

LA “PALABRA CONQUISTADORA” Y LA TRANSFORMACIÓN DE LOS MODOS DE VIDA INDÍGENA EN LA PROVINCIA DE SINALOA (SIGLO XVII)*

*Wilfrido Llanes Espinoza***

* Una versión sintetizada de este artículo fue presentada en el Seminario: La Religión y los Jesuitas en el Noroeste Novohispano, realizado en Mazatlán, Sinaloa, los días 27, 28 de febrero y 1° de marzo de 2015.

** Profesor-investigador en la Facultad de Historia de la Universidad Autónoma de Sinaloa.

Recepción: junio 27 / Aceptación: septiembre 9

*Como un homenaje de admiración,
dedico este ensayo
a Sergio Ortega Noriega (†),
maestro y referente de la historiografía sinaloense.*

Resumen

Este artículo trata sobre el proceso dual de oposición y asimilación que afrontó la labor de conversión encargada a la Compañía de Jesús en la provincia de Sinaloa (Cinaloa) durante el siglo XVII. Se exponen las formas de acercamiento a la población nativa, a través del uso de la “palabra conquistadora” y su recepción en la intención de explorar la “transformación de los modos de vida” de los indígenas.

Palabras clave

Conversión, Compañía de Jesús, Sinaloa, población nativa, “palabra conquistadora” “transformación de los modos de vida”

Abstract

The article is about the dual process of assimilation faced opposition and conversion work entrusted to the Society of Jesus in the province of Sinaloa (Cinaloa) during the seventeenth century. The ways of approaching the native population are exposed, through the use of “conquering speech” and its reception in the intention to explore the “transformation of lifestyles” of indigenous peoples.

Key words

conversion, Society of Jesus, Sinaloa, native population, “conquering speech”, “transformation of lifestyles”

INTRODUCCIÓN

Identificamos constantemente en la historiografía dos aspectos bien presentes en el momento de estudiar el proceso de evangelización en la América española: el lado europeo, conquistador, el que favoreció la evangelización, y el mundo indígena, destinatario del proceso. *Grosso modo*, los indígenas, o bien se comprometieron ellos mismos con la evangelización o bien le opusieron una resistencia decidida, cuando no, la mayoría de las veces, procuraron rescatar su propia manera de entender el mundo incluso frente a algo tan desconocido como la fe cristiana.¹

Ante los avances obtenidos en este sentido, el objetivo del presente ensayo es abordar el entrecruzamiento del discurso moralizador empleado por los jesuitas con las prácticas cotidianas de los indígenas, cruce que trajo como efecto lo que Carmen Bernard y Serge Gruzinski llamaron la “transformación de los modos de vida” (1999: 621). Se estudia el proceso dual de oposición y asimilación que afrontó la labor de conversión en la provincia de Sinaloa (Cinaloa) durante el siglo XVII, teniendo en cuenta la construcción discursiva de los jesuitas. Para esto se retoma la naturaleza de la “palabra conquistadora”, a la que recurrieron los jesuitas en el proceso de evangelización.

LAS FUENTES JESUITAS Y LOS LUGARES DE PRODUCCIÓN

Para establecer un punto de inflexión, antes de entrar en materia, vale la pena detenerse en un aspecto que no podemos pasar por alto: el uso de las fuentes. Entre los elementos que han afianzado el discurso triunfalista de los jesuitas en buena parte de la historiografía, referida a su labor evangelizadora en el norte novohispano, destaca el peso que han tenido en ella las crónicas y relaciones escritas por los ignacianos;² es decir, se debe ciertamente a que se ha pasado por alto el lugar de producción y a la lectura acrítica de las fuentes.³

Este llamado de atención no es reciente; ya antes Edmundo O’Gorman lo había advertido en el célebre prólogo a *La Histo-*

1. Véase Oesterreicher y Schmidt-Riese, 2010.

2. Bernabéu Albert ha hecho énfasis en este punto. Véase Bernabéu Albert, 2009b: 165-211.

3. Al respecto Jaime Borja señala que “Tradicionalmente se ha considerado que las crónicas que se escribieron en las Indias Occidentales durante el siglo XVI y la primera mitad del siglo XVII formaron parte de la experiencia vividas por sus autores. De esta manera, se ha construido la idea de que las crónicas, historias naturales y morales, relaciones de viaje y cartas, cumplieron con la función de ser escritas para entender el descubrimiento de América. Esta forma de asumir los textos de la conquista ha permitido que con mucha frecuencia se emplee sus narraciones como datos objetivos [...]” Borja Gómez, 2005: 33-34.

4. O'Gorman, 1962: XCIX-CI. José Rabasa (1996: 321) propone una lectura enfocada mayormente al sentido retórico que regían la escritura de las crónicas en el siglo XVI.

5. Ernest J. Burrus y J. Gómez F. "Pérez de Ribas (Ribas)". En O'Neill y Domínguez, 2001: 3093.

ria moral de las Indias del padre José de Acosta; desde entonces O'Gorman establecía la necesidad de repensar las crónicas con el fin de valorarlas no sólo por su información,⁴ como ha sucedido en buena medida –para el caso del noroeste novohispano– con la reconocida *Historia de los triunfos de nuestra santa fe...* (Pérez de Ribas, 1992) y con la *Corónica y historia religiosa de la Provincia de la Compañía de Jesús de México en nueva España* (sic, 1896), ambas obras del célebre misionero y padre provincial Andrés Pérez de Ribas (Ribas); el jesuita cordobés fue un historiador cuidadoso, preciso con la información lingüística, etnológica y geográfica que aporta en sus obras; no obstante, fue hijo de su tiempo, "ángeles y demonios se inmiscuyen con frecuencia y los 'milagros' se suceden en su recuento de la 'conversión de infieles y paganos'"; fue un historiador de la llamada conquista espiritual, de la que el propio Ribas fue actor.⁵

A tono con lo anterior, Daniel T. Reff se refiere a la obra *Historia de los triunfos de nuestra santa fe...*, de Pérez de Ribas, destacando que:

En realidad, el valor de la *Historia* es inestimable como fuente de datos etnográficos para las culturas indígenas del norte de México, y por extensión, del sudeste de los Estados Unidos. Por supuesto, las descripciones del otro siempre incluyen declaraciones sobre uno mismo. Por lo tanto, el valor de la *Historia* no estriba solamente en ser una guía para las creencias de los indios, sino también ofrece una ventana sobre el pensamiento español, y más exacto, de los jesuitas. (Reff, 1993: 307)

Observar la cimentación de la fe a través del discurso evangelizador, dada la naturaleza de las fuentes, nos remite de manera directa a una visión triunfalista y sin matices del proceso. Pasar por alto este sentido retórico en la *Historia* de Ribas sería entender que la obra no fue hija de su tiempo.

La retórica vívida y metafórica de Pérez de Ribas, que era característica del discurso jesuita en la frontera norteña, [como otras relaciones lo hacen] también evoca

imágenes hagiográficas. La *Historia* abunda en referencias al diablo como "el enemigo", "la bestia infernal", "el más fiero enemigo de la humanidad", o un "pariente demoniaco". La *Historia* asimismo, como los textos hagiográficos, se puebla de metáforas de ceguera y visión, oscuridad y luz, que indican la ausencia o presencia de la gracia o de la fe cristiana. (Ibíd.: 308-309)

Similar condición ha padecido el *Apologético defensorio* (De Faria, 1981). Si bien no es un informe *per se*, la obra se inscribe en la misma situación de las anteriores, puesto que se ha utilizado esencialmente para ilustrar la mala relación de los jesuitas con las autoridades y colonos de la región, dejando de lado otras posibles lecturas. El *Apologético* no sólo es una defensa de la labor misionera frente a las acusaciones hechas por las autoridades militares de la provincia de Sinaloa: es también una ventana para acercarse tanto a la cotidianidad de la vida dentro de las misiones, como a la diversidad de relaciones establecidas entre los actores que figuran en la obra.

Por otro lado, no reconocer "el proyecto historiográfico de Claudio Aquaviva", general de la orden, significaría reducir a depósito de datos buena parte de las fuentes jesuitas. Es importante pensar que la historiografía misional jesuítica se ubica dentro de un marco contextual más amplio que responde a intereses propios de la Compañía de Jesús a principios del siglo XVII, y que comenzó durante el generalato de Claudio Aquaviva (1581-1615).⁶

De acuerdo con Dante Alcántara, "el proyecto historiográfico de Aquaviva" fue resultado de la necesidad historiográfica de la Compañía en general. Aquaviva sugería que se pusiera especial cuidado en la compilación de asuntos remotos e importantes, alejados del recuerdo. Para cumplir con el propósito, en lo correspondiente a las Relaciones Generales, se establecía un orden en la información que cada uno de los rectores de los colegios o a quienes se hiciera cargo de la tarea de hacer la recopilación histórica, debía atender:

Primero, fundaciones de colegios y casas, excepto si hasta ahora han sido enviadas, con los nombres de los fundadores, sus progresos y su crecimiento.

6. El gobierno Aquaviva se caracterizó por su marcado interés por hacer seguir con disciplina la ley jesuita hecha por san Ignacio y plasmado en las Constituciones. Una de las órdenes estipuladas correspondía al seguimiento puntual a la redacción constante de correspondencia entre los jesuitas dispersos en distintas partes del mundo y el padre provincial, quien a la vez mantendría la misma comunicación con el padre general de la Compañía ubicado en Roma y la publicación de esta correspondencia para dar a conocer los logros de los jesuitas en el mundo. Al respecto, véase Ignacio de Loyola, 1997, particularmente el capítulo I: "Constituciones de la Compañía de Jesús": 606-612.

7. Alcántara Bojorge, 2009: 68-69. Del mismo autor, véase un trabajo más amplio, donde se detallan otros factores relacionados con la escritura jesuítica, *La construcción de la memoria histórica de la Compañía de Jesús en la Nueva España. Siglos XVI-XVII*, 2007.

8. "Conquista temporal y espiritual de Cinaloa". Archivo General de la Nación, Misiones, vol. 25, 1638, f. 326.

9. Sobre la retórica empleada en las crónicas, véase Borja Gómez, op. cit.: 33 y ss. Mendiola, 2003.

2°. Aprobaciones y consensos de las ciudades en el recibimiento de los nuestros.

3°. Insignes benefactores y fautores [favorecedores].

4°. Eventos prósperos y adversos a la Compañía.

5°. Algunas virtudes y acciones especiales de aquellos que murieron dentro de la Compañía: santidad de vida, muerte preclara, enlistados los nombres y demás circunstancias.

6°. Insignes y extraordinarias vocaciones de los nuestros.

7°. Insignes cambios de ánimos: conversiones de herejes y de infieles.

8°. Insignes calamidades de aquellos que abandonaron la Compañía.

Finalmente, si algunas otras cosas vienen a la mente, [consígnense] las que parezcan [convenientes] para la causa.⁷

Nuestra referencia más cercana a la anterior disposición es la obra del referido padre Andrés Pérez de Ribas. El propio Ribas, en el momento de formar su *Historia* religiosa de la Provincia, revela que el propósito de su obra era

celebrar las victorias de la fe contra la idolatría, inmortalizar la fama del ardiente celo y diligencias arduas, con que algunos grandes y esclarecidos varones de nuestra mínima compañía (desafiando a la misma infidelidad) han inducido el evangelio, la razón y la policía cristiana [...] en las provincias de Cinaloa, bravas serranías de Topia, San Andrés, San Ignacio, Tepehuanes, y otras tierras del anchuroso reino de la Nueva Vizcaya.⁸

Tener en cuenta este proyecto nos permite colocar a la historiografía misional del siglo xvii en un contexto más amplio y, al mismo tiempo, reconocer los propósitos específicos de las crónicas e informes escritos bajo esta directriz. Por tal motivo, es importante reconocer que la escritura de la historia estaba regida por la retórica como técnica persuasiva.⁹

Los tres casos que se reseñan a continuación sintetizan el curso temprano de la evangelización, donde se muestra la parte prodigiosa de la cristianización que los misioneros quisieron proyectar sobre su labor en Sinaloa.

10. Annuæ de 1600, en Zubillaga, 1981: 221, 224.

Quando están enfermos tienen mucho recurso al sacramento sancto de la penitencia; porque no sólomente hallan en él medicina para las enfermedades de el ánimo, sino también, lo qual se ha experimentado muchas vezes, para las del cuerpo. Entre otros un yndio de la cierra de Baelbirito [Bacubirito], que estará de aquí 8 leguas, estando muy enfermo se vino poco a poco a esta villa [de Sinaloa, actual Sinaloa de Leyva], y fue nuestro señor servido por medio de la confession, en darle entera salud.

En las borracheras ha havido tal emmienda, que causa admiración a los antiguos en esta tierra que una gente, tan dada al vino, lo aya dejado tan de veras que, por maravilla se oye que entre los bautizados se haga. En un pueblo lo hizo a escondidas un viejo de miel de panales, que es muy doncel, y si no se bebe mucha cantidad, no se embriaga, y combidó a algunos como él a beber. Más no faltó quien avisase al padre, y reprehendiéndolo en la yglesia, los que havían bebido, que eran hasta 9 o 10, se hincaron de rodillas, delante de todo el pueblo y confesaron su culpa, y de su voluntad se disciplinaron hally, en público.

En Ocoroni dos indios bautizados antiguos de un religioso de S. Francisco, que nunca se havían casado in facie Ecclesiae, y vivian en opinión de estar legítimamente casados; de su motivo, atormentados de un continuo escrúpulo, una mañana vinieron a mí, e hincados de rodillas, me declararon su mal estado, diciéndome que estaban muy desconsolados, por no haver casado según los ritos y ceremonias de la Yglesia.¹⁰

En este sentido, la expresión de adhesión moral por parte de los indígenas reseñados en los tres ejemplos, remite al proceso de

11. El arte de la lengua tegüüma, 2009: 38.

12. Catálogo de las lenguas, año 1600, en Félix Zubillaga, 1981: 259.

“transformación de los modos de vida” que los jesuitas buscaban alcanzar en los pobladores de la región.

FORMAS DE INTERACCIÓN Y CONVIVENCIA

Aunque sea una verdad de perogrullo, vale recordar que el proceso de evangelización implicó la búsqueda del establecimiento de un nuevo orden al que deberían ajustarse los nativos. Dolores Aramoni señala que “esta instauración de la fe cristiana tuvo como fin la modificación de la ideología, con la clara intención de hacer abandonar a los indios de todo aquello que daba sustento a su concepción del mundo y su orden divino, todo aquello que daba armonía y sentido a los otros aspectos de la sociedad” (Aramoni Calderón, 2009: 102).

¿Cómo cambiar esta cosmovisión sin antes entenderla? Al inicio de su labor misionera, una de las principales preocupaciones de los jesuitas fue aprender las lenguas de los indígenas. A decir de Cynthia Radding, “la lengua era el vehículo necesario para la adaptación de los conceptos cristianos que formaban parte de las imágenes de los festivales religiosos y para la creación del espacio sagrado” (2008: 327).

El padre jesuita Francisco Xavier Mora reconocía que “el mayor negocio y la más seria ocupación que tenemos es aprender la lengua de los indios, pues de eso depende el poderles enseñar lo que les importa para el mayor negocio de la salvación de sus almas”.¹¹ Tarea que entendieron y promovieron los primeros misioneros que llegaron a Sinaloa. El padre Hernando Villafañe, por su experiencia previa en Pátzcuaro (Michoacán), sabía muy bien el manejo de la lengua tarasca, y a su llegada a Sinaloa aprendió la lengua guasave. El padre Martín Pérez conocía la lengua mexicana o náhuatl, y a su arribo a tierras del noroeste aprendió dos lenguas más (muy probablemente la lengua cahíta y la ocoroni), que le valieron para confesar y predicar el evangelio a los indígenas; el padre Juan Bautista Velasco, además de hablar la lengua mexicana hablaba el cahíta, y el padre Pedro Méndez, aparte de hablar la lengua mexicana, dominaba dos más: la ocoroni y tahue.¹²

Con la creación de las artes o gramáticas, los misioneros se auxiliaron de la lengua, considerada el instrumento que habilitaba al sujeto para recibir los sacramentos. La formación de *Artes* en

América tuvo como objetivo servir en la enseñanza del idioma a los propios misioneros y a la instrucción religiosa de los neófitos, auxiliándolos en la interiorización de la religión en los indígenas. Éste sería el sentido útil que predominaría en la administración de la diversidad de las lenguas, los usos y costumbres, para asegurar la unidad de la fe (Lodares, 2004: 72). De las escasas referencias conocidas para Sinaloa, tenemos el *Arte de la lengua Cahita* (1989).

Asimilar las lenguas fue una importante forma de interactuar con los indígenas. Al parecer, entenderlos y darse a entender trajo frutos importantes en la época temprana de la evangelización jesuítica (poco conocemos sobre lo adelantado al respecto por parte de los franciscanos en la región).¹³ Los ignacianos "evangelizaron y catequizaron a los indígenas Nío de la provincia y pueblo de Nío, al principio en lengua ocoroni, y después les [tradujeron] la doctrina en lengua nío, de la subdivisión cahíta-tarahumara" (Zubillaga, 1976: 27). A los guazaves, considerados agrestes y escurridizos de la disciplina cristiana, les explicaron la doctrina "primero en latín, y después en la lengua guazave o vacorregue, dialecto del cahíta."¹⁴ El éxito en ambos casos fue efímero; con los tehucos el fracaso se registró debido a la dispersión de los indígenas en los montes.

Como se ha destacado, los jesuitas exigían de los indígenas una profunda reorganización de su existencia, la cual afectaba implícitamente todas las esferas de la vida: la espiritual, la cultural, la económica, la social y la sexual. Tuvieron un rol muy dinámico en la conversión de los indios poniendo especial cuidado en transformar conceptos indígenas para hacerlos aceptables al régimen colonial. No obstante, como se ha señalado, los indígenas no tuvieron una actitud enteramente pasiva frente a este ímpetu, sino que reaccionaron de forma muy variada.

Los esfuerzos de los jesuitas para obligar a los indígenas a vivir en las misiones, y no dispersos como acostumbraban, encontró gran resistencia en la región. Esta problemática se revela en la condición decadente que guardaba el valle de Mocorito; para 1601 los informes consignan la existencia de 26 asentamientos en esa región, que se habían reducido a 9 en 1662 (Gerhard, 1996: 344).

Por otro lado, ante el proyecto de aproximación empleado por los jesuitas, al igual que en otras latitudes de América,¹⁵ los indígenas adoptaron formas de resistencia más sutiles y complejas

13. Rafael Valdez Aguilar (2006) ha sido de los pocos historiadores que se ha ocupado de estudiar la presencia franciscana en Sinaloa.

14. Ídem.

15. Véase Dueñas, 2008: 187-197.

que las rebeliones o las conspiraciones, temas ampliamente estudiados para el norte de la Nueva España. James C. Scott advierte al respecto que si las condiciones de las estructuras de poder no cambian, los grupos que se encuentran en desventaja dentro de las relaciones de poder –es decir, sometidos a la dominación– pueden expresar su inconformidad a través de dos formas de resistencia: una abierta y pública (Scott, 2000: 43).

Los indios guazaves no en pocas ocasiones habían hecho sentir su combatividad. Resultaba de gran importancia en esta etapa temprana de evangelización contar con el respaldo militar, debido a que los operarios se exponían a frecuentes peligros. “El padre provincial novohispano Váez, en carta de 25 de abril [de] 1602, suplicaba a Felipe III que no faltase a los jesuitas de Sinaloa la defensa de soldados, imprescindible para la evangelización y no desamparar a tantas almas bautizadas”. (Zubillaga, 1981: 19-20)

Para entender la convivencia o cruzamiento cultural entre indígenas y misioneros, puede ser de utilidad recordar de manera sucinta la clasificación de los métodos de cristianización, que tradicionalmente se dividían en los de preparación y los de persuasión; además de los métodos de autoridad, vertical y capilar.

A decir de Alejandra Peña:

Los primeros apuntaban a preparar el terreno para la labor evangelizadora a través de la captación de la benevolencia de los indios, su atracción hacia el cristianismo y la “modelación” de sus costumbres. Los últimos estaban destinados a la catequización propiamente dicha y según [Pedro Borges] era la extirpación de la idolatría, la demostración directa del cristianismo [...] El primero buscaba convencer a los indios de la falsedad de sus antiguas creencias, en tanto que el segundo procuraba presentar el cristianismo como la única religión verdadera. El de autoridad consistía en enseñar el evangelio basándose fundamentalmente en el prestigio personal del misionero y del respeto que hubiera ganado entre los naturales, que los impulsaba a creer en su palabra. El vertical procuraba convertir a las autoridades aborígenes (caciques) para que, por



Mapa 1. Misiones de Sinaloa, s. XVII [Recorte]

Fuente. Félix Zubillaga, S. I. (ed.), *Monumenta Mexicana*, vol. V (1592-1596). Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1973, s. n.

imitación, los súbditos siguieran el mismo camino. El capilar, por su parte, proponía la transformación de la fe a través del contacto cotidiano entre católicos —españoles o indios conversos— e infieles, del testimonio de vida cristiana que llevara a los naturales paganos a preguntarse el porqué de esas conductas y despertara en ellos el deseo de imitarlas. (Peña, 2002: 1299-1300)

16. Véase Deeds, 2014.

En lo que toca, principalmente, al método vertical, cabe destacar que los religiosos fueron muy conscientes de la importancia del rol de los líderes indígenas en la formación de pueblos. Para el caso del Paraguay, el jesuita tirolés Anton Sepp señalaba: “Cuando se quiere convertir a un pueblo, lo más importante es comenzar por la cabeza, la cual, una vez conquistada, los demás miembros seguirán de por sí” (Wilde, 2005). Este mismo procedimiento se trató de implementar por algunos misioneros en Sinaloa. Sabían que convencer al líder era trascendental, era como persuadir al grupo; por lo tanto, recurrieron como estrategia a la creación de alianzas con los caciques, buscando el efecto de imitación.

El caso de Lanzarote, cacique de Tehueco, es ilustrativo. El *principal* fue amigable en su trato con los religiosos. Posterior a la muerte del padre Gonzalo de Tapia, los misioneros llegaron a Tehueco, donde el cacique se mostró atento con los visitantes, al grado de encargar a su hijo Miguelito con los padres, para que lo llevaran por el camino de la cristiandad, no obstante que su madre y parientes no aprobaran su voluntad (Zubillaga, 1976: 51).

LOS CHAMANES EN EL DISCURSO JESUITA

Por lo que aquí venimos planteando, resulta ineludible destacar el rol que tuvieron los hechiceros en el proceso de evangelización, así como en el propio discurso jesuítico. Sobre los chamanes se puede decir, fundamentalmente, que en tanto que éstos pudieron llegar a competir con la autoridad de los misioneros, fueron personajes desacreditados y combatidos por éstos.¹⁶

Una de las maneras más efectivas para los hechiceros de hacer frente a los ignacianos, fue acusándolos de provocar calamidades en la propia sociedad nativa que pretendían evangelizar. Cuando “lograban atribuir a la presencia de los jesuitas ciertos reveses del destino y ciertas catástrofes, como por ejemplo el brote violento de una epidemia de viruela entre los indios”, lograron triunfar sobre la voluntad de sus enemigos (Bitterli, 1998: 133).

Bernard y Gruzinski destacan que los hechiceros figuraban como los antagonistas de los jesuitas, motivo por el cual ocuparon un lugar significativo en sus escritos, ya que entorpecían la acción misionera (1992: 199). En su argumentación, los jesuitas evidenciaron un paralelismo importante entre los misioneros y

chamanes, pues mientras los primeros representaban la luz, los segundos, por excelencia, representaban la cerrazón y el error.¹⁷

Para los ignacianos "el chamán actuaba como intermediario con el diablo y celebraba pactos con él; al ser conceptuados como 'ministros de Satanás', sus métodos eran para los jesuitas los mismos que desplegaba el demonio, básicamente el engaño y la mentira, sometiendo a los indios a una 'tiránica opresión'" (Vitar, 2002: 175-176, 161-184).

En la documentación recuperada para esta pesquisa abundan elementos concernientes al tema. Por ejemplo en la annua de 1612 se destaca que:

No se dudara en castigar con todo rigor a los hechiceros que persistan en el error, y en destruir los ídolos y las huacas, que se buscaran sin descanso.

También los altares de piedras que los indios veneran en lugares apartados serán arrasados, y sus fragmentos arrojados en sitios donde no puedan volver a ser objetos de adoración.

Las "costumbres bárbaras" de los nativos fueron continuamente rechazadas por los ignacianos. En su informe, el padre Ortiz Zapata destaca la presencia de los hechiceros, vistos como uno de los principales obstáculos para el éxito de la tarea de conversión en la región. "No falta en este pueblo [de Tehueco] y los demás pueblos del partido –señala el ignaciano–, la presencia de hechiceros e instrumentos del demonio contra los cuales obra el anhelo y desvelo de los ministros, prevaleciendo la verdad y pureza de nuestra fe y religión".¹⁸

En la *Relación de la Provincia de Nuestra Señora de Sinaloa de 1601*, el padre Martín Pérez consigna el contacto de los nativos con el demonio, cuya presencia se personificaba a través de alacranes, culebras y diversas formas "espantosas", forma que tomaba el maligno a la hora de hacerse presente (González. y Anzures, 1996, p. 189).

En el proceso de evangelización encontramos una marcada presencia de la intervención del demonio en dicho proceso, "ya que –a decir de Guy Rozat– el demonio es la clave necesaria, obligatoria e imprescindible de todo el discurso cristiano en los siglos

17. En este sentido, la postura se sostiene en la propuesta de Juan de Ginés de Sepúlveda –cronista de la corte de Carlos V, jurista adversario de las posturas de fray Bartolomé de Las Casas; defensor de la sumisión de los indígenas–, quien impregnado del pensamiento teocrático europeo aplicó este pensamiento al caso de los indios de América. Esta teoría sostenía que la infidelidad pagana como tal, esto es, la adoración de varios dioses, constituía una terrible ofensa a Dios; por tanto, consideraba como justa la causa de guerra contra los indígenas. "Sepúlveda sostiene que, según el Aquinate, la guerra contra los gentiles es lícita como castigo del culto idolátrico. Que también el Papa Inocencio IV y el cardenal Enrique de Susa opinan que, lícitamente, puede obligarse a los gentiles a observar la ley natural, es decir, los diez mandamientos: 'no adorar a varios dioses, no matar, no cometer adulterio, no hurtar, etc.'" Hoffner, 1957: 296-297, 352.

18. Escrito sobre la relación presentada por el padre Juan Ortiz Zapata de la orden de la Compañía de Jesús, sobre el estado que guardan las misiones Xiximes, de San Pablo Actassi, Santa Polonia, San Ignacio, San Andrés y San Gregorio de las provincias de Nueva Vizcaya, Santa Cathalina, Tarahumara llamada la Natividad, Miguel de las Bocas, San Phelipe, Nieva de San Joachín, Santa Ana, Partido de Navojoa, de Jesús del Monte de Tutuacas, provincias de Sinaloa y Sonora así como sus misiones, de San Ildelfonso de Secoras, Santa María de los Ángeles de Sahuaripán, partido de San Miguel de Hures, San Francisco Xavier de Sonora, de Aríspe, de San Miguel de Mocerito, Badiraguato y Tamazula. AGN, Misiones, vol. 26, exp. 51, 1678, f. 243.

19. "Anua de 1612", en *Informes Jesuitas, Cartas Anuas. Memoria para la historia de la Provincia de Sinaloa*. Gabinete de Manuscritos de la Biblioteca Nacional de México, 2005: 181.

xvi y xvii, y por lo tanto su *existencia* es la base de la legitimación de la acción de la iglesia sobre el mundo" (Rozat, 1995: 85).

Rafael Valdez recupera algunos casos demostrativos de este discurso jesuítico en contra de los hechiceros. Las anuales presentan a estos personajes como persuasivos, siempre truncando la buena labor de los jesuitas, así como la concordia que tanto trabajo costaba mantener.

Valdez recobra de una annua de 1602, el informe del padre Pedro Méndez, quien apuntaba que "en este año de 1602, dos indios de esta provincia de Sinaloa, el uno de ellos era gentil, hechicero, natural del Zuaque llamado Tlaxicora [...] Este hombre, según parece, persuadió a los de Sinaloa y Chínipas [para que] se rebelasen y matasen al capitán y soldados el año pasado de 1601" (Valdez, 2009: 246).

En un segundo caso, el mismo padre –en la annua de 1606– notificaba que "Hambuley, gran hechicero de esta nación, haciendo con arte del demonio menear y mover, no sé qué, debajo de un cepo, persuadió a la gente de que allí estaba el corazón del capitán [Martínez de Hurdaide], dando a entender que ya no tendría más brío ni valor para pelear y podrían liberarse" (*ibíd.*, p. 247).

En la annua de 1612, el padre redactor refiere cómo "el demonio envidioso de los frutos que los padres han logrado para la evangelización incitó a unos hechiceros de que persuadieran a los cristianos enfermos no se confesasen ni bautizasen porque luego morirían".¹⁹

La idolatría fue terreno fértil para que los jesuitas emprendieran una enérgica avanzada en contra de la "superstición" de los indígenas. Quien se ponía al abrigo de la nueva fe encontraba refugio seguro ante el demonio.

SÍNTESIS Y COMENTARIOS FINALES

Son dos las lecturas más evidentes que podemos hacer de las fuentes disponibles sobre el proceso de cristianización de los indígenas en Sinaloa. Por un lado, que los jesuitas acentuaban el contraste existente con los indios "infieles" y los que se habían adherido a la nueva fe. Mientras que los indígenas apegados a las

"viejas" costumbres –es decir, los que conservaban sus costumbres "gentílicas"– vivían en guerra permanente y mantenían una cercanía importante con los hechiceros. Por otro lado, las crónicas e informes dan a entender que se trata de un pasaje irreversible a la nueva vida, representada por la absorción de los símbolos cristianos.

En lo que toca a Sinaloa, estas transformaciones de los modos de vida sucedidas en el siglo xvii no han sido consideradas de manera sistemática. El esbozo que ahora se ha presentado recupera una postura que actualmente domina buena parte de la historiografía relacionada con la interacción de los jesuitas y los indígenas de las distintas regiones americanas.²⁰

A decir de Salvador Albert,

Los nuevos estudios intentan superar la tradicional incapacidad de acercarnos al indígena norteño, abandonando la mirada compasiva, severa, denigratoria y estereotipada de los discursos occidentales [...] Los estudios, donde se impone la interdisciplinariedad, apuesta por unos indígenas que supieron adaptarse, resistir y negociar las imposiciones de un cambio cultural extraño, del que lograron extraer algunos elementos, prácticas y estrategias. (Bernabéu, 2009a: 15)

La representación de frontera de sangre y fuego ha dado paso a una postura menos radical y polarizadora; para dar lugar a una más estimulante, se parte de entender que "el encuentro misional en la frontera colonial nunca pudo ser en una sola dirección, pues los indígenas desempeñaron en sus territorios un papel activo desde los primeros pasos de los misioneros como participantes, socios y oponentes de sus experimentos pastorales" (Magallanes, 2009: 251).

Queda claro que no todo fue violencia, que el proceso de evangelización estuvo cruzado por intereses específicos. Entre los españoles y las comunidades o naciones indígenas libres de América hubo relaciones de paz y de guerra: sin embargo, poco se ha escrito sobre las primeras, señala Abelardo Levaggi.²¹

20. Buena parte de este giro proviene de la antropología cultural y la etnohistoria. La bibliografía al respecto es muy amplia, remito sólo algunas referencias: Wachtel, 2007; Boccara y Galindo, 1999; Wilde y Schamber, 2005; Wilde, 2011; Giudicelli, 2010; Boccara, 2002.

21. Véase Levaggi, 2002: 13.

REFERENCIAS

Archivísticas

AGN (Ar chivo General de la Nación), Misiones, vol. 25, 1638.

AGN, Misiones, vol. 26, exp. 51, 1678.

INFORMES SESUJITAS, *Cartas Anuas. Memoria para la historia de la Provincia de Sinaloa*. Gabinete de Manuscritos de la Biblioteca Nacional de México.

Bibliográficas

ALCÁNTARA BOJORGE, DANTE A. 2007. *La construcción de la memoria histórica de la Compañía de Jesús en la Nueva España. Siglos XVI-XVII*. Tesis de Maestría. México: FfYL-UNAM.

-----, 2009. "El proyecto historiográfico de Aquaviva y la construcción de la historia de la compañía de Jesús en la Nueva España a principios del siglo XVII". *Estudio de Historia Novohispana*, 40: 57-80 (enero-junio).

ARAMONI CALDERÓN, DOLORES. 2009. "Documentos eclesiásticos y cultura india". En Brian F. Connaughton y Andrés Lira (coords.). *Las Fuentes eclesiásticas para la historia social de México*. México: El Colegio de Michoacán / Instituto Mora / El Colegio de México / Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa

ARTE DE LA LENGUA CAHITA por un padre de la Compañía de Jesús. 1989. Eustaquio Buelna (ed.). Prólogo de José G. Moreno de Alba. México: Siglo XXI.

BERNABÉU ALBERT, SALVADOR. 2009a. "Introducción" a Salvador Bernabéu Albert (coord.). *El Gran Norte mexicano. Indios, misioneros y pobladores entre el mito y la historia*. España: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

-----, 2009b. "La invención del Gran Norte ignaciano: la historiografía sobre la Compañía de Jesús entre dos centenarios (1992-2006)". En Salvador Bernabéu Albert (coord.), *El Gran Norte mexicano. Indios, misioneros y pobladores entre el mito y la historia*. Madrid: Escuela de Estudios Hispánicos / Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

BERNARD, CARMEN, y SERGE GRUZINSKI. 1992. *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*. México: FCE.

-----, 1999. *Historia del Nuevo Mundo*, t. 2. Los mestizajes, 1550-1640. México: FCE.

BITTERLI, URS. 1998. *Los "salvajes" y los "civilizados". El encuentro de Europa y Ultramar*. México: FCE.

BOCCARA, GUILLAUME (ed.). 2002. *Colonización, resistencia y mestizaje en las américas (siglos XVI-XX)*. Quito, Ecuador: Abya-Yala.

-----, y Sylvia Galindo G. (eds.). 1999. *Lógicas mestizas en América*. Temuco, Chile.

BORJA GÓMEZ, JAIME. 2005. "Idolatría, tiranía y barbarie. La construcción del indígena en una crónica india". En Scarlett

O' Phelan Godoy y Carmen Salazar-Soler (eds.). *Passeurs, mediadores culturales y agentes de la primera globalización en el Mundo Ibérico, siglos XVI-XX*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú / Instituto Riva-Agüero / Instituto Francés de Estudios Andinos.

DEEDS, SUSAN M. 2014. "Las guerras indígenas: colisiones catastróficas, conflagraciones milenarias y culturas en flujo". En Miguel Walbuena (coord.). *Historia de Durango*, vol. 2. *Periodo colonial*. Durango: Universidad Juárez del Estado de Durango.

DUEÑAS, ALCIRA. 2008. "Fronteras culturales difusas: autonomía étnica e identidad en textos andinos del siglo XVII". *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 37(1): 187-197.

EL ARTE DE LA LENGUA TEGÜTMA, vulgarmente llamada ópata, compuesta por el padre Natal Lombardo. 2009. Prefacio, transcripción y notas de Antonio Guzmán Betancourt. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

FARÍA, FRANCISCO XAVIER DE. 1981. *Apologético defensorio y puntual manifiesto que los Padres de la Compañía de Jesús misioneros de las provincias de Sinaloa y Sonora ofrecen por noviembre de este año de 1657 al rectísimo tribunal y senado justísimo de la razón, de la equidad y de la justicia contra las antiguas, presentes y futuras calumnias que les ha forjado la envidia, les fabrica la malevolencia y cada día les está maquinando la iniquidad*. Paleografía de Gilberto López Alanís. Culiacán: Instituto de Investigaciones de Ciencias y Humanidades-Universidad Autónoma de Sinaloa. [2009]

GERHARD, PETER. 1996. *La frontera norte de la Nueva España*. Patricia Escandón Bolaños (trad.). Mapas de Bruce Campbell. México: UNAM.

GIUDICELLI, CHRISTOPHER (ed.). 2010. *Fronteras movedizas. Clasificaciones coloniales y dinámicas socioculturales en las fronteras americanas*. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-El Colegio de Michoacán / Casa Velázquez.

GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, LUIS, y MARÍA DEL CARMEN ANZURES Y BOLAÑOS. 1996. "Martín Pérez y la etnografía de Sinaloa a fines del siglo XVI y principios del siglo XVII". En *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 16. México.

HOFFNER, JOSEPH. 1957. *La ética colonial española del siglo de oro. Cristianismo y dignidad humana*. Estudio introductorio de Antonio Truyl Serra. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica.

LEVAGGI, ABELARDO. 2002. *Diplomacia hispano-indígena en las fronteras de América*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

LODARES, JUAN RAMÓN. 2004. "Lenguas y calicismo en la América virreinal". En Adriana Lluís i Vidal-Folch y Azuzena Palacios Alcaíne (eds.). *Lenguas vivas en América Latina*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid / Instituto Catalá de Cooperació Iberoamericana.

LOYOLA, IGNACIO DE. 1997. *Obras de San Ignacio de Loyola*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

MAGALLANES CASTAÑEDA, IRMA LETICIA. 2009. "Desafíos misioneros jesuíticos en la Tepehuama y la Tarahumara. Un balance historiográfico". En Salvador Bernabéu Albert (coord.). *El Gran Norte mexicano. Indios, misioneros y pobladores entre el mito y la historia*.

- Madrid: Escuela de Estudios Hispanoamericanos-Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- MENDIOLA, ALFONSO. 2003. *Retórica, comunicación y realidad. La construcción retórica de las batallas en las crónicas de la conquista*. México: Universidad Iberoamericana.
- O'GORMAN, EDMUNDO. 1962. "Prólogo a la primera edición". En Joseph de Acosta. *Historia moral y natural de las Indias*. México: FCE.
- O'NEILL, CHARLES E., S. I., y JOAQUÍN M. DOMÍNGUEZ, S. I. (dirs.). 2001. *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático*, vol. III. Roma / Madrid: Institutum Historicum, S. I.- Universidad Pontificia Comillas.
- OESTERREICHER, WULF, y ROLAND SCHMIDT-RIESE (Hrsg.). 2010. *Esplendores y miserias de la evangelización de América: antecedentes europeos y alteridad indígena*. Berlín / Nueva York: Walter de Gruyter & Co. KG.
- PEÑA, GABRIELA ALEJANDRA. 2002. "Métodos de evangelización y legislación en Tucumán y Río de la Plata". En Feliciano Barrios Pintado (coord.). *Derecho y administración pública en las Indias hispánicas*, vol. II. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- PÉREZ DE RIBAS, ANDRÉS. 1896. *Corónica y historia religiosa de la Provincia de la Compañía de Jesús de México en nueva España. Fundación de sus colegios y casa, ministerios que en ellos se ejercitan y frutos gloriosos que con el favor de la divina gracia se han cogido, y varones insignes que trabajando con fervores santos en esta viña del señor pasaron a gozar el premio de sus santas obras á la gloria: unos derramando su sangre por la predicación del santo evangelio, y otros ejercitando los ministerios que el Instituto de la Compañía de Jesús profesa, hasta el año de 1654 [sic]*, 2 vols. México: Imprenta del Sagrado Corazón de Jesús.
- , 1992. *Historia de los trivnphos de nuestra santa fee entre gentes las mas barbaras, y fieras del nuevo orbe: confeguidos por los soldados de la milicia de la Compañía de Iesus en las mifiones de la Prouincia de Nueva Epaña [1645]*. Ed. facsimilar de Ignacio Guzmán Betancourt. México: Siglo XXI / Difocur. [1ª ed.: Madrid, 1645]
- RABASA, JOSÉ. 1996. "Crónicas religiosas del siglo XVI". En Beatriz Garza Cuarón y Georges Baudot (coords.). *Historia de la literatura mexicana. Desde sus orígenes hasta nuestros días*, vol. I. *Las literaturas amerindias de México y la literatura en español del siglo XVI*. México: UNAM / Siglo XXI.
- RADDING CYNTHIA. 2008. *Paisaje de poder e identidad: fronteras imperiales en el desierto de Sonora y bosques de la amazonia*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-El Colegio de Sonora / Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco.
- REFF, DANIEL T. 1993. "La representación de la cultura indígena en el discurso jesuita del siglo XVII". En V. V. A. A. *La Compañía de Jesús en América: Evangelización y justicia, siglos XVII y XVIII*. Córdoba, España.
- ROZAT, GUY. 1995. *América imperio del demonio: cuentos y recuentos*. México: Universidad Iberoamericana.
- SCOTT, JAMES C. 2000. *Los dominados y el arte de la resistencia*. México: Era.
- VALDEZ AGUILAR, RAFAEL. 2006. *Labor franciscana en el Sinaloa del Siglo XVI*. Culiacán: Difocur.
- , 2009. *Los jesuitas. Medicina y religión en el noroeste novohispano (1591-1767)*. México: Universidad Autónoma de Sinaloa / Umbral Editores.
- VITAR, BEATRIZ. 2002. "Los jesuitas y la demonización del Chaco". En Fermín del Pino Díaz (coord.). *Demonio, religión y sociedad entre España y América*. España: CSIC.
- WACHTEL, NATHAN. 2007. *La fe del recuerdo. Laberintos marranos*. Buenos Aires: FCE.
- WILDE, GUILLERMO. 2005. "Problemas en torno al análisis de los liderazgos indígenas de las tierras bajas. Reflexiones a partir de los grupos tupf-guaraníes de los siglos XVII y XVIII". En *Actas del VI Congreso Internacional de Etnohistoria. Antropología e historia: Las nuevas perspectivas interdisciplinarias*. Lidia R. Nacuzzi (comp.). Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires. [CD-ROM]
- (comp., introd. y ed.). 2011. *Saberes de la conversión. Jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad*. Buenos Aires: SB.
- , y Pablo Javier Schamber (comps.). 2005. *Historia, poder y discurso*. Buenos Aires: B.
- ZUBILLAGA, S. I., FÉLIX (ed.). 1973. *Monumenta Mexicana*, vol. V (1592-1596). Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu.
- , 1976. *Monumenta Mexicana*, vol. VI (1596-1599). Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu.
- , 1981. *Monumenta Mexicana*, vol. VII (1599-1602). Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu.