoníaca con características de confusión, mentira y homicidio de otras características que al proceder del buen Espíritu llevan a la luz, a la verdad y la caridad ardiente.

El Padre Ortega, comparado con otros, es muy discreto en cuanto a la atribución al demonio de ciertas prácticas de los coras: las borracheras en las barrancas, los pleitos constantes entre grupos que los llevan a prolongar odios por largo tiempo. Sin embargo, reconoce que el culto idolátrico está en las raíces de esas realidades y tiene que ser sustituido por la adoración recta a Dios que tiene elementos racionales, es decir, que tiene que ser comprendida en su origen y en sus dimensiones prácticas por el entendimiento y aceptada por el libre albedrío.

Por aquí se encuentra esa especie de secreto optimismo que diferencia el método jesuita de otros y que no corta de tajo con tradiciones previas que responden a la misma idiosincrasia de los seres humanos y que, por ejemplo, en el caso fallido de los ritos chinos, los invitaba a aceptar elementos lejanísimos de las tradiciones religiosas occidentales.<sup>8</sup> Ortega, si bien está seguro de que tiene que hacerse a un lado la idolatría y buscarse el mejoramiento efectivo de las costumbres, pensó que para ello había que unir a la instrucción en los elementos del cristianismo el movimiento de los asentamientos humanos fuera de la geografía ritual y la sustitución de la veneración a los esqueletos y restos de los ante-

pasados por una memoria más afectiva que religiosa hacia las generaciones pretéritas. A un observador posmoderno o secularizado e incluso a alguien formado en la religiosidad católica “ilustrada”, le llaman la atención y hasta le chocan ciertos rituales que ejercitan los coras actuales en relación con las efigies de los santos, la apertura y el cierre de los templos o el culto a los difuntos. Sin embargo, un cuidadoso acercamiento antropológico muestra en ello una manera no occidental de comprender la religiosidad como un ejercicio motriz a la vez intelectual y afectivo y una relación vital con los muertos y antepasados entre los que se incluyen, desde luego, los santos, miembros de la familia más grande a la que se pertenece: la comunidad de la Iglesia. El mejor estudio a mi entender de asuntos de sincretismo y de religiosidades fronterizas, el jesuita Eugenio Maurer, que encabezó un verdadero hito cultural al culminar la traducción de la Biblia completa a la lengua tseltal expresó: “[...A propósito] de los santos ‘vivos’, parece absurdo que un indio afirme que una estatua de madera esté viva; en cambio, si se interpreta esto como una forma de expresar una protección especial del santo respecto a su comunidad, no parece que nos hallemos lejos del concepto cristiano occidental de los santos (que miran a sus devotos, los escuchan y los protegen), solo que expresado en una forma mucho más poética”.<sup>9</sup> Bien podemos escuchar, desde la lejanía, la voz del viejo Aristóteles, que vio precisamente en el camino de la creación poética el puente entre realidades en apariencia contradictorias, pero en realidad complementarias.

Por otra parte, en el trabajo de fundación de nuevos lugares para la vida comunitaria, en la “reducción” de los grupos dispersos en cañadas y lugares casi inaccesibles y en el avance transicional que podía llevar a los seminómadas a ser agricultores sedentarios, estaba la vía encontrada para que la evangelización pudiera tener eficacia y no se continuara de manera oculta con la vida anterior en sus aspectos ajenos a toda significación cristiana.

Se ha repetido mucho y esa repetición no dudo que ha afectado una interpretación más real de los jesuitas y sus labores en el mundo moderno, la consideración sin matices de su identidad "hijos de la contrarreforma" y "artífices del barroco" y desde estos conceptos teóricos se les ha juzgado a menudo. Su apertura precisamente en el siglo XVIII a espacios culturales donde esos fenómenos estuvieron ausentes, invitan a una reconsideración de esos postulados. Dos elementos de comprensión, uno filosófico: el reconocimiento de una naturaleza humana común en todos los lugares y tiempos y otro teológico: que la naturaleza humana es capaz de ser redimida con independencia a la mayoría de los contenidos y orientaciones de culturas diversas, abren rutas diferentes de interpretación y juicio que tendrán que ser aprovechadas.

El Padre Pedro de Velasco, jesuita contemporáneo, observador de la cultura tarahumar ha expuesto la dificultad que proviene de la poca atención a las complejidades a las que se ha enfrentado el catolicismo en la modernidad. Escribió: "[...] Por múltiples motivos, internos y externos –la reforma [protestante] y sus cismas, la problemática de la "ilustración" y el racionalismo europeo...– la Iglesia se replegó sobre sí misma. Del problema de la salvación de los gentiles se pasó al de la justificación de la fe frente a la razón (reina y criterio de verdad) y las nacientes ciencias. La fe se concibe como 'rationabile obsequium' [ofrenda racional]. Se privilegia lo racional (conocimiento, formación intelectual...) en la religión. Es la época de las luchas contra el oscurantismo, la superstición y la magia y –al menos en parte– contra la religiosidad popular, [considerada] ignorante y beata".<sup>10</sup>

De los "apostólicos afanes" de la Compañía de Jesús en las serranías nayaritas quedan muy pocos vestigios, casi ninguno. No obstante, escribió Cecilia Gutiérrez: "[...] La presencia de su modesta arquitectura, que a pesar de todo guarda retablos, lienzos, imaginería y ornamentos, no hace sino mostrarnos el honor y la dignidad que los jesuitas le dieron a

sus misiones".<sup>11</sup> Y podemos agregar: de su apertura al fondo del ser humano y las íntimas cuerdas que vibran en él ante el asombro que produce el mundo natural y su fuerza para desde ahí reinterpretarlo, queda una huella que supera el tiempo y lugar de su impresión sobre la que vale la pena reflexionar.

Si Francisco de Borja no hubiera sido generoso...

#### N O T A S

- <sup>1</sup> Participación en el simposio organizado por la Universidad Autónoma de Chihuahua en conmemoración del 5° centenario del nacimiento de San Francisco de Borja, Chihuahua, 9 de septiembre de 2010.
- <sup>2</sup> *Relación breve de la venida de los de la Compañía de Jesús a la Nueva España. Año de 1602*, Manuscrito anónimo del Archivo Histórico de la Secretaría de Hacienda. Versión paleográfica del original, prólogo, notas y adiciones por: Francisco González de Cossío, Imprenta Universitaria, México 1945.
- <sup>3</sup> A pesar del anonimato, la autoría parece que puede atribuirse al Padre Gaspar Villerías (dato proporcionado por la doctora Cristina Torales Pacheco del Departamento de Historia de la Universidad Iberoamericana).
- <sup>4</sup> *Relación*, p. 1.
- <sup>5</sup> Véase: Beatriz Rojas, *Los huicholes en la historia*, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-El Colegio de Michoacán- Instituto Nacional Indigenista, México 1993, pp. 96-108. Téngase en cuenta, sin embargo, lo siguiente: "[...] en realidad, la penetración cultural y económica española tenía años de venirse produciendo imperceptiblemente" (p. 96). Un interesante resumen sobre la breve vida de la misión del Nayar con énfasis especial en el aspecto arquitectónico: Cecilia Gutiérrez Arriola, *Misiones del Nayar: la postrera obra de los jesuitas en la Nueva España*, Anales de Instituto de Investigaciones Estéticas 91(2007), 31-68. Un artículo que presenta los últimos años de la presencia jesuita en la sierra nayarita: Marie-Areti Hers, *Los coras en la época de la expulsión jesuita*, Historia Mexicana 105 (julio-septiembre 1977), pp. 17-48.
- <sup>6</sup> *Gaceta de México y Noticias de Nueva España que se imprimen cada mes*, n. 2: desde primero hasta fin de febrero de 1722, p. 12 (reproducción facsimilar: Centro de Estudios de Historia de México Condumex, México 1986, vol. I). El asunto está expuesto prolijamente en las pp. 11-13 de la edición citada bajo el título: *Noticias del Nayarí, pueblo de la Santísima Trinidad, presidio de San Francisco Xavier de Balero y Provincia del Nuevo Reino de Toledo, debida su conquista a la Reina de los Ángeles en su preciosa imagen del Sagrario [de la catedral de Toledo]* (la paginación es continua a partir del número 1 de la *Gaceta*). En este n. 1, de enero (sic) de 1722, pp. 7 y ss., se da una somera descripción del "Nayarí", "[...] una provincia o reino de indios, que tiene de largo 110 leguas, las sesenta de tierra áspera y sierras que ocupan los *nayaritas* y las otras cuarenta de valles y tierra llana que habitan los *coras*. La bañan dos ríos muy caudalosos que desembocan en el Mar del Sur..."
- <sup>7</sup> José Antonio Bogarín, *Visita a las misiones del Nayarit. 1768-1769*, ed. y prólogo: Jean Meyer, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-Instituto Na-

cional Indigenista, México 1993. Algunas de las líneas de estudio del prólogo de Meyer las asumo para la presente redacción.

- <sup>8</sup> Puede verse, por ejemplo: *Cartas desde India y China de los misioneros jesuitas. Siglos XVII-XVIII*, introducción, transcripción y notas: María Eugenia Patricia Ponce Alcocer, Universidad Iberoamericana, México 2007.
- <sup>9</sup> Eugenio Maurer, *Los tseltales, ¿paganos o cristianos? Su religión, ¿sincretismo o síntesis?*, Centro de Estudios Educativos, México 1984, p. 480.
- <sup>10</sup> Pedro de Velasco Rivero SJ, *Danzar o morir. Religión y resistencia a la dominación en la cultura tarahumar*, Centro de Reflexión Teológica, México 1983, p. 332.
- <sup>11</sup> *Misiones del Nayar*, p. 68.

## Manuel Olimón Nolasco

Es sacerdote católico incardinado a la diócesis de Tepic, ordenado en 1973. Doctor en Historia por la Universidad Iberoamericana de la ciudad de México. Previamente realizó estudios de Humanidades en el Seminario Diocesano de Tepic, de Filosofía y Teología en el Seminario Nacional Mexicano de Montezuma, Nuevo México, E.U.A., obteniendo el título de Bachiller en Filosofía y Ciencias (Bachelor of Arts) en la Catholic University of America de Washington, D.C., E.U.A. Más tarde obtuvo la Licenciatura Especializada en Historia de la Iglesia Moderna en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma.

Fue profesor fundador de la Universidad Pontificia de México donde permaneció de 1982 hasta 2003. A partir de esa fecha y hasta diciembre de 2009 se integró como académico en el Departamento de Historia de la Universidad Iberoamericana.

Fue Director General de la Comisión Nacional de Arte Sacro y consultor de la Comisión Pontificia para los Bienes Culturales de la Iglesia en la Ciudad del Vaticano así como miembro de varios Consejos universitarios. Es actualmente miembro de los del Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, la Asociación "Adopte una obra de arte" y la Fundación Muró de Monterrey.

Ha escrito varios libros, entre los que destacan: *Tensiones y acercamientos. La Iglesia y el Estado en la historia del pueblo mexicano* (IMDOSOC, 1990), *Creer en tiempos difíciles* (ONIR, 1990), *La búsqueda de Juan Diego* (Plaza y Janés, 2002), así como cinco libros con los resultados de su investigación en el archivo de la National Catholic Welfare Conference de Washington acerca del conflicto religioso en México de 1926 a 1938: *Diplomacia insólita* (IMDOSOC, 2007), *Paz a medias, Confrontación extrema, Asalto a las conciencias y Hacia un país diferente* (IMDOSOC, 2008). Ha publicado alrededor de 60 artículos en revistas especializadas y en libros en colaboración, muchos de los cuales fueron ponencias o conferencias presentadas en México o en el extranjero.

Pertenece como miembro de número de la Academia Hispanoamericana de Ciencias, Artes y Letras correspondiente a la Real Española, a la Sociedad Mexicana de Bibliófilos, así como de la Sociedad Mexicana de Historia Eclesiástica.

Recibió en 1993 el Premio del Comité Mexicano de Ciencias Históricas a la mejor reseña escrita en 1991 y en 2003 la Medalla al Mérito Académico de la Universidad Americana de Asunción, Paraguay.

# Formación de la Provincia Tepehuana y principios de la Tarahumara Baja

José de la Cruz Pacheco Rojas

Instituto de Investigaciones Históricas  
Universidad Juárez del Estado de Durango

## **Establecimiento en de los jesuitas en Durango**

Los primeros jesuitas que comenzaron a trabajar en Durango fueron los padres Nicolás de Arnaya y Gonzalo de Tapia durante los años de 1588 y 1589, estableciéndose en dicha villa. "Estos dos celosísimos operarios y grandes ministros que siempre trataban de amplificar la gloria de Dios y de su evangelio, comenzaron a sembrar, el poco tiempo que en Guadiana estuvieron, la semilla del cielo, a ganar las voluntades de los seglares y exhortar al pueblo a que formase sus costumbres".<sup>1</sup>

La actividad predicadora de estos padres se vio interrumpida cuando Arnaya fue trasladado al naciente Colegio de Tepetzotlán y Tapia a Valladolid, probablemente a fines de 1589.<sup>2</sup> Ambos volverían pronto a estas tierras. Efectivamente, de acuerdo con Alegre, Gonzalo de Tapia y Martín Pérez llegaron a Durango en 1590, atendiendo los ruegos de del Río y Loza al provincial de la Compañía Antonio de Mendoza para que se hicieran cargo de conversión de los gentiles de los territorios cercanos. Sin embargo, a su arribo a Guadiana

el gobernador había cambiado de parecer y les pidió que se trasladaran a Sinaloa: “padres míos, les dijo, había suplicado al Padre Provincial enviase a vuestras reverencias para que trabajasen en el cultivo de estos pueblos vecinos de Dios y del Rey han puesto a mi cargo, pero he sabido que hay países más necesitados, en que vuestras reverencias puedan emplear su celo con mayor provecho y mayor mérito. Yo me he sentido vivamente inspirado a proponer a vuestras reverencias la conversión de la provincia de Sinaloa”.<sup>3</sup> El fondo de su sentida preocupación era proteger sus propiedades en esas tierras para acrecentar su riqueza a costa de la sujeción y explotación de los indígenas por medio de la reducción al sistema misional. Por esas mismas fechas, los padres Francisco de Arista y Juan Agustín Espinoza hacían las primeras incursiones en La Laguna.<sup>4</sup>

Entre las “voluntades de los seglares” que los jesuitas ganaron en sus primeros trabajos, se encuentra el gobernador Rodrigo del Río y Loza (1589-1595), quien se convirtió rápidamente en el promotor del establecimiento definitivo de los miembros de la Compañía en Durango. Con este propósito inició una serie de peticiones ante el provincial Pedro Díaz, el general de la orden Claudio Acquaviva y el rey Felipe II, ofreciendo para dicho efecto 22 mil pesos y unas casas.<sup>5</sup>

Sin ocultar su preferencia por los jesuitas, del Río y Loza, señalaba en petición formulada al rey el 8 de noviembre de 1592, que los misioneros que se enviaban de Nueva Galicia a su gobernación no eran “tan capaces como era necesario”, refiriéndose claramente a los franciscanos. Siendo más explícito, se quejaba de su actuación en la conversión de los naturales, la que consideraba poco satisfactoria, debido a que no ponían interés en aprender la lengua de los naturales ni en enseñarles la doctrina en ella:

Una de las faltas mayores que ay en este reyno, es que, en él, no se han aplicado los religiosos de san Francisco a aprender las lenguas de los naturales y, como no lo sabe ningún religioso, en la mexicana les dizen la doctrina; y como los más de los naturales no entienden la mexicana, hazen muy poco efecto en la conbersión de los naturales.<sup>6</sup>

Las faltas cometidas por los franciscanos en la labor de conversión de los indígenas de Nueva Vizcaya no podían ser juzgadas con mayor serenidad que la opinión emitida por el gobernador, a costa precisamente de justificar y dar más peso a la solicitud de que se enviaran jesuitas a esas tierras. A quienes elogiaba por sus métodos de evangelización:

Y esto se ha bisto muy a la clara por los muchos naturales que han conbertido dos padres teatinos en la probincia de cinaloa, desta governación, que se dieron a aprender las lenguas, y an hecho tanto fruto, en menos de dos años que ha están ally, que es para dar gracias a nuestro Señor: que, casi, tienen la tercia parte de los naturales de aquella probincia bautizados, y saben, en sus lenguas, la doctrina cristiana; y la orden y compañía hay, abiendo el fruto que hazen en la conbersión de aquellas almas, ymbiando otros dos sazerdotes.<sup>7</sup>

Una vez más queda claro que el mayor interés de Del Río y Loza era la conversión de los naturales de la provincia de Sinaloa. Pero también era consciente de sus deberes de gobernante, por eso argumentaba las ventajas de reducirlos a la vida política y cristiana por medio del evangelio y no a través de la violencia, a fin de poder consolidar las potestades religiosas y civiles del imperio español.

Se hace muy pesado el yugo que se impone con violencia, y las máximas de una vida civil política y cristiana como se pretende introducir en los salvajes no se aprenden bien con ejemplos de tiranía. ¿Y de qué sirve al rey que salga los capitanes a la caza de indios como de fieras; que maten muchos en el campo y que por ese temor traigan en collera a otros muchos a vivir en los pueblos?, ¿pueden ser vasallos útiles aquellos a quienes solo la prisión y la cadena tienen corporalmente en poder del soberano?, ¿qué les falta sino la ocasión para volverse contra su poseedor, como aquel tigre que se ha tenido siempre en la jaula? Tal vez algún conquistador bien intencionado procurará persuadirles con suaves palabras el conocimiento del verdadero Dios y la obediencia del Rey pero ¿concordarán bien estas palabras con la embriaguez, la lascivia, la codicia y la crueldad de sus soldados?, ¿o están los salvajes en condiciones de creer que sean represibles entre nosotros unos desórdenes cometidos con tanta frecuencia e impunidad? ¡Cuántos gastos se ahorrarían al Real Erario si en vez de capitanes y soldados se enviasen varones apostólicos que los sujetasen primero al Evangelio con la luz de la doctrina y el ejemplo de la vida!<sup>8</sup>

La mayor urgencia que tenía del Río y Loza era la provincia de Sinaloa, Guadiana la consideraba en segundo plano. No obstante, siguió insitiendo para que se creara la residencia jesuita en la capital de su gobernación. Fue así como el padre Martín Peláez partió a la villa de Durango en 1593 con un compañero.<sup>9</sup> Desde su arribo se ocuparon en explicación de la doctrina cristiana, en las exhortaciones y confesiones, compusieron, por medio de intérpretes, en la lengua más general de esas tierras (suponemos que en tepehuán), para la instrucción religiosa de los indios. Entre los españoles se dedicaron a arreglar varias enemistades que habían surgido entre ellos llamándolos a la conciliación.<sup>10</sup> A la muerte del padre Tapia, ocurrida a finales de 1594 en Toboropa a manos del chamán Nacabebe, Peláez tuvo que trasladarse a Sinaloa dejando pendiente el establecimiento definitivo en Guadiana.

No fue, pues, sino hasta los años de 1595-1596 cuando se fundó realmente la residencia de Guadiana, quedando sentados los cimientos de la actividad misional permanente y educativa de los jesuitas en Nueva Vizcaya. Así lo muestran las contestaciones del general Acquaviva a las cartas de Rodrigo del Río. En la primera, fechada en Roma a 9 de mayo de 1594 con destino Durango, le decía que por una misiva del padre Tapia tenía noticia del gran celo que había puesto en ayudar a los más pobres de su reino, pretendiendo llevar hasta él más misioneros, por lo cual no dudaba en ayudarle con la gente que pudiera, enviándole "el número que aora va", sin mencionar cuántos, no sin aclarar que "ha sido necesario hacer todo esfuerzo".<sup>11</sup> En otra, de 13 de marzo de 1595, le hacía saber la decisión de apoyar la fundación en la villa de Guadiana, instruyendo al provincial para que "lo ayude en todas las maneras que pudiere, aunque sea trasladando alguna de las demás a ese pueblo".<sup>12</sup>

Asimismo, considerando que la fundación de la residencia de Guadiana era más importante que la de Zacatecas, el general decidió trasladar a los padres que había en este centro minero al nuevo establecimiento con el fin de fortalecer

el trabajo misional recién emprendido, convirtiéndolo en cabeza de los de Sinaloa y de todas las provincias de la Nueva Vizcaya. Así lo dispuso en carta al provincial en la misma fecha de la anterior: "Por la razón que algunos me dan de Guadiana, parece que aquel puesto es muy a propósito, así para ayudar a los indios (que dicen son muy numerosos los que hay en aquel contorno) como también para dar favor a los de Sinaloa, y, supuesto que no nos conviene dividirnos en muchos puestos y que yo he escrito no se hiciese asiento en Zacatecas, el que se ha hecho será bien que se traslade a Guadiana, por vía de misión, dando buenas esperanzas a los de Zacatecas que, habiendo más sujetos, volverá la Compañía a ayudarles con misiones o con alguna residencia, pero que ahora conviene acudir también a otras partes y ayudarles por algún tiempo, como se ha hecho con ello".<sup>13</sup>

¿Quiénes fueron los primeros jesuitas que se establecieron en la villa de Guadiana? No es fácil establecerlo con claridad. Según Decorme fueron los padres Nicolás de Arnaya y Jerónimo Ramírez.<sup>14</sup> Sin embargo, tanto documentos como estudiosos de la Compañía registran a Arnaya como superior de la misión chichimeca de San Luis de la Paz entre los años 1595-1597 y con el mismo puesto en la residencia de Guadiana hasta 1599.<sup>15</sup> En cuanto al padre Ramírez, es indudable que para fines de 1595 se encontraba todavía en Zacatecas,<sup>16</sup> por lo que podemos inferir que su traslado fue por ese tiempo o a principios del año siguiente. Gallegos afirma que los jesuitas Martín Peláez, Nicolás Ríos, Juan de la Carrera y Vicente Beltrán fundaron misión en Guadiana desde 1592.<sup>17</sup> Sin embargo, este último año Peláez se encontraba en México fungiendo como visitador, y no fue sino hasta 1593 cuando estuvo en Guadiana con un compañero, probablemente Vicente Beltrán, donde misionaron y al año siguiente pasaron a Sinaloa,<sup>18</sup> pero no se menciona a ningún otro misionero y mucho menos que se hayan establecido allí. En otro lugar dice Peláez: "Los nuevos padres llegaron a Guadiana el 15 de enero de 1595: eran el P. rector Martín

Peláez y el Ho. Vicente Beltrán. El P. Peláez recogió el informe sobre la muerte del P. Tapia, y cambió el seminario y residencia de Ocoriní [Ocoroni] a S. Felipe",<sup>19</sup> y al parecer permaneció en dicha villa hasta el año siguiente para trasladarse después a la ciudad de México a llevar la cabeza del primer mártir jesuita del noroeste. Por lo cual, lo más probable es que haya él con el padre Francisco Gutiérrez, quien haya fundado la residencia de Durango en 1596.

No obstante esta confusión de fuentes, que nos impide precisar el establecimiento definitivo de los jesuitas en la capital de la Nueva Vizcaya, es muy probable que alguno de ellos permaneció por tiempo continuo en ese lugar desde 1593, pues de otra forma no sería posible explicar cómo, para 1596, poseían ya una extensa "morada de casas con su guerta y corrales", aunque claro, su primer benefactor –del Río y Loza– los dotó de bienes y dinero facilitándoles la llegada. En opinión de Saravia, el lugar donde vivieron originalmente los padres de la Compañía estaba situado al pie del cerro del Calvario o de la colina de los Remedios, pero por la descripción que de él hacían en la escritura de "trueque y cambio" que hicieron aquel año con doña Eufrasia Vázquez, se deduce, primero, que efectivamente habitaban en las afueras de la villa, lo cual dificultaba el desempeño de su labor religiosa, y segundo, que el cerro era el del Calvario, probablemente del lado norte, pues no hablaban de la acequia. Tampoco podía ser tan lejos, pues la parte habitada no iba más allá de un predio de la plaza principal.

Esa propiedad lindaba por la parte oriente con la huerta del tesorero Juan de Ibarra; al poniente con las casas de Alfonso López de Mesa; calles en medio, al norte, con los herederos del factor Juan de Heredia; y, al sur, con la "calle real". La permuta se llevó a cabo, en 1596, entre el padre superior Francisco Gutiérrez y la señora Eufrasia Vázquez de Zubía, por "unas casas que yo la dicha doña Eufrasia he y tengo en esta villa que eran del dicho capitán Juan de Zubía mi marido y me fueron adjudicadas pasa en cuenta de mi dote para lo qual se vendieron por mandado de la justicia de esta di-

cha villa y se remataron en Pedro Sánchez de Angulo el qual me cedió y traspasó el dicho remate que lindan por la parte de levante con casas y solares de Alonso Pérez y Juan de Bargas y por la del poniente con casas de los menores de Melchior de Aguilar Azebedo y por la del sur con casas de Álvaro Méndez de Herrera calles enmedio y por la del norte con casas de los herederos de Miguel Gallegos. Las quales doy con su huerta y corrales y solar que le pertenece..."<sup>20</sup> El padre Gutiérrez dio además ciento cincuenta pesos de oro común a la viuda de Zubía a cambio de los bienes arriba descritos. La transacción se realizó ante el escribano público Gaspar Rodríguez de Castro el 3 de abril de 1596.

Esta era la propiedad donde realmente se fundó la residencia como base de apoyo a las misiones en 1596; y, ya avanzado el siglo XVII, el Colegio de Guadiana. La superficie del predio abarcaba de las calles actuales de Constitución a Zaragoza y de 5 de febrero a Pino Suárez. La instalación de los jesuitas en ese nuevo sitio no fue vista con mucho agrado por los franciscanos, quienes elevaron una airada protesta contra ellos porque el predio se encontraba precisamente en los límites de su jurisdicción religiosa. Los frailes menores llegaron al grado de tratar de impedir por la fuerza la nueva fundación jesuita, acompañados de algunos partidarios, pero la actitud serena de los padres de la Compañía y la defensa del grueso de la sociedad de la villa de Durango los hizo retroceder en su propósito.<sup>21</sup> Lo que indicaba un cierto arraigo e influencia en la población. Ahí terminó este problema de canas o de jurisdicción entre ambas órdenes regulares.

Una vez establecidos, los jesuitas dieron inicio a la labor educativa con la enseñanza de las primeras letras y la gramática a la niñez española y el catecismo y la conversión de los naturales. Alegre da cuenta de los principios de la primera actividad, refiere: "A instancia de los más nobles españoles que nada apreciaban más de la Compañía que el cuidado de la educación de la juventud, se puso este año (1593) un maestro de gramática; y poco tiempo después se agregó

otro que, tomando desde más alto el cultivo de aquellas tier-  
nas plantas, les diese con los principios de leer y escribir, los  
primeros elementos de la virtud".<sup>22</sup> Sin embargo no se abrió  
efectivamente escuela de leer y escribir, o de primeras letras,  
sino hasta el año en que se establecieron definitivamente los  
jesuitas en Durango. Las resoluciones de la congregación  
provincial mexicana cuarta, que se efectuó en 1595, así lo  
indican. En ella se determinó "que en la Guadiana se ponga  
*Escuela de niños*", como así se hizo, pues de ello tenemos no-  
ticias que en 1597 ya se había puesto, y de que por lo menos  
hacia 1604 se continuaba con esta actividad de enseñan-  
za.<sup>23</sup> No obstante, su funcionamiento fue muy irregular, lo  
mismo que los cursos de gramática.

El hecho de que hubiese trabajado desde aquellos años  
en la impartición elemental de las letras no significa que haya  
prosperado esta actividad como para hablar de colegio en  
los términos en que la Compañía de Jesús lo concebía. Ellos  
mismos hacían la distinción entre residencia y colegio: "Cas-  
sas de Residencia llamamos aquellas donde sin tener colegio  
fundado la Compañía, moran algunos de sus religiosos que  
se emplean en lugares de herejes, donde no se les da lugar  
de fundar colegios, antes han menester andar disimulados  
para beneficio de los católicos que entre ellos viven; o son  
puestos en los cuales los de la Compañía se emplean en con-  
versiones de naciones gentiles o en conservar en nuestra San-  
ta fe los ya convertidos".<sup>24</sup> El caso de Guadiana era precisa-  
mente la fundación de una residencia con aspiraciones de  
colegio. Así lo demuestran tanto el limitado número de pa-  
dres dedicados a las labores de enseñanza en comparación  
con los misioneros, así como las referencias documentales  
hasta por lo menos 1620 al llamarla residencia,<sup>25</sup> a falta de  
la dotación de cátedras.

Ello no significa sin embargo que la tarea docente de la  
Compañía se limitara, en ese caso, a la escuela, ni que el  
aprendizaje formal terminara al llegar a la pubertad. Desde  
un principio los profesores del colegio en ciernes desplega-  
ban una intensa actividad extramuros, donde más allá de

sus méritos académicos o exposiciones intelectuales, la enseñanza del catecismo era un acto de humildad y de virtud, llevando así la educación moral y religiosa a todos los grupos sociales.<sup>26</sup>

A esas labores dedicaron la mayor parte de sus energías los padres ciudadanos de Guadiana, en forma tan intensa durante los primeros tiempos que debió haberles dado una presencia importante en la cabecera de la provincia. La residencia además no solo fungía como hospedaje para los padres que iban o venían de las misiones, sino que por lo menos a partir de 1610, cuando se comenzó a dar normatividad a la acción de los misioneros, tuvo un papel central en el sostenimiento de la formación espiritual y disciplinaria de los jesuitas de la región. Se estableció como regla la realización de dos juntas anuales de los misioneros con su superior, donde debían presentar sus informes o memorias; pero, ante todo, debían hacer los ejercicios espirituales durante ocho días.<sup>27</sup>

La fundación de la residencia de Guadiana vino a significar, por lo menos hasta 1616, una especie de cuartel general a partir del cual se emprendieron las primeras incursiones entre los nativos de la Sierra Madre Occidental y sirvió asimismo de puerta al establecimiento de las misiones de Sonora y la península de Baja California. En la "Crónica de Guadiana" se destaca precisamente la importancia central que tenía dicha residencia en todo el noroeste y no solamente para la región de las nacientes provincias de la Tepehuana, Topia y San Andrés: "...de la fundación de la residencia de Guadiana ha dependido la de las demás ha avemos nombrado [la de Sinaloa] y del superior de ella están dependientes quanto al gobierno los nuestros que andan en la provincia de Cinaloa y a esta casa se recogen a tiempos todos los misioneros a descansar y a atender a su aprovechamiento y los ministerios en que se ocupan son la conversión de la gentilidad y la conservación de los ya convertidos..."<sup>28</sup> De acuerdo con el catálogo de la provincia mexicana de la Compañía de Jesús perteneciente al año de 1598, la misión de Guadiana

contaba con seis operarios. Un número considerable para encontrarse en sus principios. Ellos eran: Francisco Gutiérrez, Jerónimo Ramírez, Pedro de Segovia, Juan Agustín Espinoza, Juan de la Carrera y Vicente Beltrán. En ese momento Hernando de Santarén se encontraba misionando en la provincia de Sinaloa.<sup>29</sup>

Conscientes de la labor de evangelización que tenían que desempeñar entre las etnias del área septentrional de la Nueva España, por razones espirituales según la esencia moral de la orden, pero también para ayudar a los españoles en su empresa de conquista y dominio, los jesuitas optaron por la vía pacífica. Así, frente a quienes sostenían llevar la guerra "a sangre y fuego" hasta el exterminio de los indios chichimecas,<sup>30</sup> "prevaleció la solución moderada, práctica y humanitaria de enviar avanzadas de religiosos evangelizadores".<sup>31</sup> Esta acción no solo evitó la destrucción total de la población indígena, sino que, al asimilarla a nuevas formas sociales y religiosas hicieron posible la convivencia más o menos armoniosa con el sistema colonial español. En suma, la pacificación de la región llevaría consigo su inmediato aprovechamiento para la explotación agrícola y ganadera, el libre paso hacia la región minera y la incorporación de nuevos súbditos a la corona.<sup>32</sup>

### **Concepto y condiciones para el inicio del sistema misión**

Al momento del establecimiento definitivo de los jesuitas en territorio de Nueva Vizcaya, es mi hipótesis, los operarios de esta orden que fueron enviados a tierras norteñas a misionar entre los gentiles, traían consigo la gran experiencia de Pátzcuaro en el aprendizaje de las lenguas tarasca y mexicana e iniciaron algunas misiones, particularmente entre los chichimecas de San Luis de la Paz. Al mismo tiempo, había quedado dirimida la cuestión relativa al carácter humano de los indios americanos, pero no la cuestión cultural: reductible a la oposición occidental "bárbaro"-civilizado, fun-

damento axial de las misiones jesuitas, pues de ella deriva la tarea de "humanizar" y civilizar a los indios. De aquí que, la misión jesuita sea, ante todo, un espacio de civilizatorio, un espacio de transformación social, significado último de la reducción y vida en "policía".

Por otro lado, el avance y establecimiento permanente de los españoles en el norte novohispano crearon las condiciones propiciadas para la fundación del sistema misional jesuítico. La fundación de asentamientos permanentes de los conquistadores en pueblos, reales de minas y haciendas allanaron el terreno a los ignacianos. A estas ventajas para el trabajo misional se unirán más tarde los presidios, brazo armado de los españoles en el septentrión. Al momento de la llegada de los jesuitas a Durango, los conquistadores habían erigido asentamientos en Avino desde 1554, Durango en 1563 en los años subsiguientes en Canatlán, San Juan del Río, en las margenes del río Santiago, como en las minas de San Lúcas, Indé, San Hipólito, Guanaceví, Topia y Santa Bárbara, este último desde 1567. Así, los indios tepehuanes y acaxeos se encontraban frente a frente con los invasores, quienes los empleaban ya como mano de obra y habían ocupado sus mejores tierras para la explotación agrícola-ganadera. Este era el escenario del principio del sistema misional de la Tepehuana. Más tarde, 1631, el descubrimiento de las minas de Parral sentaría las bases para la formación definitiva de la Tarahumara.

### **La provincia Tepehuana**

La antigua Provincia Tepehuana estaba situada entre los 25 y 27 grados de latitud septentrional, en la parte alta de la Sierra Madre Occidental de la porción que hoy pertenece al estado de Durango. Comprendía varios pueblos de misión, entre los más conocidos se pueden mencionar: Otinapa, Tenerapa, San Miguel, San Nicolás, Santiago Papasquiario, Santa Catarina de Tepehuanes, el Zape, Santa Cruz, el Tizonazo, San Pablo Tepehuanes y más tarde Nabogame y

Baborigame. Su composición étnica estaba integrada mayoritariamente por tepehuanes, seguidos en importancia numérica por tarahumares y salineros. Al norte hacía frontera con la provincia Tarahumara, al sur con la de Chametla, al oriente con el desierto de Mapimí y las naciones indias que habitaban la Laguna Grande de San Pedro, y al oriente con la sierra y provincia de Topia, que la separaba de la de Sinaloa. En un sentido histórico más amplio, a finales del siglo XVIII, y de acuerdo con el obispo Tamarón y Romeral, la "Tepehuana boreal": "Está, tomando como se va a emprender desde el Zape, que es su primer pueblo por la parte del norte, y corre casi a la falda de la Sierra Madre, y desde el Tunal y Mezquital, se interna en ella más de doscientas leguas consideradas desde Vizcaya, por las partes del poniente y sur, y sus pueblos son reducidos a los curatos del Zape, de Santa Catarina, Papasquiario, Canatlán, los de Catedral, Pueblo Nuevo, Lajas, el Mezquital y Guazamota".<sup>33</sup>

El fundador de la provincia Tepehuana fue el padre Jerónimo Ramírez, quien inició los trabajos de reducción de los serranos tepehuanes en 1596. "El primer apóstol de los Tepehuanes", como lo llamó Decorme, nació en Sevilla en 1557. Desde pequeño gozó de la noble protección de la duquesa de Alcalá, quien lo crió, y del obispo de Cádiz, Diego García de Haro, de quien aprendió el gusto por las letras. En Córdoba hizo los estudios mayores e ingresó a la Compañía en 1577. En 1584 pasó a la Nueva España en la expedición en la que viajaban, entre otros padres, Juan Bautista Cajina, Gonzalo de Tapia, Nicolás de Arnaya, Martín Peláez y Vicente Beltrán, que serían destinados más tarde a servir en tierras neovizcaínas. Después de una breve estancia en la ciudad de México, donde estudió teología, Ramírez pasó a la residencia en Pátzcuaro entre 1585 y 1586. Ahí aprendió el tarasco y, desempeñándose como doctrinero, descubrió su verdadera vocación como misionero. De regreso a México en 1587, continuó el estudio de la teología y aprendió el mexicano; al año siguiente se ordenó, y poco tiempo más tarde se trasladó a Zacatecas, para de ahí pasar a la residen-

cia de Guadiana en 1595, donde hizo la profesión de cuatro votos en manos del padre Martín Peláez el 6 de agosto de este mismo año.<sup>34</sup>

En 1596 se encontraban en Guadiana el padre Martín Peláez como superior de la residencia, y fue él quien alentó al padre Ramírez a trasladarse a la estancia de La Saucedá acompañado por el hermano Juan de la Carrera, antiguo y experimentado misionero de la Florida y autor de esa primera incursión entre los indios tepehuanes.<sup>35</sup> En esa estancia populosa habitaban indios mexicanos y tarascos ya cristianizados al lado de mineros y hacendados españoles, llegaron los misioneros con el encargo de cuidar de las almas de los recién convertidos, pero al ver que muchos tepehuanes se acercaban a oír sermones con especial interés, se propuso aprender su idioma y penetrar entre ellos a misionar. "Halló gentes más cultivadas y más vivas que las de la Laguna; vestidos de la lana y algodón, recogidos en chozas de madera, y algunas también de piedra y barro, con algún genero de sociedad y policía, de buen talle, de mucha memoria y más de ordinaria capacidad".<sup>36</sup>

A Ramírez le tocó celebrar la festividad de la semana santa con pompa y suntuosidad tales que logró impresionar a los indios gentiles al grado de cautivarlos e incorporarlos a las procesiones y los oficios religiosos que los misioneros tuvieron que improvisar en ausencia de una iglesia en forma. Aun así, levantaron enormes y bien adornados altares. Un factor que les resultó de gran ayuda a los misioneros fue la repentina conversión de un cacique indígena tepehuán, que después de oponer una fuerte resistencia a los evangelizadores les pidió el bautismo. Fue de esta manera como: "Vinieron en vistosa procesión los catecúmenos con el cabello suelto, y guirnaldas de flores, muy aseados y limpios los vestidos con vistosa plumería, y otros adornos de los que ellos aprecian, singularmente las mujeres. Sus padrinos los conducían de la mano, siguiendo a la cruz y ciriales, y a un gran concurso de gentes que, con candelas encendidas, marchaban en el mismo orden, hasta la fuente de la vida

que se había curiosamente enramado con muchas flores y yerbas olorosas, entre las cuales gorjeaban muchos pajarillos que en el mismo bosque se tenían presos. El júbilo de los nuevos cristianos y de todo el concurso fue inexplicable, y más aún el del celoso ministro por cuyo medio habían renacido al cielo tantas almas. Solo pudo aumentarlo el deseo que conoció en el resto de los tepehuanes de semejante dicha".<sup>37</sup>

Ramírez volvió a la residencia de Guadiana aquel mismo año lleno de entusiasmo, debido a los logros obtenidos a favor de la conversión religiosa de los tepehuanes en La Saucedá. Sin embargo, esa primera labor misional no derivó en la fundación de un establecimiento permanente, tal vez porque se trataba de rancherías que estaban más bien sujetas a los emergentes hacendados de la colonia. No obstante, deseoso de continuar los trabajos recién iniciados, partió de nueva cuenta en dirección norte hasta llegar a un hermoso valle irrigado por un río con abundante agua y peces, habitado por unos cuantos indios que se dedicaban a la pesca y a la agricultura; se trataba del lugar donde se fundaría Santiago Papasquiario. Por cierto, no está claro en cuál de los sitios anteriores el padre Ramírez tuvo un enfrentamiento con un indio anciano que "había estado en grandes hechicerías y pacto del demonio por medio de un ídolo a quien había persuadido que si mirasen [los indios] luego morirían".<sup>38</sup> En caso es que se trataba seguramente de una deidad indígena y su poseedor era un chamán, que en opinión de los jesuitas eran agentes del demonio,<sup>39</sup> al igual que los "ídolos", como despectivamente llamaban a los dioses indígenas. Ramírez se empeñó en convencer al viejo y a sus seguidores de que el ídolo era una simple piedra sin poder alguno; hizo que la mostrara y frente a todos la azotó en el piso para mostrarles que no pasaba nada. Una vez defenestrada la imagen sagrada de los indígenas, el anciano cedió al bautismo temeroso del infierno.<sup>40</sup> Este fue, sin duda, un notable triunfo, una clara muestra del poder del dios de los cristianos frente al de los gentiles, que es una de las tantas glorias

que se apuntaron los misioneros en el noroeste novohispano en la destrucción de las religiones ancestrales.

En su segunda expedición consiguió llegar hasta el río y valle que llamarían de Santiago Papasquiario, como ya se dijo. Después de permanecer ahí por cierto tiempo, gracias a la amistad y buena disposición de los moradores hacia él, se hizo acompañar por algunos tepehuanes que le habían hecho amigable escolta desde la Sauceda con sus arcos y flechas, para llegar al valle de Atotonilco y pasar luego a otra ranchería considerada por los mismos vecinos como belicosa; se trataba de la misma donde habría de surgir el pueblo-misión de Santa Catarina. Desde un principio se mostraron muy renuentes a recibir la fe cristiana debido a la agresiva presencia de los españoles mineros españoles que ya estaban asentados en los reales de minas de Guanaceví, Santa Bárbara e Indé.

Tal vez decepcionado por la fría acogida que le habían dado los de Santa Catarina, Ramírez decidió probar suerte con los laguneros que merodeaban en las márgenes del río Nazas, donde acudieron a curiosear, pues al parecer no habían tenido ningún contacto con españoles porque ahí no había minas. Sin embargo, una vez que averiguaron de qué se trataba, huyeron temerosos de que su presencia les trajera pestes y calamidades. El padre volvió a La Sauceda con una triste idea de aquellos indígenas. Pero allí le ocurrió lo mismo, debido a la propagación de las enfermedades diseminadas por los conquistadores y sus acompañantes, los tepehuanes no querían asistir a la iglesia porque sabían que era la casa de los muertos. El siguiente testimonio lo confirma: "preguntando a los moradores, dice Ramírez, por qué no iban a la iglesia a oír, como los demás, la palabra de Dios, y a pesar del santo bautismo, respondieron que no iban a la iglesia por no morirse; que los vivos no podían estar seguros entre los muertos; que ellos estaban en sus casas, y los muertos en la suya. Así llaman a la iglesia, por haber visto que en ella se daba sepultura a los cadáveres".<sup>41</sup>

Tal vez la experiencia anterior obligó la organización la expedición para asistir al padre Ramírez, de acuerdo al auto del virrey conde de Monterrey de 6 de septiembre de 1597, en su entrada a las minas de Guanaceví, Papasquiario y río de los Ahorcados. Esta ocasión acompañado por el capitán de escolta Joan de Gordijuela e Ibargüen, al mando de seis soldados y veinticinco indios amigos. Bien dice Guillermo Porras Muñoz que se trataba de una de las primeras incursiones de ese tipo en Nueva España, es decir, utilizando la fuerza para imponer el plan civilizador de la corona española y el de los jesuitas. Pues de acuerdo con él: "No solo se trataba de cristianizar a los tepehuanes, como hacían los franciscanos, sino de civilizarlos y se contaba con un equipo para hacerlo".<sup>42</sup> Con ese propósito llevaron consigo 40 bueyes, 12 rejas de hierro para arados, 12 azadones, piedras de moler, hachas y otras herramientas de trabajo. Además, los indios amigos se encargaron de abrir las tierras para el cultivo y una zanja de riego. Enseñaron igualmente a los naturales el cultivo del trigo y de otros cereales. Se estima que el costo total de esta incursión civilizadora fue de 6,326 pesos, 6 tomines y ocho gamos de oro común.<sup>43</sup>

La fundación de Stgo. Papasquiario es tal vez la primera fundación misional jesuita en la cual se pone en práctica por primera vez la concepción de misión-pueblo como modelo de transformación social y cultural de los pueblos indígenas del norte novohispano. Un proyecto civilizador que había sido desarrollado en la experiencia de los ignacianos en Pátzcuaro. Se trataba no solo de conseguir que los indios se congregaran en torno a la iglesia, símbolo del predominio de la nueva religión y epicentro de la vida social de los españoles, pero ante todo de reducirlos la vida en "policia", germen de la sociedad occidental civilizada. Por ello, no solo se dotó a los indios de herramientas, utensilios y animales para la práctica de la agricultura y la ganadería, sino que también se sentaron las bases para la formación de una nueva estructura social y cultura al designarse las nuevas autoridades, teniendo como modelo la sociedad española una vez

destruida la indígena por ser "bárbara". En principio se nombraron las nuevas autoridades de la misión siguiendo desde luego es esquema jerárquico de las formas civiles: gobernador, alcalde, justicias y temastianes. Para el buen desarrollo de la nueva fundación se avecindaron españoles, mestizos y miembros de otros grupos sociales. Este mismo modelo se aplicó más tarde, 1601, de manera más elaborada por Hernándo de Santaren en la fundación de las misiones de Topia entre los indios acaxeos, teniendo por delante las bayonetas y la cruz, después de la ejecución masiva de muchos miembros de esta etnia.

Esta era quizás la primera puesta en práctica del programa jesuítico aculturativo de mayores alcances en toda la Nueva España, donde serían aplicadas las mismas normas de eficacia, planeación, orden y realismo que solían poner en todas sus empresas. Así, "con su peculiar sentido práctico procuraban disponer de incentivos materiales para atraer a los indígenas, que así recibían de mejor grado la doctrina y permanecían dócilmente apegados a las misiones. La prosperidad material de sus establecimientos, a veces modestos, tenían gran importancia, porque les aseguraban el sustento de los catecúmenos cuando acudían a instruirse y el agasajo dominical de los ya bautizados, que asistían a la misión a escuchar la misa y predicación".<sup>44</sup>

Al concluir el año de 1597, el padre Jerónimo Ramírez tenía tepehuanes cristianos reunidos en los pueblos de Santiago Papasquiario, Santa Catarina y real de Guanaceví. La fecha probable de la fundación de Santiago Papasquiario parece ser el 25 de julio de 1596, día de Santiago mata indios. Así describe Pérez de Ribas el sitio donde se fundó, a los naturales que lo habitaban y los nuevos vecinos: "Este puesto es un hermoso valle por donde corre un río abundante en agua y en pescado, con tierras a sus riberas, acomodadas para sementeras, y convidadas de ellas, había salido y comenzado a labrarlas algunos indios más montaraces. Sabido esto por el padre fue a visitarlos y dar principio a alguna población y congregación buena de gente, como lo

llevaba encargado. Cuando entendieron los pocos indios que allí habían concurrido que el padre caminaba para allá, le salieron a recibir al camino no con las armas de sus arcos y flechas, que para tepehuanes no era poco, que no usaban caminar sin ellas ni soltarlas de las manos; sino muy de amistad y paz, le dieron la bienvenida. El padre, viendo la comodidad de este puesto, les rogó que se congregasen y formasen pueblo, que él les ofrecía ayuda; y el procurar que los españoles que por allí habían formado haciendas, no les fuesen de perjuicio alguno; sino antes de ayuda en lo que hubiesen menester, y de provecho de vestuario y sustento suyo, de sus mujeres e hijos. Y que para todo les serviría su amistad y su trato, y lo principal para tener allí doctrina y hacerse cristianos para salvarse. De todo lo dicho quedaron con mucho gusto estos primeros pobladores, con que se dio principio a este pueblo, al cual después se fueron agregando otros, así de indios como de españoles y mestizos. Porque este es el paso y escala para todos los reales de minas de la sierra, y su comercio y comarca".<sup>45</sup>

Santa Catarina de Tepehuanes se fundó el 16 de julio de 1597. Consideraba como ranchería por el mismo Ramírez, veía a sus habitantes como salvajes indomables, los más fieros y desconfiados de toda la provincia. Por eso el padre misionero se hizo acompañar por algunos indios fieles, quienes le hicieron amigable escolta con sus arcos y flechas, para convencer a los infieles a congregarse. Así con el uso de la fuerza de sus propios parientes de nación, fueron llamados a acogerse a la protección del verdadero Dios, a la salvación eterna y la protección de los españoles, como lo habían hecho otros indios de la comarca.<sup>46</sup> La fundación de esta misión costó mayores dificultades que la de Santiago Papasquiario, pues los vecinos de la comarca eran considerados como los más "salvajes, los más fieros y desconfiados de toda la provincia", por el hecho de resistirse a abandonar sus antiguas moradas en el bosque y en las cuevas para reducirse a vivir el nuevo pueblo de misión.<sup>47</sup> De ahí la necesidad de ejercer la fuerza de las armas para convencerlos a congregarse.

En suma, para finales de 1597 el padre Jerónimo Ramírez tenía tepehuanes cristianos reunidos en Santiago Papasquiario, Santa Catarina y Guanaceví, donde misionaba entre españoles e indios vecinos. Las misiones prometían ser de las más florecientes; crecieron considerablemente los tres pueblos.<sup>48</sup> Esta fue la obra que legó el fundador de la provincia tepehuana al partir hacia el centro de la Nueva España en 1600, fecha en que regresó a Guadiana prácticamente solo a despedirse de sus compañeros, pues ahí recibió sorpresivamente la orden de trasladarse a Guatemala a fundar colegio; ahí permaneció hasta 1606. A su regreso a México fue destinado al colegio de Pátzcuaro, antiguo semillero de misioneros, para luego cumplir otras comisiones en la capital del virreinato. De vuelta en Zacatecas se habla de una nueva incursión entre los indios zacatecos en la región de las Nieves en 1618. De nuevo en Pátzcuaro, se dedicó a misionar por los pueblos de tierra caliente; en esta última ocupación enfermó y murió el 12 de enero de 1621.<sup>49</sup>

### **Juan Fonte, superior de la Tepehuana y fundador de la Tarahumara Baja**

Antes de su traslado a Guatemala el padre Ramírez había pedido a su superior le enviara un compañero. Fue así como el padre Juan Fonte sería destinado a hacerse cargo de las misiones tepehuanas a dar continuidad a la obra de su fundador. Juan Fonte o Font, nació el 18 o el 20 de agosto de 1574, en la villa Tarrasa, Cataluña, España. Estudió en el seminario conciliar de Barcelona, a cargo de los jesuitas. Allí cursó las primeras letras y filosofía, en la que sobresalió, y en 1591 empezó el estudio de la teología e ingresó en la Compañía de Jesús. En 1599 fue destinado por sus superiores a trasladarse a la Nueva España para dedicarse a las misiones entre infieles. Llegado a México ese año fue enviado inmediatamente a servir a los tepehuanes, a donde arribó en 1600, permaneciendo con ellos hasta su muerte en 1616.<sup>50</sup> Los primeros trabajos de Fonte consistieron en reforzar los logros

de su antecesor, de tal suerte que los indios mexicanos y tarascos que servían en las minas cercanas a Santiago Papasquiario hacían gala de su cristiandad, ayudando así en las tareas de conversión de los tepehuanes de las rancherías vecinas. En esas vías, la organización socio política de las misiones ya establecidas fue reforzada con miras a desarrollar una vida civilizada.<sup>51</sup>

Misionero entregado. Dice Pérez de Ribas de su desempeño como gran civilizador: "Traía cada vez mucho número de indios bárbaros, y cuando ya los tenía aquerenciados, les enseñaba a labrar sus casa, dándoles los instrumentos hechos de su mano. Y llegó a tales términos su caridad, que algunas veces les araba y les enseñaba a arar las tierras de sus sementeras, y buscaba bueyes que darles, para obligarles a vivir en cristiandad... Tuvo don para aprender lenguas bárbaras, y la tepehuana era de tal propiedad y eminencia, que en hablar parecía uno de ellos. Compuso en ella arte y vocabulario y un copioso catecismo, con que los misioneros han aprendido después con facilidad y hecho mucho fruto en las almas".<sup>52</sup> Así, fruto de sus primeros trabajos misionales fue la fundación del primer pueblo o reducción a la sociedad política y social de otros indios tepehuanes en El Zape el año de 1604; un sitio hermoso, ubicado en un recodo del río del mismo nombre, al pie de una imponente montaña rocosa: "En la cima de la roca nace una fuente; y, alrededor, hallaron los padres muchos ídolos, y fragmentos de columnas, al modo de las que usaban los mexicanos. En el valle observaron también algunas ruinas de edificios que les hicieron creer habían hecho asiento allí los mexicanos, en aquella famosa jornada, desde las regiones septentrionales, que es tan constante en sus historias".<sup>53</sup> Ahí encontró un ídolo de piedra en la cumbre de un cerro, de unos cincuenta centímetros de alto con cabeza humana, al que todavía ofrendaban los nativos con flechas, huesos de animales, ollas, flores y otras cosas, todo lo cual destruyó en ocasión propicia.<sup>54</sup> El Zape había sido asiento de una de las grandes manifestaciones de la cultura material indígena en territorio tepehuán

y a la llegada de los españoles a la región sus habitantes fueron asignados en encomienda a un minero de Guanaceví, llamado Gonzalo Martín de la Mediana. De aquí que la fundación de la misión de El Zape contó con la condición previa del sojuzgamiento español a los indígenas tepehuanes del lugar.

Sucedió también en ese tiempo que los indios tepehuanes que trabajaban en las estancias de españoles estaban siendo contagiados de viruela, tal vez por los indios mexicanos y tarascos con los que convivían, por lo que huían hacia los cerros, pero muchos de ellos ya enfermos iban muriendo. La alarma creció aún más cuando empezó a aparecer en el cielo un cometa, el que según sus creencias era portador de calamidades de muerte general; para evitar que les hiciera daño, cada noche que aparecía lo divertían bailando alrededor de una fogata a la que le arrojaban pescados, frutas y otros productos para que al remolinar el humo se hiciera llegar al cometa. De la misma forma como el cometa tiene cola, ellos se ponían unas de coyotes o de lobos “y en esto pasan las noches sin poderles ir a la mano”.<sup>55</sup> La preocupación inmediata del padre era que en verdad llegara la peste del *cocoliztli* y que siendo tan desconfiados como eran al bautizo, retrasaran la labor de conversión. Al parecer ni los buenos deseos del padre jesuita ni los rituales de los indios por detener la calamidad dieron los resultados esperados, la mortandad asoló a las poblaciones tepehuanas antes de 1616 y durante la década de 1620.

Las fundaciones de Tenerapa, Santos Reyes, Santa Cruz y Tizonazo fueron también obra del padre Fonte, entre 1604-1606. Asimismo, fue el primero en misionar entre los tarahumares, con quienes anduvo por primera vez en 1607 en compañía de Juan de Valle en Ocotlán, lugar donde hoy colindan los estados de Durango, Sinaloa y Chihuahua.<sup>56</sup> Al año siguiente, viendo las grandes posibilidades de establecer pueblo se traslada a Guadiana con algunos caciques a solicitar permiso al superior de la residencia y el gobernador para entrar formalmente a fundar la misión de San Pablo, lugar

situado entre Ocotlán y Santa Bárbara, en territorio tarahumara.<sup>57</sup> Fonte era hombre de temple, un gran religioso y civilizador. "Construía casas y capilla, hacía adobes, aserraba leña y madera, fabricaba arados. Era maestro y médico..."<sup>58</sup> Fue él quien seguramente formó el seminario en Santiago Papasquiario e inició la construcción de la iglesia de cal y canto, donde residió temporalmente de 1607 a 1613.

Tres años después, en un paraje distante unas treinta leguas al norte de El Zape, conocido como Ocotlán, el empeñoso misionero redujo a un cuantioso número de indígenas a vivir en "policía". En la relación que hace el padre Fonte al provincial Esteban Páez el año de 1607, ofrece un interesante cuadro cultural y etnográfico de los tepehuanes que habitaban en el pueblo de Ubamari, situado en las cercanías del río Nazas alto; más tarde sería llamado Santa Cruz. Por su importancia conviene transcribir una parte. "Esos gentiles – dice el padre Fonte, guardan la ley natural con gran exactitud. El hurto, la mentira, la deshonestidad, está muy lejos de ellos. La ligera falta de recato, o muestra de liviandad en las mujeres, será bastante para que abandone el marido a las casadas, y para jamás casarse las doncellas. La embriaguez no es tan común en estas gentes, como en otras más ladinas; no se ha encontrado entre ellos, culto a algún dios; y, aunque conservan de sus antepasados algunos ídolos, más es por curiosidad o por capricho, que por motivo de religión. El más famoso de estos ídolos, era uno a quien llamaban Ubamari, y había dado el nombre a la principal de sus poblaciones. Era una piedra de cinco palmos de alto: la cabeza humana, el resto como una columna, situada en lo más alto de un montecillo, sobre que estaba fundado el pueblo. Ofrecíanle los antiguos, flechas, ollas de barro, huesos de animales, flores y frutas".<sup>59</sup> Como se puede apreciar, esta es una opinión más objetiva y menos desprejuiciada, muy distinta a la que tenía Pérez de Ribas sobre esta misma nación indígena.

El nombre de Santa Cruz se debió a que al momento de la conversión masiva de sus habitantes al cristianismo for-

maron una cruz grande que cubrieron de flores y yerbas olorosas que colocaron en el mismo lugar que ocupaba el dios Ubamari.<sup>60</sup> Vieja tradición cristiana la de destruir las representaciones sagradas consideradas por sus sacerdotes como ídolos, para luego erigir en los mismos sitios de adoración los templos católicos, en un acto de reemplazo religioso. La entrada y reducción que hizo Fonte en ese lugar coincide con una terrible epidemia de viruela que se había propagado desde Santiago Papasquiario, Santa Catarina, Indé, el Zape y Santa Bárbara, causando una gran mortandad. Esta peste era una secuela de la que se había presentado en 1604, a la que respondieron mejor los indios de los pueblos de misión debido a cierta inmunidad adquirida, pero no así los gentiles, entre quienes los daños fueron mayores.<sup>61</sup> En razón de esta situación es probable que los indios de Ubamari se hayan postrado ante el misionero a causa de las atroces consecuencias de la enfermedad y no porque se hubiesen convencido de los beneficios de la religión cristiana, como afirma Alegre.<sup>62</sup>

En ese contexto el padre Fonte pudo continuar su avance más hacia el norte. Atendiendo un llamado a los habitantes de Ocotlán por un grupo de gentiles del Valle del Águila, sitio frontero entre tepehuanes y tarahumares, con el propósito, según decían los españoles, de que los auxiliaran en la guerra que mantenían con los últimos; Fonte se hizo acompañar por varios miembros de la nueva misión con el fin de pedirles que terminaran sus rivalidades. Fue así como el padre logró que ambas naciones acordaran la paz. Gracias a ese arreglo, este misionero pudo llegar hasta el lugar que llamaron Valle de San Pablo: "Ahí por medio de un cacique tepehuán de plena confianza, logró tener una amigable reunión con ochocientos cuarenta y dos bravos tarahumaras".<sup>63</sup> Entusiasmado por el rápido avance de la cristiandad, se trasladó a Guadiana a informar al gobernador acerca de esa incursión y las ventajas de consolidar la presencia misional en la región septentrional de la provincia. El gobernador le ofreció que solicitaría al virrey tres sa-

cerdotes más; dos para la doctrina de San Pablo y uno para Ocotlán. Mientras tanto volvió ese mismo año acompañado por el padre Juan del Valle, recién llegado a la Tepehuana. También Juan de Alavés se incorporó ese año a la misión de El Zape. Así expresaba Fonte su fervor religioso y las condiciones en que debía realizarse los trabajos de conversión: “Yo quedo muy contento y animado, viendo la puerta que se nos abre para grandes conversiones, y mucho más, se hace sin gastos de capitanes y soldados; lo cual he procurado siempre, y procuraré; porque no habiendo extraordinarios gastos, con mejor gana los ministros del Rey darán sacerdotes para la doctrina; y sin duda, los naturales gustan de vernos solos en sus tierras; y en viendo soldados y españoles, se recatan.

Acá, lo que veo es –en una nueva concepción sobre esta nación–, que habiendo sido los tepehuanes la gente más rebelde, soberbia, y traidora de toda esta tierra; después de que se dieron de paz, no han cometido delito alguno, de por donde se haya ahorcado, preso o azotado algún indio; ni se van de aquí a los pueblos de los gentiles, por disgusto de la doctrina, o por apremio”.<sup>64</sup> La última parte de la cita deja claro que en el proceso de reducción a misiones el empleo de la fuerza militar no era solamente para escoltar a los padres e intimidar a los indios, sino también para reprimir y castigar a los que se oponían a concentrarse el pueblos y, sobre todo, a los chamanes. Así, a partir del Valle de San Pablo quedó abierta la puerta de entrada con los tarahumares.

En 1607 se incorporaron los padres Jerónimo de Moranta y Luís de Alavés (natural de Oaxaca) a la misión de San Ignacio de El Zape a fin de fortalecer al padre Fonte en sus incursiones hacía la naciente provincia Tarahumara, en detrimento, de alguna manera, de la atención de los pueblos misionales de Santiago Papasquiario y sus visitas, y Santa Catarina. Los padres Moranta, Diego de Orozco y Bernardo de Cisneros, futuros mártires de los tepehuanes, llegaron a la Nueva España en el mismo barco en 1605.<sup>65</sup> Ejemplares religiosos todos, y sólidamente preparados en artes y teolo-

gía, es de hacerse notar sin embargo la preparación y los grandes dotes de Orozco, originario de Plasencia, Extremadura. Esto dice Pérez de Ribas acerca de él: "Llegado a México cursó artes (1605-1608) y teología (1608-11) en que salió tan aventajado que pudiera ocupar lucidos puestos. Hubo también de ir a leer gramática a los colegios de Puebla (1611-12) y de Oaxaca (1812-13); y pasado el año de tercera probación (1613-1614) pretendió pasar al Japón; y ya que no lo pudo conseguir, se le concedió el ir a la misión tepehuana, donde le tenía su Divina Majestad preparado el martirio".<sup>66</sup>

En tanto, el padre Bernardo de Cisneros llegaba a Santiago Papasquiario en 1610 a reforzar las tareas de evangelización y de transformación cultural entre los tepehuanes. Por orden del viceprovincial Martín Peláez se trasladó a misionar por tierras de de los xiximes acompañado por Juan del Valle; recorrieron los pueblos y rancherías de Oanzame, Hucoritame, Orizame, Humase y otros más.<sup>67</sup> Pero al parecer la mayor actividad que desplegó Cisneros fue en las misiones situadas río arriba de Santiago Papasquiario, pues en una visita que hizo al pueblo indígena de Otinapa tuvo un enfrentamiento con un chamán por motivo de que poseía un "ídolo" al que se le había erigido un templo. Así narra Pérez de Ribas los hechos ocurridos en 1614-15, a su manera: "Había destruido el padre en el pueblo de Otinapa de su doctrina, una medio ermita con un ídolo que en ella había colocado un indio perverso y obstinado, y antes lo había quitado el padre (Diego) de Orozco, en donde estaba ya levantada iglesia de Cristo. Pero el idólatra la había vuelto a levantar y el padre Bernardo (con celo de la honra de Dios) vuelto a destruir, aunque con peligro de su vida. Encendido en ira y furor diabólico el indio, fue a buscar al padre, y llegando a él con un cuchillo, le dio tres puñaladas en el pecho y lado del corazón, con que lo dejó por muerto. Pero el Señor, que le quería guardar, para coronarle después con más crecidos merecimientos, le deparó a un español llamado Simón Álvarez de Sotomayor, que le curó de las heridas.

Este caso fue tenido en secreto por diligencias del pacientísimo padre. Mas un día, reparando un minero de Guanaceví, llamado Gonzalo Martín de la Mediana, encomendero del pueblo de El Zape, que tenía el padre tres roturas en la sotana, al parecer, de heridas, le preguntó ¿qué era aquello?, y no respondiéndole la respuesta primera con que debía la plática el siervo de Dios, le instó e importunó, para que se lo declarase. Hízole el padre debajo de secreto, y desabrochándose, vio que todavía traía puestas hilas en las tres heridas, por no estar acabadas de sanar. Buenos ensayos fueron todos los dichos del bendito padre Bernardo para el martirio, con que finalmente los remató”.<sup>68</sup>

Ese testimonio constituye ni más ni menos que el preludeo de la guerra tepehuana de 1616, consecuencia, a fin de cuentas, de los excesos cometidos por los misioneros en la destrucción de las deidades indias, los castigos a los chamanes y los abusos cometidos por los españoles contra los naturales. La fundación de otras misiones de la provincia tepehuana fue obra de la reconstrucción del sistema misional una vez lograda la pacificación. Con ello se cerraba la primera etapa para, la fundacional, dar paso a la segunda, la del desarrollo y consolidación.

Por otro lado, como se dijo, la misión de San José del Tizonazo fue fundada por el padre jesuita Juan Fonte hacia el año de 1606 con un grupo de tepehuanes. Sin embargo el misionero no permaneció por mucho tiempo en ella, confiado tal vez que la cercanía al real de minas de Indé podía garantizar su permanencia. Por ello continuó sus trabajos misionales con los indios tarahumares. Por ese tiempo se sumó a la provincia tepehuana el padre Jerónimo de Moranta, quien acompañó a Fonte en sus incursiones hacia el norte de la Sierra Madre y se hizo cargo, al menos por temporadas, del pueblo del Tizonazo que lo hizo crecer, pues se dice que “Premiaba Dios sus desvelos con notables conquistas: en el puesto de salinas (de los más apartados de esta misión) redujo y convirtió 500 gentiles”. Esto debió de haber ocurrido en los primeros años.

En 1611, con el fin de consolidar sus logros en la reducción y conversión de los tarahumares de San Pablo, Fonte se dirigió al real de Santa a pedirles a los mineros que allí residían se abstuvieran de molestar a los indios recién convertidos al cristianismo ni abusaran de ellos.<sup>69</sup> Esto mismo había hecho el padre Ramírez años después de fundar Santiago Papasquiaro, no obstante no solo se avecindarían sino que seguirían explotándolos y cometiendo toda clase de atropellos.

Los padres Fonte y Moranta dieron más en atender las misiones tarahumares, aunque fue Moranta quien se hizo cargo de la misión del Tizonazo por más tiempo hasta antes de la insurrección tepehuana de 1616 en que perdió la vida a manos de los alzados. Encontrándose ese año en dicha misión, ocurrió "que estando diciendo misa en el pueblo llamado San José, por otro nombre 'El Tizonazo,' al tiempo de ofrecer el cáliz, los ayudantes de la misa vieron que bajando de improviso una paloma, le derramó el cáliz, salpicándole con sangre el rostro, la casulla, el altar y la peana. Atónitos por entonces los ayudantes por el caso, no se atrevieron a preguntarle qué significaba aquello que habían visto. Pero sucedió después, que ayudándole otra vez los mismos, en el puesto que llaman 'las Bocas', 15 leguas del dicho San José, vieron lo mismo que en el caso pasado. Y ya aquí, acabada la misa le preguntaron, qué quería significar aquello de aquella paloma y sangre, que ya por tres veces habían visto. A que respondió el padre Moranta: 'Hijos a lo que yo entiendo, es que nuestro señor quiere que yo derrame mi sangre por su amor'. Y así sucedió días después que murió con otros padres a manos de los "apóstatas" tepehuanes en el pueblo de El Zape.

### **La guerra tepehuana de 1616**

La gran insurrección tepehuana de 1616 fue la respuesta indígena a los excesos cometidos por los españoles en el trabajo forzado al que fueron sometidos, a la destrucción de su

religión y las formas de vida y cultura impuestas en los pueblos misionales.

La guerra tepehuana debe entenderse como un intento violento de los indígenas por deshacerse de la presencia española en su territorio, pero también para tratar de recuperar lo que cultural y socialmente sentían que habían perdido, en especial sus tradiciones autóctonas. Fue, al mismo tiempo, un acto de resistencia contra la sujeción a los colonizadores que veían representados en los misioneros. El hecho mismo de que la rebelión haya sido encabezada por un chamán, gogoxito, significaba no solo que los indígenas sometidos a las misiones dieran la espalda a la autoridad de los padres, como dirigentes espirituales sustitutos, sino también que se trataba de un esfuerzo por volver a las formas sociales, culturales y religiosas anteriores, y que, entre otras cosas, la amenaza de la idolatría seguía presente.

En principio, la insurrección se planeó en base a una serie de acuerdos y alianzas concertados entre diversas naciones indígenas: Tepehuanes, sinaloas, acaxeos, xiximes, tarahumares, algunos laguneros y probablemente coras y huicholes. Se extendió a todo lo largo de la Sierra Madre, desde Ganaceví a Acajoneta, Nayarit, y puso en jaque al gobierno de Nueva Vizcaya. La guerra fue fraguada y dirigida por "hechiceros" o chamanes, entre los que destacan Francisco Gogoxito o Cuautlatas, caudillo principal de los tepehuanes, y Francisco de Oñate, medio tepehuán medio tarahumar, cacique de San Pablo. Cuautlatas había recorrido pueblo tras pueblo, ranchería tras ranchería, misión tras misión portando una imagen de un Cristo "chiquito" que era el que mandaba que los indios les hicieran la guerra a los españoles, los destruyeran y los expulsaran de sus tierras. El chamán les aseguraba que aquellos indígenas que cayeran en combate resucitarían al séptimo día, y una vez sacudido el yugo de los españoles gozarían de la dicha eterna y volverían a las formas de vida ancestrales. De esta manera, apropiándose del discurso escatológico y salvacionista cristiano del reino milenario, los chamanes lo emplearon como arma

principal para combatir a los españoles, incluidos los sacerdotes.<sup>70</sup>

Los rebeldes habían acordado iniciar la guerra el 21 de noviembre de 1616, en ocasión de la concentración de españoles que iba a ocurrir ese día en el pueblo de El Zape para solemnizar la consagración de la Inmaculada Concepción que había sido traída de la ciudad de México. El ataque se iba a dar simultáneamente en otras poblaciones de españoles, mineras y misiones, pero las circunstancias hicieron variar el parecer de los conjurados e iniciaron los ataques el día 15 contra el padre jesuita Hernando de Tovar en Santa Catarina de Tepehuanes, quien acudiría como otros religiosos a la fiesta en El Zape para luego seguir a Parras. Al día siguiente dieron muerte a Hernando Santarén en Tenerapa, que venía de Sinaloa también a la fiesta. El 17 atacaron el pueblo de visita de Atotonilco, donde pereció el franciscano fray Pedro Gutiérrez, en compañía de otros españoles de ese lugar. El día 17 los insurrectos atacaron Santiago Papasquiario, en donde los pobladores se refugiaron en el templo, mismo que incendiaron los rebeldes y los obligaron a salir a la mañana siguiente. Se dice que fueron asesinados centenares de refugiados con los misioneros jesuitas Bernardo de Cisneros y Diego de Orozco.

Mientras tanto, Juan Fonte y Jerónimo de Moranta, quienes venían de trabajar entre tarahumares y se dirigían igualmente a la fiesta solemne de la virgen, fueron sorprendidos por los rebeldes el 19 de noviembre en las proximidades de El Zape, encabezados por ni más ni menos que por el gobernadorcillo de San Pablo, don Francisco de Oñate, quien había sido reprendido por Fonte por polígamo.<sup>71</sup> Ahí murieron ambos padres. Un día anterior habían perecido los misioneros Juan del Valle y Luis de Alavés en un asalto de los rebeldes a El Zape. En suma, la guerra tepehuana de 1616 dio ocho "santos" mártires jesuitas con los que consiguieron la gloria y dos religiosos de otras órdenes que quedaron perdidos en el anonimato.

La destrucción de las misiones y aniquilamiento de los misioneros posee una significación profunda. En primera instancia se puede ver como un simple acto de venganza de los malévolos chamanes o caciques, acicateados por el demonio, pero en el fondo representó una reacción violenta contra la sujeción a las formas de vida en la misión y la destrucción de las estructuras sociales y culturales ancestrales de los indígenas.

Los tepehuanes y sus aliados tenían proyectado, una vez destruidos y expulsados a los españoles de sus territorios, la construcción una gran confederación multiétnica, cuya sede de gobierno sería la Villa de Guadiana.

Entre las consecuencias más significativas, además de las pérdidas humanas y económicas, hay que considerar la derrota de los indios tepehuanes en el plano del sometimiento absoluto, la humillación y la catástrofe moral que debió de haber representado como nación. Muestra de ello es que no volvieron a levantarse en armas. En esas condiciones el proyecto jesuítico de transformación socio-cultural pudo realizarse sin tropiezos, excepto en la parte sur, sujeta a los franciscanos, que tenían otra visión de la nueva cristiandad entre los indios, más dados a respetar las culturas nativas.

Por otro lado, para los jesuitas la guerra tepehuana debió de haber sido una experiencia de la cual aprendieron, ante todo, a no confiarse mucho de los indios recién convertidos, ser más cautelosos, menos optimistas y debieron cambiar las estrategias de penetración entre los indios gentiles. Al mismo tiempo, pienso, debieron tomar en consideración en qué grupos de indígenas era factible o no aplicar o desarrollar el proyecto misional civilizador, así como reformularlo si fuese necesario.

### **Reconstrucción del sistema misional y principios de la Tarahumara**

Concluida la guerra tepehuana en 1618, los padres jesuitas emprendieron la reconstrucción de las misiones destruidas.

En esta obra hubo que partir otra vez de cero. Con la pérdida de los ocho mártires jesuitas, las cosas estaban así: en la residencia de Guadiana había cuatro padres y tres hermanos coadjutores; en la misión de Parras cuatro sacerdotes y tres hermanos; en la misión de tepehuanes un padre; en la misión de Topia seis misioneros; y en la misión de San Andrés seis más.<sup>72</sup> Era claro que la misión de los tepehuanes había sido la más perjudicada. En esas condiciones, el padre Andrés López comenzó la labor de reconstrucción en Indé, lugar al que debía su salvación. Ahí convirtió a una india anciana que tenía fama de perversa, que una vez bautizada le fue de gran ayuda como mensajera entre los indios que seguían en la guerra y se resistían a re congregarse. Por medio de ella los invitaba a congregarse nuevamente, advirtiéndoles que los que lo hicieran no serían castigados sino por el contrario, vivirían en paz y bajo la protección del gobierno. Atendiendo a su llamado, poco a poco fueron volviendo a asentarse en los antiguos pueblos que habían despoblado, Santiago Papasquiario, Santa Catarina y El Zape, los que habían sido las misiones más importantes de la provincia Tepehuana.

El trabajo del padre López fue realizado en medio de la guerra y sin acompañante, pero al calor de la persecución y ejecución de los indios rebeldes. A finales de 1617 solicitó al provincial un misionero para que le acompañara en la obra de reconstrucción. El 8 de febrero de 1618 llegó José de Lomas a Santiago Papasquiario a reforzar a López. Halló desde luego todo el pueblo e iglesia destruidos, aunque los tepehuanos le parecieron bien escarmentados por el castigo que les había dado el gobernador, más no reducidos muchos de ellos a la fe cristiana. Advertía además que había todavía algunos hechiceros y caciques enemigos internados en rancherías de la sierra.<sup>73</sup> Esto indicaba que faltaba mucho por hacer en la conversión religiosa-espiritual de los indígenas. En cuanto a lo material, los padres y los indios estaban en el mutuo entendido de que había que volver a levantar casas e iglesias y trabajar las sementeras. Se sumaron poco

tiempo después cuatro padres más,<sup>74</sup> probablemente se trataba de Nicolás de Estrada, Juan de Sangüesa, Diego de Cuellar y Martín Larios.<sup>75</sup> Mientras tanto, el nuevo pueblo El Zape se convirtió en un centro misional muy importante en la provincia, a él concurrieron gran cantidad de indios que mostraron su fervor cristiano. Lo mismo sucedió a su alrededor, en San Simón, San Ignacio y San Pablo, donde una vez reorganizados formaron un partido cuya cabecera fue El Zape. Este mismo lugar se convirtió, desde entonces, en el santuario de la virgen que los rebeldes habían destruido, a la que los jesuitas dieron en llamar la Virgen del "Hachazo" o Santa María de los Mártires.

Notables habían sido también los avances que lograron los padres Sangüesa y Estrada entre los tepehuanes y tarahumares en el valle de San Pedro, donde habían misionado los mártires Fonte y Moranta, quienes se vieron obligados a retroceder a causa del levantamiento de los tarahumares en 1621. Otra era en cambio la situación en los antiguos pueblos de misiones ese mismo año. Cuando el gobernador Mateo de Vezga visitó los centros mineros de Indé y Guanaceví, ya en plena actividad las misiones de Santiago Papasquiario y El Zape, fue recibido con toda lealtad y obediencia.<sup>76</sup>

Entre tanto, un feliz acontecimiento se unió a los esfuerzos de reconstrucción que realizaban los padres en las misiones y el gobernador en pueblos, haciendas y minas: la fundación del obispado de Nueva Vizcaya el 20 de octubre de 1620, con sede en Durango. Su primer obispo fue el criollo agustino fray Gonzalo de Hermsillo y Salazar, originario de la ciudad de México, quien tomó posesión el 22 de octubre de 1622,<sup>77</sup> resultó ser buen reconocedor y simpatizante de la obra de la compañía: "Que más parece religioso de ella, que no obispo", decía el provincial Juan Laurencio ese mismo año.<sup>78</sup> Bondadoso y complaciente visitó de inmediato las misiones. En la de Parras, que se dividía en tres puestos (Parras, San Pedro y Río de Nazas), donde el año anterior había vuelto a atacar otra epidemia a sus morado-

res, encontró el obispo ocupados a los padres curando enfermos, bautizando, confesando. Especial contento le produjo la obra espiritual y pedagógica que realizaban ahí mismo los misioneros en el seminario con los niños indios. La misma admiración tuvo con los logros conseguidos por los padres en las misiones de la sierra, al grado que escribió al general de la Compañía, Mucio Vitelleschi, felicitándolo por los "excelentes resultados que han obtenido los padres de la Compañía en estas regiones".<sup>79</sup>

Debieron haberle parecido sorprendentes los resultados de la reconstrucción: en El Zape, además del éxito en la re congregación de gran cantidad de indios, debido a que en 1623 pudo constatar la fastuosidad y multitudinaria concurrencia a las festividades religiosas de la milagrosa imagen de la virgen Santa María de los Mártires, que ya eran acompañados nuevamente con música de órgano, clarines, chirimías y cantos de niños indígenas.<sup>80</sup> En Santiago Papasquiaro, que tenía tres partidos, comprendía una extensa población de seis mil cincuenta personas, todas en paz, laboriosidad y cristiandad, debido en mucho, claro está, al presidio de Santa Catarina.<sup>81</sup> De las misiones de Topia y San Andrés solo se reportaban los milagros que hacía San Ignacio en esas tierras.<sup>82</sup>

Nuevos y triunfales avances hicieron los padres más al norte, en los límites del territorio de los tepehuanes y principios de los tarahumares; el padre Larios fundó el pueblo de San Miguel de las Bocas, en 1623, en la ribera del río Florido,<sup>83</sup> abriendo con ello las puertas a la expansión misional entre los tarahumares. Esta fundación fue resultado de prolongados esfuerzos desplegados por los propios tepehuanes y tarahumares, quienes se trasladaron a Durango después de la guerra a pedirle al gobernador don Hipólito de Velasco les mandara misioneros para evangelizar el Valle de San Pablo. En respuesta, el gobernador comisionó al capitán Juan de Barraza, artífice de la pacificación de los tepehuanes rebeldes, y al padre Juan de Heredia para que reconocieran la región del norte de Santa Bárbara con miras a restablecer o

erigir nueva misión. Los comisionados llegaron hasta Humariza y Nonoava, de donde trajeron algunas familias ya cristianas que asentaron en San Miguel de Bocas, sentando así las bases para la formación de la Antigua Tarahumara.<sup>84</sup>

Finalmente, no será sino hasta después de la fundación del real de San José del Parral en 1631, cuando será posible el avance de los misioneros jesuitas entre los tarahumares. Es decir, una vez que se consolidó la presencia de los conquistadores en la región.

## Conclusiones

El sistema misional jesuítico se concibió y desarrollo a la par del proceso de ocupación, conquista y dominación de los españoles en el norte novohispano. La ocupación de las mejores tierras, la explotación de las minas, tanto como el sojuzgamiento, expoliación y masacre de los pueblos indígenas, constituyeron la precondition del sistema misional.

Para hacer que el proyecto misional jesuítico resultara exitoso hubo que conjuntar las formas de represión creadas por los españoles en el septentrion, los presidios. Al mismo tiempo, articularon las misiones con el mundo colonial hispano a través de las diversas instancias de poder, como los reales de minas, alcaldías y gobiernos provinciales.

El resultado, fue, en casi todos las provincias misionales, la destruccion de las estructuras sociales, culturales y religiosas de los pueblos indígenas, como la imposición de las formas de vida material y religiosa occidental católica. En la Tepehuana estos cambios resultaron más notables, pues no solo ocurrieron esas transformaciones, sino que el proceso de mestizaje racial, e incluso el remplazo poblacional, es una de las consecuencias más notables del proceso misional. De igual manera, otro de los resultados del proyecto jesuítico civilizador es en el hecho de que los principales pueblos de misión vivieron a ser los centros urbanos más desarrollados de la Sierra Madre Occidental de la entidad duranguense.

## SIGLAS DE FUENTES PRIMARIAS

- ABZ Alegre, Francisco Javier, edición de Ernest Burrus y Félix Zubillaga.  
 AGI Archivo General de Indias, Sevilla, España.  
 AGN Archivo General de la Nación, México.  
 AHGD Archivo Histórico General de Durango.  
 MM Monumenta Mexicana.

## B I B L I O G R A F Í A

- ALEGRE, Francisco Javier: *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús en la Nueva España* (ed. de Burrus y F. Zubillaga), 6 vols. Roma, Institutum Historicum, S.J., Roma, 1959-1962.
- BANCROFT, Hubert Howe: *The Works of*, vol. XV, *Historia of the North Mexican States, 1531-1800*, A.L. Bancroft and Company, Publishers, San Francisco, 1884.
- Crónicas de la Compañía de Jesús en la Nueva España*, prólogo y selección de Francisco González de Cossío, UNAM, México, 1979.
- CHURRUCÁ PELAEZ, Agustín, S. J.: *Primeras fundaciones Jesuitas en Nueva España (1572-1580)*, Editorial Porrúa, México.
- DECORME, Gerard, S. J.: *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial. 1572-1767*, 2 vols, Antigua Librería Robredo, México, 1941.
- DUNNE, Peter Masten, S. J.: *Pionner Jesuits in Northern Mexico*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1944.
- : *Las antiguas misiones de la Tarahumara*. Introducción y notas de Zacarías Márquez Terrazas, Gobierno del Estado de Chihuahua (Biblioteca Chihuahuense), México, 2003.
- GALLEGOS, José I.: *Historia de la Iglesia en Durango*, Jus, México, 1969.
- GONZALBO, Pilar: *La educación popular de los jesuitas*, Universidad Iberoamericana, México, 1989.
- : *Historia de la Educación en la época colonial. La educación de los criollos y la vida urbana*, El Colegio de México, México, 1990.
- : "Los jesuitas y las devociones marianas en la Nueva España", *Universidad de México*, revista de la Universidad Nacional Autónoma de México, n. 499, México, agosto de 1992, pp. 11-14.
- : "Hacia el cristianismo y la sumisión. Siglos XVI-XVII", en: VÁZQUEZ, Josefina Z. et al.: *Historia de la alfabetización y de la educación de adultos en México. Del México prehispánico a la Reforma Liberal*, t. 1, SEP-Seminario de Historia de la Educación-El Colegio de México, México, 1994, pp. 13-65.
- GONZÁLEZ RODRIGUEZ, Luis: *El noroeste novohispano en la época colonial*, IIA-UNAM-Porrúa, México, 1993.
- GUTIÉRREZ CASILLAS, José, S. J.: *Mártires jesuitas de los tepehuanes*, Tradición, México, 1981.
- : *Santarén. Conquistador pacífico*, Editorial Jus (Colección México Heroico, n. 31), México, 1964.
- LLAGUNO, José A., S.J.: *La personalidad jurídica del indio y el III Concilio Provincial Mexicano (1585)*, Editorial Porrúa, México, 1983.
- MÁRQUEZ TERRAZAS, Zacarías: *Misiones de Chihuahua. Siglos XVII y XVIII*, CNCA, México, 2008.
- MÉCHAM, J. Lloyd: *Francisco de Ibarra y la Nueva Vizcaya*, traducción de Víctor Meneguzzo, estudio introductorio de José de la Cruz Pacheco Rojas, Secretaría

- de Educación y Cultura del Estado de Chihuahua-Universidad Juárez del Estado de Durango, México, 2005.
- BURRUS, Ernest y ZUBILLAGA, Félix (eds.): *Monumenta Mexicana*, 6 vols., Monum. Hist. Societ, Jesu, Perugia, 1956-1976.
- PACHECO ROJAS, José de la Cruz: *Milenarismo tepehuán. Mesianismo y resistencia indígena en el norte novohispano*, UJED-Siglo XXI Editores, México, 2008.
- PÉREZ DE RIBAS, Andrés, S. J.: *Crónica e historia religiosa de la provincia de la Compañía de Jesús de México en Nueva España, hasta 1654*, 2 vols., Imprenta del Sagrado Corazón de Jesús, México, 1896.
- : *Historia de los triunfos de Nuestra Santa Fe entre las gentes más bárbaras y fieras del Nuevo Orbe*, edición facsimilar (1645), estudio introductorio, notas y apéndices de Ignacio Guzmán Betancourt, Siglo XXI Editores-Difocur-Sinaloa, México, 1992.
- POLZER, Charles W.: *Rules and Precepts of the Jesuit Missions of Northwestern New Spain*, The University of Arizona Press, Tuscon, 1976.
- PORRAS MUÑOZ, Guillermo: *Iglesia y Estado en Nueva Vizcaya (1562-1821)*, UNAM, México, 1980.
- : *La frontera con los indios de Nueva Vizcaya en el siglo XVII*, Fomento Cultural Banamex, México, 1980.
- REFF, Daniel T.: *Disease, Depopulation and Culture Change in Northwestern New Spain, 1518-1764*, University of Utah Press, Salt Lake City, 1991.
- RÍO, Ignacio del: *Conquista y aculturación en la California jesuítica, 1697-1768*, UNAM, México, 1984.
- TAMARÓN y ROMERAL, Pedro: *Demostración del vastísimo obispado de la Nueva Vizcaya 1765: Durango, Sinaloa, Sonora, Arizona, Nuevo México, Chihuahua y porciones de Texas, Coahuila y Zacatecas*, con una introducción bibliográfica y acotaciones por Vito Alessio Robles, Antigua Librería Robredo, México, 1937.
- ZAMBRANO, Francisco y GUTIÉRREZ CASILLAS, José: *Diccionario biobibliográfico de la Compañía de Jesús en México*, 16 vols, Jus-Buena Prensa-Tradición, México, 1961-1975.

## N O T A S

- <sup>1</sup> Pérez de Ribas, 1992, pp. 246-247.
- <sup>2</sup> Zambrano, 1977. t. I. pp. 558-9.
- <sup>3</sup> ABZ, t. I, 363-364.
- <sup>4</sup> *Ibíd.*, p. 55.
- <sup>5</sup> Decorme, 1941, p. 47.
- <sup>6</sup> MM, vol. V (1592-1596), Rodrigo del Río y Loza, gobernador, a Felipe II, rey. Durango 8 de noviembre de 1592. p. 19.
- <sup>7</sup> *Ibíd.*, p. 20.
- <sup>8</sup> ABZ, vol. I, p. 158.
- <sup>9</sup> Zambrano, vol. XI, 1975, p. 243.
- <sup>10</sup> ABZ, t. I, pp. 398-399.
- <sup>11</sup> *Monumenta Mexicana*, vol. V (1592-1596): El padre Claudio Acquaviva, gen. a Rodrigo del Río y Loza, Roma 9 de mayo de 1594 Durango, doc. 78.
- <sup>12</sup> *Ibíd.*, doc. 79.
- <sup>13</sup> Decorme, *op. cit.*, pp. 47-48.
- <sup>14</sup> Decorme, *op. cit.*, p. 48.
- <sup>15</sup> Biografía del P. Nicolás de Arnaya en Zambrano, *op. cit.*, vol. I. pp. 559-560.

- <sup>16</sup> *Monumenta Mexicana*, vol. V (1592-1596); "El padre Claudio Acquaviva, ge., al padre Jerónimo Ramírez", Roma 13 de marzo de 1595-Zacatecas, pp. 354-365.
- <sup>17</sup> Gallegos, 1969, p. 20.
- <sup>18</sup> Zambrano, *op. cit.*, vol. XI, pp. 242-245.
- <sup>19</sup> *Ibid.*, p. 247. En efecto, Peláez acompañó al teniente de gobernador Alonso Díaz a Sinaloa a investigar la causa de la guerra de los indios cahítas contra los españoles y la muerte del padre Tapia. Martín Peláez, "hombre de raro mérito" dice Alegre: "Su primer cuidado fue asegurar a los moradores de la villa. Mandó fabricar una especie de fortín cuadrado, con grandes murallas de adobes, y alguna piedra, con torreones, en dos de los ángulos opuestos, que cubriesen cada uno dos lienzos de muro, y pudiese servir de asilo y ciudadela a los españoles, en caso de algún repentino tumulto o insulto". Buen constructor y estratega. Véase ABZ, T,I, p. 449.
- <sup>20</sup> AHGED, Nueva Vizcaya, Villa de Durango. 1596. "Escritura pública por la que, el padre Francisco Gutiérrez, Rector de la Compañía de Jesús, por una parte y doña Eufrasia Vázquez, por la otra; otorgan un contrato de permuta de dos casas que poseen, cada una de las partes en la Villa de Durango".
- <sup>21</sup> Zambrano, *op. cit.*, t. V. Siglo XVII (1600-1699), p. 336.
- <sup>22</sup> En Zambrano, *op. cit.*, t. V. Siglo XVII (1600-1699), "Residencia y Colegio de Guadiana o Durango (1600-1699)", p. 335.
- <sup>23</sup> *Ibid.*, p. 335-336.
- <sup>24</sup> Pérez de Ribas, *Crónica e historia...* en González de Cossío, 1979, p. 125.
- <sup>25</sup> Zambrano, *op. cit.*, t. V., Siglo XVII (1600-1699), p. 335.
- <sup>26</sup> Gonzalbo, 1989, pp. 7-8.
- <sup>27</sup> Polzer, 1976, pp. 16 y 65.
- <sup>28</sup> AGN, Jesuitas, vol. II-24, Exp. 1, f. 3.
- <sup>29</sup> MM, V, pp. 552-553.
- <sup>30</sup> Llaguno, José, 1983, p. 233.
- <sup>31</sup> Gonzalbo en Vázquez, et al, 1994, pp. 44-45.
- <sup>32</sup> Gonzalbo, 1990, p. 175-176.
- <sup>33</sup> Tamarón y Romeral, Pedro, *Demostración...*, 1937, p. 85.
- <sup>34</sup> Zambrano, *op. cit.*, vol. XII, pp. 325-339.
- <sup>35</sup> ABZ, t. I, p. 468.
- <sup>36</sup> *Ibid.*, p. 342.
- <sup>37</sup> ABZ, t. I, p. 469.
- <sup>38</sup> AGN, Jesuitas, vol. II-24, f. 4, *Crónica de Guadiana*, s/f.
- <sup>39</sup> Creencia muy arraigada entre los religiosos durante el siglo XVI y XVII, principalmente, herencia de la Edad Media tardía. Para los misioneros jesuitas el diablo tomaba forma tangible en las deidades indígenas, chamanes y posesiones o encantamientos, de ahí su empeño en combatirlo destruyendo "ídolos" y exorcizando a los poseídos.
- <sup>40</sup> AGN, Jesuitas, vol. II-24, *Crónica de Guadiana*, s/f.
- <sup>41</sup> ABZ, t. II, p.20.
- <sup>42</sup> Porras Muñoz, Guillermo, *Iglesia y Estado en Nueva Vizcaya*, México, IJ-UNAM, 1980, p.219.
- <sup>43</sup> A.G.I., Contaduría 925: Cuentas de 1599-1600, en Porras Muñoz, 1980, pp. 218-219.
- <sup>44</sup> Gonzalbo, 1989, p. 68.
- <sup>45</sup> Pérez de Ribas, 1992, p. 141.
- <sup>46</sup> Zambrano, t. XII, PP. 352-353.
- <sup>47</sup> ABZ, t. II, p. 22.

- <sup>48</sup> A.G.I., Sevilla, 58-3-16. En Zambrano, t. XII, p. 354.
- <sup>49</sup> ABZ, t. II, P. 355-365.
- <sup>50</sup> Zambrano, t. VII, pp. 37-38.
- <sup>51</sup> Dunne, Peter Masten, *Northern Mexico...*, 2003, p. 91
- <sup>52</sup> Pérez de Ribas, *Triunfos de nuestra santa fe...*, edición de 1944, p. 223, en Zambrano, t. VII, p. 40.
- <sup>53</sup> ABZ, t. II, pp. 105-106.
- <sup>54</sup> Pérez de Ribas, 1992, p. 588.
- <sup>55</sup> Carta anua de 1607, AGNM, Historia, 19, fs. 74v-75v. Pacheco Rojas, José de la Cruz, "Los cometas vistos por los indios Tepehuanes, s. XVI", Dahlgren, Barbro (Coord.) *Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines*, II Coloquio. México, UNAM, 1990, pp. 191-196.
- <sup>56</sup> En ese lugar, según Decorme (1952, p. 56), fue donde encontraron el ídolo de piedra llamado *Ubamari*. Sin embargo en la Carta anua de 1607 se asienta que "esto escribió el padre de su pueblo de San Ignacio", dando a entender que fue en el Zape. AGN, Historia, vol. 19, f. 75v.
- <sup>57</sup> Gutiérrez Casillas, 1981, pp. 62-63. Cfr. Decorme, 1952, pp. 56-57; Pérez de Ribas, 1992, pp. 593-595.
- <sup>58</sup> Gutiérrez Casillas, 1981, pp. 63-64.
- <sup>59</sup> *Diccionario Universal de Historia y Geografía*, t. III, Artículo Apéndices Tepehuanes, pp. 538-39, en Zambrano, t. XII, p. 343.
- <sup>60</sup> Loc cit. Véase también ABZ, t. II, pp. 152-153.
- <sup>61</sup> Reff, Daniel T., *Disease, Depopulation and Culture Change in Northwestern New Spain, 1518-1764*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1991. p. 152.
- <sup>62</sup> ABZ, t. II, pp. 153-154.
- <sup>63</sup> Dunne, 2003, p. 39.
- <sup>64</sup> ABZ, t. II, p. 170. Si bien en su incursión a San Pablo Fonte no fue acompañado por soldados, se hizo escoltar por diez indígenas con un capitán a la cabeza. Lo cual quiere decir que no era del todo cierto que prescindía del brazo armado. Véase Dunne, 2003, p. 45.
- <sup>65</sup> Zambrano, t. X, p. 372.
- <sup>66</sup> Pérez de Ribas, 1944, III, p. 242, en Zambrano, X, p. 614.
- <sup>67</sup> Zambrano, t. V, P. 184.
- <sup>68</sup> Pérez de Ribas, t. III, 1944, P. 241, en Zambrano, t. V, pp. 185-186.
- <sup>69</sup> Dunne, 2003, p. 46.
- <sup>70</sup> Véase Pacheco Rojas, José de la Cruz, *Milenarismo tepenuán...* 2008. En esta obra desarrollo esta idea con base en las fuentes primarias de la época.
- <sup>71</sup> Márquez Terrazas, Zacarías, *Misiones de Chihuahua. Siglos XVII y XVIII*, México, CNCA, 2008, p. 105. Véase también Zambrano, 1967, Tomo VII, pp. 53-54.
- <sup>72</sup> Zambrano, t. III, pp. 572-573.
- <sup>73</sup> Pérez de Ribas, pp. 639-640.
- <sup>74</sup> *Ibíd.*, pp. 640-641.
- <sup>75</sup> Zambrano, t. 6, p. 531.
- <sup>76</sup> Papeles del almirante Mateo de Vezga... Hackett, t. II, p. 124.
- <sup>77</sup> Porras Muñoz, 1980a, p. 26. Obra excelente que comprende el estudio completo de la historia del obispado y estado neovizcaños durante toda la época virreinal.
- <sup>78</sup> Carta anua de 1622, Zambrano, t. 8, p. 360.
- <sup>79</sup> Dunne, Peter M., S.J. *Las antiguas misiones de la Tarahumara*. Primera parte. México, Jus, 1958. p. 67.
- <sup>80</sup> Anua de 1622, Zambrano, t. 8, pp. 386-387.

<sup>81</sup> *Ibíd.*, p. 389.

<sup>82</sup> *Ibíd.*, p. 389. Véase carta del padre Bartolomé Toledano sobre este asunto en *ibíd.*, t. 14, p. 166.

<sup>83</sup> Dunne, 1958, pp. 66-67.

<sup>84</sup> Márquez, 2008, p. 118.

## José de la Cruz Pacheco Rojas

Antropólogo social por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Maestro en Historia por la UNAM. Doctor en Historia por El Colegio de México. Investigador de tiempo completo en el Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Juárez del Estado de Durango desde 1991.

Durante diez años colaboró en el proyecto binacional "El Camino Real de Tierra Adentro", con el patrocinio de National Park Service, Bureau of Land Management de los Estados Unidos de América y el Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Desde hace tres años realiza estancias de investigación en El Colegio de México, la Universidad de Nuevo México y el Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM, donde ha colaborado en proyectos de investigación.

Responsable del proyecto "Religiosidad y cultura popular en el Camino Real de Tierra Adentro", en colaboración con el Centro de Estudios Chicanos de las Universidad de Nuevo México.

Proyectos en curso:

- "El proceso de Independencia en la Intendencia de Durango, 1800-1825".
- "Religiosidad y cultura popular en el Camino Real de Tierra Adentro".
- Colaborador en el proyecto "Diccionario de parlamentarios españoles", coordinado por UPV-EHU, Bilbao y el IHH-UNAM.
- Coordinador del proyecto "Identidades norteñas: estudios interdisciplinarios y diacrónicos en torno al proceso de conformación de las identidades en el norte de México".

Líneas de investigación:

- Procesos sociales y culturales en el norte novohispano, con énfasis en el sistema misional jesuítico.
- Religiosidad y cultura popular en el Camino Real de Tierra Adentro.
- Procesos de conformación histórica de las identidades en el norte de México.

Publicaciones:

*Breve historia de Durango*, Fondo de Cultura Económica-El Colegio de México, México, 2001.

*Las Leyes de Reforma y su impacto en Durango, 1854-1861*, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Juárez del estado de Durango, Durango, 2005.

“Infidencia y sedición en la Intendencia de Durango, 1808-1814”, en *Coloquio Camino Real. Bicentenario de la Independencia de México. Memorias*, Zacarías Márquez Terrazas (compilador), Universidad Autónoma de Chihuahua, Chihuahua, 2009, pp. 89-127.

*El proceso de independencia en Durango. Periodo de la insurgencia (1808-1812)*, IIH, Universidad Juárez del Estado de Durango, Durango, 2010.

*Obras sobre el tema jesuítico:*

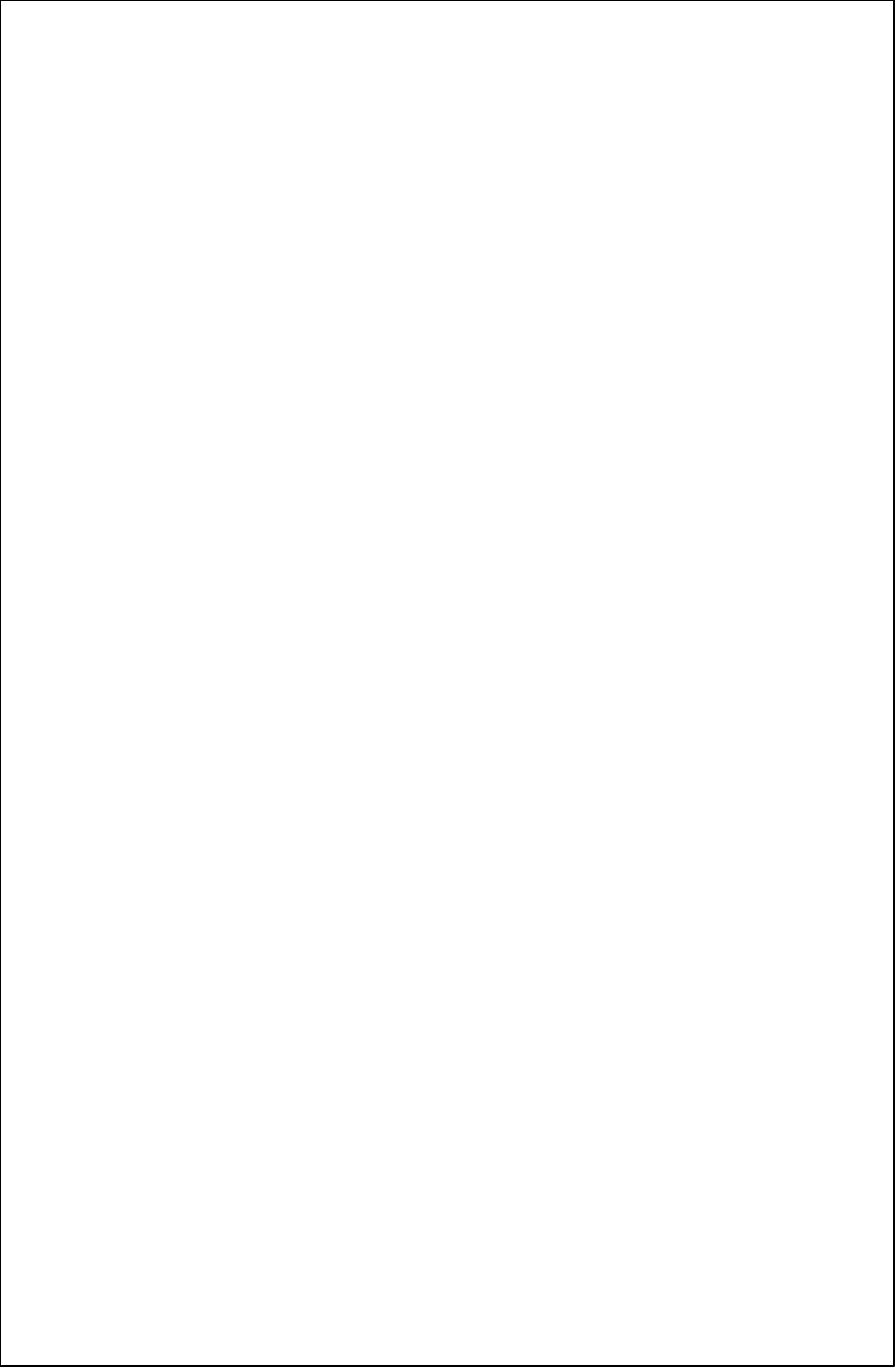
“Misión y educación. Los jesuitas en Durango”, tesis de doctorado, Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México, 1997.

*Los jesuitas en el norte de Nueva España. Sus contribuciones a la educación y el sistema misional*, memoria, coordinación e introducción de José de la Cruz Pacheco R., IIH, Universidad Juárez del Estado de Durango, Durango, 2004.

*El Colegio de Guadiana de los jesuitas*, UJED-Plaza y Valdés Editores, México, 2004.

*La religión y los jesuitas en el noroeste novohispano*, vol. II, memoria, José de la Cruz Pacheco R., Miguel Vallebuena Garcinava y José Carlos Zazueta Manjarrez (compiladores), El Colegio de Sinaloa-IIH-UJED, Culiacán, 2007.

*Mesianismo y resistencia indígena en el norte novohispano, siglo XVII*, Siglo XXI Editores-Universidad Juárez del Estado de Durango, México, 2008.



# Los inicios de la tarea misional de los jesuitas en la Nueva España, s. XVI

María Cristina Torales Pacheco

Departamento de Historia, Universidad Iberoamericana

En México, influidos por una tradición historiográfica liberal decimonónica, se ha estudiado, aunque escasamente, el origen de la labor educativa de la Compañía de Jesús y se ha dejado a un lado el inicio de la obra misionera de los soldados de Cristo. Más aún, la mayor parte de los estudios sobre dicha tarea han sido realizados desde la óptica historiográfica norteamericana.

En el siglo XVI, con una óptica y perspectiva mundiales, la Compañía de Jesús asumió desde Roma, es decir desde su compromiso con Paulo III, como territorios prioritarios para la tarea evangelizadora los estados alemanes en aras de su recatolización<sup>1</sup> y lo que Ignacio reconoció como *las Indias*, los nuevos reinos de España y Portugal, americanos y asiáticos, en los que habría que introducir la fe católica. Por ello los propósitos generales que siguieron a Ignacio de Loyola superaron las fronteras políticas entre los reinos, imperios y repúblicas, por una parte, e identificaron y valoraron las singularidades culturales en el sistema mundial, por otra. La Compañía de Jesús con sus medidas de gobierno y con una sólida formación universitaria de sus miembros, a partir de

las primeras experiencias en tierras americanas, fueron construyendo el perfil del jesuita iberoamericano, sensible al reconocimiento de la naturaleza y cultura en tierras ajenas a la suya, y preparado, lo mismo para la acción en la cátedra, el confesionario y el púlpito en los espacios urbanos y rurales ya catequizados, que para asumir el reto evangelizador entre los infieles. Esto en paralelo al diseño del jesuita postridentino que habría de formarse en aras del combate al protestantismo. El jesuita que impulsó la apropiación del conocimiento sobre la naturaleza americana, al tiempo en que emprendió sus misiones de recristianización en los espacios urbanos y rurales y la transmisión de la fe a los infieles en tierras novohispanas.

En otro lugar he mencionado cómo San Ignacio invitaba a los misioneros a escribir lo que él denominó *letras de las Indias*, las cuales solía mostrar a individuos "principales" en Roma quienes las leían "con mucha edificación".<sup>2</sup> Propuse entonces como el origen de este tipo de textos la carta del santo a Gaspar Berce de 24 de febrero de 1554. En ella sugiere que en sus misivas:

...se escribiese algo de la cosmografía de las regiones donde andan los nuestros; como sería, cuan luengos son los días de verano y de invierno, cuándo comienza el verano, si las sombras van siniestras, o la mano diestra. Finalmente, si otras cosas hay que parezcan extraordinarias, se dé aviso, como de animales y plantas no conocidas, o no in tal grandeza, etc.<sup>3</sup>

El jesuita José de Acosta (1540-1600), fue de los primeros que supo traducir las demandas de San Ignacio en una magna obra sobre la naturaleza americana, había llegado un año antes al Perú. En Lima fue rector del Colegio de San Pablo, provincial y teólogo consultor del Tercer Concilio. En 1586 se trasladó a México, donde realizó indagaciones sobre la historia antigua; al año siguiente retornó a Europa, y en 1590 publicó su *Historia Natural y Moral*. En la Nueva España encontramos las primeras iniciativas de los jesuitas en esta línea poco tiempo después de su arribo. Entre los autores principales de ellas debemos mencionar a Juan Sánchez Baquero (1548-1619), a Pedro Mercado (1546-1619)<sup>4</sup> y al hermano

coadjutor Bartolomé Santos (1558-1610),<sup>5</sup> quienes por sus habilidades científicas y tecnológicas, fueron involucrados en la construcción del desagüe de la ciudad de México. A Vicente Lanuchi, se le atribuye el interés por divulgar en Nueva España los principios de las ciencias. Alonso López de los Hinojosos es un ejemplo del acercamiento sensible de los jesuitas a la ciencia y a la naturaleza americanas en aras a su aplicación al cuidado y conservación del cuerpo. Estos jesuitas no fueron los únicos promotores de la ciencia a fines del siglo XVI, fueron contemporáneos de una brillante comunidad científica, en cuyos miembros, la mayoría de origen europeo, se había producido ya la apropiación de lo novohispano.<sup>6</sup> Estos jesuitas, a excepción de Lanuchi que regresó a Sicilia, se comprometieron con la realidad americana en consistencia con la política y disciplina de la Orden de que una vez que hubiesen arribado a América o a Filipinas no se les había de permitir el retorno a Europa. Esta circunstancia contribuyó a su identificación con la sociedad criolla así como a su apropiación y exaltación de lo novohispano.

### **Los primeros pasos en la tarea misional**

En la frase, numerosas veces citada, de la carta de Ignacio de Loyola dirigida en 1549, por medio del padre Polanco a los padres Francisco de Estrada y Miguel de Torres, "al Mexico ínbien si le pareze, haziendo que sean pedidos ó sin serlo" dejó inscrito su interés de que los jesuitas participarán en el proyecto novohispano.<sup>7</sup> Sin embargo, solo le tocó al santo fundador aprobar en América la provincia de Brasil en 1553 y fue Francisco de Borja quien consintió el traslado de los jesuitas a Nueva España el año de 1572. Desde entonces los jesuitas que arribaron estuvieron concientes de que la expectativa del Papa y de Felipe II era que se dedicaran a la labor misional y evangelizadora entre los indios, como con éxito lo habían ya hecho en el Perú. A pesar de ello, la primera década jesuita novohispana se distinguió más por el impulso a la labor educativa y misional en los principales

centros urbanos para españoles y los barrios indios próximos a estos. Se llevaron a cabo las fundaciones del Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo en la capital y de los colegios de Puebla, Oaxaca y Pátzcuaro. Este último lo trasladaron más tarde a Valladolid. El sello educativo ha sido atribuido a la formación y trayectoria en Europa del primer provincial, el padre Pedro Sánchez, doctor en teología por la Universidad de Alcalá, quien influyó en el perfil de los miembros de las expediciones jesuitas que siguieron a la suya. Preocupado el padre Sánchez por engrosar las filas de los miembros de la corporación en la Nueva España mediante la formación de los jóvenes, solicitó maestros en gramática y teología, quienes ya en la capital novohispana imprimieron a la obra jesuita un carácter educativo e intelectual durante la primera época. En particular hay que hacer notar que en la expedición de 1574 llegó el padre Lanuchi y en la de 1576 los padres Pedro Hortigosa, Pedro de Morales y Antonio Rubio. Algunos de estos primeros jesuitas fueron renuentes a participar en la evangelización de los indios. Por ejemplo, Antonio Rubio, doctor en teología, quien consideraba mejor estrategia que los jesuitas se dedicaran a formar a los clérigos que habrían de ocuparse de las doctrinas de los indios.

Conviene ilustrar el perfil de los soldados de Cristo orientados al proyecto educativo con la trayectoria del padre Lanuchi y el de los jesuitas que conciliaron sus tareas intelectuales y misionales con la del padre Juan Sánchez Baquero.

### **Vincetij Nutij (1543-1593), la imprenta y la formación científica**

Lanuchi como le llamaron en México, fue quien durante su breve estancia en la Nueva España inició la labor editorial de los jesuitas en el Colegio Máximo. Nacido en Sicilia, fue admitido a la Compañía de Jesús en 1559 en Mesina, donde además del latín, griego y hebreo, estudió filosofía y teología.<sup>8</sup> Después del magisterio solicitó un traslado de provincia y fue enviado a España con la idea de ahí embarcarse a

las indias orientales. Sin embargo, se le designó superior de la segunda expedición a la Nueva España, dispuesta por el padre Everardo Mercuriano a instancias del padre Nicolás Bobadilla, compañero de san Ignacio, para apoyar la apertura del Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo. El 1 de septiembre de 1574, después de un accidentado viaje, arribó a Veracruz con seis hermanos más. Lanuchi tuvo el cuidado de escribir al padre general el 29 de junio de 1574 al tiempo de su partida de San Lúcar. En adición a describir las características de la flota y mencionar el entusiasmo con el que partían a la empresa mexicana, confesó que ya hablaba medianamente el castellano y que había recibido de fray Luis de Granada sus obras referentes a la predicación.<sup>9</sup>

Por indicaciones del general jesuita, Lanuchi asumió el cuidado de los estudios de latinidad del Colegio Máximo con el propósito de valerse de su experiencia europea para ajustar dichos estudios al orden y método del Colegio Romano. Así lo confirma una carta, fechada en Roma el 22 de abril de 1575, del padre Everardo Mercuriano al padre Pedro Sánchez, provincial de México.<sup>10</sup> Asimismo, instauró los cursos de retórica, de los cuales el padre Sánchez Baquero nos dice que "sacó muchos aventajados alumnos".<sup>11</sup> En el *Catálogo* de la corporación del año de 1576 es descrito "de mediana salud, de mediocre ingenio y juicio. Tiene talento para oír confesiones y enseñar retórica, griego y hebreo".<sup>12</sup> A nuestro parecer, su trayectoria nos demuestra su carácter inestable, unido a la tenacidad con la que emprendió su labor educativa.

Un año después de haber llegado a México escribió al general para solicitar su traslado a las misiones de Japón o China, aspiración de numerosos jesuitas europeos, lo cual no tuvo efecto. Por diferencias con su provincial, debidas a la intención de Lanuchi de suprimir en el Colegio Máximo la lectura de los clásicos paganos, partió a Europa el 14 de agosto de 1579 con el pretexto de incorporarse a una cartuja. Ya en Sevilla, habiendo logrado lo que a todas luces parecía ser su verdadero propósito, continuó en la Compañía y más tarde regresó a Sicilia.

La historiografía jesuita ha resaltado la labor educativa del padre Lanuchi en los primeros años del Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo.<sup>13</sup> Le ha reconocido como el fundador de la Congregación de la *Anunciata*, inicio de las congregaciones marianas en México,<sup>14</sup> y se le ha identificado como introductor de la devoción a las reliquias que el Papa Gregorio XIII envió a la Nueva España.<sup>15</sup> Aquí quisiera, de nueva cuenta, hacer incapié en la importancia de su presencia en México en razón de que sus iniciativas constituyen el primer esfuerzo para la divulgación del humanismo a través de la imprenta y de manera específica, de las matemáticas y la astronomía.<sup>16</sup> Poco después de la inauguración del Colegio Máximo, Lanuchi advirtió la necesidad de libros para la enseñanza de las humanidades. En 1576 escribió al padre general para que se los enviaran desde Roma. El 20 de junio de 1577 el general le manifestó la imposibilidad de hacerlo y sugirió que los solicitara al procurador en Sevilla para que le fueran enviados desde Flandes. Mientras tanto, en México el provincial recurrió al arzobispo Pedro Moya de Contreras y al virrey Martín Enríquez para solicitar autorización para imprimirlos “para la frecuencia y continuación de los estudios de los colegios adyacentes y anexos á la dicha Compañía y de los demás estudiantes de esta ciudad”. Ambos, muy afectos a los jesuitas, dieron licencia al impresor piamontés Antón Ricardo para imprimir los libros “todos o en partes”. Se discute si todos los títulos demandados salieron de la prensa en breve tiempo; solo se conocen cuatro de ellos, impresos entre 1577 y 1579.<sup>17</sup> Entre las primeras obras publicadas encontramos el que seguramente fue el primer texto didáctico de carácter científico impreso en América. Nos referimos al tratado *La Esfera* de Francisco Maurolico (1494-1575)<sup>18</sup> que fue publicado junto con la *Introducción a la dialéctica de Aristóteles*, obra del jesuita Francisco de Toledo, en un solo volumen.<sup>19</sup> Maurolico fue un religioso benedictino, hijo de un médico bizantino emigrado a Sicilia. Fue el típico sabio renacentista, autor de numerosas obras de arquitectura, astronomía, historia natural, historia religiosa y civil, matemá-

ticas, música y poesía. Dirigió la construcción de casas, fuentes y fortificaciones. La primera edición de *La Esfera* se realizó en 1558 en Mesina, donde Maurolico enseñaba matemáticas. Seguramente allí lo conoció Lanuchi y consideró su obra apropiada para introducir a los novohispanos en las matemáticas y la astronomía. Cabe hacer notar que este texto no fue citado entre los aprobados por el virrey y el arzobispo. En el colofón el editor anotó que fue impreso a petición de Vincetij Nutij [como hemos señalado que se firmaba Lanuchi], rector del Colegio Máximo. Podemos considerar este impreso como el testimonio del inicio de la formación científica al interior de los colegios jesuitas en la Nueva España y de la estrategia de divulgación del conocimiento científico.

### **Juan Sánchez Baquero (1548-1619) y el amanecer de la cartografía novohispana**

Sánchez Baquero fue distinguido por sus pares, además de sus cualidades pastorales, por sus conocimientos astronómicos, matemáticos y cosmográficos. Es reconocido en la historiografía sobre todo como autor de la segunda crónica escrita de la Compañía en la Nueva España.<sup>20</sup> Debo mencionarlo aquí, como ejemplo de los jesuitas que supieron conciliar sus inquietudes científicas con sus tareas como educador y como misionero. Así también debo destacarlo por su obra cartográfica, inicio de la apropiación del espacio novohispano por los miembros de la Compañía de Jesús.

Natural de Puerto Llano, Toledo, y graduado en artes en Alcalá en 1563, ingresó a la Compañía en 1567.<sup>21</sup> Antes de concluir los estudios de teología se embarcó en la primera expedición que realizaron los jesuitas a la Nueva España. Ordenado sacerdote, Sánchez en compañía del padre Hernán Suárez de la Concha, emprendió su labor misional en tierras de Michoacán en camino a la diócesis de Guadalajara. Ya en esa plaza, enseñaron la doctrina a los niños, visitaron las cárceles y predicaron en la Catedral promoviendo con ello

la confesión de los fieles y la renovación espiritual entre los clérigos. En la Cuaresma del año de 1574, ambos jesuitas acudieron a la región minera de Zacatecas donde atendieron a los españoles, a sus esclavos y a los "indios ladinos que trabajaban en los reales y haciendas".<sup>22</sup> Regresó poco después a México para hacerse cargo de la oración latina y la clase de Gramática con motivo de la inauguración del Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo en octubre de 1574.<sup>23</sup> Liberado de la enseñanza de la gramática por el arribo del padre Lanuchi, continuó su labor misional y educativa en Pátzcuaro, donde estuvo a cargo del seminario fundado por el obispo Vasco de Quiroga y con sus compañeros atendieron a la población española y a los indios de los pueblos circunvecinos, a través de intérpretes.<sup>24</sup> En 1575 retornó a la ciudad de México donde colaboró en la atención y alimentación de los enfermos durante epidemia que afectó severamente a los indígenas.<sup>25</sup> Fundó el Colegio de Valladolid (1578) y asumió la regencia del Colegio de San Nicolás (1582). Entre 1585 y 1592 radicó en el Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo en la capital, en calidad de ministro, profesor de gramática y consultor. En 1593 vivía en Veracruz dedicado a la predicación y a la confesión de los que llegaban en las flotas. Fue dos veces rector del Colegio de Oaxaca (1594 y 1610). Vivió en la casa Profesa entre 1613 y 1619 año en que se retiró a una hacienda del Colegio de Oaxaca en la que antes había hecho un ingenio de azúcar para garantizar el sostenimiento de la obra educativa.<sup>26</sup> Allí falleció el 31 de diciembre de 1619. Solo es posible explicar su trayectoria versátil y dinámica, así como su longevidad, atendiendo a que fue un individuo que gozó de extraordinaria salud. Después de su muerte se dijo de él que: "No había quien le igualase en matemáticas. Junta a la virtud mucha doctrina. Enemigo implacable de la maledicencia. De imperturbable calma de espíritu. Estimaba el tiempo. Se dio a la oración año y medio antes de morir".<sup>27</sup>

Cuando estudiaba el primer año de la teología, el *Catálogo* de Alcalá de 1569 decía de su personalidad: "de poca

salud y ha de ser para regir". El padre general Aquaviva decía hacia 1587 que Sánchez era "algo demasiado rígido". Sobresalió por sus conocimientos matemáticos desde su estancia en el Colegio de Alcalá, el padre Alonso Sánchez, afirmó que en ese colegio había sido su compañero de aposentos y que a él debía "toda su aplicación y aprovechamiento en las matemáticas".<sup>28</sup>

Sobre su actividad científica en la Nueva España tenemos referencias que nos permiten esbozar su perfil intelectual. El año de 1600, a instancias del capitán Sebastián Vizcaíno, el virrey conde de Monterrey pidió al padre Sánchez Baquero que participara como piloto en la segunda expedición a las Californias, el cual se negó a ello por considerar ese trabajo "impropio de un religioso, contentándose con indicar la fecha adecuada para ella". El gobernante tomó en cuenta el parecer de Sánchez y pospuso la fecha de partida de la expedición.<sup>29</sup> El inicio de su intervención en la obra del desagüe tuvo lugar en la junta a la que convocó el virrey Velasco con motivo de la inundación de 1607, misma que ocasionó el abandono de la ciudad de México de más de 15, 000 familias. Asistieron a la reunión los jesuitas Sánchez, Mercado y Santos, así como el doctor Villerino y Henrico Martínez. En la historiografía sobre el desagüe se ha puesto atención a la trayectoria de este último, en tanto que apenas se menciona la participación de los jesuitas. Sánchez Baquero llevó a cabo el primer levantamiento cartográfico del valle de México y la dirección inicial de la obra hidráulica. Sin embargo, por diferencias con Henrico Martínez, el padre Sánchez Baquero se retiró.<sup>30</sup> No se conoce el plano trazado por él, solo sabemos que Sigüenza lo copió para ejecutar su plano del valle de México. El padre Andrés Cavo nos dice a este respecto:

Esta obra que iba a competir con las más célebres de los Romanos, desde los principios estuvo a cargo del célebre matemático, padre Juan Sánchez de la Compañía de Jesús, que trazó la planta, y cuyo original se conservó en el archivo de la provincia de México hasta que a fines del siglo pasado don Carlos Sigüenza y Góngora, lo sacó de allí y dio a luz, quedando en el archivo hasta la expatriación de los jesuitas...<sup>31</sup>

Avanzado el siglo XVIII, José Antonio Alzate, interesado en ilustrar su "Descripción topográfica del Valle de México," publicó en su *Gaceta* de octubre de 1790 el plano atribuido a Sigüenza.<sup>32</sup>

Alegre informó en su *Historia* que Sánchez: "fue el más hábil y laborioso de cuantos geógrafos ha tenido la América, y en los mapas exactísimos que nos dejó de toda la costa de Pacífico hasta Panamá".<sup>33</sup> Clavigero, al referirse a la necesidad de comunicar los océanos, dejó constancia del reconocimiento de un canal en Nicaragua por Sánchez:

Sólo pretendo que se use de los canales que la misma naturaleza ha abierto para el más fácil y pronto transporte de cualquiera mercancía de un mar a otro. Estos canales (omitiendo el río Chagre que pertenece a la otra América) son dos. El primero reconocido ya hace casi dos siglos por el P. Juan Sánchez, jesuita, uno de los fundadores de la provincia de México y cosmógrafo del rey, está en Nicaragua.<sup>34</sup>

Podríamos conjeturar que el levantamiento cartográfico del litoral del Pacífico hasta Panamá y el reconocimiento de ese canal exigieron al padre Sánchez un recorrido por Centroamérica que debió realizar como parte de su labor misional entre 1594 y 1613, durante alguna de sus estancias en Oaxaca.

Otra mención del padre Alegre nos muestra la curiosidad científica de Sánchez. En las excavaciones del desagüe observó un conjunto de huesos monumentales encontrados al abrir unas zanjas, los cuales llevó al Colegio Máximo para su estudio. En la carta *Annua* de 1607 dirigida al padre Aquaviva se dio noticia de esto.

Concluimos este apartado con una referencia a las cualidades intelectuales de Sánchez, debida a Andrés Pérez de Rivas (1575-1655):

Era grande la capacidad de este señalado varón, y juntándose a ella su continuo estudio y recogimiento, llegó a ser dotado de muchas artes y ciencias, hablando en cada una, como si aquella sola hubiera estudiado. Porque, dejando aparte la latinidad y letras humanas (que muchos años leyó a los de dentro y fuera de casa), y viniendo a ciencias mayores de artes y teología, fue varón muy aventajado en ellas. Leyó moral algún tiempo en el Colegio de Oaxaca, y había sumado dos veces el derecho y quien le oyese tratar de esta facultad de judicatura, dijera que

en abogar, podía ganar su ida. Y demás de eso, entraba y salía fácilmente en cosas de medicina; y aunque en estas ciencias fue tan aventajado, mucho más en las matemáticas, adelantándose a otros muchos con extremo.<sup>35</sup>

## Génesis del proyecto misional

No obstante las resistencias y obstáculos que hubo para participar en los proyectos evangelizadores en los primeros años de la Provincia Mexicana, se debe reconocer que la génesis del proyecto misional se debe a su primer provincial, el padre Pedro Sánchez, rector el padre Diego López y maestro Pedro Díaz. Basta citar que en 1576 el general Everardo Mercuriano, vista la experiencia en el Perú, manifestó al padre Sánchez la conveniencia de que los jesuitas aprendieran la lengua de los indios para predicarles en ella y le encomendó que lo hicieran como en el Perú, "habiendo en casa profesor público de ella".<sup>36</sup> En adición a ello, el mismo padre general indicó en enero de 1579 al visitador Juan de la Plaza, quien había estado en el Perú antes de su arribo a México, que solo admitiera al sacerdocio a quienes conocieran alguna lengua de la tierra.<sup>37</sup> Los jesuitas iniciaron su labor misional en los espacios urbanos y en los territorios próximos a ellos, entre los indios ya evangelizados. En Tepozotlán lograron la reducción de los pueblos dispersos hablantes del náhuatl, otomí y matlazinga. Al respecto nos dice Sánchez Baquero que "...fue el primer pueblo en la Nueva España que se congregó sin otra violencia ni fuerza".<sup>38</sup> Sobre los tarascos, afirma Sánchez Baquero que en Pátzcuaro:

Tenían los Padres grande dolor de ver tanta y tan dispuesta mies de indios, y ellos imposibilitados de ayudarlos, por no saber la lengua ni poderla aprender por sus ocupaciones, [...] los indios con su buena inclinación se les pegaron mucho, y aunque, sin entenderlos, los llevaban los domingos y fiestas por los pueblos circunvecinos (en que había millares de gente) a decirles misa; y por medio de algún colegial intérprete se les predicaba y confesaban los enfermos que lo pedían, aunque fuese por el mismo intérprete.<sup>39</sup>

Sobre la atención de los indios en Oaxaca, Sánchez Baquero menciona que:

...aquella ciudad tiene un barrio algo apartado, donde están avecinados, en el cual tiene la Compañía una muy buena iglesia y capaz. En ésta se juntan a oír sermones todos los domingos y fiestas en la tarde, porque, aunque tienen su propio cura y parroquia, de ordinario se deja a la Compañía la administración...<sup>40</sup>

Al tiempo en que Lanuchi impulsó la impresión de los textos para la enseñanza de los clásicos y la introducción de las matemáticas, Sánchez Baquero recorrió el territorio en las primeras misiones y trazó sus apuntes cartográficos y los doctores Pedro de Hortigosa y Antonio Rubio impartieron los cursos de artes y teología en el Colegio Máximo.

Debemos aquí hacer un paréntesis y señalar la diferencia entre el concepto misional y el evangelizador. El primero tuvo como propósito fomentar entre la población ya catequizada las prácticas propias de la fe católica. De manera particular, los jesuitas promovían la confesión, como se lo propuso el santo fundador, en las misiones urbanas y rurales mediante la catequesis y la predicación "tal como se hace en la Primera Semana de los Ejercicios. Él [San Ignacio] se centraba en los mandamientos, los preceptos de la Iglesia, los pecados capitales, los cinco sentidos, las obras de misericordia, la diferencia entre pecado venial y mortal, y en cómo hacer una buena confesión".<sup>41</sup> La labor evangelizadora, en cambio, estaba dirigida a introducir la fe católica entre "herejes" e "infieles".

Reconoce el cronista anónimo [Gaspar de Villerías?], que no obstante el interés de sus compañeros por los naturales americanos, no fue fácil emprender la labor misional, en los términos mencionados por el desconocimiento de la lengua mexicana, por lo que:

...al principio sin otro provecho alguno, solamente nos les podíamos mostrar agradables por medio de intérpretes, y deseosos de saber la lengua para los ayudar; pero Dios nuestro Señor tuvo por bien de darnos buenos ministros de los mejores y más aventajados en lengua mexicana y otomite de cuantos hasta entonces ni después acá ha habido en la nuestra ni en las demás religiones.<sup>42</sup>

En efecto, a la incipiente labor misional realizada por los primeros jesuitas a través de intérpretes, a partir de 1573 se

sumaron a ellos sacerdotes ya experimentados y criollos que habían crecido próximos a los indios, entre los que había quienes dominaban las lenguas mexicana y otomí. El mismo cronista nos da los nombres de los primeros:

Alonso Fernández de Segura (1515-1589c.), cura de Ixtlahuaca, quien había sido provisor de los indios en el Arzobispado de México, se incorporó próximo a los 60 años y trabajó en la Compañía 14 más. Además de la lengua mexicana, aprendió las lenguas mixteca y zapoteca<sup>43</sup> y llegó a ser rector del colegio de Oaxaca.

Jerónimo López (1524-1596), quien había sido párroco y provisor de Indios ingresó en 1578. En 1573 aún sin haber entrado a la Compañía fue en 1573 rector del colegio convictorio de San Pedro y San Pablo de México. Con el padre Pedro Díaz y el hermano Mateo de Illescas en 1585 fueron asignados a Guadalajara donde un año más tarde habrían de fundar Colegio.<sup>44</sup>

Bartolomé de Saldaña (1510-1581), fue el primero que ingresó a la Compañía en México el 11 de abril de 1573, siendo cura de la parroquia de Santa Catarina mártir.

Hernán Gómez (-1610), conocedor también de las lenguas nahua, mazahua y otomí "a quien Nuestro Señor dotó de gran facilidad en aprender otras lenguas bárbaras y de gran celo en la ayuda de estos pobres indios". Su labor misional fue entre los otomíes en Tepozotlán, Huitzquilucan y San Luis de la Paz. Se distinguió también por haber compuesto un diccionario de la lengua otomí.

Juan de Tovar (1541-1626), era ya sacerdote racionero y secretario del cabildo eclesiástico. Dominaba las lenguas náhuatl, otomí y mazahua. Fue reconocido por sus contemporáneos como el primero y "más aventajado" en la lengua mexicana.

Del padre Tovar es del que más se ha ocupado la historiografía mexicana debido a haber dejado manuscritos

sobre el calendario e historia de los indios que sirvieron de fuente entre otros, a José de Acosta.<sup>45</sup> Para nuestro propósito debemos llamar la atención al *Catecismo de la lengua castellana* hecho en forma de diálogo para niños, a semejanza del que elaboró el jesuita Canisio en 1555 para la reevangelización alemana, imitando el que hiciera Lutero.<sup>46</sup> Tovar lo tradujo al náhuatl en forma de diálogos breves:

...con tanta elegancia que incitó no sólo a los nobles mexicanos, mas también a los más viles macehuales, a que lo deprendiesen. Y después de haberlo declarado y preguntado a los niños hacía sobre él pláticas tan provechosas que confesaban los indios no haber entendido hasta entonces los misioneros de nuestra santa fe, ni aún haber sido cristianos más que en el nombre.<sup>47</sup>

El arzobispo Pedro Moya de Contreras ordenó la publicación de ese *Catecismo* para su distribución a los "indios de gracia" y a los vicarios y beneficiados para que lo predicaran y enseñaran a sus fieles. Nos dice el cronista que los vicarios de su distrito lo "hicieron de buena gana, reconociendo el bien que a sus ovejas resultaba, y que a ellos les había estado también muy a cuento viendo reducidas a la frase mexicana muchas cosas de doctrina grave".<sup>48</sup>

Ya hemos mencionado la comprometida participación de la Compañía en el cuidado material a los indios durante la epidemia que los afectó en 1575. A propósito de la atención espiritual por estos primeros padres lenguas, así llamados los que aprendieron alguna o varias de las lenguas de la tierra, hay que añadir que:

... había harto dolor en la Compañía en no poder acudir a todos por falta de lenguas. Los padres Juan de Tobar y Alonso Fernández, que podían, por saber la lengua, acudieron de noche y de día a este oficio [de confesar y sacramentar a los enfermos] caritativo y obligatorio.<sup>49</sup>

Un factor más retrasó la labor misional de los jesuitas durante los primeros años: además de requerirse para ello el aprendizaje de las lenguas, las doctrinas de los indios en los territorios en referencia estaban encomendadas a las órdenes religiosas que les precedieron, tales como franciscanos, dominicos y agustinos, así como a miembros del clero secu-

lar. Aquaviva en la posdata a la carta dirigida al p. Antonio de Mendoza el 15 de diciembre de 1583 dice:

ya sabe su santidad del zelo que los nuestros tenían, con que deseo estaban empleandose en esta necesidad tan grande de los naturales mas que los religiosos tenían a su cargo las doctrinas y no consentían que los nuestros ejercitasen [...] y para remedio se ofrezca su santidad un Breve con las cláusulas que parecieren más porque el p. Fco. Vaez le sugirió que en lugar del Breve pues este antes causaría exasperar los que habían de hazerlo executar y que el medio mejor sería alguna carta de su majestad al virrey y para los nuestros y así se pidió a su santidad escribiese al rey lo mandase.<sup>50</sup>

Para la curia en Roma, seguramente en comparación con las realizaciones en la provincia de Perú, las primeras tareas pastorales entre los indios en la Nueva España no fueron suficientes. El general Aquaviva, en una carta dirigida al provincial Antonio de Mendoza, fechada el 15 de diciembre de 1583, advirtió que el pontífice Gregorio XIII, *ovia note* afirmaba que “los nuestros se ocupaban con los españoles cuidando muy poco de los indios y que convenía se remediase pues la necesidad de aquel nuevo mundo era ganar los naturales”.<sup>51</sup> Las primeras crónicas y las *Cartas annuas*, escritos que cada año enviaban los provinciales al padre general,<sup>52</sup> dejan ver que, en efecto, en sus primeros años en tierras novohispanas los jesuitas iniciaron su labor misional, en términos de la predicación itinerante, en las ciudades de México, Puebla Oaxaca y Pátzcuaro y en espacios rurales próximos. Dieron preferencia al programa educativo, mediante el edificio de iglesias y colegios, así como a la obtención de propiedades cuyas rentas garantizaran su sostenimiento, considerando este el soporte de las labores misional y evangelizadora.<sup>53</sup>

### **Antonio de Mendoza y la empresa misional**

El padre general Claudio Aquaviva, interesado en corregir el rumbo de la misión jesuita novohispana, designó como tercer provincial en agosto de 1583 a Antonio de Mendoza, rector entonces del colegio de Alcalá,<sup>54</sup> a quien entre sus prin-

cipales tareas insistentemente le encomendó la renovación espiritual de los jesuitas mediante su corrección<sup>55</sup> la instrumentación sistemática de los Ejercicios de San Ignacio y la reorientación de la Provincia de México a la labor misional entre los indios.<sup>56</sup>

El padre Mendoza, nacido en 1550 en Toledo, era uno de los hijos del conde de Orgaz. Había estudiado en Alcalá donde ingresó a la Compañía a los 14 años. A los 23, ya ordenado sacerdote, fue designado prefecto de “las cosas espirituales” del Colegio de Alcalá, y en 1774 fue nombrado rector de la casa de Villarejo. Un contemporáneo suyo, el padre Andrés Martínez, en carta al padre Everardo Mercuriano le describió así:

...es espejo de virtudes de todos los de ella, especialmente de humildad, junto con madurez y prudencia admirables; celoso del instituto de la Compañía y deseoso del espíritu de ella para todos sus hijos, es amado de todos los de casa y con razón, porque allende de las partes dichas, él los ama como padre.<sup>57</sup>

Diez años después el padre Aquaviva, al considerarlo idóneo para provincial de México, dijo de él en su carta al padre Gil González de 3 agosto de 1583:

...ninguno (consideradas muchas circunstancias) parece más a propósito que el padre Antonio de Mendoza, de cuya virtud y otras partes, y de la prudencia con que en el Villarejo y Alcalá ha gobernado, se tiene tan buena experiencia.<sup>58</sup>

Estas virtudes eran necesarias para asumir sus tareas de reorientar la provincia mexicana a la tarea evangelizadora sin detrimento del proyecto educativo. Tenía que motivar a los jesuitas a una acción integral sin facciones al interior, mediante la renovación espiritual por medio de la aplicación de los Ejercicios, alejándoles de la vida contemplativa que el padre Alonso Sánchez había fomentado, con algún éxito entre los jóvenes.<sup>59</sup>

Ya en 1584 el padre Aquaviva en la carta que le escribió el padre Francisco Váez, tuvo las primeras noticias de los avances del padre Mendoza:

Lo demás todo, así de estudio como de los indios lo va ordenando con gran suavidad y prudencia; que llegando, como se llegó a su provincia, cerca de S. Lucas (18 de octubre) ha tenido y tiene bien que hacer en disponerlo todo, y especialmente va animado para la ayuda de los indios, y se espera notable aumento en esto...<sup>60</sup>

El 15 de enero de 1585 el mismo padre Vázquez en carta al general Aquaviva aseguraba:

Y tiene conocida casi toda la gente: y todo lo va ordenando con mucha prudencia y consuelo de todos. Especialmente ha dado y da calor al negocio de los indios, así en crear (padres) lenguas de nuevo, como en repartir por misiones las que ya estaban hechas.<sup>61</sup>

En un breve lapso el padre Mendoza emprendió las siguientes acciones en aras de impulsar la labor misional:

1. A los 18 padres que sabían diversas lenguas, entre los 150 jesuitas que integraban la Provincia Mexicana al inicio de su gestión, les reanimó y distribuyó en misiones. Cabe decir que diez de ellos sabían mexicano, cuatro otomí y cuatro tarasco.<sup>62</sup>
2. No obstante la resistencia del general Aquaviva para que los jesuitas continuarán con los seminarios de Tepozotlán y San Gregorio para niños indios, Mendoza logró conservarlos durante su gestión como provincial.
3. Determinó que se agregara iglesia al seminario de San Jerónimo para que se atendiera a los indios.<sup>63</sup> Cabe advertir que apenas el 24 de octubre de 1584 Mendoza informaba al general Aquaviva que había de asignar a un jesuita para atender "por lo menos a cinco o seis mil indios que allí hay en los obrajes de paños".<sup>64</sup> Fue al padre Antonio del Rincón (1555-1601) a quien encomendó esta labor. Del padre Rincón del que extrañamos no ver mencionado en forma particular por los cronistas de su tiempo, debemos mencionar aquí también su obra *Arte Mexicana*, primer tratado sobre lenguas indígenas que los jesuitas llevaron a la imprenta. Fue escrito por disposición del obispo de Puebla Diego Romano para apoyar la formación de los

- clérigos y religiosos que atendían las doctrinas en su obispado.<sup>65</sup>
4. Envió una misión al valle de Toluca, al partido de Jalatlaco, donde se hablaban las lenguas mexicana, otomí y matlazinga. Encomendó dicha misión a los padres Juan Díaz, Pedro Vidal y Jerónimo López.<sup>66</sup>
  5. Dispuso la misión de los padres Hernán Vásquez y Juan Rogel a la región de Veracruz, por el río Alvarado "donde me certifican que se están los indios en sus idolatrías y ceguedades, por falta de quien les de luz. Hay también gran cantidad de negros y mulatos y españoles por aquellas estancias de ganado".<sup>67</sup>
  6. Inició la labor misional en la Nueva Vizcaya, enviando para ello a los padres Gonzalo de Tapia y Martín Pérez.<sup>68</sup>
  7. Se propuso aumentar, con el ejemplo, el número de padres lenguas dedicando a su enseñanza a los padres jesuitas que ya la sabían. El 18 de enero de 1585 Mendoza le informó a Aquaviva que en México "La oyen todos los estudiantes de casa; también la oye el P. Rector y el P. Francisco Váez, y para hacer camino a los cojos y mancos, también la oigo yo, y no solamente la oigo por esto sino también por el deseo que tengo de entenderme y comunicarme con estos indios".<sup>69</sup>
  8. Con motivo de haber trasladado el Colegio a Valladolid, determinó que se conservara el colegio de Pátzcuaro para la atención de los naturales y envió a esa plaza al padre Cristóbal Bravo y a los hermanos Gonzalo de Tapia y Hernando de Villafañe para el aprendizaje de la lengua tarasca. Así lo manifestó el padre Francisco Majano en su carta a Aquaviva el 13 de abril de 1585.<sup>70</sup>
  9. Convocó a la Segunda Congregación Provincial, la que tuvo lugar el 2 de noviembre de 1585. En esta se acordó lo siguiente a propósito de los indios:

- a) Que se expusiera al general la ventaja de tener seminarios de indios y que estos tuvieran su vida independiente de todo colegio o residencia, sustentándose con lo que dieran los indios.
- b) Se preguntará al padre general si bastaba para la ordenación saber solo una lengua.
- c) Que en Roma se declarara cómo deberían sostenerse los colegios de padres lenguas.
- d) Que se fomentaran las misiones rurales de provecho para los indios y para los españoles.
- e) Que Tepozotlán, que es colegio de padres lenguas, no se mudara de lugar.
- f) Que se pidiera al general el envío de más misioneros para atender a pueblos de gentiles que estaban ya sujetos a los españoles en la provincia de Michoacán "confinados" con los chichimecos.<sup>71</sup>

A principios del año de 1586, el padre Mendoza describió con detalle los logros producto de su primer año de gobierno en la carta *Annuua* de 1585. La Provincia Mexicana contaba con 155 jesuitas distribuidos en ocho casas, cuatro colegios (México, Puebla, Valladolid y Oaxaca) y cuatro residencias (Tepozotlán, Veracruz, Pátzcuaro y Manila). Planteó entonces la fundación del Colegio de Guadalajara. En el colegio de México, continuaba la lección de la lengua mexicana y dos padres atendían la confesión y la predicación entre los indios. A este respecto advirtió el padre Mendoza:

...holgará harto V.P. de ver tres o cuatro mil indios que se juntan en un gran patio que hay en casa, a oír su sermón, con tanta atención y tantas lágrimas, que aún los que no entendían lo que se les predicaba, de sólo verlos tan conmovidos, les hacían compasión los sermones...<sup>72</sup>

De este colegio habían partido con éxito las misiones a Xalatlaco, para la atención de indios, y la de Guanajuato, para favorecer a los españoles aislados en ese real por los indios chichimecas.<sup>73</sup>

En la residencia de Tepozotlán los jesuitas se ocupaban entonces del aprendizaje de las lenguas. A este propósito dio noticia cómo en esa casa el padre Gómez había conclui-

do su vocabulario otomí.<sup>74</sup> Afirmó que había cerca de 80 alumnos en el seminario de niños indios otomíes y mexicanos:

...aquí se crían, apartados de sus padres, en buenas costumbres. Aprenden la doctrina cristiana, a leer y a escribir y algunos otros oficios[...] y algunos de ellos aprenden a cantar, para servir en la iglesia, que es entre ellos grande honor y dignidad; éstos vendrán a ser gobernadores y principales entre ellos...

En las misiones que emprendían desde Tepozotlán, los padres Tovar, Diego García y Diego de Torres, habían fomentado a través de la predicación, la confesión, eucaristía y el matrimonio, con lo que habían logrado reducir la embriaguez y “deshonestidad” entre los indios.<sup>75</sup>

En el colegio de Puebla, además de los dos padres lenguas destinados a la predicación a los indios, habían destinado a algunos estudiantes al aprendizaje de la lengua mexicana. En la iglesia del convictorio de San Jerónimo se atendía a los indios, además de que dos padres visitaban a los que se encontraban dentro de los obrajes que había en la ciudad. Además, a solicitud del obispo de Puebla, un padre y un hermano jesuitas, habían pasado a Teutlalco en la provincia de Tlaxcala, jurisdicción atendida por un clérigo no obstante que contaba con 66 visitas de 30 a 100 tributarios. Mediante su labor en el púlpito y la enseñanza de la doctrina cristiana lograron extirpar las idolatrías y restituir las prácticas sacramentales. En la residencia de Veracruz, además de atender a los españoles durante el tiempo en que permanecía la flota en ese puerto, atendían a la población negra y realizaban misiones entre los “morenos” que residían en haciendas e ingenios, así como entre los indios otomíes “que andaban fugitivos robando las haciendas e inquietando a todos”. En estas misiones pudieron constatar nuevamente la incapacidad que había para predicar el evangelio por el desconocimiento de la lengua de la región. Los jesuitas del colegio de Oaxaca atendían a los indios mexicanos, mixtecos y zapotecos congregados próximos a la ciudad, lo que al decir del padre Mendoza, hacía de este Colegio “sitio

muy apropiado" para fundar seminario de lenguas. Salían del Colegio a misiones a estancias y haciendas, limitadas en esa época a la lengua mexicana. Reconocieron el pueblo de Mitla, con sus magníficos edificios cubiertos con variadas y numerosas grecas, calificado como "obra maravillosa". En Pátzcuaro, no obstante que los padres carecían en esa residencia de rentas, habían logrado, con el apoyo de los indios, la construcción de su iglesia; los padres Bravo y Tapia habían aprendido ya la lengua del lugar y había aumentado la devoción a la virgen de San Lucas procedente de Roma y a las Reliquias obsequiadas por el Papa Gregorio XIII. Además, los jesuitas habían incrementado su labor misional entre los indios tarascos y habían iniciado las misiones en favor de los chichimecos de las estancias al servicio de los españoles. En relación con esto escribió el padre Juan Ferro al padre Mendoza lo siguiente:

Introdujimos en estas misiones un catecismo que aprenden todos; quitáronse muchos amancebamientos, que eran más que los casamientos; impidiéronse muchas borracheras, porque oyendo en los sermones 'que el demonio estaba en su vino', en llegando a casa quebraban los cántaros y derramaban el vino...

La carta *Annu*a de 1585 dejó manifiesto el impulso que el padre Antonio de Mendoza dio a la labor misional y evangelizadora en la Nueva España. De todos sus logros, solo los seminarios para niños indios en México y Tepozotlán habrían de dejarse "poco a poco" por considerarlos el general Aquaviva de "poco fruto", pues los niños que ahí se criaban no habrían de "ordenarse y ser curas..."<sup>76</sup> Por lo demás, el 16 de junio de 1586 Aquaviva aprobó la escuela de lenguas en Oaxaca;<sup>77</sup> el 15 de abril de 1587 Mendoza logró la dotación de Melchor de Covarrubias a favor del Colegio de Puebla;<sup>78</sup> el 12 de junio de 1589 Aquaviva aceptó la fundación del noviciado de Tepozotlán por Pedro Ruiz de Ahumada; y el 2 de octubre de 1590 aceptó el prepósito general el Colegio de Guadalajara que hacia 1586 había sido fundado.<sup>79</sup> El año de 1590 recibió el padre Mendoza cinco cartas de los padres Gonzalo de Tapia y Nicolás de Arnaya en las

que le daban noticia de sus misiones entre los indios chichimecos en la jurisdicción de San Luis de la Paz.<sup>80</sup> Un año después el padre Mendoza fue llamado a Roma para informar al padre General sobre “las cosas de las Indias” y regresó en 1593 a la Provincia de Toledo, donde en mayo, a la muerte del padre Alonso Sánchez, lo enviaron nuevamente a Roma a la Quinta Congregación General. En esta fue elegido Asistente de España y de las Indias el 18 de enero de 1594.<sup>81</sup> El 13 de mayo del mismo año el rey Felipe II expidió Cédula Real para que el padre Pedro de Morales con 18 jesuitas y dos criados, se embarcara a la Nueva España para pasar a las provincias de Topia, Sinaloa y la Laguna, garantizándoles la provisión de todo lo necesario para su viaje y sustento.<sup>82</sup> Esta real cédula fue el punto de partida de la expansión misional y evangelizadora hacia el norte novohispano. Dos años más tarde, falleció el padre Mendoza a los 46 años de edad.<sup>83</sup>

En la carta *Annua* de la Provincia Mexicana del año 1607, podemos advertir el aumento de los soldados de Cristo y de sus tareas educativas y misionales. Contaba entonces esta Provincia con 255 sujetos, 123 sacerdotes, 30 hermanos estudiantes, 95 coadjutores y 7 novicios. Se mencionan las misiones en Parras y Laguna Grande, entre los Tepehuanes, en la serranía de Topia y San Andrés, la de San Gregorio, la de los sobaibos, la de Baimoa y la de Casantapa. Para 1618, en la *Annua* se reportan 337 jesuitas, en México, la casa Profesa, los colegios de San Pedro y San Pablo, y San Ildefonso en México y el seminario de San Gregorio, los colegios de Puebla, Tepozotlán, Valladolid, Pátzcuaro, Oaxaca, Guadalajara, Guatemala, Mérida, Zacatecas y Sinaloa, residencias en Veracruz, Jalapa, Guadiana y las misiones en Tepehuanes, Parras, Topia, San Andrés, Sinaloa y se advierte que no se pudo contar con información de San Andrés y de San Luis de la Paz. El año siguiente, el 23 de julio de 1619, el padre Diego Landro escribió la *Annua* de 1619 en la que reporta 346 jesuitas, de los cuales eran 156 sacerdotes, 61 estudiantes y 129 hermanos coadjutores repartidos en la

casa profesa, 1 noviciado, 12 colegios, 2 seminarios, 2 residencias y 9 misiones. Estos informes anuales nos permiten apreciar la rápida expansión educativa y misional de los soldados de Cristo.

Para mediados del siglo XVIII era tal el número de misiones en el Noroeste del territorio que se pensó dividir la Provincia de México en dos. El mapa que los jesuitas mandaron a hacer a José Antonio Villaseñor y Sánchez, agrimensor exalumno de ellos, nos permite apreciar la multiplicación de sus misiones en el Noroeste hacia 1754. Trece años más tarde, al tiempo en que los jesuitas fueron extraditados de los dominios de la corona española, en la Tarahumara se encontraban 19 sacerdotes misioneros. La impronta de la Compañía de Jesús en sus territorios de misión quedó en la memoria colectiva y quedó manifiesta, entre otras cosas, en la preservación de la diversidad lingüística de sus habitantes y en las devociones y prácticas religiosas, entre estas las festividades a la virgen en advocaciones introducidas por los de la Compañía, como lo fueron la virgen de Loreto, la virgen de la Luz y por supuesto la virgen de Guadalupe.

## Conclusiones

Anotamos algunas afirmaciones que, más que considerarse conclusivas, nos invitan a la valoración integral de las iniciativas de los jesuitas en los orígenes de la Provincia Mexicana.

1. Los primeros jesuitas que emigraron a América, fueron en mucho semejantes a los individuos del renacimiento europeo.
2. Formados en "Letras de Humanidad" y en las "Artes o ciencias naturales" en los primeros colegios jesuitas (Mesina y Alcalá), se proclamaron celosos herederos de la antigüedad clásica.
3. Actuaron diligentemente en la descripción del espacio y la naturaleza americanas.
4. Podemos asumirlos como exponentes de la ciencia aplicada: aproximaron los conocimientos teóricos a

la práctica. Comprendieron los conocimientos científicos como medios para apoyar sus fines: la “mayor Gloria de Dios” a través de su labor educativa y misional.

5. De acuerdo a sus propósitos, desde el siglo XVI, privilegiaron la matemática, la geografía y el reconocimiento de la naturaleza aplicado a la salud corporal.
6. En su labor misional identificaron y apreciaron la diversidad lingüística americana y, con ello, el reconocimiento pluricultural del otro: el indio.
7. Lejos de considerar que la opción misional de la Compañía de Jesús, defendida en su tiempo por el padre Nadal, fue hecha a un lado por quienes optaron por privilegiar la fundación de colegios en la Nueva España, es posible apreciar cómo, en constante diálogo con el general en Roma, los jesuitas sentaron las bases para el proyecto misional novohispano en las dos últimas décadas del siglo XVI.

Las primeras experiencias de la Compañía de Jesús en la Nueva España contribuyeron a definir la fisonomía del jesuita iberoamericano y a consolidar los objetivos del programa misional transoceánico de la corporación.

B I B L I O G R A F Í A

- ALEGRE, Francisco Xavier: *Historia de la Compañía de Jesús en Nueva España*, 3 vols., Imprenta de J.M. Lara, México, 1841.
- ALZATE, José Antonio: *Gacetas de Literatura de México*, reimpresas en la oficina del Hospital de San Pedro, Puebla, 1831 [1790].
- Anónimo [atribuido al p. Gaspar Villerías]: *Relación breve de la venida de los de la Compañía de Jesús a la Nueva España año de 1602*, manuscrito anónimo del Archivo Histórico de la Secretaría de Hacienda, versión paleográfica del original, prólogo, notas y adiciones por Francisco González de Cossío, Imprenta Universitaria, México, 1945.
- BRIESEMEISTER, Dietrich: “La difusión de los conocimientos sobre México en los impresos alemanes de los siglos XVI y XVII”, ponencia, simposio “México y Alemania. Percepciones mutuas en impresos, XVI-XVIII”, México, 8-11 de marzo 2004.
- BURRUS, Ernest, S.J.: *La obra cartográfica de la provincia mexicana de la Compañía de Jesús (1567-1967)*, ediciones José Porrúa Turanzas, Madrid, 1967.
- CAVO, Andrés: *Historia de México*, editorial Patria, México, 1949.

- CLAVIGERO, Francisco Xavier: "Frutos en que comercia o puede comerciar la Nueva España", en CUEVAS, Mariano: *Tesoros documentales de México*, "Siglo XVIII: Priego, Zelis, Clavigero", México, s/p.i., 1944.
- GÓMEZ ROBLEDO, Xavier: *Humanismo en México en el siglo XVI. El sistema del Colegio de San Pedro y San Pablo*, Jus, México, 1954.
- LOYOLA, Ignacio de: *Monumenta Ignatiana Epistolae et Instructiones, Tomus secundus, Matriti Typis, Gabreelis Lopez del Horno*, 1904.
- : *Obras de San Ignacio de Loyola*, BAC, Madrid, 1991.
- MEDINA, José Toribio: *La imprenta en México (1539-1821)*, edición facsimilar, UNAM, México, 1989 [1907-12].
- MURIEL, Josefina: *Hospitales de la Nueva España, Fundaciones del siglo XVI*, 2 tomos, UNAM-Cruz Roja Mexicana, México, 1990.
- OVIDIO, S. J. Juan Antonio de: *Elogios de muchos hermanos coadjutores de la Compañía de Jesús, que en las cuartas partes del mundo han florecido con grandes créditos de santidad. Recogiolos de muchos autores el padre [...]*, 2 tomos, Imprenta de la Vda. de Joseph Bernardo de Hogal, México, 1755.
- PÉREZ DE RIBAS, Andrés: *Crónica y historia religiosa de la Provincia de la Compañía de Jesús de México en la Nueva España*, México, 1896.
- PIEPER, Renate: "Información impresa e información manuscrita sobre México transmitida y reproducida en la Alemania del siglo XVI: una comparación", ponencia, simposio *México y Alemania. Percepciones mutuas en impresos, XVI-XVIII*, México, 8-11 de marzo 2004.
- PIETSCHMANN, Horst: "Imágenes impresas de México de los siglos XVI y XVII en Alemania", ponencia, simposio *México y Alemania. Percepciones mutuas en impresos, XVI-XVIII*, México, 8-11 de marzo 2004.
- RODRÍGUEZ-SALA, María Luisa: *Raíces de la cultura científica nacional. Los primeros personajes en la Nueva España, siglo XVI*, México, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología-Chromatos, México, 1994.
- SÁNCHEZ BAQUERO, Juan: *Fundación de la Compañía de Jesús en Nueva España*, prólogo de Félix Ayuso, Edit. Patria, México, 1945.
- SCHMIDT, Peer: "La Nueva España en las cosmografías alemanas de los siglos XVI y XVII", ponencia, simposio *México y Alemania. Percepciones mutuas en impresos, XVI-XVIII*, México 8-11 de marzo 2004.
- SEPTIMAE CONGREGATIONIS GENERALIS: *Regulae Societatis Iesu*, Antuerpiae, Joannem Mevrsvm, 1709.
- TORALES PACHECO, María Cristina: "Cartas de jesuitas y comerciantes en la Nueva España (ss. XVI-XVIII)", en RISCO, A. y URKÍA, J.M. (eds.): *La carta como fuente y como texto. Las correspondencias societarias en el siglo XVIII: la Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País*, colección Ilustración Vasca, t. XIV, II Seminario Peñaflorida 2003, Astigarraga, Guipúzcoa, Toulouse, 2005, pp. 363-385.
- : "Los jesuitas novohispanos y la naturaleza en la segunda mitad del siglo XVIII", en MILLONES, Luis y LEDESMA, Domingo (eds.): *El saber de los jesuitas*, Vervuert, Madrid-Frankfurt, 2006, pp. 195-224.
- : "Los jesuitas novohispanos, la modernidad y el espacio público ilustrado", en MARZAL, Manuel y BACIGALUPO CAVERO-EGÚSQUIZA, Luis E. (eds.): *Los jesuitas y la modernidad en Iberoamérica 1549-1773*, Pontificia Universidad Católica del Perú-IFEA-Universidad del Pacífico, Lima, Perú, 2007, pp. 158-171.
- TRABULSE, Elías: *Historia de la ciencia en México. Estudios y textos siglo XVI*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983.
- VINCENT, Bernard: "Jesuitas, epidemias y estrategias en el nuevo mundo (ss. XVI-XVII)", en coloquio internacional *Los Jesuitas y la modernidad en Iberoamérica (1549-1773)*, Perú, 8 al 11 de abril 2003.

ZAMBRANO, S.J. Francisco: *Diccionario Biobibliográfico de la Compañía de Jesús en México*, 16 tomos, los últimos cinco volúmenes fueron editados por José Gutiérrez Casillas S.J., Jus-Tradicción, México, 1961-77.

## N O T A S

- <sup>1</sup> Para la recatolización de Alemania el santo fundador incluso escribió el texto "Cosas que parecen poder ayudar a los que van a Alemania" Roma 24 de septiembre de 1549 (San Ignacio 1991: 861-868).
- <sup>2</sup> Torales, *Cartas*, 2005.
- <sup>3</sup> San Ignacio, 1991, p. 985.
- <sup>4</sup> Primer jesuita mexicano. A partir de 1591, se dedicó a la construcción de la casa profesa de México y de su primera iglesia. Zambrano, 1961-77, XIX, p. 504.
- <sup>5</sup> Coadjutor a cargo de la hacienda de Santa Lucía en Chalco de cuya producción dependió el proyecto educativo de la capital. Zambrano, 1961-77, XIII, pp. 767-71.
- <sup>6</sup> Trabulse, 1983, I, y Rodríguez, 1994.
- <sup>7</sup> *Monumenta I* 1904, II, p. 302.
- <sup>8</sup> Catálogo, 1576, y Zambrano, 1961-77, 1, p. 504.
- <sup>9</sup> Zambrano, 1961-77, 1, pp. 506-507.
- <sup>10</sup> Zambrano, 1961-77, 1, p. 511.
- <sup>11</sup> Sánchez Baquero, 1945, XVI, p. 73.
- <sup>12</sup> *Monumenta M. I*, p. 22, y Zambrano, 1961-77, I, p. 511.
- <sup>13</sup> Gómez Robledo, 1954, p. 43-54.
- <sup>14</sup> El padre Everardo Mercuriano en su carta de 20 de febrero de 1578 a Lanuchi, confirmó que enviaba anexo el Breve de Gregorio XIII para la fundación de la Congregación y "diez mil granos benditos que le envía esta Congregación Prima primaria". Zambrano, 1961-77, 1, p. 514.
- <sup>15</sup> Por carta del general a Lanuchi de 14 de marzo de 1576, tenemos noticias de que este había solicitado al general "reliquias, granos benditos y *agnus dei*". En carta de 20 de junio de 1577, confirma el general que ya ha enviado *agnus dei* y cuentas benditas. El 14 de enero de 1578 Lanuchi entregó 12 reliquias destinadas al Colegio de Patzcuaro. Zambrano, 1961-77, I, pp. 512-3.
- <sup>16</sup> Torales, 2007, "Los jesuitas..."
- <sup>17</sup> La primera obra impresa: *P. Ovidii Nasonis tam de Tristibus quam de Ponto. Una cum elegantissimis quibusdam carminibus diui Gregorij Nazianzeni. Mexici in Collegio Sanctorum Petri & Pauli, Apud Antonium Ricardum, MDLXXVII. Medina, 1989 [1907-12], 1, p. 217.*
- <sup>18</sup> *Reverendi do. Francisci Maurolyce, Abbatis Messanensis, atque mathematici celeberrimi. De Sphaera. Liber unus. Mexici apud Antonium Ricardum in Collegio dius Petri & Pauli.*
- <sup>19</sup> *Introductio in Dialectica, Aristotelis, per Magistrum Franciscum Toletu Sacerdotem societatis Jesu, ac Philosophiae in Romano Societatis Collegio professore. Mexici, In Collegio Sanctorum Petri & Pauli, apud. Antonium Ricardum, MDLXXVIII. El Centro de Estudios de Historia de México CARSO conserva un ejemplar.*
- <sup>20</sup> El texto fue publicado hasta 1945 por iniciativa del padre Mariano Cuevas S.J.
- <sup>21</sup> Pérez de Rivas, libro 5, cap. XXI, p. 356; Catálogo de Alcalá, 12, 16, y Zambrano, 1961-77, XIII, pp. 226.
- <sup>22</sup> Sánchez Baquero, 1945, I, XV, pp. 64-8.
- <sup>23</sup> Sánchez Baquero, 1945, I, XVI, pp. 72-3 y Zambrano 1961-77, XIII, pp. 232.

- <sup>24</sup> Sánchez Baquero, 1945, I, XVII, pp. 76-7.
- <sup>25</sup> Sánchez Baquero, 1945, I, XIX, pp. 85-9.
- <sup>26</sup> Sánchez Baquero, 1945, I, XVIII, p. 83.
- <sup>27</sup> Sánchez Baquero, 1945, p. 9.
- <sup>28</sup> Alegre, I, p. 157 y Zambrano 1961-77, XIII, pp. 226-7.
- <sup>29</sup> Alegre, I, 389-391, y Zambrano, 1961-77, XIII, p. 225.
- <sup>30</sup> Alegre, I, p. 438, y Zambrano, 1961-77, XIII, p. 245.
- <sup>31</sup> Cavo, 1949, pp. 270-71; Burrus, 1967, p. 12; Trabulsee, 1983, I, p. 140.
- <sup>32</sup> Alzate, [1790] 1831, II, entre pp. 40 y 41.
- <sup>33</sup> Alegre, III, p. 80 y Zambrano, 1961-77, XIII, p. 256.
- <sup>34</sup> Clavigero, 1944, p. 391.
- <sup>35</sup> Pérez de Rivas, 1896, libro 5, cap. XXI, p. 357.
- <sup>36</sup> *Monumenta M.* 1, p. 241, *Cit. Diccionario*, 2001, I, p. 111.
- <sup>37</sup> *Monumenta M.* 1, p. 420, *Cit. Diccionario*, 2001, I, p. 111.
- <sup>38</sup> Sánchez Baquero, 1945, I, II, p. 162.
- <sup>39</sup> Sánchez Baquero, 1945, I, XVII, p. 77.
- <sup>40</sup> Sánchez Baquero, 1945, I, XVIII, p. 84.
- <sup>41</sup> *Diccionario*, 2001, I, p. 713.
- <sup>42</sup> Anónimo, 1945, VII, p. 21.
- <sup>43</sup> "...que haga profesión de tres votos, especialmente por tener la lengua de aquella tierra (de Oaxaca), y para excitar a los demás a aprenderla". P. Aquaviva a Antonio de Mendoza. 21/XI/1583. Zambrano, 1961-77, II, p. 19.
- <sup>44</sup> Zambrano, 1961-77, I, p. 601-04.
- <sup>45</sup> Anónimo, 1945, notas, p. 110.
- <sup>46</sup> *Diccionario*, 2001, I, p. 715.
- <sup>47</sup> Anónimo, 1945, VII, p. 22.
- <sup>48</sup> Zambrano, 1962, II, p. 120.
- <sup>49</sup> Sánchez Baquero, 1945, I, XIX, p. 88.
- <sup>50</sup> APMSJ, 1583, I, f. 1.
- <sup>51</sup> APMSJ, 1583, I, f.1.
- <sup>52</sup> *Septimae*: 1709, p. 587.
- <sup>53</sup> Sánchez Baquero, 1945, I, XXIX, pp.147-50.
- <sup>54</sup> "Con mucho cuidado me ha tenido hartos días, proveer la Provincia de México de tal superior cual la distancia y necesidad de aquellas partes pide. Y, después de haber a esta intención ofrecido a nuestro Señor sacrificios y oraciones y hecho diligencias, me he resuelto en la persona de V.R..." APMSJ, Aquaviva a Antonio de Mendoza 15/VIII/1583.
- <sup>55</sup> En la carta del p. Aquaviva al p. Antonio de Mendoza de 21/XI/1583 le da instrucciones detalladas de las correcciones que deben hacer los jesuitas novohispanos. APMSJ.
- <sup>56</sup> En varias de las cartas del P. Claudio Aquaviva a Antonio de Mendoza se hace énfasis en estas tareas. Roma 15/XII/1583. APMSJ, I, f.1; Roma 4/III/1584 cuando estaba Mendoza próximo a partir a la Nueva España le dice: "deseo mucho que con toda exaction se guarde el orden que se ha dado para que todos los nuestros aprendan la lengua y aya la estima que se debe tener de obra propia de nuestro instituto y tan prescabida de la Compañía que por solo ella envía a sus sugetos a aquellas partes". APMSJ, I, ff. 4-7. "Los ministerios con los indios, los lleva muy encomendados el p. Provincial". Carta del p. Aquaviva al p. Pedro de Ortigosa. APMSJ, 15/III/1584.
- <sup>57</sup> Zambrano, 1961-77, II, p. 14.
- <sup>58</sup> Zambrano, 1961-77, II, p. 15.

- <sup>59</sup> Sánchez Baquero, 1945, II, XXV III, pp. 144-8.
- <sup>60</sup> Zambrano, 1961-77, II, p. 30.
- <sup>61</sup> Zambrano, 1961-77, II, p. 37.
- <sup>62</sup> Zambrano, 1961-77, II, p. 35.
- <sup>63</sup> Zambrano, 1961-77, II, p. 35.
- <sup>64</sup> Zambrano, 1961-77, II, p. 83.
- <sup>65</sup> *Arte mexicana compuesta por el padre Antonio del Rincón de la Compañía de Iesus. Dirigido al Illustrssimo y reverendissimo S. don Diego Romano Obispo de Tlaxcalan, y del consejo de su Magestad, & México en casa de Pedro Balli. 1595. Medina 1989[1907-12], I, p. 309 y Torales 2007 "Los jesuitas..."*
- <sup>66</sup> Zambrano, 1961-77, II, p. 87.
- <sup>67</sup> Zambrano, 1961-77, II, p. 86.
- <sup>68</sup> Zambrano, 1961-77, II, p. 66.
- <sup>69</sup> Zambrano, 1961-77, II, p. 35.
- <sup>70</sup> Zambrano, 1961-77, II, p. 42.
- <sup>71</sup> APMSJ, I, ff. 206-211.
- <sup>72</sup> Zambrano, 1961-77, II, p. 125.
- <sup>73</sup> Zambrano, 1961-77, II, pp. 135-139.
- <sup>74</sup> Zambrano, 1961-77, II, p. 128.
- <sup>75</sup> Zambrano, 1961-77, II, pp. 129-135.
- <sup>76</sup> Zambrano, 1961-77, II, p. 62.
- <sup>77</sup> Zambrano, 1961-77, II, p. 60.
- <sup>78</sup> Zambrano, 1961-77, II, p. 61.
- <sup>79</sup> Zambrano, 1961-77, II, p. 65.
- <sup>80</sup> Zambrano, 1961-77, II, p. 68.
- <sup>81</sup> Zambrano, 1961-77, II, pp. 67-8.
- <sup>82</sup> Anónimo, 1945, pp. 104-05.
- <sup>83</sup> Zambrano, 1961-77, II, p. 70.

## María Cristina Torales Pacheco

Josefina María Cristina Torales Pacheco nació en México, Distrito Federal, en 1949. Obtuvo de la Universidad Iberoamericana la licenciatura y la maestría en Historia (1983 y 1993, respectivamente), y de la Universidad de Leiden (Holanda) el doctorado en Letras Latinoamericanas (2001).

Ha sido académica de tiempo completo en la Universidad Iberoamericana desde 1975 y en ella ha desempeñado los cargos de coordinadora de Acervos Históricos (1979-1983), directora del Departamento de Historia (1983-1992) y directora de Extensión y Difusión Universitarias (1996-1999), entre otros. Ha sido también presidenta de la Asociación de Profesores e Investigadores de la Universidad Iberoamericana (1983-1985).

Entre sus libros publicados se encuentran *La definición de una cultura* (1983), *La compañía de comercio de Francisco Ignacio de Yraeta, 1767-1797* (1985, coordinadora de la publicación y autora de tres de sus cinco ensayos), *Ilustrados en la Nueva España. Los socios de la Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País* (2001), *Tierras de Indios. Tierras de españoles* (2005, con un CD anexo); *Expresiones de la Ilustración en Yucatán* (2008). Editó con Arij Ouweneel *Empresarios, indios y Estado. Perfil de la economía novohispana en el siglo XVIII* (con ediciones tanto en Holanda, 1988, como en México, 1992); con Horst Pietschmann y Manuel Ramos *Alemania y México. Percepciones mutuas en impreso, siglos XVI-XVIII* (2005); con Karl Kohut *Desde los confines de los imperios ibéricos. Los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas* (2007).

Su campo principal de investigación es el México virreinal, en particular lo concerniente a a) las legalizaciones de las propiedades agrarias; b) la ciudad de México, y c) empresarios, letrados y jesuitas y sus redes transoceánicas.

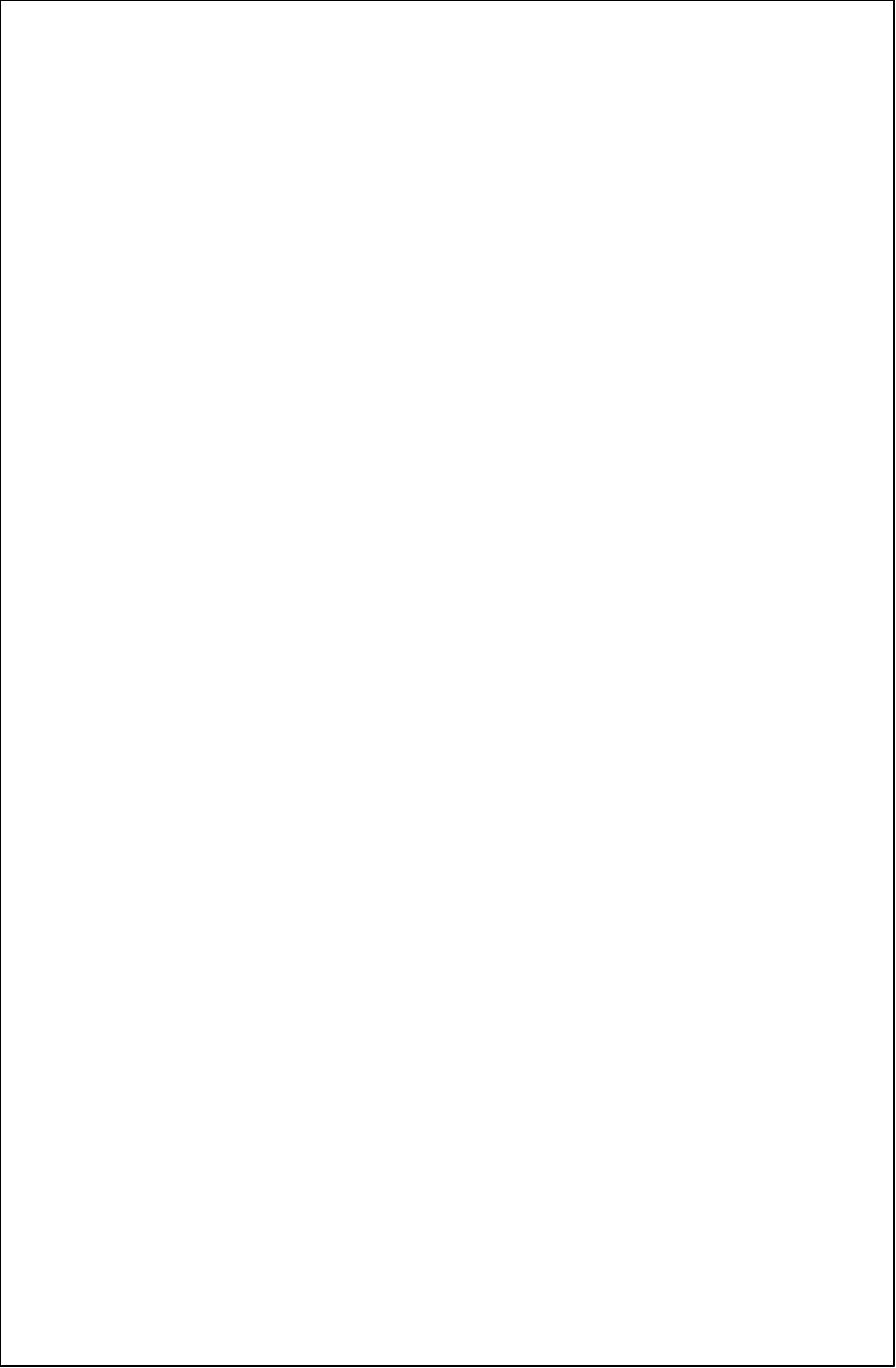
En 1993 fue nombrada socia de número de la Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País, corporación que en 2001 la distinguió con la medalla "Lan Onari". En 1994, la Sociedad de Exalumnos de Historia de la Universidad Iberoamericana le otorgó el premio "Manuel Ignacio Pérez Alonso" en reconocimiento a su trayectoria profesional. El año 2007 la Universidad Iberoamericana le otorgó la Medalla José Sánchez Villaseñor en reconocimiento a su trayectoria académica durante treinta años en esa institución.

Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores (nivel II).

## Artículos recientes:

- “Tres viudas de la élite novohispana en el siglo XVIII”, en *Viudas en la historia*, CONDUMEX, México, 2002, pp. 205-227.
- “Apuntes para el estudio de la presencia de la Ilustración alemana en México”, en *Jahrbuch für geschichte Lateinamerikas*, Band 40, Böhlau Verlag Köln Weimar Wien, 2003, pp. 123-150.
- “Cartas de jesuitas y comerciantes en la Nueva España (ss. XVI-XVIII)”, en A. Risco y J.M. Urkía (eds.): *La carta como fuente y como texto. Las correspondencias societarias en el siglo XVIII: la Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País*, colección Ilustración Vasca, tomo XIV, Toulouse, II Seminario Peñaflorida 2003, Astigarraga, Guipúzcoa, 2005, pp. 363-385.
- “Historia, arte y devoción: jesuitas y servitas, a propósito de la devoción a los Dolores de María en la Nueva España”, en *Humanitas. Anuario del Centro de Estudios de Humanidades de la Universidad Autónoma de Nuevo León*, n.31, agosto 2004, pp. 799-828.
- “Yraeta, comerciante novohispano del siglo XVIII en la economía transoceánica”, en Renate Pieper y Peer Schmidt: *Latin America in the Atlantic World*, Köln-Welmar-Wien, 2005, pp. 335-349.
- “Humanismo cristiano y teología moral en Nueva España: autores y textos latinos impresos en prensas alemanas que conserva la UIA”, en Pietschmann, Ramos y Torales (eds.): *México y Alemania: percepciones mutuas en impresos, siglos XVI-XVIII*, 2005, pp. 237-257.
- “Científicos novohispanos, los socios de la RSBAP”, en Juan José Saldaña (ed.): *Science and Cultural Diversity. Proceedings of the XXI st Internacional Congress of History of Science*, v. 25, UNAM, México, 2005, pp. 62-71.
- “Los comerciantes, piezas clave de la Ilustración novohispana”, en *La formación de la cultura virreinal III. El siglo XVIII*, Vervuert, Madrid-Frankfurt, 2006, pp. 367-386.
- “Los jesuitas novohispanos y la naturaleza en la segunda mitad del siglo XVIII”, en *El saber de los jesuitas*, Vervuert, Madrid-Frankfurt, 2006, pp. 195-224.
- “Introducción” a la edición facsimilar de Abad y Queipo: *Carta Pastoral de 1813*, Sociedad Mexicana de Bibliófilos, México, 2006.

- “Jesuitas y comerciantes novohispanos: sus redes transoceánicas”, en *Des marchands entre deux mondes. Pratiques et représentations en Espagne et en Amérique (XVe-XVIIIe Siègles)*, Presses de l’Université Paris-Sorbonne, París, 2007, pp. 65-80.
- “Los jesuitas novohispanos, la modernidad y el espacio público ilustrado”, en Manuel Marzal y Luis E Bacigalupo Cavero-Egúsqüiza: *Los jesuitas y la modernidad en Iberoamérica 1549-1773*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, Perú, 536 pp.
- “Los hermanos coadjutores en la Nueva España”, en Kart Kohut y María Cristina Torales Pacheco (eds.): *Desde los confines de los imperios ibéricos. Los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas*, Iberoamericana-Vervuert, Madrid-Frankfurt am Main, 2007, pp. 155-177.
- “Los jesuitas y la independencia de México: algunas aproximaciones”, en *Destiempos*, [www.destiempos.com](http://www.destiempos.com), publicación bimestral, año 3, n. 14, México, marzo-abril 2008, pp. 397-412.



# Segregacionismo y utopía: el programa y la acción de los misioneros jesuitas en el noroeste novohispano

Ignacio del Río

Instituto de Investigaciones Históricas  
Universidad Nacional Autónoma de México

Quiero empezar trayendo a colación un dato fundamental: el reconocimiento papal de la Compañía de Jesús ocurrió en septiembre de 1540, cinco años antes de que empezaran formalmente los trabajos del Concilio de Trento, que marcó el inicio del movimiento conocido como la Contrarreforma, con el que la Iglesia Católica trató de contener el espectacular y continuo avance del protestantismo luterano en el mundo de la cristiandad. Formado en tiempos en que la unidad católica de Europa se fracturaba gravemente y convencidos sus miembros de que estaban obligados a ser beligerantes y astutos, el instituto ignaciano encajó perfectamente en las nuevas políticas del Papado y vino a ser desde un principio uno de los instrumentos más eficaces de la Contrarreforma, o sea de la defensa a ultranza de la Iglesia Católica y de su Sumo Pontífice. Recordemos a este respecto que los sacerdotes jesuitas hacen un cuarto voto, por el que se comprometen a guardar una fidelidad absoluta al Papa.

Tuvo el movimiento de la Contrarreforma una vertiente abiertamente beligerante encaminada a combatir a los disidentes y a los críticos de la Iglesia católica, pero también tuvo otra más discreta a la que puede atribuirse un sentido de regeneración intraeclesial. Si consideramos que parte de las acciones de la Compañía de Jesús se dieron en esta última vertiente, no ha de extrañarnos que, al contacto con el mundo autóctono americano, no pocos operarios jesuitas tendieran a idealizar las posibilidades de sus trabajos de evangelización. La lectura de textos como el que se titula *De procuranda indorum salute* (De la búsqueda de la salvación de los indios), del padre José de Acosta, escrito en el Perú hacia 1576 y publicado en Madrid poco más de una década después,<sup>1</sup> hace ver que desde tiempos muy tempranos los jesuitas que misionaron en América asumieron que con los indios, y, más específicamente, con los indios en aislamiento, podrían constituirse comunidades cristianas ejemplares que estuvieran a salvo de las corrupciones que se suponían arraigadas entre los pobladores del Viejo Mundo.

Las misiones que los miembros de las distintas agrupaciones del clero regular formaron en el norte de la Nueva España vinieron a ser la cristalización en estos territorios de la política de reducción y congregación que la corona española impulsó desde mediados del siglo XVI en sus posesiones americanas con miras a facilitar el control social, económico, político, fiscal y religioso de la población indígena que tenía patrones de asentamiento caracterizados por la dispersión territorial. Para ser viable, esa política requirió en principio de una necesaria concesión: en una real cédula expedida en 1551 –ratificada luego en varias ocasiones– el rey mandó que los indios que poblaran por iniciativa de ministros religiosos quedaran exentos del pago de tributo por un lapso de diez años, tiempo en el que los colonos españoles tendrían prohibido entrar en los dichos pueblos.

Ese estado de excepción y relativo aislamiento previsto para los indios que se congregaran en los nuevos pueblos caracterizó en general a las misiones del norte novohispano,

fueran ellas franciscanas, jesuíticas o de alguna otra agrupación del clero regular, aunque ya en la práctica la concesión del rey se hizo valer en cada caso por un tiempo indeterminado y no nada más por los diez años originariamente señalados.

Al iniciar en 1591 sus trabajos de evangelización en el noroeste novohispano, concretamente en la provincia de Sinaloa, los jesuitas tuvieron que empeñarse desde luego en la reducción de los indios a pueblos, esto es, en la formación de asentamientos más o menos compactos, dotados de una base económica que les permitiera subsistir.

La reducción de los indios fue un proceso que tuvo ineludiblemente un componente de fuerza y a menudo adquirió el carácter de una confrontación violenta, pero hay que reconocer que, como se recomendaba en las *Ordenaciones* para la actividad misionera formuladas por el padre Rodrigo de Cabredo a principios del siglo XVII, convenía a los religiosos que la reducción se hiciera "con la mayor suavidad y menor violencia que posible fuere".<sup>2</sup> Con todo, la actividad represiva de los soldados del presidio de Sinaloa hace ver que, desde un principio, la intervención armada fue un recurso alternativo del que se echó mano siempre que se hizo necesario.

Más de cien establecimientos misionales, entre cabeceras y pueblos de visita, lograron fundar los jesuitas en el noroeste continental en su primer siglo de trabajo misionero. En tratándose de pueblos cultivadores, los ignacianos procuraron antes que nada que las comunidades de neófitos hicieran ajustes en sus sistemas de producción agrícola, se iniciaran en los cultivos pecuarios y adoptaran las técnicas hidráulicas y de cultivo que les permitieran aumentar su productividad. Trataron también de involucrar en trabajos agrícolas a los cazadores-recolectores, aunque entre estos los logros fueron siempre más precarios.

La atención prestada a lo relacionado con el mantenimiento de los catecúmenos era ciertamente una medida táctica de los religiosos para arraigar a los indios, tener cerca-

nía con ellos y evangelizarlos; pero era también una ineludible exigencia de su política misionera: los integrantes de las “milicias de Dios” no parecen haberse conformado con el encargo cristianizar indios para después dejarlos al cuidado del clero secular. No son pocos los testimonios jesuíticos que indican que los misioneros obraron con la convicción de que la cristianización de los indios marchaba al parejo de una especie de redención sociocultural, y que tan obligados estaban los padres a convertir a los indios en cristianos como a hacerlos vivir después “en la santidad de la cristiana policía”, como apuntaba en un escrito suyo el padre Francisco Javier de Faría.<sup>3</sup>

A esta doble obligación de los misioneros se refería al padre Pérez de Ribas cuando consignó en su *Historia* que los misioneros de Sinaloa trabajaban como ambidiestros, porque no solo ponían las manos y atendían a lo espiritual de las almas, sino también a lo temporal y político, que no se puede negar –puntualizaba– que ayuda lo uno a lo otro, por ser la composición del hombre de alma y cuerpo, y medio espíritu y medio barro, y tener las operaciones del alma en esta vida dependencia de las del cuerpo.<sup>4</sup>

Pensada así la unidad de la naturaleza dual del hombre, resulta explicable que Pérez de Ribas afirmara que los logros obtenidos con los indios en el terreno de lo espiritual obraban en favor de los logros que se obtenían en lo temporal, y viceversa.

La intervención que tuvieron los padres jesuitas en la administración de las temporalidades de las comunidades indígenas no cesaba en modo alguno al quedar conformados los pueblos de misión, antes bien tendía a perpetuarse y a hacerse cada vez más decisiva, lo que les atrajo a los religiosos continuos ataques de parte de los colonos españoles, que desde la primera mitad del siglo XVII empezaron a acusarlos de estar explotando a los indios en beneficio personal y de toda la Compañía de Jesús.

Procuraron los religiosos administradores de pueblos de indios que las prácticas productivas de las comunidades a

su cargo estuvieran marcadas por la eficiencia y algo que podríamos llamar justicia distributiva. Bien sabemos que, guiados por esos principios, los jesuitas implantaron en la mayoría de sus misiones un sistema en el que se combinaban la explotación de parcelas familiares y el trabajo colectivo realizado en favor de la comunidad, al que cada hombre cabeza de familia tenía la obligación de dedicar de fijo tres días a la semana.

Resulta muy ilustrativa a este respecto una descripción hecha por el padre José Roldán, en la que el misionero aparece como un individuo que concentra la producción de toda la comunidad y, a la vez, como el garante de una justa distribución de la misma. "¿Qué hacen los indios de estas misiones para mantenerse a sí mismos [y] mantener a sus ministros y a sus iglesias?", se preguntaba el mencionado religioso, para luego responderse:

Siembran unas milpas, y todo el grano que de ellas se cosecha lo traen a la casa del misionero y lo ponen a sus plantas, que es lo mesmo que ponerlo a su disposición para que corra por su mano el distribuirlo a cada cual conforme a su necesidad: a la iglesia le compra cera y la alhaja con ornamentos y preseas..., la previene del necesario vino para las misas, mantiene a los cantores y sacristanes y celebra con la mayor decencia posible todas las fiestas...; a los indios les da alimento, no sólo los tres días que trabajan cada semana, sino cada vez que lo necesitan... y les da ropa hasta donde se puede...; y a más de todo esto toma para el gasto de su persona y casa lo necesario, porque *dignus est operarius mercede sua*...<sup>5</sup>

Quizás una de las principales contradicciones del sistema misional derive de esta forma de producir comunalmente y de distribuir el producto a voluntad del ministro, aunque se dijera que el producto se repartía conforme a la necesidad de cada cual. Desde el siglo XVII, los indios reclamaron insistentemente, a veces con violencia, el derecho a la autogestión económica en sus respectivas comunidades.

El relativo éxito que fueron alcanzando los misioneros jesuitas en cuanto a la organización de los pueblos de indios seguramente afirmó en ellos la idea de que la suya era una opción legítima, eficiente y benéfica para los indios, aunque

nada más para los que se volvieran cristianos. Esa idea, a su vez, sirvió de apoyo a la del misionero-conquistador, también manejada ampliamente por los ignacianos. En un texto jesuítico de fines del siglo XVII se sostiene de manera expresa que la conquista que realizaban los soldados era siempre una "conquista aparente", por cuanto que con ella solo se lograba abatir a los indios pero no ganarlos para la religión y para el rey. En cambio, según se afirmaba en ese mismo texto, los padres, que se acercaban de paz a los indios, que los hacían cristianos y que, en consecuencia, disponían sus ánimos para rendir el debido vasallaje al rey, consumaban una conquista efectiva, completa y duradera.<sup>6</sup>

Para dar mayor peso a sus afirmaciones, el autor del texto arriba citado hizo la siguiente idealizada descripción de lo que, según él, lograban al fin los misioneros:

Yo no sé qué indica el que [en la provincia de Sinaloa] estén muchas naciones quietísimas desde su primera conquista, con un solo padre en cada partido, solo y desarmado, con una florida cristiandad, mucha observancia de la ley de Dios, mucha frecuencia [en la visita] a los templos, mucha devoción en los indios, mucha sujeción al padre... y todo esto por un siglo entero, mejorando todos los años, todos los meses, por días, por horas, todo lo espiritual y todo lo temporal, y de un eriazó se hace una hermosa máquina de iglesia, casas, pueblos, mucha policía... ¡Es para alabar a Dios aun en lo temporal, cuantimás en lo espiritual!<sup>7</sup>

Pero, tras la presentación de este cuadro idílico, asentó el autor una frase lapidaria: "Y así que empieza [a] haber trajín de españoles, todo se atrasa".<sup>8</sup> O sea que lo que, según la visión del jesuita, era un mundo armónico, ajeno a toda rebeldía, observante fiel de los rituales de la Iglesia Católica, enteramente sujeto a sus ministros religiosos y en continuo perfeccionamiento espiritual y temporal, se empezaba a descomponer y a venir abajo en cuanto los colonos españoles empezaban a rondar en sus cercanías.

Si consideramos que casi siempre sucedió que las misiones quedaran establecidas en zonas que no habían sido pobladas con antelación por colonos españoles, resultarán comprensibles las visiones complacientes y hasta idealiza-

das que los operarios jesuitas tuvieron respecto de su propia obra, y los esfuerzos desplegados por dichos religiosos para evitar, diferir o atenuar el influjo o la acción directa que, sobre las comunidades indígenas, podía ejercer la llamada "gente de razón".

En dos sentidos se hablaba de la destrucción de los pueblos de indios por efecto del contacto con los seglares de origen español: sostenían los misioneros que se destruían como unidades sociales, por la extracción forzada de gente para los agobiantes trabajos que se imponían en minas y haciendas, y que se destruían en tanto colectividades que se iban distinguiendo por la ejemplaridad de su vida religiosa.

Citaré aquí un texto jesuítico, quizás un poco largo, en el que se trata de hacer ver que la explotación de los indios por parte de los españoles no solo tendía a ser abusiva sino que inexorablemente amenazaba la cristiandad ya afincada en los pueblos de misión:

todos los días acontece en esta Nueva Vizcaya [la provincia de Sinaloa pertenecía a la Nueva Vizcaya] que vienen algunos ministros de justicia, o de España o de tierra fuera, y todo su primer empeño es el que trabajen los indios en las minas, en las haciendas, en las labores y en otras tareas, para ellos mismos [o sea, para los dichos ministros] o [para] sus criados, amigos, parientes, etcétera; y eso a carga cerrada, sin reparar en que los indios se huyen, en que se van a otras jurisdicciones, [en]... que se han de alzar, [en]... que se disminuyen los pueblos, [en]... que faltan a la vida cristiana y [a la vida en] policía, [en]... que se desbarata, se deshace aquella hermosa república... que había formado el padre con la ayuda de Dios, más que [con] diligencias humanas, y de éstas, con innumerables, y [así]... no sólo se marchita sino que *in totum* se desarraiga, se seca, se acaba aquella florida cristiandad.<sup>9</sup>

Por supuesto que clamores como este no eran solo especies de denuncia; eran ante todo recursos de defensa de las misiones y los misioneros en la confrontación que se tenía con los colonos.

En realidad, el temor que manifestaban los padres jesuitas de que por la influencia externa se perdiera el proclamado cristianismo de los indios de comunidad era un tácito reconocimiento de que la conversión de esos indios no era tan firme como los religiosos declaraban en muchos de sus

escritos. Pero, además, en sus argumentaciones en contra del libre contacto hispano-indígena los padres no dejaban de admitir que uno de los factores de riesgo era la inconstancia de los mismos naturales. Así lo reconocía el padre Miguel Venegas, quien decía que era común que los colonos españoles, necesitados de trabajadores, trataran de aficionar a los indios a estar fuera de sus comunidades, para lo que solían recurrir “al diabólico medio de permitirles en las minas y haciendas los vicios y desórdenes que les impedían y refrenaban los padres en sus reducciones”.<sup>10</sup>

Aun cuando estos señalamientos de sentido moralizante los hicieran los jesuitas en el ánimo de reforzar el alegato que sostenían con sus detractores, revelan ellos que los padres consideraban que, para que nada turbara el cristianismo que querían ver prosperar entre sus neófitos, era indispensable tener a estos prácticamente confinados en sus pueblos y alejados, por tanto, de todo influjo externo que no fuera el de sus ministros religiosos. Un inocultable autoritarismo se manifiesta en la postura de los padres, que parecen haber esperado que sus neófitos fueran dóciles y bien portados por la sola dudosa virtud de la inocencia.

Necesario complemento de la segregación fue el rígido orden interno de las misiones, impuesto y sostenido también con el autoritarismo con que los jesuitas se manejaban tanto en el ejercicio de su ministerio como en lo tocante a su vida corporativa. El padre Nicolás Tamaral, ministro de la misión californiana de la Purísima Concepción, cuyos neófitos venían de una tradición cultural de cazadores-recolectores, hizo una puntual descripción de lo que era el orden cotidiano en el establecimiento a su cargo. Vale la pena citarlo aunque resulte algo extenso:

La distribución ordinaria del tiempo –anotó– es ésta: al querer amanecer se tocan las *avemarías*; entonces toda familia doméstica acude a la iglesia, rezan y saludan a la Santísima Virgen, cantan el *Alabado*, primero los hombres, después las mujeres, después los dos coros, hombres y mujeres... Después, los que entonces tienen ocupación van a sus oficios, como son los de la cocina y los que aparte hacen el desayuno para los trabajadores, para enfermos, viejos, huérfanos, etcétera. Los que no

tienen entonces ocupación acuden a asistir a la misa, que se dice todos los días, y acabada la misa rezan y cantan el *Alabado* a coros... Después, el padre les reparte el desayuno... Acabado éste, cada uno acude a lo que se le ha encargado: los hombres al trabajo de campo o fábrica de iglesia...; las mujeres, unas a hilar algodón y lana, otras a hacer medias, otras a sus tejidos que ya hacen de lana y algodón... Al medio día se toca la campana y, puestos de rodillas todos, saludan a la Santísima Virgen y cantan una vez el *Alabado*. Después se reparte la comida... [y] después de comer descansan hasta las dos y entonces cada uno prosigue el trabajo que se le ha encomendado... Al anochecer se tocan las *avemarías* y, de rodillas, rezan y saludan todos a la Santísima Virgen. Como al medio día, después de cenar van todos a la iglesia y con el padre rezan a coros el *Rosario*, letanías y cantan el *Alabado*... Después de rezar el *Rosario* y cantar a coros el *Alabado* en la iglesia salen todos, los hombres con su temastían y las mujeres con su temastiana [y] en lugares totalmente distintos rezan la doctrina y se van a recoger.<sup>11</sup>

Este estricto régimen de vida era el que se pretendía salvaguardar con el aislamiento. Dispusieron los jesuitas de muchos recursos de persuasión y de fuerza para imponerlo, pero no parece que hayan podido mantenerlo por largo tiempo ni que haya dejado de haber resistencia por parte de los indios. Un ilustrativo artículo de Sergio Ortega Noriega, titulado "La misión jesuítica como institución disciplinaria, 1610-1720",<sup>12</sup> aborda de manera concisa y clara este tema, que no resulta en verdad de fácil tratamiento precisamente por ser un aspecto tan importante de la vida misional jesuítica.

Yo quisiera abrir aquí un paréntesis para hacer una pertinente reflexión. Examinada desde la perspectiva de nuestro tiempo, la política de misiones de los jesuitas, aplicada no solo aquí en la región noroeste del país sino en muchas otras partes de la América española, se nos ofrece como una política con objetivos utópicos, es decir, inalcanzables. Hay que recordar que llamamos *utopía* a una construcción puramente ideal que no puede tener su correlato en la realidad fáctica. Etimológicamente, *utopía* significa "el lugar que no hay", "el lugar que no existe". Y ese lugar no existe porque las que podemos llamar en rigor construcciones utópicas son las que suponen una perfección alcanzada, un orden universal inalterable y una conformidad general entendida como estado de realización plena, total, del individuo y de la co-

lectividad. Nada de esto es asequible a los humanos y yo diría que ni siquiera sería deseable.

Pero el hombre de siempre se ha visto atraído por los ideales de perfección. Quizá esto no sea malo en sí; lo aterrador es que, en alguna situación histórica concreta, algunos hombres lleguen a pensar que ya viven en un mundo de perfección, esto es, en el país de Utopía, porque entonces esos hombres pensarán que ya se llegó al culmen de lo humano y que, por tanto, ya nada debe cambiar allí. Estas convicciones, cuando se dan, conducen necesariamente al autoritarismo conservador y abonan la certeza de que nada amenazará tanto la perfección lograda como el contacto con las sociedades externas, siempre imperfectas, siempre contaminantes. Por eso todas las *utopías* se conciben como especies de islas, de espacios en total aislamiento.

Pero volvamos a nuestra historia.

No escapó a la perspicacia de los jesuitas que el mejor aval que podrían tener sus pretensiones de aislar los pueblos misionales era el del propio estado monárquico. Precisamente para buscar ese apoyo no dejaron de manejar la idea de que lo que ellos propugnaban estaba previsto en la legislación de Indias y propuesto como el objetivo último que, en materia política y social, perseguía la monarquía. El autor de uno de los documentos que citamos antes decía tajantemente:

La república que pretenden formar las leyes de estos reinos es esa que conste de españoles sin perjuicio de los indios y de indios sin perjuicio de españoles, [y en la] éstos y aquéllos tengan sus propias tierras, sus casas, sus poblaciones y sus bienes.<sup>13</sup>

Sería difícil aceptar que esta idea de una república marcada por la segregación de indios y españoles se compadecía con los propósitos de la monarquía y, menos aun, con los intereses del colonialismo. Seguramente los padres no fueron tan ilusos como para creerlo así, pero no pudo haber escapado a su consideración que la mejor manera de legitimar su propia política de segregación de los pueblos de indios era declarar que esa política era congruente con la voluntad de los soberanos españoles. Parece claro que los je-

suitas no aspiraban a transformar las condiciones sociales y económicas de existencia de todo el mundo colonial español, sino que sus empeños se orientaban a tratar de levantar barreras de protección en torno de sus misiones y sus respectivos espacios vitales, y, paralelamente, a afirmar el ascendiente económico, político y moral que tenían sobre sus neófitos. Allí tenemos, pues, las condiciones en que se hacen descansar invariablemente todas las visiones utópicas: la segregación y el autoritarismo.

Dos preocupaciones esenciales tuvieron los jesuitas en relación con la salvaguarda de los pueblos de misión: que no se establecieran en ellos los españoles y las llamadas castas, y que los indios no se separaran de sus comunidades de origen. Lo primero pudieron evitarlo en gran medida hasta el momento mismo de la expulsión; lo segundo nunca lograron contenerlo del todo, a pesar de que se llegaron a utilizar soldados para obligar a los indios huidos a volver a sus comunidades. Un caso extremo y verdaderamente dramático que podemos recordar aquí es el de los indios pericúes, de Santiago, Baja California, que en el año de 1761, desesperados seguramente por ver que no tenían mayores de esperanzas de mejoría en sus misiones, sabiéndose diezmados por las enfermedades y el hambre, resolvieron robar una pequeña embarcación y navegar hacia la contracosta continental para buscar allí mejores condiciones de vida. Llegaron los californios a Ahome, donde, a petición de un misionero, se les aprehendió para reembarcarlos en seguida hacia su tierra. Dos años después otro grupo de pericúes hizo lo propio y con los mismos resultados.<sup>14</sup> A estos indios no se les concedió el derecho de renunciar a la "felicidad" de ser neófitos, esto es, nuevos cristianos.

No quisiera dejar de decir aquí que es evidente que la propensión a pensar las misiones como esos lugares de renovación radical del cristianismo fue debilitándose al paso del tiempo. La idealización manifiesta en ciertas expresiones de los misioneros, como las que aquí hemos citado, o muchas otras que pueden extraerse de escritos de otros misioneros,

como los padres Eusebio Francisco Kino, Juan María de Salvatierra o Francisco María Pícolo, tendió a perderse y a dejar el lugar a visiones más realistas, pragmáticas y, ya en los años previos a la expulsión, resignadas. Es posible que con estos cambios mucho hayan tenido que ver las rebeliones indias del siglo XVIII, como la de los pericúes bajacalifornianos en 1734, la de los yaquis de 1740 o la de los pimas de 1751. Cualesquiera que hayan sido las causas de esos movimientos, el hecho es que ellos constituyeron para los jesuitas experiencias impactantes, que sacudieron las conciencias de los religiosos y que seguramente los llevaron a poner en crisis algunas de sus más arraigadas convicciones.

Termino aquí esta exposición de un asunto que en su tiempo fue en extremo controvertido, que sigue siendo polémico hoy en día, pero que tiene que ver con una experiencia humana que llama continuamente a la reflexión.

## N O T A S

- <sup>1</sup> De esta obra hay varias ediciones; una de ellas es: José de Acosta, S. J., *De procuranda indorum salute. Pacificación y colonización*, ed. bilingüe de L. Pereña et al., 2 v., Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984.
- <sup>2</sup> El texto de dichas ordenaciones puede verse en Andrés Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos de nuestra santa fe entre gentes las más fieras y bárbaras del Nuevo Orbe*, 3 v., México, Editorial Layac, 1944, v. II, p. 250-254.
- <sup>3</sup> Francisco Javier de Faria, *Apologético defensorio y puntual manifiesto...*, versión paleográfica de Gilberto López Alanís, Culiacán Rosales, Universidad Autónoma de Sinaloa, Instituto de Investigaciones de Ciencias y Humanidades, 1981, p. 67.
- <sup>4</sup> A. Pérez de Ribas, *op. cit.*, v. I, p. 228.
- <sup>5</sup> *Luz con que se deben mirar las sementeras...*, por el padre José Roldán [s.l., s.f.], Biblioteca Nacional de México, *Archivo Franciscano* 32/662.1, f. 4.
- <sup>6</sup> *Tratado del servicio personal involuntario de los indios y del repartimiento que se hace de ellos por unos mandamientos que en esta provincia de Sinaloa llaman sellos* [s.l., s.f.], Biblioteca Nacional de México, *Archivo Franciscano* 32/650.1, f. 32v-35.
- <sup>7</sup> *Ibíd.*, f. 38v.
- <sup>8</sup> *Ibíd.*
- <sup>9</sup> *Ibíd.*, f. 36.
- <sup>10</sup> Miguel Venegas, S. J., *Noticia de la California y de su conquista temporal y espiritual hasta el tiempo presente*, 3 v., México, Editorial Layac, 1944, v. II, p. 64.
- <sup>11</sup> *Carta [del padre Nicolás Tamaral] al visitador [¿1730?]*, *Archivo General de la Nación*, México, *Historia* 21, f. 170v-171v.
- <sup>12</sup> Está incluido en *Memoria. XVII Simposio de Historia y Antropología de Sonora*, Hermosillo, Son., Universidad de Sonora, Instituto de Investigaciones Históricas, 1992, p. 169-180.

<sup>13</sup> *Tratado del servicio personal involuntario...* [ya citado], f. 38.

<sup>14</sup> Miguel del Barco, S. J., *Historia natural y crónica de la antigua California...*, ed., estudio preliminar, notas y apéndices de Miguel León-Portilla, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1973, p.322-331.

## Ignacio del Río Chávez

Nombre completo: Ignacio Alejandro del Río Chávez.

Lugar y fecha de nacimiento: México, D. F., 19 de agosto de 1937.

Nacionalidad: mexicana.

Grado académico: doctor en Historia por la Universidad Nacional Autónoma de México.

Dependencia de adscripción laboral actual: Universidad Nacional Autónoma de México (investigador en el Instituto de Investigaciones Históricas y profesor de asignatura en la Facultad de Filosofía y Letras).

Teléfono y fax de la dependencia: (55) 56 22 75 22.

Correo electrónico: *iderich@servidor.unam.mx*.

Antigüedad académica en la UNAM: 41 años.

Categoría y nivel académicos actuales en la UNAM: investigador titular "C" de tiempo completo.

Campo de especialidad: historia del norte de México, época colonial y siglo XIX.

Líneas de investigación: procesos de aculturación, instituciones coloniales, conformación de poderes regionales, mercados regionales y sector externo.

Investigación actualmente en proceso: "Filibusterismo y defensa regional en el noroeste de México, siglo XIX".

Docencia: ha ejercido la docencia en los niveles de bachillerato, licenciatura y posgrado. Principales cursos en licenciatura: "Nueva España: las provincias internas" (22 años) y "Nueva España: historia socioeconómica" (9 años); en posgrado: "Seminario de historia regional" (10 años).

Ha publicado diez libros de autoría individual y cinco de coautoría; entre los primeros figuran *Guía del Archivo Franciscano de la Biblioteca Nacional* (1975), *A la diestra mano de las Indias* (1984), *Conquista y aculturación en la California jesuítica* (1985), *La aplicación regional de las reformas borbónicas* (1995), *Vertientes regionales de México* (1996), *El régimen jesuítico de la Antigua California* (2003), *El noroeste del México colonial* (2007) y *Estudios históricos sobre la formación del norte de México* (2009). Se encuentra en prensas su libro *Mercados en asedio. El comercio transfronterizo en el norte central de México (1821-1848)*.

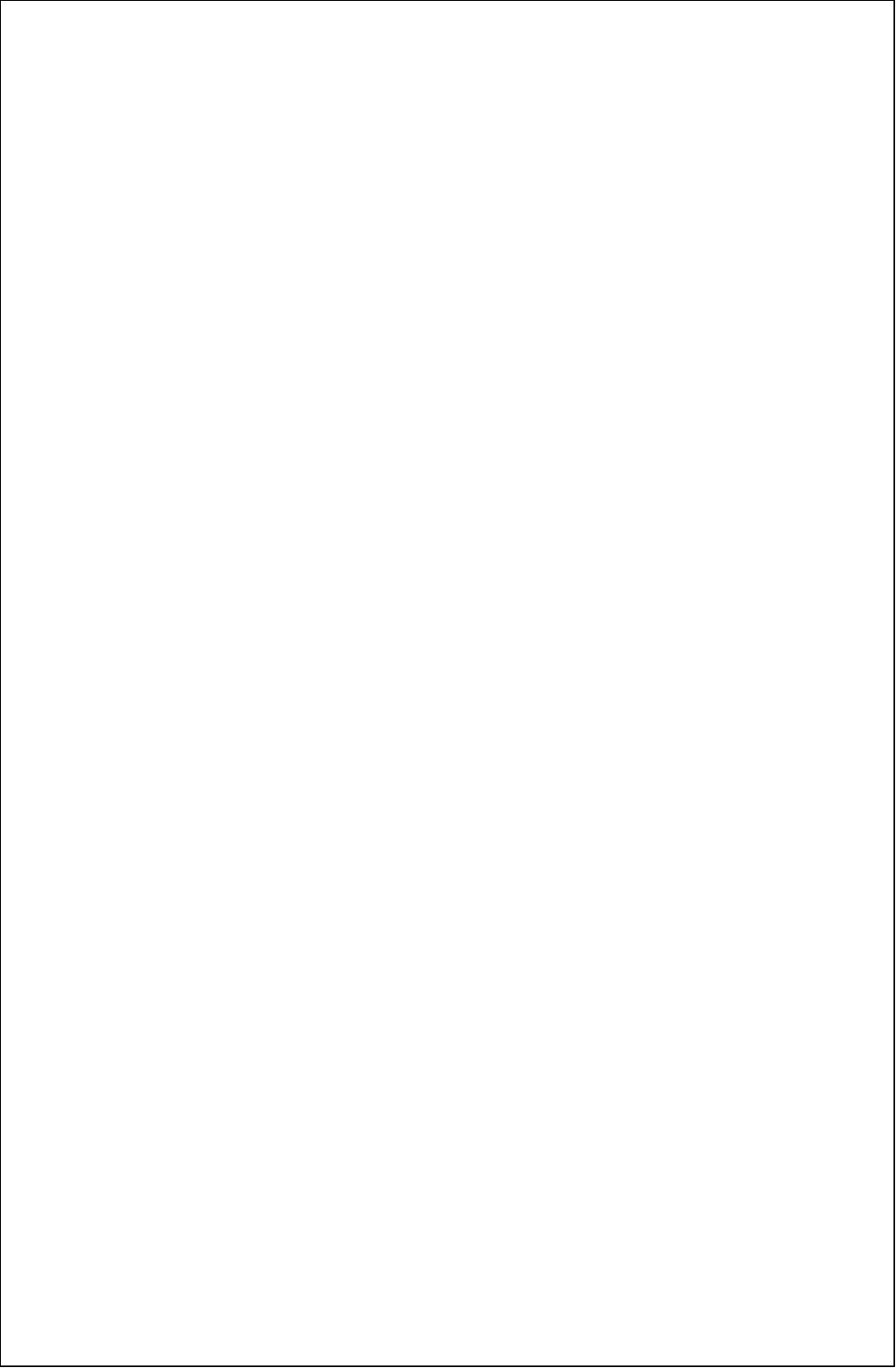
Ha publicado también más de 75 artículos y capítulos de libros relativos a los temas de su especialidad.

Ha participado como ponente, presidente de mesa o conferenciante magistral en más de cincuenta congresos nacionales e internacionales y ha dictado unas 35 conferencias, también en el país y en el extranjero.

Ha cumplido distintas comisiones académicas en la propia UNAM y en varias instituciones afines.

Premios y reconocimientos académicos: entre otros, menciones honoríficas en exámenes profesional y de grado, premio "Gabino Barreda" (1985), premio "Marcos y Celia Maus" (1996), premios otorgados por el Comité Mexicano de Ciencias Históricas por artículos publicados (1990 y 2008), "Premio Universidad Nacional" en el área de investigación en Humanidades (2004).

Miembro del Sistema Nacional de Investigadores desde 1984 (nivel actual: investigador nacional III).



# La arquitectura jesuita en el rectorado de la Baja Tarahumara: pautas para la comprensión de su materialidad

Ramón Antonio Holguín Salas<sup>1</sup>  
y Luis Alberto Torres Garibay<sup>2</sup>

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Para llevar a cabo la pacificación y ocupación de los territorios recién descubiertos, la corona española adoptó un “sistema de colonización”<sup>3</sup> caracterizado por su objetivo, la reducción en poblaciones a indígenas a través de la evangelización; este régimen fue el misional. Quizá, uno de los mayores testigos de lo llevado a cabo en este periodo es la arquitectura, sobre todo en el Noroeste mexicano, representada en el amplio número de templos que se extienden por desiertos, praderas y serranías. Debido a su labor fronteriza, las misiones han sido un punto de discusión sobre su papel periférico dentro de los procesos de proyección y edificación, ya que se ha generado la idea de que estos eran versiones provinciales de arquitectura proveniente de metrópolis del mismo virreinato o europeas. Sin embargo, las condiciones de materiales y mano de obra de cada región, aportan al esquema arquitectónico una gama de formas y soluciones nuevas reflejadas en los sistemas constructivos. Por tal motivo, entender la situación ambiental y social en que se gene-

raron estas construcciones aporta una visión algo más extendida sobre las condiciones de intercambio tecnológico-constructivo entre europeos e indígenas. Dado a que las edificaciones jesuitas pertenecientes al Rectorado de la Antigua Tarahumara, fueron las primeras en realizarse en tierras tarahumares, el estudio de tres de las edificaciones emblemáticas ayudará a comprender los procesos, materiales y sistemas constructivos empleados en las misiones jesuitas neovizcainas, mismos que respondían a necesidades sociales específicas; buscando con ello ir más allá de descripciones artísticas y tipológicas de este legado tan importante en la conformación de el hoy territorio chihuahuense.

## Introducción

Sin lugar a dudas, el sistema misional dentro del virreinato de la Nueva España, fue un factor detonante en la configuración de lo que concebimos como nuestro territorio nacional; esto se debió a que las misiones fueron un sistema de ocupación y organización europeizada del espacio, cuyo último fin era reducir a los indígenas en poblaciones a través de la evangelización.<sup>4</sup> Pero este modelo colonizador, no solo tuvo una repercusión importante en lo social, político, geográfico y económico; también generaron un fuerte impacto en las artes y la arquitectura.

De la constelación de misiones fundadas en el territorio mexicano –con sus centros, provincias y periferias– las órdenes que mayor repercusión tuvieron en la arquitectura del septentrión novohispano fueron la de los franciscanos y los jesuita;<sup>5</sup> ambos concebían un programa de necesidades espaciales arquitectónicas desde distintos puntos de vista, cuyas variaciones encontraban su origen en los objetivos de su Orden religiosa. Para los franciscanos, el programa, a grandes rasgos, incluía la iglesia, el convento con el claustro y las dependencias; esto se debió al principal carisma de la orden, basada en dar asistencia espiritual a los españoles y evangelización de los indios.<sup>6</sup> Por otro lado, los Ignacianos tenían

como principal fin “La catequización de los nativos e instrucción de los hijos de los colonos; el programa arquitectónico jesuita estaba constituido por una iglesia, la residencia para los padres y colegios dirigidos a la educación.<sup>7</sup> Sin embargo, no siempre se llevaba a cabo el programa estrictamente.

La particularidad con que se dio la evangelización en el norte novohispano generó un esquema variopinto en las edificaciones que da pie a reflexionar sobre la manera en que se dio la evolución histórica de la arquitectura en este territorio. Por tal motivo, es necesario reconocer que para poder interpretar dicho desarrollo constructivo no son suficientes los estudios basados solamente en relaciones tipológicas formales y espaciales, sino que hay que incluir las correlaciones existentes entre estas y las innovaciones y adopciones realizadas en los sistemas constructivos.

Dado a lo anterior, el objeto de la presente ponencia es presentar un esquema de relación entre edificaciones misionales basado en las innovaciones tecnológicas y apoyado en las posibilidades que brinda el empleo del fenómeno centro o periferia, con lo cual se da una interpretación parcial de la evolución histórica de la arquitectura de tres edificaciones jesuíticas —esto debido a la problemática que implicaría realizar una exposición más profunda en términos de tiempo— construidas entre los siglos XVII y XVIII, pertenecientes al rectorado de la Antigua Tarahumara,<sup>8</sup> en el suroeste del actual estado de Chihuahua.

Pero el hablar de evolución y de historia, y más aún, extenderlas a la arquitectura es dilatar las vías de acercamiento en lo referente a posturas e indudablemente, a los resultados expresados en forma narrativa de las mismas. Es por esta razón que es necesario acudir a disciplinas auxiliares, que permitan generar cuestionamientos precisos al documento arquitectónico para que este no fuese un simple testimonio sino que realmente fuera empleado como fuente, dado a que “no solo el objeto se inventa gracias al método [con el cual se interroga] sino que también el método encuentra su razón solamente en la aplicación... al caso en cuestión”.<sup>9</sup>

Ante las características de la lectura que se buscaba – totalmente ligada a la tecnología constructiva –, se eligió como ciencia auxiliar a la Ingeniería civil, que si bien es conceptualizada como una ciencia meramente cuantitativa ocupada de describir los fenómenos mecánicos, físicos y matemáticos de la concreción arquitectónica,<sup>10</sup> esta ofrece elementos para la interpretación histórica a partir del análisis de la configuración de los sistemas constructivos, debido a que en estos se conjugan las prácticas constructivas, el entorno físico y la concepción ideológica de la creación edilicia, reflejada esta última en la geometría de los elementos y en su relación con otros. Por tal motivo, es necesario establecer tres consideraciones previas para la lectura comprensión de las fuentes ofrecidas por la cultura material de los sistemas constructivos: antecedentes constructivos tarahumares, antecedentes constructivos jesuitas en la Nueva España y, finalmente, la construcción del modelo centro periferia para la interpretación de la evolución de la arquitectura de las misiones del rectorado de la Antigua Tarahumara.

### **Primera consideración: antecedentes constructivos indígenas**

En primer lugar, se parte de un punto de vista distinto al empleado para contemplar el objeto arquitectónico en el marco del Viejo mundo, para ello se debe aclarar que si bien el contexto aislado, la ausencia casi total de comunicaciones y las historias de rebeldía indígena, parecieran enaltecer la labor constructora de los apóstoles europeos, quienes se han idealizado como aventureros preparados para afrontar casi cualquier reto de enseñanza en el arte de la edificación.<sup>11</sup> Pero dicha conclusión, solo encamina a una creencia de inferioridad y falta de la capacidad indígena de reflexionar y adaptar su medio a sus necesidades de habitabilidad, dejando al "Natural" solo como un grupo poseedor de una tecnología primitiva, tal como lo indica Villalobos citando a Bendala.<sup>12</sup> "El hombre moderno se cree distinto y muy supe-

rior al del pasado, como si viera en sí mismo aquella especie de superhombre ideada por Nietzsche. Esta exaltación propia se hace a costa de mirar por encima del hombro a nuestros antepasados, a quienes se los imagina distintos y primitivos”.

Este pensamiento occidental, sobre la tecnología constructiva tarahumara, se ha venido desarrollando desde la época en que se hicieron los primeros contactos, tal como las crónicas lo indican, mencionando en unos casos como “de no vivir en cuevas estos [los tarahumares] construyen una especie de casas pequeñas y de fábrica pobre”,<sup>13</sup> cuestión que ha llevado a especialistas en el área a concluir que los indígenas “en la mayoría de los casos no conocían viviendas sólidas y su cultura material, en conjunto, para los europeos era poco sofisticada y sobre todo liviana”.<sup>14</sup> Punto importante a rescatar de lo anterior, es el señalar que esta visión era compartida solo por los europeos; sin embargo, para el público en general, el leer esto generaría una imagen débil de la capacidad constructiva aborígen.

Empero, a esta visión eurocentrista no se le puede deslindar el quehacer constructivo indígena, ya que no puede considerarse obra de un solo religioso las grandes construcciones, cuyas soluciones estructurales superaban las capacidades del mismo, ya que su entrenamiento principal era para la labor misional, más que la construcción. Asimismo se tienen noticias sobre la participación solo administrativa de jesuitas en las construcciones, ya que se menciona que en Santa Cruz de tarahumares, el padre reporta lo caro que le resulta la construcción del templo.<sup>15</sup> Por lo tanto, y por obviedad, no es posible concebir una edificación novhospitana completamente europea, por lo que el conocimiento indígena en cuanto a las técnicas constructivas jugó un papel primordial en el momento de elegir los sistemas constructivos empleados en los edificios de misión.

Como el nombre lo indica, este apartado será el primer intento de acercamiento a entender la tecnología constructiva indígena desde parámetros nacidos de la idea de una

autonomía de desarrollo tecnológico,<sup>16</sup> el cual fue aprovechado por los europeos para lograr sus cometidos edificatorios, tal como lo indica Kubler "Los frailes cuya preparación técnica deficiente[...] No pueden actuar con aproximaciones o métodos vagos".<sup>17</sup>

Dado a lo anterior, es prudente realizar el análisis de los elementos a los que el tarahumar recurrió para desarrollar tanto su vivienda como los instrumentos de trabajo para la edificación; partiendo, entonces, de lo escrito por Masten Dunne:

...desde tiempo inmemorial, las cuevas en la sierra, en las barrancas o en los farallones, como por ejemplo cerca del nacimiento del río Papigóchic, han servido de morada a algunos de la tribu. Sin embargo, desde que llegaron el blanco y los misioneros[...] el tarahumar ha aprendido a construirse toscas y primitivas chozas con tabloncillos y troncos de pino.<sup>18</sup>

Dejando entonces como punto de partida que el primer recurso de vivienda, y tal vez la más recurrida, por el indígena en la sierra chihuahuense fue el ecofáctico<sup>19</sup> caverna, lo cual nos indica una sociedad con una estructura móvil, con actividades mayormente forrajeras y protoagrícolas. Estas actividades nos remiten a la fisionomía del tarahumar precolombino, como un individuo:

...delgado y alto, moreno cetrino, fuerte de pómulos con un pequeño apunte de ojo mongoloide, débil de musculatura, pero extraordinariamente resistente; tiene algo de venado. Le resulta casi imposible levantar cargas demasiado pesadas, pero es capaz de correr dos días seguidos y aguantar sin mucho inconveniente el hambre y el frío.<sup>20</sup>

Con lo anterior, podemos pensar que el tarahumar, en cuanto a la actividad edificatoria, no podía permitirse acarrear grandes bloques de materia prima, ya que ello le conllevaría la movilización de un número amplio de sujetos, lo cual tal vez no significaría un reto mayor al del trabajo comunitario; el verdadero problema radicaría en la racionalización del trabajo, ya que su organización social era constituida por pequeños grupos de tres o cuatro familia, tal como lo indica Neumann.<sup>21</sup> Por lo tanto, no resultaría extraño suponer que la evolución de las herramientas para

la construcción no alcanzaron un refinamiento mayor que el requerido para “los niveles de función básica: el de la residencia, el de las actividades compartidas y el del parentesco, de la misma manera este grupo es considerado “el componente social más común de la subsistencia”.<sup>22</sup> No obstante a la anterior, el trabajo encontrado en algunas de las portadas y arcos triunfales de las misiones, permiten suponer que la técnica de labrado de piedra, era parte del conocimiento del “Natural”, aunque esta fuese incipiente, ya que aún que se suponga que el jesuita los educase en este oficio, el no iba a proporcionar las herramientas para toda la mano de obra que las requiriera.

Por otra parte, se debe entender que la ausencia de ciertos elementos tecnológicos considerados como básicos para el desarrollo de la civilización, no impidió que el tarahumar alcanzase un nivel avanzado de civilización. Para comprender esa fracción, es inminente realizar una reflexión acerca de las posibles asociaciones de la cultura rarámuri con su entorno. Para ello se emplea la siguiente afirmación “Cuando los estímulos naturales son similares, convertidos en recursos, tienen resultados similares”.<sup>23</sup> Dicha enunciado, da pie a analizar en primer término el contexto geofísico en que se desarrollaron las misiones del rectorado de la Antigua Tarahumara.

En primer lugar, se está trabajando en un área compuesta por una cadena de valles que anteceden la Sierra madre occidental, cuya composición geológica obedece a una configuración compleja que va desde intrusiones de sedimentarias, con algunos afloramientos de calizas y medianos yacimientos de cobre, hasta depósitos de basaltos columnales y otras rocas ígneas intrusivas, pasando por intermitencias de riolitas.<sup>24</sup> No obstante a la diversidad de bancos de materia prima, los yacimientos se dan en pocas cantidades y alejadas de los causes de agua, sin perder de vista que los estratos de suelo alcanzan hasta 70 cm. de espesor.

Por otro lado, la altitud con respecto al nivel medio del mar varía desde los 1660m. hasta los 2,080m., lo que nos da

un perfil de flora constituido por aile, abeto, chamal, ciprés, diferentes pinos, encinos, hojosas, chaparral espinoso, cactáceas y pastizales.<sup>25</sup> Con los datos anteriores, podemos pensar que los materiales utilizados para la construcción prehispánica pueden ser clasificados de igual manera como lo hace Villalobos, esta clasificación sería en: "inorgánicos, orgánicos y los manufacturados (por ser estos mixtos)".<sup>26</sup> Dado a que este trabajo aborda el tema de manera muy superficial, no se tratan los materiales de origen animal.

Desde este punto de vista, para proponer el tipo de herramientas empleadas para la extracción de materiales, nuevamente nos remitimos al trabajo de Villalobos:

Para hacer la mezcla (se refiere al adobe) se utilizan varias herramientas. La primera de ellas, las más inmediata y muchas veces la más útil, es la mano. Con la mano se palpa la tierra, se desmorona, se mezcla. (...) La mano como herramienta siempre es importante al inicio del proceso de preparación, ya que sólo a través de ella se distingue sensiblemente la calidad del material. A pesar, pues, de disponer de útiles tan "primitivos", pudieron obtener los materiales que necesitaban para sus construcciones.<sup>27</sup>

Teniendo así como herramienta más usual la mano, complementado con herramientas líticas para el trabajo en madera y extracción de lascas de roca.

Con este vistazo, como se dijo de manera muy general, se puede proponer un sistema constructivo tarahumar prehispánico de los valles, basado en construcciones de adobe y en el caso de ser exentas de las cuevas, con cubiertas de madera y cimentaciones superficiales de piedra irregular asentadas con argamasa de arcilla. Con respecto a las construcciones más cercanas a la Sierra, estas bien pudieron ser de rollizos de madera con cubiertas del tipo canoa,<sup>28</sup> con cimentaciones superficiales de madera.<sup>29</sup> Por lo tanto, el tarahumar presumiblemente tenía el conocimiento de aditivos para mejorar la resistencia del adobe y el concepto de las propiedades mecánicas de los materiales.

A manera de conclusiones de este apartado podemos decir, puntualmente, que:

1. El que los tarahumares no hayan conseguido construir edificaciones mayores, antes de la llegada de los españoles, no indica un nivel tecnológico precario, por el contrario, al verse satisfechas todas sus necesidades con los incentivos naturales, sus herramientas eran adecuadas a su contexto natural y fisiológico.
2. A pesar de que la forma y esquemas constructivos de las misiones eran de origen meramente occidental, el conocimiento indígena del entorno y de las posibilidades de los materiales ofrecidos por este, permitió la concreción de proyectos edificatorios que hasta nuestros días han llegado.
3. El trabajo de labrado de la piedra para ornato de las misiones, fue un trabajo de una etapa constructiva posterior a los primeros contactos de los jesuitas con los tarahumares, ya que para llevar a cabo dicha tarea era necesario de un entrenamiento más especializado o la incursión de otro tipo de mano de obra.
4. Las herramientas de construcción europeas fueron adoptadas y asimiladas, permitiendo la fabricación de estas por parte de los indígenas en materiales líticos. Lo anterior se ha reflejado en las primeras tallas de piedra.

### **Segunda consideración: antecedentes constructivos jesuitas**

Para abordar este apartado, se debe partir de que la llegada tardía de la Compañía a la Nueva España, además de la estabilidad que habían logrado las otras Órdenes en el territorio del centro y sur del país, derivó en la fuerte participación de esta religión en la evangelización del septentrión, participando solo la Orden menor de los franciscanos. Las características del método de evangelización de la Compañía de Jesús en el norte, se dieron gracias a dos circunstancias principales: por un lado la decisión por parte de la Corona Española de expandirse dejando de lado los métodos

de conquista para dar lugar a medios pacíficos, situación que privilegió la economía misional; y, en segundo lugar, gracias a la preparación física, intelectual y espiritual con la que estos misioneros contaban.<sup>30</sup>

Por lo tanto, es en el norte en donde las expresiones arquitectónicas jesuitas tuvieron su mayor auge, siendo sus objetivos Sinaloa, Sonora, California, Durango y Chihuahua. Para llevar a cabo la evangelización en estas tierras, los jesuitas generaron una organización

a partir de un eje principal, la cabecera o el rectorado, del que se desprendían o giraban los pueblos de visita, era en sí misma una noción orgánica del trabajo misional, donde cada parte [...] se encontraba relacionado entre sí y en relación con el centro articulador.<sup>31</sup>

Dichos rectorados dependían a su vez de provincias, las cuales tomaban el nombre de la etnia predominante de la región como son el caso de la Provincia de la Pimería, Provincia de Cinaloa (sic.), la Provincia Tarahumara, Provincia de Topia,<sup>32</sup> etc. En el caso de las tres últimas provincias, estas se encontraban ubicadas dentro de la división política establecida de la Nueva Vizcaya.

En lo que respecta a las misiones fundadas en el territorio de lo que hoy es Durango se tiene que estas misiones tienen su origen en 1598, teniendo los jesuitas fundadas dos misiones entre acaxeos y xiximes.<sup>33</sup> De estas misiones se destacaron las de Santa Cruz de Tepehuanes, San José del Tizonazo y San Miguel de las Bocas. Las misiones jesuitas de esta provincia se extiende entre 1597 y 1631, siendo la última en construirse San Miguel de las Bocas. Dichas misiones cuentan con las siguientes características basados en el trabajo de Durazo y Ramírez<sup>34</sup> (ver tabla 3-5).

Misión	Relación largo/ancho
Santa Cruz de Tepehuanes	1:4
San José del Tizonazo	cercano 1:4
San Miguel de las Bocas	1:5

Tabla 1. Planta arquitectónica de tres misiones jesuitas de Durango.  
Fuente: Ramírez Ramírez.

Misión	Planta
Santa Cruz de Tepehuanes	Una sola nave con presbiterio ochavado
San José del Tizonazo	Una sola nave con presbiterio recto
San Miguel de las Bocas	Una sola nave con presbiterio ochavado

Tabla 2. Relación ancho/largo de la nave de tres misiones jesuitas de Durango. Fuente: Ramírez Ramírez.

Misión	Muros
Santa Cruz de Tepehuanes	90 cm.
San José del Tizonazo	> 90 cm.
San Miguel de las Bocas	> 90 cm.

Tabla 3. Espesor de los muros de tres misiones jesuitas de Durango. Fuente: Ramírez Ramírez.

Con esta breve revisión se tiene, entonces, que los antecedentes de las misiones de Durango un templo cuya planta corresponde a una sola nave, de proporciones 1:4 y con muros no menores a 90 cm. Quizás, otro punto importante es que dos de las misiones presentadas cuentan con la cubierta del presbiterio más alta que la de la nave, por lo tanto se asienta dicho programa como el primer antecedente de estas misiones.

En lo correspondiente de las misiones fundadas en la provincia de Sinaloa se estudian tres casos bajo los mismos aspectos que las de Durango. Estas misiones fueron fundadas simultáneas a las de la provincia de Topia, hoy Durango, sin embargo, presentándose en 1598 el trabajo de misioneros en el norte del río Culiacán, en donde aprendían la lengua de esta etnia con su gramática y un diccionario.<sup>35</sup>

El programa de estas misiones cumplía los siguientes aspectos, según Urías:<sup>36</sup>

Misión	Relación largo/ancho
Misión de Bamoa	1:4
Misión de Nío	cercano 1:5
Misión de Ocoroni	1:3

Tabla 4. Planta arquitectónica de tres misiones jesuitas de Sinaloa.  
Fuente: Urías Espinoza.

Misión	Planta
Misión de Bamoa	Una sola nave con presbiterio recto
Misión de Nío	Una sola nave con presbiterio recto
Misión de Ocoroni	Una sola nave con presbiterio recto

Tabla 5. Relación ancho/largo de la nave de tres misiones jesuitas de Sinaloa. Fuente: Urías Espinoza.

Misión	Muros
Misión de Bamoa	> 100 cm.
Misión de Nío	> 100 cm.
Misión de Ocoroni	> 100 cm.

Tabla 6. Espesor de los muros de tres misiones jesuitas de Sinaloa.  
Fuente: Urías Espinoza.

Como se aprecia, estos templos corresponden en gran medida a los encontrados en Durango, teniendo una planta de una sola nave con polígonos rectos como ábside, un ancho de muros mayor a 100 cm. y una proporción de 1:4.5 en promedio, teniendo un programa con alta afinidad en este territorio de la Nueva Vizcaya.

Con esta muy breve revisión de los posibles antecedentes formales se tiene una visión general de los espacios correspondientes a los templos emblemáticos de Durango y Sinaloa, mismos que pudieron influir de manera directa en la concepción de espacios en las misiones de Chihuahua. Por lo tanto, se tiene aquí un modelo de control el cual servirá de base para la comparación de las unidades de análisis de esta

investigación; de tal forma que queda de la siguiente manera:

Planta	Relación largo/ancho	Ancho de muros
Una sola nave con ábside poligonal	1:4.5	De 90 a 130 cm.

Tabla 7. Características del modelo de control hipotético. Fuente: autor.

### **Tercera consideración: la construcción del modelo Centro y Periferia para las misiones del rectorado de la Antigua Tarahumara**

El estudio de los sistemas constructivos, en la búsqueda de proporcionar nuevos enfoques de comprensión de la evolución de la arquitectura, conlleva a reconocer la necesidad de llevar a cabo un proceso de interpretación debido a que al analizar dichos sistemas no se presenta una lectura directa de los elementos materiales con relación a una historia de la tecnología, y más al pensamiento tecnológico de la época de construcción; por tal situación se debió tener presente que aunque la interpretación “es una operación arbitraria, pero controlada”,<sup>37</sup> esta se basa en encontrar elementos que expliquen de manera acorde las realidades temporales en que fueron concebidas las edificaciones de misión. Para la realización de dicha interpretación, se optó por establecer como herramienta el fenómeno Centro/Periferia, ya que este modelo presenta la característica de poder establecer un criterio de relación entre una edificación y otra.<sup>38</sup>

Sobre la aproximación al tema de las misiones y el esquema Centro y Periferia, es necesario, primeramente, acercarse a la noción de Geografía Artística, cuyo concepto introdujo George Kubler, y que en palabras de Thomas Dacosta expresa que: “Al hablar de geografía artística, se entiende una preocupación por la localización, además de por la cronología... en oposición a las explicaciones que filtran el arte por categorías raciales... [enmarcando] la cuestión de ciudad capital y la provincia en términos de centros cultura-

les";<sup>39</sup> de tal definición se destaca la importancia de entender a los centros, y a su vez de las periferias, no en términos estrictamente geográficos, ya que esta se expresa en relaciones artísticas más que en relaciones territoriales. Por otro lado, Castelnuovo y Ginzburg<sup>40</sup> enriquecen la anterior definición al extender las características de los centros en términos de rapidez de adopción de tecnologías e innovaciones de la producción artística y arquitectónica. Sobre esta aportación se puede decir, por ende, que aunque los edificios de misión parecieran ser meras versiones provinciales de arquitecturas de metrópolis artísticas, las condicionantes de materiales y mano de obra de cada región aportaron una gama de adaptaciones y soluciones nuevas en los sistemas constructivos. Por lo anterior, se tiene, entonces, que el empleo del esquema centro-periférico ofrece una visión que reconoce características universales de la arquitectura y las particularidades generadas en la producción circunscrita por las características del emplazamiento y la sociedad que la proyecta.<sup>41</sup> Pero, hasta aquí no se ha expuesto la solución a la problemática de la linealidad en los flujos que presenta el empleo del fenómeno aquí propuesto. Para ello es necesario acudir, aunque proveniente de la historia de la religión, un variante de la concepción del "Centro", esta adecuación radica en concebir al mismo no como un punto del cual emanan las líneas de influencia hacia las periferias; más bien debe idearse como una referencia que articula a sus límites tanto superiores como inferiores, es decir, es un eje de donde se puede identificar la influencia de una periferia a otras y a la inversa.<sup>42</sup> Con esta re-interpretación del esquema, se puede generar una estructura interpretativa de la evolución arquitectónica teniendo como fundamento el reconocer innovaciones o adopciones técnicas en su construcción para con ello relacionar las periferias dentro de las mismas misiones.

## **Análisis parcial de la evolución arquitectónica de tres misiones del rectorado de la Antigua Tarahumara**

Dado que el presente trabajo representa una fracción de una tesis de maestría en Arquitectura, Investigación y Restauración de Sitios y Monumentos, misma que pretende dar una interpretación de la evolución de la arquitectura de un grupo de misiones del suroeste del actual estado de Chihuahua. Por tal motivo solo se presenta un extracto por demás pequeño del análisis realizado en tres edificios de misión pertenecientes al rectorado de la Antigua Tarahumara: Santa Cruz de Tarahumares, San Francisco Xavier de Satevó y Santa Ana y San Francisco Javier de Chinarras, aunque esta última no fue considerada como tal, tuvo una relación estrecha con este, ya que su construcción se hizo a partir de la experiencia en esta región; con la finalidad de poner en práctica parte del corpus teórico del fenómeno Centro y Periferia presentado. Para ello, primeramente se abordará la mentalidad jesuita en su labor evangelizadora, buscando con esto comprender las motivaciones de generar construcciones con las características de estas misiones; seguido por el examen de algunos de los elementos técnicos para generar los principios de la interpretación de su evolución arquitectónica.

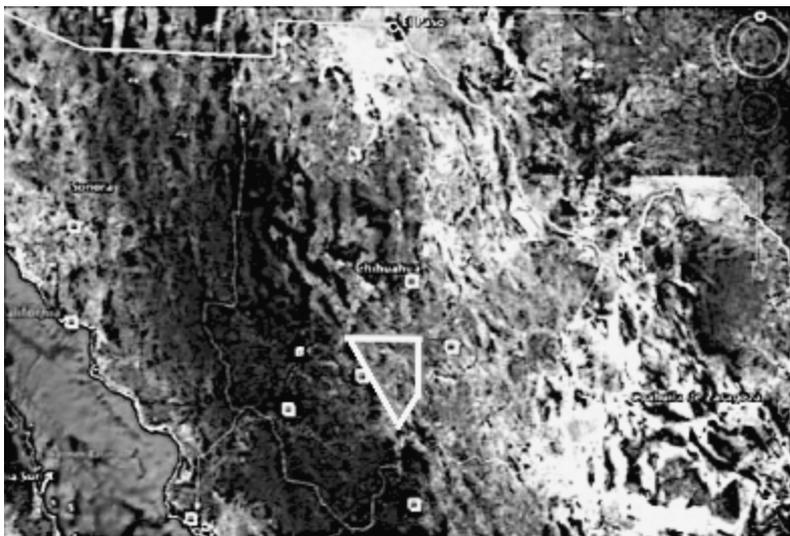
Para realizar una aproximación al pensamiento que dictaba el hacer jesuita, es necesario acudir a la conceptualización del término “barroco”, ya que fue bajo el auspicio de esta corriente de pensamiento en donde se dieron las pautas de sus estrategias evangelizadoras. Si bien el barroco, como expresión artística, cuenta con una serie de distintivos que facilitan el reconocimiento de las producciones materiales que le son inherentes; sin embargo, el referirse al pensamiento, en dicho término, es aludir a una serie de elementos que carecen de claridad para identificarlo, pese a esto Bolívar Echeverría –quien hasta el momento en que se suscribe el presente ha sido la única fuente identificada con respecto al tema– ha definido al Pensamiento Barroco como aquel que “va a la fuente de los cánones clásicos y encuentra [en ellos] su vitalidad para seguir trabajando identificado con ellos.

Solo que en el camino de esta búsqueda del origen de la vitalidad... [termina construyendo] otra totalmente diferente",<sup>43</sup> es decir, el barroco en este proceso transfigurador, mismo que abraza la fuente primaria de inspiración, termina por presentar un esquema, inclusive opuesto, de lo que buscaba. Partiendo de lo anterior, se puede apuntar a reconocer las repercusiones que este re-vitalizar del origen tuvo en el pensamiento jesuita, por ello es preciso mencionar la innovación más importante de los ignacianos en la construcción de la teología tridentina; esta consistió en considerar a lo terrenal dentro de la búsqueda de lo celestial. Hasta el momento del concilio de Trento, la vida terrenal era considerada solo como un lugar exclusivo del pecado, necesaria de recorrer para ganar el cielo, no obstante, la creencia jesuita se dirigió a entender a esta vida como una oportunidad de redención en donde cada victoria del alma ante el pecado es un acto de gloria que gana al mundo material para Dios.<sup>44</sup> Pero ¿cómo se planteó este pensamiento en la Nueva España y en los "nuevos reinos" en general?, la respuesta a esta interrogante tiene su clave en comprender la idealización de la manera de ocupar y de construir el Nuevo Mundo. En el momento de concebir el cómo debería de ser la sociedad, y en general la civilización, en estas tierras surgieron dos vertientes: por una parte, el pensamiento europeo que buscaba un re-hacer el viejo mundo, lo que significaba de-construirlo y organizarlo bajo nuevos esquemas sociales apegados a las ideas utópicas transformadoras de vida; por otra parte, la visión de los criollos que buscaba la re-construcción de lo europeo en territorios vacíos. Empero, ninguna de estas dos facetas ideológicas podía hacerlo sin la otra, ya que "al alimentar el código europeo con ruinas del código prehispánico... pronto se verían [tanto criollos como europeos] construyendo algo diferente de lo que se habían propuesto; se descubrían poniendo en pie una Europa que nunca existió antes de ellos".<sup>45</sup> Por lo tanto, se puede decir que el pensamiento edificatorio jesuita de este periodo se concentraba en modificar, en cier-

ta medida, códigos arquitectónicos europeos para ser re-  
hechos en una espiritualidad que buscaba reflejar la victoria  
de lo terrenal que representaba la salvación de almas en tie-  
rras en donde reinaba el hombre silvestre sin contar con con-  
cepciones, si quiera, de edificaciones.

Con este antecedente, se puede, pues, partir a explicar  
de manera general la labor de los jesuitas en el rectorado de  
la Antigua Tarahumara.<sup>46</sup> Dicho Rectorado, fue resultado  
del primer avance jesuita en tierras tarahumaras; si bien la  
penetración en esta zona comenzó en el año 1607,<sup>47</sup> la rebeli-  
ón tepehuana y el martirio de dos jesuitas entre 1616 y 1618  
detuvo la acción evangelizadora. No fue hasta 1639, cuan-  
do por petición de la misma etnia, y apoyados por el nuevo  
centro minero de San José del Parral<sup>48</sup> entran nuevamente  
los jesuitas a misionar entre los tarahumares, conformando  
así la Misión de La Natividad de Nuestra Señora, que luego  
sería conocido por el rectorado de la Antigua o Baja  
Tarahumara;<sup>49</sup> quedando este situado entre las latitudes 27°  
03'15" N y 27° 55'09" N; y las longitudes 106° 10'43" y 107°  
03'18" O (ver Grafica 1). Dicha misión tuvo su Cabecera en  
San Miguel de las Bocas – hoy Villa Ocampo, Durango–, y  
compuesta por cerca de 23 pueblos de misión entre visitas y  
cabeceras; a manera de estas últimas fungieron las misiones  
de Santa Cruz de Tarahumares y la de San Francisco Xavier  
de Satevó; quedando en una calidad totalmente distinta San-  
ta Ana y San Francisco Javier de Chinarras, ya que fue una  
misión “artificial” creada para satisfacer la necesidad de  
mano de obra del Colegio de la Compañía en San Felipe el  
Real, hoy Chihuahua.

Hacia 1641 se reporta que en Santa Cruz se ha dispuesto  
una casa para el cura y “un jacal muy curioso y bueno para  
que sirva de iglesia”,<sup>50</sup> pero no sería hasta 1678 cuando se  
reporta concluida y en 1682 el obispo Tamarón y Romeral la  
describe como “hermosa iglesia y gran casa de vivienda”.<sup>51</sup>  
La planta de la construcción es de cruz latina y contaba con  
una cúpula hemisférica en el transepto.



Gráfica 1. Delimitación del Rectorado de la Antigua Tarahumara (polígono blanco). Fuente: *Google Earth*, ver. 5.0 Mac.

Hacia el sur se ubicaba el curato, que aunque al día de hoy se haya perdido casi en su totalidad, los vestigios de los espacios y de la cimentación dan cuenta de una planta semejante a un convento, cuya distribución giraba en torno a un patio central. Quizás, lo más emblemático de esta edificación es el sistema de cubierta, el cual era a base de viguería de madera de sección de 10" x 12" con jabalcones, los cuales en conjunto con la viga formaban una bóveda cuyo trazo era un arco deprimido. Por otro lado, hacia 1639, mismo año que Santa Cruz de Tarahumares, se funda la misión de San Francisco Xavier de Satevó, pero no sería hasta 1641 cuando se reporta el excelente trabajo del misionero Virgilio Máez en la construcción de la iglesia, declarándose esta terminada el mismo año. No obstante, dicho edificio fue destruido durante la rebelión de los Tarahumares, comenzando la reconstrucción del puesto en 1665, para luego casi quedar despoblado en 1666 durante una fuerte epidemia.<sup>52</sup> Ya en 1715 el obispo Pedro Tápiz donde menciona el buen esta-

do de la misión y su elogios para el coro de niños. El templo de Satevó, al igual que Santa Cruz, se conforma por una planta en cruz latina, con cúpula en el transepto y cubierta de viguería apoyada en modillones de madera.

Finalmente, hacia 1716 se funda la misión de Santa Ana y San Francisco Javier de Chinarras, con la finalidad de atender a indígenas Chinarras dispersos cerca de la actual capital del estado. Esta misión se describe terminada para 1720, donde es atendida por jesuitas del colegio de San Felipe el Real Chihuahua.<sup>53</sup> A diferencia de las otras dos edificaciones, Santa Ana se encuentra totalmente fuera del territorio en donde actuaron los jesuitas, sin embargo, comparte con estas que el encargado de la administración de su construcción fue el mismo jesuita que construyó Santa Cruz. De igual manera que esta y Satevó, Santa Ana cuenta con una planta de cruz latina, pero con un gran avance técnico, ya que su cubierta es una bóveda de cañón corrido de medio punto realizada en mampostería de ladrillo.

## Conclusión

Con esta muy breve descripción del origen de las edificaciones, se disponen dos tablas comparativas en donde se describen, de manera muy superficial, los sistemas constructivos de las mismas y la relación de elementos.

A partir de la comparación del uso de sistemas constructivos, mismos que aparecen en parte en la descripción hecha por el obispo Tamarón y Romeral en su visita por las misiones secularizadas en 1753, es posible entonces realizar una breve interpretación de la evolución de estas tres misiones. En primer lugar el uso de jabalcones en la cubierta, con la finalidad de reducir la longitud de la viga y aminorar con ello el efecto de la cortante; el empleo del ladrillo combinado con piedra y adobe, en pilastras y muros, así como la pintura mural que indica que pertenecen a la época de construcción jesuita; la esbeltez de sus muros; y, finalmente, el empleo de espacios como el convento, solo casa cural, permiten

establecer a Santa Cruz de Tarahumares como el centro en donde se generaron el mayor número de innovaciones técnicas y espaciales.

En lo que respecta a las periferias, se puede establecer que la superior es Santa Ana y San Francisco Javier de Chinarras, con un mayor avance técnico pero sin innovaciones importantes; teniendo, entonces, como periferia inferior San Francisco Xavier de Satevó, dado a que el uso de tecnologías es hasta cierto punto conservador. Por lo tanto la evolución de la arquitectura de estos tres edificios se generó con el uso de una técnica apegada a la tradicional, dando un salto importante en la introducción de elementos sencillos pero nacidos de las condiciones ambientales, lo cual conllevó una reflexión de la arquitectura que se llevó a niveles mayores en el empleo más extendido del ladrillo, la piedra y adobe combinado.

Para finalizar, se cree importante dejar un análisis sobre el comportamiento estructural que permita explorar más el tema del Centro y Periferia en la arquitectura, usando como ciencia auxiliar la ingeniería civil. Dicha reflexión se dirige a pensar que dentro del paradigma constructivo usado durante el periodo jesuítico en la Baja Tarahumara, se empleaban una serie de teorías e instrumentaciones basadas en conocimientos previos para llevar a cabo la estructuración arquitectónica de sus edificios. Esto conlleva a que la elección de otros materiales, y por ende otra manera de solucionar el problema estructural, sería revolucionar paradigmas. No obstante, se tienen que considerar que aún que estas soluciones parecieran romper esquemas, siempre trabajaban con conocimientos previos, lo que llevaba realmente a la adopción de nuevas técnicas (por no decir teorías) de estructuración, más no cortaba con las tradiciones constructivas generales de la época. Lo que llega a la conclusión de que un cambio de reglas no significa un cambio de paradigma, ya que este último no puede dar una respuesta coherente a algún problema determinado por el mismo, aún si este sufre adecuaciones y modificaciones.

Misión	Proporción ancho y largo nave	Altura de muros	Ancho de muros
Santa Cruz de Tarahumares	1:4.2	11.20 m.	1.41
San Francisco Xavier de Satevó	1.4	9.50 m.	1.33
Santa Ana y San Francisco Javier de Chinarras	1.33	8.80 m.	1.42

Tabla 8. Comparación de proporción de planta y esbeltez de muros. Fuente: autor.

Misión	Cimentación	Apoyos corridos	Apoyos aislados	Cúpula	Cubierta
Santa Cruz de Tarahumares	Mampostería de piedra irregular asentada con mortero cal-arena	Muros de mampostería de adobe asentados con mortero de arcilla	Pilastras adosadas de mampostería de ladrillo de hasta 60 cm. de soga asentado con mortero cal-arena; con capiteles de cantería	Cúpula hemisférica de mampostería de ladrillo (desaparecida)	Viguería de madera de 10 x 12" con jabalcones de madera simulando bóveda deprimida, y terrado
San Francisco Xavier de Satevó	Mampostería de piedra irregular asentada con mortero cal-arena	Muros de mampostería de adobe asentados con mortero de arcilla	Pilastras adosadas de mampostería de piedra irregular asentado con mortero cal-arena; con capiteles de cantería	Cúpula de mampostería realizada con mampostería de piedra labrada y arcos con dovelas de cantería	Viguería de madera de 10 x 12" con modillones de madera, realizado con terrado
Santa Ana y San Francisco Javier de Chinarras	Mampostería de piedra irregular asentada con mortero de arcilla	Muros de mampostería de adobe con intermitencias de mampostería de piedra; ambos asentados con mortero de arcilla	Pilastras adosadas de cantería labrada	Realizada en mampostería de ladrillo asentada con mortero cal-arena	Bóveda de cañón corrido realizada con mampostería de ladrillo asentado con mortero cal-arena, y arcos de cantería

Tabla 9. Comparativo de sistemas constructivos entre las unidades de análisis. Fuente: autor.

## B I B L I O G R A F Í A

- BARGELLINI, Clara, "Arquitectura jesuita en la Tarahumara: ¿centro o periferia?", en *Órdenes religiosos entre América y Asia. Ideas para una historia misionera de los espacios coloniales*, El Colegio de México, México, en prensa.
- DACOSTA KAUFMANN, Thomas. "La geografía artística en América: el legado de Kubler y sus límites", en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, vol. XXI, nn. 74-75, Universidad Autónoma de México, primavera-otoño, México, 1999.
- PACHECO ROJAS, José de la Cruz: "Sistema misional y cambio cultural en el noreste de México", *Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, México, julio-septiembre 2002.
- (coord.): "Memoria del Seminario Los Jesuitas en el norte de la Nueva España: sus contribuciones a la educación y el sistema misional", Universidad Juárez del Estado de Durango, Instituto de Investigaciones Históricas, Durango, 2004.
- DEEDS, Susan: *Defiance and Deference in Mexico's Colonial North: Indians Under Spanish Rule in Nueva Vizcaya*, University of Texas Press, Austin, 2003.
- ECHVERRÍA, Bolívar: *La modernidad de lo barroco*, Ediciones Era, México, 1998.
- ELIADE, Mircea: *Imágenes y símbolos. Ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso*, Taurus Ediciones, Madrid, 1955.
- ETTINGER, Catherine R.: "Centro y periferia en la historiografía de la arquitectura mexicana", en ETTINGER, Catherine R. (ed.): *Situación actual de la historiografía de la arquitectura mexicana*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo-Universidad Nacional Autónoma de México, Morelia, 2008.
- : "Images of Order Descriptions of Domestic Architecture in Mission Era California", en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, vol. XXIX, n. 91, Universidad Autónoma de México, México, otoño 2007.
- HILLERKUS, Thomas: "Jesuitas y aculturación de los tarahumares del siglo XVII", en PACHECO ROJAS, José de la Cruz (coord.): "Memoria del Seminario Los Jesuitas en el norte de la Nueva España: sus contribuciones a la educación y el sistema misional", Universidad Juárez del Estado de Durango-Instituto de Investigaciones Históricas, Durango, 2004.
- KUBLER, George: *Arquitectura mexicana del s. XVI*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992.
- MÁRQUEZ TERRAZAS, Zacarías: *Misiones de Chihuahua siglos XVII y XVIII*, CONACULTA, México, 2008.
- MARTÍNEZ LAZO, José Arturo: "Chihuahua, sierra de roca, arcilla y madera", <http://www2.uacj.mx/uehs/Investigación/default.htm> Históricos, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Unidad de Estudios Históricos, visitado 9 de enero del 2009. Para ampliar consultar JORDÁN, Fernando: *Crónica de un país bárbaro*, La Prensa, Chihuahua, 1953.
- MASTEN DUNNE, Peter: *Early Jesuit Missions in Tarahumara*, University of California, Berkeley, 1948.
- MERRIL, William L.: "Conversion and Coloniasim in Northern Mexico: The Tarahumara Response to the Jesuit Mission Program, 1601-1767", en HEFNER, Robert W. (ed.): *Conversion to Christianity, Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation*, University of California Press, Los Angeles, 1993.
- NEUMANN, Joseph: *Historia de las sublevaciones indias en la Tarahumara*, Universidad Carolina de Praga, Praga, 1754.

- PIZZA, Antonio: *La construcción del pasado. Reflexiones sobre historia, arte y arquitectura*, Celeste Ediciones, Madrid, 2000.
- POLZER, Charlez W.: "Misiones en el noroeste de México", en BERMEO, José (coord.): *Misiones Jesuitas*, CONACULTA-INAH, México, 2003.
- RAMÍREZ, Alberto y DURAZO ÁLVAREZ, Rubén: "Las misiones jesuitas y franciscanas de Durango", en GUERRERO BACA, Luis Fernando: *Patrimonio construido con tierra*, Universidad Autónoma Metropolitana, México.
- : "Las misiones jesuitas de Durango", *Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, México, julio-septiembre 2002.
- SUÁREZ, Wendy: "Techos de canoas: un sistema constructivo de Chihuahua para el mundo", <http://www.misionescoloniales.org/difusion.html>, consultado 9 de enero del 2010, s/a.
- TIRAPEL, Percival: "Las órdenes religiosas, la constitución de sus programas arquitectónicos y sus funciones", en *Actas do III Congresso Internacional del Barroco*, Universidad Estadual Paulista-Brasil, 2001.
- URÍAS ESPINOZA, Cristina: "Arquitectura misional de la Compañía de Jesús en la provincia de Sinaloa, siglos XVI-XVIII. Procesos de hibridación", tesis para obtener el grado de maestría en Arquitectura, Investigación y Restauración de Monumentos y Sitios, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, febrero del 2010.
- VILLALOBOS, Alejandro: Apuntes de clase de "Arquitectura y urbanismo mesoamericano", Morelia, Michoacán, 15 al 16 de enero del 2010.
- : *Territorialidad y vivienda mesoamericana*, CIEPFA-UNAM-ENAH-INAH, Cuicuilco, 2008.
- y PELEGRÍ, Ramón: "Acercamiento a la tecnología constructiva mesoamericana", en *Tecnología constructiva mesoamericana*, México, s/e.

N O T A S

<sup>1</sup> *raholquin@gmail.com*.

<sup>2</sup> *latg47@yahoo.com.mx*.

<sup>3</sup> Laura Magriña Velázquez *et al.*, *Misiones en el Noroeste de México*, México, Fondo Regional para la Cultura y las Artes-CONACULTA, 2004, p. 7.

<sup>4</sup> Catherine R. Ettinger, "Images of Order Descriptions of Domestic Architecture in Mission Era California", en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, vol. XXIX, número 91, otoño, México, Universidad Autónoma de México, 2007, pp. 155-156.

<sup>5</sup> La evangelización franciscana del centro del país, se realizó bajo el pensamiento humanista ofrecida por Fiore y Rotterdam, en donde se buscaba la creación de un nuevo orden social que imitará la Ciudad de Dios apartados del sistema de población español, en cambio en el norte, esta orden procuraba asentarse cerca de los pueblos y ranchos españoles, así como de los reales de mina, debido a la experiencia obtenida de los martirios sufridos al tratar de imponer una nueva estructura social. ver José de la Cruz Pacheco Rojas, "Sistema misional y cambio cultural en el noreste novohispano" en José de la Cruz Pacheco Rojas (coord.), *Memoria del Seminario Los Jesuitas en el norte de la Nueva España: sus contribuciones a la educación y el sistema misional*, Durango, Universidad Juárez del Estado de Durango Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, p. 104.

- <sup>6</sup> Percival Tirapeli, "Las órdenes religiosas, la constitución de sus programas arquitectónicos y sus funciones", en *Actas do III Congresso Internacional do barroco*, Universidad Estadual Paulista-Brasil, 2001. pp. 1341-1345.
- <sup>7</sup> Ídem.
- <sup>8</sup> Desde su fundación, los jesuitas establecieron una estructura jerárquica de organización dentro de la cual se contemplaba la operación de cada una de las misiones; de tal manera, que la labor de la Compañía de Jesús en la Nueva España se conformaba por la Provincia de México, la cual dependía de la asistencia de España y era dirigida por un padre provincial; esta a su vez se subdividida en varias regiones llamadas provincias, que estaban dirigidas por un padre rector; por ende, cada misión estaba encabezada por un rector que tenía a su cargo varias cabeceras de misión o partidos y sus pueblos de visita. Por lo anterior, se puede decir que el Rectorado de la Antigua Tarahumara fue una entidad administrativa que tuvo como cabecera la misión de San Miguel de las Bocas, donde residía el rector, y que gobernaba las misiones de la zona limítrofe entre tepehuanes y tarahumaras. Muchos autores la manejan también como el rectorado de la Natividad de María o de la Baja Tarahumara. Susan Deeds, *Defiance and Deference in Mexico's Colonial North: Indians under Spanish Rule in Nueva Vizcaya*, Austin, University of Texas Press, 2003, p. 18.
- <sup>9</sup> Antonio Pizsa, *La construcción del pasado. Reflexiones sobre historia, arte y arquitectura*, Madrid, Celeste Ediciones, 2000, p. 67.
- <sup>10</sup> Cabe señalar que no solo la ingeniería, como ciencia auxiliar de la historia, se reconoce como cuantitativa, ya que existen otras como la estadística.
- <sup>11</sup> Con respecto a lo anterior Thomas Hillerkuss hace mención a la labor educativa de los misioneros de la siguiente manera: "Los jesuitas, concientes desde el principio de lo imposible de un cambio ideológico, religioso y socio-político, con estómagos en ayunas, pronto se ocuparon con el mismo esfuerzo del cambio material, por un lado, y del cambio espiritual, moral y socio-político, por el otro". Ver Thomas Hillerkuss, "Jesuitas y aculturación de los tarahumaras del siglo XVII" en José de la Cruz Pacheco Rojas (coord.), *Memoria del seminario Los Jesuitas en el norte de la Nueva España: sus contribuciones a la educación y el sistema misional*, Durango, Universidad Juárez del Estado de Durango-Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, p. 121.
- <sup>12</sup> Alejandro Villalobos, Ramón Pelegrí, "Acercamiento a la tecnología Constructiva Mesoamericana", en *Tecnología constructiva mesoamericana*, México, s/e, 1992, p. 4.
- <sup>13</sup> Joseph Neumann, *Historia de las sublevaciones Indias en la Tarahumara*, Praga, Universidad Carolina de Praga, 1754, p. 84.
- <sup>14</sup> Thomas Hillerkuss, *op. cit.*, 122.
- <sup>15</sup> Clara Bargellini, "Arquitectura jesuita en la Tarahumara: ¿centro o periferia?" en *Órdenes religiosos entre América y Asia. Ideas para una historia misionera de los espacios coloniales*, México, en prensa por el Colegio de México. p. 8.
- <sup>16</sup> Ídem.
- <sup>17</sup> George Kubler, *Arquitectura mexicana del s. XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 111.
- <sup>18</sup> Peter Masten Dunne, *Early Jesuit Missions in Tarahumara*, Berkeley, University of California, 1948, p. 5.
- <sup>19</sup> Alejandro Villalobos, Clase de *Arquitectura y urbanismo mesoamericano* llevado a cabo del 15 al 16 de enero de 2010, Morelia, Michoacán.
- <sup>20</sup> Avances de investigación de José Arturo Martínez Lazo, Chihuahua, Sierra de roca, arcilla y madera, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Unidad de

- Estudios Históricos, visitado 9 de enero del 2009 [<http://www2.uacj.mx/uehs/Investigacion/default.htmHistóricos>], para ampliar consultar Fernando Jordán, *Crónica de un país bárbaro*, Chihuahua, La Prensa, 1953.
- <sup>21</sup> Joseph Neumann, *op. cit.*, 8.
- <sup>22</sup> Alejandro Villalobos, *Territorialidad y vivienda mesoamericana*, Cuicuilco, CIEPFA-UNAM-ENAH-INAH, 2008, p. 5.
- <sup>23</sup> Expresión comentada para entender el parecido de la arquitectura maya con la indonesia, Villalobos, clase de *Arquitectura y urbanismo Mesoamericano* llevado a cabo del 15 al 16 de enero del 2010, Morelia. Expuesto de manera más concreta en Alejandro Villalobos, *Territorialidad y vivienda mesoamericana*, *op. cit.*, p. 2.
- <sup>24</sup> Comunicación personal el ingeniero Cruz Pérez y el maestro Jorge Franco, en el Servicio Geológico Mexicano y la Facultad de Ingeniería de la Universidad Autónoma de Chihuahua respectivamente. Septiembre del 2006.
- <sup>25</sup> Datos consultados el día 10 de febrero de 2010 en <http://www.inafed.gob.mx/work/templates/enciclo/chihuahua/Mpios/>.
- <sup>26</sup> Alejandro Villalobos, Ramón Pelegrí, "Acercamiento a la tecnología constructiva mesoamericana", en *Tecnología constructiva mesoamericana*, México, s/e, 1992, p. 5.
- <sup>27</sup> Ídem.
- <sup>28</sup> El sistema consiste en un recubrimiento o acabado final cuyo principio se basa en que un tronco cortado por la mitad y vaciado por el centro a modo de canoa. Se coloca traslapado con otros en cóncavo y convexo, de la misma manera en que es colocada la teja árabe, pero de una sola pieza alargada. Wendy Suárez, *Techos de canoas: un sistema constructivo de Chihuahua para el mundo*, consultado 9 de enero del 2010, <http://www.misionescoloniales.org/difusion.html>.
- <sup>29</sup> Esto último puede ser reforzado si se aplica un estudio de analogías etnológicas como lo indica Villalobos: "Al hablar de sociedades complejas o con sistemas de organización complejos, el modelo análogo provee elementos fragmentarios en el estudio de una determinada cultura, al esclarecer solamente algunos aspectos componentes del sistema social del que se ocupa". Ver Alejandro Villalobos, *Territorialidad y vivienda mesoamericana*, *op. cit.*, p. 3.
- <sup>30</sup> José de la Cruz Pacheco, *op. cit.*, p. 104.
- <sup>31</sup> José de la Cruz Pacheco Rojas, *Sistema misional y cambio cultural en el noreste de México*, México, *Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, julio-septiembre 2002, p. 7.
- <sup>32</sup> William L. Merrill, "Conversion and Coloniasim in Northern Mexico: The Tarahumara Response to the Jesuit Mission Program, 1601- 1767", en Robert W. Hefner (edit.), *Conversion to Chistianity, Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation*, Los Angeles, University of California Press, 1993, p. 135.
- <sup>33</sup> Alberto Ramírez Ramírez y Rubén Durazo Álvarez, *Las misiones jesuitas de Durango*, México, *Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, julio-septiembre 2002, p. 60.
- <sup>34</sup> Alberto Ramírez Ramírez y Rubén Durazo Álvarez, "Las misiones jesuitas y franciscanas de Durango", en Luis Fernando Guerrero Baca, *Patrimonio construido con tierra*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, s/a, pp. 61-71.
- <sup>35</sup> Charlez W. Polzer, "Misiones en el Noroeste de México", en José Bermeo (coord.), *Misiones Jesuitas*, México, CONACULTA-INAH, 2003 p. 48.
- <sup>36</sup> Cristina Urías Espinoza, *Arquitectura misional de la Compañía de Jesús en la provincia de Sinaloa. Siglos XVII-XVIII. Procesos de hibridación*, Tesis para obtener el

grado de Maestría en Arquitectura, Investigación y Restauración de Monumentos y Sitios, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, febrero 2010.

<sup>37</sup> Antonio Pizza, *op. cit.*, p. 32.

<sup>38</sup> Si bien se ha evidenciado que esta estructura considera una tendencia lineal en la manera de abordar la historia de la arquitectura debido a que se presenta una relación unidireccional en las influencias creativas, se debe reconocer la existencia de un hecho arquitectónico que dio origen a una solución resultado de una innovación (centro), teniendo posteriormente flujos hacia otros (periferias) que en ciertos casos marcaban tendencias o coincidencias, y en otros las diferencias; por lo tanto necesario estudiar esos flujos para detectar los centros dentro de una historia regional para poder relacionarla con una historia de mayor amplitud. Catherine R. Ettinger, "Centro y periferia en la historiografía de la arquitectura mexicana" en Catherine R. Ettinger (ed.), *Situación actual de la historiografía de la arquitectura mexicana*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo- Universidad Nacional Autónoma de México, 2008, pp. 61-62.

<sup>39</sup> Thomas Dacosta Kaufmann, "La geografía artística en América: el legado de Kubler y sus límites", en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, vol. XXI, números 74-75, primavera-otoño, México, Universidad Autónoma de México, 1999, pp. 11-13.

<sup>40</sup> En este sentido Castelnuovo y Guinzburg, aclaran y delimitan la identificación de centros artísticos, distando de Kubbler, en cuanto a que no solo las metrópolis y ciudades pueden ser centros de producción artística. *Ibíd.* p. 20.

<sup>41</sup> Marina Waisman menciona esta situación como "el conflicto entre universalismo y localismo, entre la adhesión de modelos centrales que arrojan la condición de universalidad, y la formulación de modelos específicos, pareciera reconocer como núcleo del problema a la relación reflexión-praxis... La pérdida esencial que sufren los sistemas al ser trasladados a nuevos medios es la de sus raíces, la de su inserción en una determinada realidad" Marina Waisman, *El interior de la historia*, pp. 67-73.

<sup>42</sup> Como se mencionó, este modelo de centro nace de la revisión de la simbología del centro en las religiones hecha por Mircea Eliade, quien en su estudio explica que el centro siempre ha sido en el cual confluyen las tres dimensiones de la creencia religiosa: el cielo, el infierno y la tierra; por tal razón, esta posición es el medio de acceso hacia los límites. No obstante que esta conceptualización explique cosmovisiones culturales, al aplicarla en la historia de la arquitectura rompe con la visión de linealidad, puesto que no es la única fuente de innovaciones. Mircea Eliade, *Imágenes y símbolos. Ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso*, Madrid, Taurus Ediciones, p. ed. 1955, pp. 46-48.

<sup>43</sup> En esta definición, el autor realiza la exposición de la misma a través del ejemplo de la obra de Bernini, en donde lo hace en términos artísticos, sin embargo, es posible la extrapolación hacia el pensamiento como lo desarrolla en la teología jesuita. Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, México, Ediciones Era, p. ed. 1998, p. 76.

<sup>44</sup> *Ibíd.*, pp. 66-67.

<sup>45</sup> *Ibíd.*, p. 82.

<sup>46</sup> Ya que el presente trabajo es un extracto de uno mayor, por motivos de espacio, se cree necesario dejar fuera la explicación de la configuración del territorio de la Nueva Vizcaya, reino al que perteneció los Rectorados Tarahumares; no obstante si interesa profundizar en el tema se cuenta con una amplia bibliografía

fía presentada por algunos autores como Guillermo Porras, Susan Deeds, Chantal Cramausel y William Merrill.

<sup>47</sup> Pete Masten Dunne, r., *Las antiguas misiones de la Tarahumara*, Chihuahua, Gobierno del Estado de Chihuahua, p. ed. 1948, p. 38.

<sup>48</sup> Este Real de Minas –actualmente Hidalgo del Parral– tiene su comienzo hacia 1631, con una rica producción argentífera, la cual imponía la pacificación de los indígenas cercanos; aunados a esto, el auge de la minería en esa región permitió la apertura de un colegio jesuita para la preparación de novicios y misioneros en lengua tepehuana y tarahumar entre otras. *Ibidem*, p. 67.

<sup>49</sup> Zacarías Márquez Terrazas, *Misiones de Chihuahua, siglos XVII y XVIII*, México, CONACULTA, 2008, p. 119.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 121.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 123.

<sup>52</sup> *Ibidem*, pp.114-115.

<sup>53</sup> *Ibidem*, pp. 172-174.

## Ramón Antonio Holguín Salas

Universidad Autónoma de Chihuahua, Facultad de Ingeniería, carrera Ingeniería Civil entre 1999-2004, título año 2007.

Universidad de Santiago de Chile, Facultad de Ingeniería, carrera Ingeniería en Obras Civiles 2005; Certificado de Alumno Visitante en el seminario de tesis conjunta "Manual para la realización del archivo del edificio histórico para su restauración"

Experiencia:

Área de Arquitectura, Misiones Coloniales de Chihuahua A.C., Chihuahua, México, 2006-presente: apoyo en el Departamento de Arquitectura, así como desarrollo de programas de investigación técnica, histórica y arquitectónica de los procesos y tratamientos de la restauración, además de la propuesta de programas comunitarios de sensibilización al patrimonio cultural.

Aunado a esto se ha desempeñado en la supervisión técnica y administrativa de las obras de restauración de los templos de: Santa María de Cuevas Etapa Banamex 2007; La Natividad de María, en Bachiniva 2006-2008; San Francisco de Borja, en San Francisco de Borja 2007-2008; San Javier de los Indios, en Tatahuichi, y Virgen de Guadalupe, ambas en Guachochi.

Actualmente se desempeña como coordinador del proyecto de restauración monumental de la antigua misión de la Santa Cruz de los Tarahumares, actualmente Nuestra Señora del Rosario, promoviendo en este proyecto la intervención de arqueólogos, restauradores de obra de arte, arquitectos, historiadores e iconógrafos, atrayendo al proyecto participantes de Querétaro, Ciudad de México, El Paso, Tx, y del estado de Chihuahua.

Área de Arquitectura, Ministerio de Monumentos Nacionales de la Intendencia de Valparaíso, Valparaíso, Chile, 2005: apoyo en arquitectura en la realización de planos, visitas de inspección y levantamiento de patologías del templo de La Matriz y el templo de La Medalla Milagrosa.

Logros:

Misiones Coloniales de Chihuahua A.C., Chihuahua, México, 2006- presente:

- Realización de la primera intervención en restauración de pintura mural en un edificio virreinal.

- Participación del fondo FOREMOBA con una aportación de 100,000 pesos para la restauración de la pintura mural del templo de Santa Cruz de los Tarahumares.
- Edición y realización de una obra de teatro guiñol titulada "El matrimonio de don Patrimonio", de Elier Juárez.
- Inversión de 160,000 pesos por parte del municipio de Guachochi para la restauración de tres templos de origen misional.
- Participación del Centro de Física avanzada de la UNAM, campus Querétaro, para la realización de pruebas de materiales para la restauración.
- Participación de la Escuela Nacional de Conservación, Restauración y Museología del INAH en proyectos relacionados con el rescate de las misiones coloniales.
- Donativo de software para presupuestación de parte de una empresa privada.
- Realización de un programa de análisis de costos en la restauración.

## Luis Alberto Torres Garibay

Licenciatura: Universidad Nacional Autónoma de México, programa Arquitectura, 1 de octubre de 1976.

Maestría: Escuela Nacional de Conservación, Restauración y Museografía "Manuel del Castillo Negrete", Centro Churubusco- INAH-SEP, programa Maestría en Arquitectura con especialidad en Restauración de Monumentos, 8 de diciembre de 1981.

Doctorado: Universidad Nacional Autónoma de México, programa Doctorado en Arquitectura por Investigación, 7 de abril de 1999.

- Profesor investigador titular "C", tiempo completo, jefe de la División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Arquitectura de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, División de Estudios de Posgrado.
- Mención honorífica (examen de doctorado) 7 de abril de 1999.
- Retención del CONACYT, 1999.
- Mérito académico de Profesores de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2003.
- Reconocimiento como profesor fundador de la División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Arquitectura de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, agosto del 2005.
- Miembro distinguido de la cátedra "Gonzalo de Cárdenas" de Arquitectura Vernácula, Patronato de la Fundación Diego de Sagredo, La Habana, Cuba, 29 de marzo del 2007.
- Reconocimiento por la labor realizada como coasesor de la tesis "Los sistemas estructurales de la arquitectura habitacional de la ciudad de Colima en el siglo XX. Transformación constructiva y vulnerabilidad sísmica", del Dr. Julio Mendoza Jiménez, ganador del 5to. Concurso para Publicar Tesis de Posgrado, Coordinación General de Investigación Científica, Dirección General de Publicaciones, Dirección General de Posgrado, enero del 2008.
- Director de la tesis "La madera en la arquitectura y carpinterías barrocas de Jalisco: preservación versus sustitución", de la Dra. María de Guadalupe Zepeda Martínez, ganadora del premio "Francisco De la Maza" a la mejor tesis de doctorado, correspondiente al área de Conservación del Patrimonio Arquitectónico y Urbanístico, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 15 de diciembre del 2008.



Esta primera edición de  
*Simposio de las misiones tarahumaras*  
se terminó de imprimir en abril del 2011  
en Chihuahua, Chihuahua, México.  
con un tiraje de mil ejemplares.

Edición y formación: Jorge Villalobos  erives

