

SISTEMA MISIONAL Y CAMBIO CULTURAL

*El devenir histórico de las provincias
tepehuana y topia en el noroeste
novohispano*

José de la Cruz Pacheco Rojas
Instituto de Investigaciones Históricas
Universidad Juárez del Estado de Durango

En este trabajo me propongo hacer una reflexión en torno a la significación y análisis interpretativo del sistema misional en el noroeste novohispano.¹ En ella se pretende ofrecer una explicación de este trascendental proceso histórico que reconfiguró los espacios sociales, geográficos y culturales en tan vasta región a partir de una serie de nociones que los propios jesuitas se impusieron como ejes rectores de su obra espiritual y material para ser puestos en práctica entre las diversas naciones indígenas. En este sentido encontramos que también los pensadores ignacianos recurrieron a la obra del gran filósofo griego Aristóteles, de quien se nutrieron e hicieron una interpretación ad hoc, al igual que otros, para soportar filosóficamente la universalidad del catolicismo y el providencialismo ecuménico de la monarquía española como garante de la expansión de la civilización occidental en América.

Con base en el planteamiento general anterior, concebimos las misiones jesuitas como un sistema organizado de acuerdo a las normas jerárquicas y los postulados esenciales de la Compañía de Jesús (ejercicios espirituales y un profundo sentido de reforma espiritual), así como también de sus fines materiales; concebimos igualmente las misiones a partir de una compleja idea desarrollada por los misioneros jesuitas en América durante la última parte del siglo XVI y principios del XVII, como espacios donde ocurrieron diversos procesos de cambio cultural y profundas transformaciones sociales.

Así, más allá de la noción corriente de misión como sinónimo de templo a cargo de un religioso en la etapa inicial de evangelización o conversión religiosa, en este caso al cristianismo católico romano, o como institución de frontera como la definió Bolton, quien impuso la idea de que los misioneros jesuitas fueron los desbrozadores del terreno en el proceso de conquista y que lo hicieron como héroes avanzando solos entre los feroces indígenas del septentrión.² A un lado de las historias apologéticas de los cronistas e historiadores jesuitas, concebimos la misión como un espacio en el que se sientan las bases para desarrollar el magno proyecto jesuítico, que era conducir a los indígenas hacia las formas sociales, culturales y religiosas, acorde con el modelo de

1 La presente reflexión es resultado de varios años de trabajo, cuyo origen data de 1997, fecha en que presenté mi tesis doctoral en El Colegio de México con la investigación titulada "Misión y educación. Los jesuitas en Durango, 1596-1767" y de la continuación de otros estudios sobre el tema, los cuales fueron presentados en el Seminario la Religión y los Jesuitas en el Noroeste Novohispano que organiza El Colegio de Sinaloa año con año en la sede de esa institución. En ese marco, los compañeros del seminario contribuyeron con sus comentarios a enriquecer el presente trabajo. La segunda parte está basada en un apartado de mi tesis doctoral, aun inédita. Una versión más corta de este trabajo se presentó como ponencia en el Cuarto Foro Internacional de las Misiones del Noroeste de México. Origen y Destino. Realizado en Hermosillo, Sonora, del 14 al 17 de noviembre de 2006, auspiciado por el Fondo Regional para la Cultura y las Artes del Noroeste y el Instituto Sonorense de Cultura.

2 Bolton, Herbert, "The Mission as a Frontier Institution in the Spanish-American Colonies", *American Historical Review*, vol. XXIII, octubre, 1917.

la civilización occidental católico, a costa de la destrucción de sus formaciones socioculturales originarias. De ahí que la vida en “policía” exigiera de la reducción de los indios en pueblos, porque el término aristotélico de “polis” en su acepción profunda significaba civilización y ciudad, pues la civilización sólo era pensable para el filósofo en el ámbito urbano, en la “polis”.

En nuestra opinión, la misión debe verse más bien como pueblo-misión, esto es, como un embrión del proceso civilizatorio que sólo se da en el ámbito urbano. Pues es de hacerse notar, por ejemplo, que la traza de los pueblos-misión estaba inspirada en los principios urbanísticos renacentistas que proyectaban a todas las sociedades occidentales hacía el modelo ideal del hombre viviendo en la ciudad. La reducción era el primer paso de un largo proceso de transformaciones dirigidas. Por ello, la obra de los jesuitas fue más allá de lo puramente religioso; en su proyecto incorporaron la enseñanza de las técnicas y sistemas de trabajo conocidas en el mundo occidental, la moral y los códigos de conducta de las sociedades cristianas europeas, pero sobre todo, en las misiones se erigieron los gérmenes básicos, estructurales, que configuraron, a fin de cuentas, la cultura y la sociedad mestiza modernas.

Este nuevo complejo emergente fue articulado a las estructuras económico-sociales y al sistema de dominación material y político español a través de las instituciones de gobierno locales y provinciales, pero siempre bajo la tutela de los misioneros. Por ello resulta pertinente preguntarse: ¿Qué ocurrió con todo el complejo sistema misional que habían erigido los jesuitas, con las diversas provincias en el noroeste después de la expulsión? ¿Qué nivel de complejidad social y cultural habían desarrollado? Pero no sólo eso: ¿Cómo impactó ese hecho tan importante en la historia del noroeste que nos permite dividirla en dos grandes épocas durante el período colonial, en un antes y un después de la presencia jesuítica? Estas son las grandes interrogantes a las que pretendemos acercarme a partir del estudio de los procesos de cambio de las provincias jesuíticas de la Tepehuana y Topia durante los siglos XVII y XVIII. Ambas provincias fueron secularizadas en 1753, en razón de que los misioneros ignacianos habían concluido la etapa fundamental de transformaciones sociales y culturales, pues sus pobladores ya eran todos cristianos, vivían

en comunidad, hablaban casi todos el castellano y eran “ladinos”, es decir, se habían mestizado racial y culturalmente, se habían civilizado. En nuestra opinión, en este caso en particular, el proyecto transformador de los jesuitas se había consumado. En tanto, en el resto de las provincias misionales del noroeste dicho proyecto quedó trunco con la expatriación. Tal vez habían optado por otro programa, como ha sugerido Ignacio del Río,³ el del “segregacionismo y utopía”. Una sociedad ideal compuesta de indígenas y misioneros. En todo caso, si se quisiera pensar en la experiencia jesuítica del Paraguay, hoy día ha quedado bien claro que lo que allá aplicaron los misioneros jesuitas fue en esencia el mismo modelo que ensayaron en el noroeste novohispano.⁴

I. EL CONCEPTO DE MISIÓN

Partimos del supuesto que la misión es un espacio de transformación social y cultural de las naciones indígenas, aplicado y desarrollado en el sistema misional jesuítico en el noroeste novohispano. Un modelo resultante de las diversas concepciones, ideas e instituciones creadas durante el siglo XVI para el tratamiento controlado y sistemático de los indios tanto en el plano material como espiritual en Nueva España. De igual manera, la noción de misión es un resultado histórico, producto de las representaciones del indio elaboradas por juristas e ideólogos del imperio español, por el clero secular y por los propios miembros de las órdenes religiosas que precedieron a los jesuitas. Por ello y a fin de mostrar el proceso de construcción de dicho modelo, es necesario realizar un recorrido por las instituciones y momentos históricos que materializaron tales formulaciones y experiencias. Así, habremos de considerar las ideas que sustentaron la práctica de la esclavitud, la encomienda, el repartimiento, e inclusive el ensayo utópico de don Vasco de Quiroga en Michoacán, la experiencia misional de las órdenes mendicantes en el centro y sur de México y la idea del indio; la representación de el *Otro*, que está presente con mayor fuerza durante el siglo de la conquista y en menor medida todo el período virreinal.

El imperio español y sus agentes, ideólogos y conquistadores principalmente, procedieron a interpretar y en algunas ocasiones a ajustar el pensamiento de su tiempo a la nueva realidad ante el

3 Río, Ignacio del, “Segregacionismo y utopía: el programa y la acción de los misioneros jesuitas en el noroeste novohispano”, Ponencia presentada en el Simposio de las Misiones Tarahumaras, celebrado los días 8 y 9 de septiembre de 2010, en la ciudad de Chihuahua, Chihuahua, con el auspicio de la Universidad Autónoma de Chihuahua.

4 Véase el magnífico prólogo de Augusto Roa Bastos a *Tentación de la utopía: las misiones jesuíticas del Paraguay*. Introducción y edición de Jean-Paul Duviols y Rubén Bareiro Saguier. Barcelona, Tusquets Editores / Círculo de Lectores, 1991.

5 Bartra, Roger. *El salvaje en el espejo*. México. UNAM / Ediciones Era, 1998. pp. 8-13. De acuerdo con el autor en el sentido de que este proceso de construcciones de imágenes en torno al otro antecede al descubrimiento de América y que es consustancial al desarrollo de la civilización occidental.

6 O'Gorman, Edmundo, "Sobre la naturaleza bestial del indio americano," Revista *Thesis* de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, 1979, p. 9.

nuevo universo que planteaban los indígenas, el *Otro*, no concebido ni imaginado antes en el desarrollo de la civilización europea y el cristianismo. Ello representó en principio un problema que había que desentrañar anteponiendo, violentamente, los intereses de los españoles a los de los pueblos indígenas. En ese sentido, Roger Bartra ha dejado bien en claro que: "El hombre llamado civilizado no ha dado un solo paso sin ir acompañado de su sombra; el salvaje. Es un hecho ampliamente reconocido que la identidad del civilizado ha estado siempre flanqueada por la imagen de el *Otro*; pero se ha creído que la imagería de el *Otro* como ser salvaje y bárbaro —contrapuesto al hombre occidental, ha sido un reflejo más o menos distorsionado— de las poblaciones no occidentales, una expresión eurocentrista de la expansión colonial que elaboraba una versión exótica y racista de los hombres que encontraban y sometían los conquistadores y colonizadores".⁵

Precisamente una de las primeras cuestiones que estuvieron en el centro del debate en los primeros tiempos de la conquista, fue el aspecto antropológico de los nativos americanos, es decir, esclarecer la duda central acerca de si el indio era animal o bestia, en fin, encontrar su ubicación en la escala biológica según las categorías sobre la evolución cultural de aquel tiempo para, en función de ello, soportar los fundamentos de la esclavitud, el trabajo personal y la evangelización. La cuestión de si los indios eran o no hombres surgió en la historia indiana a partir de los primeros contactos de los europeos con los indios de las islas del Caribe. El explorador Cristóbal Colón no tenía duda alguna de que sus pobladores fueran hombres: "Ni son perezosos ni rudos —afirma— sino de grande y perspicaz ingenio." Además, llegó a decir, "no encontré entre ellos, como se presumía, monstruo alguno, sino gentes de mucho obsequio y benignidad". La misma opinión la hacía extensiva a los "caribes", que "se alimentan de carne humana."⁶ Aunque en la corte española había una importante propensión hacia el reconocimiento de la humanidad y capacidad intelectual de los indios, como reconoce O'Gorman, se impuso la idea negativa sobre los caribes y fue trasladada a otros grupos étnicos en Nueva España para situarlos en la más extrema bestialidad. Fr. Tomás Ortiz, por ejemplo, informó al Consejo de Indias acerca de los caribes en estos términos: "comían carne humana, eran borrachos, eran bestias en los vicios, eran haraganes, ladrones, mentirosos y de vicios

bajos y apocados, en fin, que nunca crió Dios gente más cocida en vicios y bestialidades, sin mezcla de bondad o policía".⁷

Los defensores de los indios sostenían que se trataba de criaturas racionales hechas a imagen y semejanza de Dios y no "bestias y jumentos" como afirmaban los españoles movidos por sugerencias satánicas y la codicia, con el fin de justificar su servidumbre. No obstante, la cuestión no era tan simple de entender y el problema no se reducía a la pura confrontación de las ideas e intereses de la época. En realidad lo que ocurrió con el encuentro del europeo con el indio americano a raíz del descubrimiento fue la reafirmación o el cuestionamiento de sí mismo en oposición al *Otro*, a partir del pensamiento y las categorías antropológicas, filosóficas y culturales de la época clásica, reformuladas para ser puestas en vigor nuevamente.

Para los pensadores clásicos, particularmente Aristóteles, la categoría más baja en la escala de la evolución humana y cultural era la barbarie, en oposición a la civilización. Así, en el mundo griego se consideraba bárbaros a aquellos seres que no ejercitaban el estudio de las letras y todos los que no hablaban griego. Había, pues, el elemento racional en la distinción, que después será utilizado por los defensores de doctrina de la servidumbre natural, como Ginés de Sepúlveda,⁸ quien llevó hasta sus últimas consecuencias las ideas del filósofo griego.⁹ En sentido cultural, Aristóteles concibe a los bárbaros como "los que por malas costumbres son crueles, y no se rigen por razón, ni tienen ley, ni pueblo, ni amistad, ni ciudades, ni señores, ni tratos con otros hombres y andan como animales por los montes", Estos eran los siervos por naturaleza. El otro aspecto sustancial de los bárbaros es la carencia de fe, de religión. De ahí que, desde la postura cristiana: "bárbaros son todos los infieles por más sabios que sean, pues la razón es que sin la religión de Cristo necesariamente tienen defectos y barbarizan en sus leyes y costumbres" y apoyándose en San Agustín y en San Jerónimo, Ginés de Sepúlveda concluye que "todos los que carecen de la verdadera fe no (son) del todo hombres, sino bestias son y llamarse pueden".¹⁰ De acuerdo con estas acepciones, el bárbaro es incivilizado, bestial e irreligioso, susceptible por tanto de ser dominado. La idea de ser asimilado o convertido a la civilización y a la religión cristiana es relativamente reciente y en rigor pertenece al siglo XVI.

⁷ *Ibidem*, p. 12.

⁸ Zavala, Silvio, *Servidumbre natural y libertad cristiana*. México, Editorial Porrúa, 1975, p. 64.

⁹ Sepúlveda, Juan Ginés de, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. Advertencia de Marcelino Menéndez y Pelayo y Estudio por Manuel García Pelayo. México, FCE, 1987.

¹⁰ Cfr. O'Gorman, op. cit., p. 15.

11 Aristóteles, *La política*. Versión original del griego, prólogo y notas de Manuel Briceño Jáuregui, S.J. p. 37.

12 *Ibidem*, p. 46.

13 *Ibidem*, p. 47.

Dice Aristóteles de las cuestiones anteriores: “Y por naturaleza [uno] manda y [otro] obedece para la supervivencia. Quien con la inteligencia es capaz de prever, está naturalmente destinado a ser amo y quien tenga fuerza corporal para realizar [lo planeado por aquel] es, por naturaleza, esclavo; por eso hay un interés [mutuo] entre amo y esclavo.

La naturaleza, sin embargo, hace distinción entre mujer y esclavo (la naturaleza no hace nada mezquino, como los forjadores del cuchillo délfico —que se empleaba para múltiples servicios, sagrados y vulgares—, sino para un fin y esto porque cada instrumento es mucho mejor cuando se le destina a un [uso] único y no a muchos). Mas entre los bárbaros la mujer y el esclavo ocupan posición idéntica. La razón es que entre ellos no existe un amo natural, sino que su comunidad [es] de esclavo y esclava. Por eso dicen los poetas que: *Es razonable que los griegos imperen sobre los bárbaros*. Considerando bárbaro y esclavo como una ecuación natural”.¹¹

Más adelante establece con toda claridad que la “clase inferior debe ser esclava de la superior”. Igualmente, de esa condición se desprende “que unos hombres son libres por naturaleza, y esclavos otros, y que por esta razón la esclavitud es conveniente y justa para éstos”.¹² También existe esclavo y esclavitud por ley, otra por apropiación o sujeción que se logra por medio de la guerra justificada, según algunos, pero deja claro que “sin virtud no existe la fuerza.” Por ello se pregunta: ¿Y si la causa de la guerra es injusta? La respuesta la ofrece él mismo al dejar en claro que los “bárbaros” son esclavos por naturaleza, independientemente de sus diferencias jerárquicas; no así los griegos, por vivir en comunidad perfecta, que es la *polis*; por tanto, no pueden ser sometidos a esclavitud en ninguna parte. De lo cual se desprende dos clases de nobleza y de libertad; absoluta una, relativa la otra.¹³ Ello conduce a la justificación de la guerra como medio natural de adquisición de riqueza. En efecto, dice Aristóteles: “Y así el arte de la guerra es, en cierto modo, un modo natural de adquisición (del cual la caza es una parte), que debe practicarse no sólo contra las bestias salvajes sino aun contra aquellos hombres que, destinados por la naturaleza a la sujeción, no lo aceptan, pues una guerra de esta clase es naturalmente justa”.¹⁴ Este es el pensamiento del filósofo griego que ajustaron los juristas y conquistadores españoles a las nuevas circunstancias de colonización en América.

Por otro lado, la cuestión antropológica del indio no quedaba resuelta con la postura aristotélica en la utilización que hicieron de ella en América juristas y teólogos, quienes construyeron una ingeniosa adaptación. El propio Las Casas llegó a afirmar que los indios eran bárbaros por el hecho de no hablar bien el castellano y Fr. José de la Cruz y Mora, haciendo eco a la opinión corriente de los españoles, llegó a decir que “el demonio sugirió a no pocos españoles y aun a algunas personas tenidas por el vulgo por sabias, que los indios americanos no eran verdaderamente hombres con alma racional, sino una tercera especie de animal entre hombre y mono, criada de Dios para mejor servicio del hombre”.¹⁵ Pero ¿hubo realmente quien sostuviera que los indios eran animales? Se pregunta O’Gorman y responde que no. Más aun, encuentra la opinión afirmativa en sus defensores quienes atribuyen ese concepto a los hombres del bando contrario. ¿Qué fue lo que en verdad se dijo? “Tanto Ginés de Sepúlveda como Gregorio López afirmaron que los indios eran como animales y que parecían bestias. También Fr. Bernardo de Mesa, el obispo de Darién, y Fr. Tomás Ortiz sostuvieron la condición servil por naturaleza del indio”.¹⁶ Esta opinión era compartida por el propio Sepúlveda y por Mayor, teóricos de la servidumbre natural de los indios de América. En suma, O’Gorman concluye que la completa y absoluta identificación del indio con el animal es un concepto exagerado e inexacto.

El punto nodal de la cuestión radicaba, para teólogos y juristas, en cómo fundamentar filosófica y teológicamente para hacer de la servidumbre de los indios un derecho de los españoles. De este modo, apoyados en Aristóteles y en Santo Tomás, sostendrán que la servidumbre entre los hombres es natural, pues algunos son naturalmente siervos. Unos nacieron para obedecer y otros para mandar. En una relación de utilidad mutua, conviene al sirvo ser regido o gobernado por el más sabio, y a éste ser servido por aquel.¹⁷ “El capaz de prever debido a su inteligencia es al que la naturaleza erige en amo y señor, y el capaz de realizar tal previsión concurriendo corporalmente es el súbdito, esclavo por naturaleza; de aquí que amo y esclavo tengan el mismo interés”, establece Aristóteles.¹⁸

De lo anterior se desprende el derecho de conquista y dominación de los pueblos indios de América, por su condición natural

14 *Ibidem*, p. 62.

15 O’Gorman, loc. cit.

16 *Ibidem*, p. 16

17 Zavala, *Servidumbre natural*, p. 27.

18 Aristóteles, *Obras filosóficas*. Selección y estudio preliminar por Francisco Romero. México, Editorial Cumbre, 1977, p. 260. Esta va a ser una de las partes más utilizadas del pensamiento aristotélico para fundamentar la servidumbre natural de los indígenas de América.

19 Es conveniente recordar que el Convento de San Esteban de Salamanca fue por esos años un centro impulsor de la reforma religiosa de primer orden.

20 O'Gorman, op. cit. p. 11. Las Casas se refiere por supuesto a Aristóteles, conocido como "el filósofo" durante la época medieval.

de siervos. A esta condición habría que añadir, como ya se dijo, el carácter de "incivilizados", "bárbaros" e "infieles". Hasta muy avanzado el siglo XVI fue idea corriente, entre pensadores y algunos religiosos, que los indios americanos eran incapaces de recibir los sacramentos, y creían por tanto que carecían de razón e inteligencia suficiente como para poder entender los misterios de la fe cristiana. Esta fue quizás la última disputa que se tuvo que librar para que se reconociera la categoría humana al indio americano. Este trascendental asunto se trató en la junta celebrada en el Convento de San Esteban de Salamanca en 1517,¹⁹ convocada para discutir la cuestión de la capacidad de los indios para recibir la fe cristiana, en la que participaron trece notables teólogos. De esta reunión destaca la postura asumida por el obispo de Darién, quien sostenía: "aquellas gentes son siervas de natura", negándoles toda capacidad. Las Casas se encargó de refutar al obispo y resumió su opinión categórico: "son gentes capacísimas de la fe cristiana, y a toda virtud y buenas costumbres por razón y doctrina traibles, y de su natura son libres, y tienen sus reyes y señores naturales que gobiernan sus policías; y por lo que dijo el obispo, que son siervos a natura por lo que el filósofo dice en su Política, éste era gentil, y está ardiendo en los infiernos".²⁰ Añadía que de calificar de bárbaros e irracionales a todos los pueblos indios del Nuevo Orbe significaba tildar a la obra divina de un magno error que la naturaleza y su orden no pueden tolerar.

Asimismo, para fundamentar la vida en "policía" u organización cultural y política de los indios, Las Casas se apoya en las sociedades Azteca e Inca, que en los hechos no les ayudaban gran cosa, pues se sabía muy bien de la crueldad y bestialidad con que trataban a sus gobernados y sobre todo de la práctica de los sacrificios humanos. Pese a todo, se cree que Las Casas ganó, con mucho, la disputa a favor de los indios en lo relativo a la racionalidad. En el aspecto cultural y la organización política el debate siguió abierto y más bien imperó la idea acerca de las sociedades bárbaras americanas durante toda la época colonial.

La polémica trascendió la conquista de los pueblos del centro y sur de México, los abusos cometidos por los españoles contra los indios y aun la primera experiencia evangelizadora. Esto significa que sin haber sido del todo resuelta la cuestión del estatuto cultural y racial de los naturales, las órdenes religiosas impusieron en

la práctica la visión universalizante del cristianismo y del imperio español, contra la opinión de algunos humanistas cercanos a las autoridades reales. Juan Ginés de Sepúlveda, quien sostuvo una acalorada polémica con Las Casas, es conocido como el teórico más extremista al poner en duda la condición humana de los indios al afirmar que eran “bárbaros, amantes o siervos por natura”. Por lo cual, los europeos tenían derecho para imponerles un gobierno despótico, y ellos la obligación de someterse, por ser en su beneficio, “porque la virtud, la humanidad y la verdadera religión son más preciosas que el oro y la plata”.²¹ Pese a todo, como afirma acertadamente O’Gorman, “la tesis de los siervos por naturaleza no excluye el dogma de la igualdad cristiana; por el contrario, lo acomoda a la realidad de la desigualdad natural”. Además: “no hay lucha entre paganismo y cristianismo. Sólo hay dos posiciones, ambas cristianas, que son como tanteos de acoplamiento de las nociones de la cultura occidental de entonces a la realidad antropológica del Nuevo Mundo. No existe, como tradicionalmente se ha pensado, un triunfo doctrinal del padre Las Casas... Quizá una de las conclusiones resulta ser que habíale sonado su hora al humanismo, no por anticristiano, sino por aristocrático, y que la verdadera pugna fue con las ocultas y poderosas corrientes que, con el tiempo, cuajaron en las democráticas e insensatas declaraciones constitucionales de ‘los derechos del hombre’”.²²

21 O’Gorman, op. cit. pp. 10-11.

22 *Ibidem*, p. 20.

1.1. La experiencia evangelizadora de las órdenes mendicantes y la “policía mixta”

Al momento del descubrimiento de América, las órdenes de Santo Domingo y de San Francisco vieron ensanchar sus expectativas de evangelización ecuménica. Ambas órdenes habían sido desde el siglo XIII las más fieles continuadoras de las enseñanzas de Cristo, al mismo tiempo que las más severas rectificadoras de la moral de la Iglesia, hechos que las hacía merecedoras de hacerse cargo de la evangelización de los naturales del Nuevo Mundo. Así lo entendieron inmediatamente el papa y los monarcas españoles a fines del siglo XV. Fueron estas las razones por las cuales se convirtieron de facto en los elegidos para emprender la magna empresa evangelizadora en el Nuevo Mundo de los infieles que asaltaron la razón del hombre cristiano europeo en la búsqueda obsesiva de el *Otro* para reafirmar su propio ser.

23 Véase Baudot, George, "Le 'complot' franciscain contre la première Audience de Mexico", *Caravelle, Cahiers du Monde Hispanic et Luso-Brésilien*, Toulouse, 1964, núm. 2, pp. 15-34.

24 Aristóteles, *La política*, pp. 35-36.

25 *Ibidem*, pp. 38-39.

Ninguna de las dos órdenes traía consigo modelo alguno o cosa que se le pareciera a un proyecto preconcebido para la conversión religiosa de los infieles en América. Además, su experiencia previa en Europa no tenía parangón con la realidad humana y cultural de las nuevas tierras. Poseían, eso sí, un elemento común, los miembros de ambas órdenes estaban fuertemente influidos por las ideas humanistas de la Europa de ese momento, tanto en el terreno teológico-filosófico como en el jurídico y de toda la herencia medieval que en ellos pesaba mucho. Sin embargo, conjuntados estos elementos con las circunstancias específicas de las Indias, emergieron nuevas ideas que se conjugaron con aquellas para dar origen a una nueva concepción y generar, al mismo tiempo, recursos de evangelización y, en el caso de los franciscanos, el desarrollo de un modelo utópico-social. Cómo se sabe, el proyecto franciscano fracasó debido a que era contrario a los intereses de los encomenderos y del régimen español en la Nueva España.²³

Por otro lado, como hemos tratado de mostrar, las nociones aristotélicas de barbarie y servidumbre natural constituyeron el fundamento para la rehabilitación de su pensamiento y fuente para la elaboración de la nueva legislación indiana. También en el ámbito social sus ideas vinieron a ser la clave fundamental para la formulación de los grandes proyectos de sociedad ideados para los indios americanos. Conviene por ello dejar hablar al propio Aristóteles para que entendamos mejor su concepción de *polis* y como fue empleada por sus seguidores en la Nueva España. El filósofo dice: "Toda *polis* es, en alguna manera, una comunidad. Y pues vemos que toda comunidad es instituida en vista de un bien, es claro que todas tienden a un bien; pero al principal de todos [tiende] con mayor razón, la más poderosa de todas, que abarca a los demás. Ésta es la llamada *polis* y comunidad política".²⁴ Todavía más enfático, afirma: "La comunidad perfecta de varias aldeas es la *polis*, que tiene, por así decirlo, el más alto grado de autarquía: se forma para vivir y existe para vivir bien. Luego toda *polis* es [una asociación] natural, ya que también [lo son] las sociedades primitivas [que les dieron origen]. Aquella es la coronación de éstas, y su naturaleza es [ella misma un] fin".²⁵

Tocará a Vasco de Quiroga concebir una nueva fórmula de sociedad para los indígenas, apoyado, como se ha dicho, en las

ideas utópicas de Tomás Moro, pero también en gran medida en Aristóteles. Obligado por las circunstancias y las deplorables condiciones en que vivían los indios del centro de México y la provincia de Michoacán, derivadas de los crueles abusos que cometían contra ellos los españoles, alentados por la Primera Audiencia bajo la presidencia del tristemente célebre Nuño de Guzmán. A partir de 1530, en su calidad de oidor de la Segunda Audiencia, pero más bien como juez y protector de los indios, luego como primer obispo de la diócesis de Michoacán, Quiroga comenzó a idear una sociedad donde pudiera concentrarse a los indios en pueblos, dotarlos de los recursos necesarios para su subsistencia, con autarquía y formas de gobierno propio, aunque bajo la tutela de los españoles. El primer experimento fue el del pueblo-hospital de Santa Fe, Tacubaya, en las inmediaciones de la ciudad de México en 1531. Este proyecto de doble faceta, social y asistencial, poseía una idea central: la vida en correcta “policía” o “policía mixta”. Es decir, la vida urbana, el orden perfecto, en donde se pudiera atender adecuadamente lo espiritual y lo temporal adecuadamente.

Su obra es, por esencia, una defensa fundada de los indios, no obstante que guardasen la condición de “bárbaros y tiranos”, no justificaba su sujeción a la esclavitud por venta ni captura. “... siendo estos naturales bárbaros y tiranos como son, y estos esclavos de gente bárbara y tiránica, aunque lo fuesen, no lo podrían ser ni ser tenidos ni vendidos por tales esclavos de derecho”.²⁶ En aquella condición de incivilizados habían vivido los naturales, pues “eran bárbaros e tiranos —nos vuelve a decir don Vasco—, y gente sin ley, hasta el tiempo que se sujetaron a su Majestad Católica, y simple e ignorante, y aun pienso que tarde o nunca lo dejarán de ser hasta que otra mejor manera se les dé la que al presente tienen...”.²⁷ Ello significa que al ser sometidos al dominio español comenzaron a abandonar la barbarie y el régimen de tiranía en el que habían vivido los naturales desde antaño, sin dejar de hacerlo del todo. Ante el hecho de que no se podía esperar que hicieran de lado sus formas socioculturales y políticas, aún bajo el gobierno español, había que dotarlos de un sistema social y de gobierno que les diera orden y leyes para que viviendo en comunidad gozaran de justicia y bienestar. Este sería el remedio de muchos males que derivaban del estado que guardaban, pues “... todo acontecía entre ellos

26 Quiroga, Vasco de, *Información en derecho*. Introducción y notas de Carlos Herrejón. México, SEP-Cultura, 1985, p. 129. El subrayado es mío.
27 *Ibidem*, p. 129.

28 *Ibidem*, p. 132.

29 *Ibidem*, p. 168. El subrayado es mío.

como entre gente bárbara e ignorante y sin ley, y derramados sin tener orden de buena policía, que es lo que todo lo ordena, y sin la cual ninguna cosa ni conversación humana, puede haber bien ordenada y que no sea corrupción”.²⁸

Don Vasco de Quiroga decía que la cura y remedio se encontraba en: la “policía mixta y administración de justicia”. Por ello afirmaba seguro: “*La cura y remedio bastante, y bien común y general de todo y para todo, a mi ver podría ser, y sería muy fácil, juntándolos a ellos a su parte en orden de una buena policía mixta y muy buen estado, que fuese muy útil y provechoso, así para lo espiritual como para temporal; pues la cera y la materia está tan blanda y tan dispuesta, que ninguna resistencia de su parte tiene...*”²⁹ Como se puede entender, la “buena policía mixta” consiste en un régimen sujeto al orden, las leyes y formas de convivencia social en un medio urbano o de “policía” para el buen funcionamiento de la vida religiosa y los asuntos terrenales.

El proyecto de don Vasco era en realidad el proyecto de una nueva sociedad, en la cual la mayor parte de la población debería estar compuesta por los naturales, donde se les enseñara a ser fieles a Dios y al rey. Esto es, una sociedad indígena con cierta autonomía donde aprendieran a ser cristianos y fieles vasallos. Todo ello bajo la protección e instrucción de los españoles. Nuevamente, el recurso para conseguir estos propósitos de la labor civilizadora de los españoles, era “dándoles artes y policía mixta”. En eso consistió la experiencia civilizadora de don Vasco en Santa Fe y en Michoacán, que a diferencia del proyecto utópico radical de los franciscanos logró edificar una nueva sociedad occidental, la indo-mestiza a partir de un conjunto de concepciones teóricas sobre el orden socio cultural.

1.2. La concepción jesuítica

Podemos afirmar que el indigenista jesuita fue José de Acosta, misionero en el Perú y visitador de la provincia jesuítica mexicana a finales del siglo XVI, amplio conocedor de esas grandes culturas americanas, fue el artífice de la concepción misional jesuítica. Precisamente, el amplio conocimiento que poseía de la historia, cultura y religión de los grandes pueblos indoamericanas le permitió reconocer en ellas un cierto grado de civilización. En especial, le parecía que su costumbre, la vida en “policía” y las formas

de gobierno que habían poseído, de los cuales quedaban algunos testimonios, le permitía afirmar “que es falsa la opinión de los que tienen a los indios por hombres faltos de entendimiento”. Por esta razón se propuso: “escribir de sus costumbres y pulicia y gobierno, para dos fines. El uno, deshacer la falsa opinión que comúnmente se tiene de ellos, como de gente bruta, y bestial y sin entendimiento, o tan corto que apenas merece ese nombre. Del cual engaño se sigue hacerles muchos y muy notables agravios, sirviéndose de ellos poco menos que de animales y despreciando cualquier género de respeto que se les tenga”.³⁰ Como se puede apreciar, Acosta llegaba de hecho a las mismas conclusiones que don Vasco de Quiroga en lo relativo a la justificación que hacían los españoles para el sojuzgamiento de los indios al apoyarse en su condición de supuesta barbarie. Sin desconocer este estado en que habían vivido los naturales americanos, les reconoce que lo hacían bajo leyes y costumbres que en algunos casos era “hacer ventaja a muchas de nuestras repúblicas”, así como otras muchas dignas de admiración. En esta línea de reconocimiento y valoración de las culturas mexicana e inca, emparenta sus leyes y gobierno con las repúblicas griega y romana. Pero como había una total ignorancia de las formas occidentales de “policía” de los naturales “no nos parece que merecen reputación las cosas de los indios, sino de caza habido en el monte y traída para nuestro servicio y antojo”.³¹ Aunque hombres sabios y curiosos que conocían sobre su cultura se maravillaron de que tuviesen tanto orden y razón. A este propósito cita a Polo Ondegardo para el Perú y a Juan de Tovar para México.

Al igual que don Vasco de Quiroga, reconocía en las dos grandes culturas americanas cualidades y ventajas en sus formas de gobierno, en sus leyes, costumbres y vida en “policía,” como para dejárseles gobernar por ellos mismos, aunque auxiliados por los españoles, sobre todo en aquello que no contradijeran la ley de Cristo y la Iglesia: “*Otro fin que puede conseguirse con la noticia de las leyes y costumbres y pulicia de los indios, es ayudarlos y regirlos por ellas mismas, pues en lo que no contradicen la ley de Cristo y la Santa Iglesia, deben ser gobernados conforme a sus fueros, que son como sus leyes municipales, por cuya ignorancia se han cometido yerros de no poca importancia, no sabiendo los que juzgan ni los que rigen, por dónde han de juzgar y regir sus súbditos; que demás de ser agravio y sinrazón*

30 Acosta, José, S.J., *Historia natural y moral de las Indias*. Edición de José Alcina Franch. Madrid, Dastin Historia, Col. Crónicas de América, núm. 43, 2002, p. 373.

31 *Ibidem*, p. 373.

32 *Ibidem*, p. 374. El subrayado es mío.

33 *Ibidem*, p. 401.

34 *Ibidem*, p. 388.

se les hace, es un gran daño, por tenerlos aborrecidos como a hombres que en todo, así en lo bueno como en lo malo, les somos y hemos sido contrarios".³²

No obstante, al hablar de las formas de gobierno, Acosta procede con juicio más severo, pues sitúa a la mayoría de las culturas americanas en una categoría socio-política cercana a la barbarie, la "behetría," donde no existían ni reyes ni señores ni el predominio absoluto de la tiranía, tampoco había reinos fundados ni repúblicas establecidas con sus respectivos gobiernos despóticos. Acosta encuentra tres tipos de géneros de gobierno de los indios: reino o monarquía, que considera el mejor, que reconoce así había sido el de los incas y el de Moctezuma, "aunque eran en mucha parte, tiránicos."³³ No reconoce tampoco ninguna forma de gobierno regido por la razón, pues: "Cosa es averiguada que en lo que muestran más los bárbaros su barbarismo, es en el gobierno y modo de mandar, porque cuando los hombres son más llegados a la razón, tanto es más humano y menos soberbio el gobierno, y los que son reyes y señores, se allanan y se acomodan más a sus vasallos, conociéndoles por iguales en naturaleza, e inferiores en tener menor obligación de mirar por el bien público. Mas entre los bárbaros todo es al revés, porque es tiránico su gobierno y tratan a sus súbditos como a bestias, y quieren ser ellos tratados como dioses".³⁴

Ese brillante análisis de teoría política lo llevaba al mismo tiempo a plantear cómo bajo el régimen de "behetría" en que vivía el grueso de las naciones americanas, las cuales sólo en situaciones de guerra y obligados por las circunstancias, se veían precisados a crear jefaturas militares, a crear señoríos o cacicazgos, en fin, a erigir estructuras de gobierno para su propia defensa. Por lo general, bajo la forma social y política de "behetría" en que vivían el mayor tiempo, sólo reconocían a algunos señores y principales pero no a gobernantes perpetuos, ni mucho menos tiránicos. Por tanto, esa condición los hacía susceptibles de ser convertidos a las formas de vida cristiana y civilizada. "Por esto muchas naciones y gentes de indios no sufren reyes ni señores absolutos, sino viven en behetría, y solamente para ciertas cosas, mayormente de guerra, crían capitanes y príncipes, a los cuales durante aquel ministerio obedecen, y después se vuelven a sus primeros oficios. De esta suerte se gobierna la mayor parte de

este Nuevo Orbe, donde no hay reinos fundados ni repúblicas establecidas, ni príncipes o reyes perpetuos y conocidos, aunque hay algunos señores y principales, que son como caballeros aventajados al vulgo de los demás”.³⁵

Es muy importante destacar aquí la caracterización que hace José de Acosta del tercer género de gobierno, al que llama “totalmente bárbaro,” que además de la importancia histórica que tenía en ese momento, revestía un interés etnográfico de gran relevancia en la medida que de sus opiniones, como las de otros religiosos, derivaron en trascendentales consecuencias en el tratamiento de los indios que guardaban esa condición, en especial los indios llamados genéricamente chichimecas. Dice nuestro autor: “El tercer género de gobierno es totalmente bárbaro, y son indios sin ley, ni rey, ni asiento, sino que andan a manadas como fieras y salvajes. Como yo he podido comprender, los primeros moradores de estas Indias, fueron de este género, como lo son hoy día los brasiles, y los chiriguanas y chunchos, e yscaysingas y pilcozones, y la mayor parte de los floridos, y en la Nueva España todos los chichimecos”.³⁶ Esta tipificación cultural fue en nuestra opinión y en cierta medida, la base explicativa que sirvió de modelo a los misioneros jesuitas para representar o concebir la condición humana y cultural de los grupos indígenas del norte de la Nueva España.

Pero más allá de las nociones generadas por el padre Acosta en relación con las culturas indígenas americanas, a raíz de su prolongada permanencia en el Perú y del conocimiento de su cultura y de la mexicana, sobre todo, como de las noticias que tuvo de las costumbres, organización social y política de otras naciones, fue un convencido de la posibilidad de la conversión religiosa y cultural, así como de la igualdad natural de todos los hombres, indios y españoles. Por ello, la corona española, en su misión providencialista en el Nuevo Mundo, debía promover o asegurar una educación humana y progresista a través de colegios para niños y jóvenes indios por medio de la alfabetización, la enseñanza de las formas de vida, la moral y la doctrina cristiana. Hacia este fin estaba dirigida su extensa obra, de la cual la *Historia natural y moral de las Indias* es sólo el preámbulo para el desarrollo de su magna obra: *De procuranda indorum salute*³⁷ ó *Predicación del Evangelio en las Indias*. Éste, es un tratado sobre la evangelización

³⁵ *Ibidem*, p. 388-389.

³⁶ *Ibidem*, p. 402. El subrayado es mío.

³⁷ Acosta, José de, *De procuranda indorum salute*. Edición de L. Pereña, V. Abril, C. Bacierno, A. García, D. Ramos, J. Barrientos y F. Maseda. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Col. Corpus Ispanorum de Pace, 1984. Magnífica edición crítica que rescata el texto original que existe en la Biblioteca de la Universidad de Salamanca.

38 *Ibidem*, p. IX de la presentación.

39 El su calidad de superior provincial de la Compañía de Jesús en los Reinos del Perú, le tocó convocar y presidir dicha reunión eclesiástica. En ella participó, entre otros destacados jesuitas, el padre Juan de la Plaza, primer visitador de las provincias del Perú y más tarde provincial de México y consultor del tercer Concilio mexicano. *Ibidem*, p. 15, estudio preliminar.

40 *Ibidem*, p. 18, estudio preliminar.

en América que define, al mismo tiempo, los principios morales del nuevo proyecto de sociedad colonial. “El indio podía progresar y debía ser liberado de sus errores religiosos, de sus retrasos sociales y de sus insuficiencias políticas, porque aquel subdesarrollo podía ser superado por la inductinación cultural, por la educación cívica y por la formación en la fe”.³⁸ Esto no significaba otra cosa que conducirlos a la vida en “policía”, es decir, de un verdadero proyecto social, una contribución al servicio de la conquista espiritual y cultural de las Indias que delinea a grandes rasgos a lo largo de su extensa obra.

En ella se encuentra un amplio catálogo de enérgicas denuncias y condenas del proceder de los conquistadores contra los indios, sustentado en la Escuela de Salamanca, especialmente en lo relativo a la ilegítima esclavitud a que eran sometidos por medio de la ocupación, conquista y guerra injusta para someterlos al régimen de explotación española; como defensor de los naturales americanos, lo llamaron el “indiano”, por tanto su postura en relación al necesario tratamiento justo, humano y de reivindicación de los indios redimibles al cristianismo guió sus ideas, plasmándola como línea de acción evangélica donde él consideró pertinente. Por ejemplo, en la *Primera Congregación Provincial de Lima*, celebrada en 1576,³⁹ el padre Acosta y otros jesuitas dejaron asentados en sus actas lo que sería más tarde los principios fundamentales del método misional jesuita: promover la educación y cultura de los indios; la redacción de catecismos, cartillas para niños, gramáticas y vocabularios en quechua y aymará, a los misioneros se les exigirá el conocimiento de las lenguas nativas y ante todo, Acosta y sus compañeros —entre quienes se contaba al padre Juan de la Plaza— “No olvidaron la formación política y social necesaria a una vida por lo menos inicialmente civilizada, previa e indispensable para la comprensión y práctica de la vida cristiana”.⁴⁰ Esto es, los principios de la vida en “policía”, es decir, civilizadamente.

El hecho anterior reviste especial importancia debido a que, siendo la Sociedad de Jesús única y universal que se hallaba en la forja de un modelo para actuar ante las circunstancias americanas en las tareas misionales, construye a partir de sus propias experiencias y de quienes piensan en ello nuevos recursos para la conversión tanto espiritual como cultural. Esta primera formulación,

elaborada por dos de los prominentes intelectuales jesuitas, los padres Acosta y De la Plaza, que pasaron poco tiempo después a la Nueva España, donde es muy probable que hayan influido en la elaboración de los métodos misionales que se aplicaron en el noroeste durante buena parte del período colonial.⁴¹ Más aún, ya en Europa, por encargo de los superiores de la orden, José de Acosta “redactaba reglas o instrucciones para los misioneros enviados a las Indias.” De ello se desprende la enorme influencia que pudo haber tenido Acosta en el pensamiento de tantos misioneros que pasaron al Nuevo Mundo, como se expresará en los comentarios aislados que asentaron muchos misioneros en las cartas anuas.

Otra de las influencias que ejerció Acosta con mucha fuerza en los misioneros del noroeste es la que se refiere a la caracterización de las formas sociales y culturales que hace en la obra que tratamos de los indios salvajes de sudamérica, “que parecen diferenciarse poco de las bestias y parecen medio hombres. Son tímidos y pacíficos, débiles y asustadizos, ignorantes y rudos, más nacidos para ser esclavos que para mandar —siguiendo a Aristóteles—,⁴² no tienen ninguna forma de propia de comunidad política, ni gobernantes ni leyes y andan errantes, a modo de bestias, sin asiento fijo ni seguridad jurídica; viven entregados a los más degradantes vicios de la lujuria e incluso sodomía.”⁴³ Acosta estaba convencido de que a esa clase de indios era incluso legítimo ejercer cierta coacción o emplear la fuerza directa de las armas para convencerlos a vivir en “policía,” como de aceptar acoger el cristianismo. Esa concepción antropológica del indio, con sus consecuencias prácticas, se trasladó y se aplicó a casi todos los grupos indígenas del norte novohispano, como lo constata la obra de Andrés Pérez de Ribas, *Triumphos de nuestra santa fe entre gentes las más bárbaras, y fieras del nuevo Orbe*, así como tantos otros misioneros en el noroeste. Es este sentido queda clara la influencia de José de Acosta en el pensamiento y la praxis de los misioneros del noroeste novohispano.

II. EL NOROESTE NOVOHISPANO

¿De dónde provino, pues, la idea de convertir a los indios al cristianismo y civilizarlos al mismo tiempo? Según hemos visto,

41 *Ibidem*, p. 27, estudio preliminar.

42 Op. cit. Dice Aristóteles al respecto: “... hemos de confesar evidentemente que la clase inferior debe ser esclava de la superior. (...) Es claro, pues, que unos hombres son libres por naturaleza, y esclavos otros, y que por esta razón la esclavitud es conveniente y justa para éstos”, p. 46.

43 *Ibidem*, véase Proemio.

44 Gonzalbo, Pilar, "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*, tomo 1, México, SEP / Seminario de Historia de la Educación-El Colegio de México, 1994, p.38.

45 AGN, Historia, vol. 19, Anua de 1598, fs. 40-40v. El subrayado es nuestro.

46 Loc. cit.

47 Pérez de Ribas, Andrés, S.J. *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. México, Siglo XXI Editores / DIFOCUR-Sinaloa, 1992, p. 531.

de acuerdo al pensamiento de religiosos y juristas de los siglos XVI y XVII, fundamentalmente, la cristianización no podía ser concebida separada de la vida en "policía". Idea extraída, por unos y otros de Aristóteles, tanto para justificar los abusos de los conquistadores como para fundamentar la construcción de la nueva sociedad indígena bajo la tutela de los españoles. El cristianismo como religión universal y la civilización como ideal de toda sociedad humana. Por ello la cristianización conducía obligatoriamente a la vida sedentaria o urbana de los indígenas a la vida civilizada, a la occidentalización simple y llana. Quien mejor entendió el destino inevitable de las naciones americanas fue don Vasco de Quiroga; el gran humanista "consideraba la vida urbana como el ideal de civilización y cultura".⁴⁴ Estas nociones no fueron ajenas a los misioneros norteños, así por ejemplo, en las misiones de la Laguna y Parras, donde laboraban los padres Agustín de Espinoza y Francisco de Arista, informaban a sus superiores que: "para mejor doctrinar las Naciones infieles de esta comarca ha sido muy necesario hacer nueva población donde en forma de comunidad vivan con alguna policía y dependan (aprendan) primero a ser hombres los que pretenden ser cristianos".⁴⁵

Por otro lado, es importante destacar la concepción cultural que tenía el padre Andrés Pérez de Ribas de las etnias del noroeste novohispano, la cual parece corresponder estrictamente a la caracterización que hiciera José de Acosta de los indios americanos, y en particular de la nación chichimeca, a la que situaba en el tercer género de gobierno como "totalmente bárbaro, y son indios sin ley ni rey ni asiento, sino que andan a manadas como fieras y salvajes".⁴⁶ Por ello, se comprende por qué Pérez de Ribas decía de los xiximes: "ser la nación más brava, inhumana, y rebelde de quantas poblaban el grueso desta sierra".⁴⁷ La opinión que tenía de los tepehuanes no era menos fuerte, pues consideraba que misionar entre ellos era una "empresa de tantos riesgos y peligros, y entrar a domesticar, y amanzar fieras tan indómitas y de las cuales no parece que podían esperar sino ser despedazados, y muertos en sus garras, como últimamente lo fueron." Esta idea apasionada debió estar matizada por los dramáticos acontecimientos de la insurrección tepehuana de 1616, en la que murieron tal vez miles de indígenas y diez misioneros. Pero más allá del dolor causado por la pérdida de sus compañeros de orden, destaca la

concepción del prominente cronista de las misiones del noroeste sobre la condición inhumana, bestial, de las naciones indígenas que habitaban en la Sierra Madre Occidental, a las cuales, en tanto animales salvajes, había que amansar y domesticar. Amansar o humanizar por medio del evangelio, domesticar por medio de civilización, serían las consecuencias prácticas del pensamiento de Pérez de Ribas y otros misioneros jesuitas.

No obstante, es probable que no todos los misioneros consideraran su labor como si domesticaran animales salvajes. En el fondo, las ideas antes citadas se ven atenuadas por la acción o pragmática misional misma, que da cuenta de que más bien imperaba entre los padres misioneros una concepción más amplia y compleja del cristianismo como humanismo. Esto quiere decir que la vida ordenada en torno a la fe de Cristo, como la piedad, la aplicación de los sacramentos, los actos de arrepentimiento y las propias maneras de los ejercicios religiosos que los jesuitas practicaban, eran, según ellos, los que los podía hacer verdaderamente humanos y vivir como hombres, en comunidad, civilizadamente. Y como la organización política, económica, la vida religiosa, la solidaridad social, no pueden ser imaginadas al margen de sociedades complejas bien organizadas, y ellos, en tanto miembros de una orden cuyas normas de estructura jerárquica y organizativa que aspiraba al orden espiritual perfecto, no podían sino ver al sistema misional como un modelo posible para lograr los fines humanista-religiosos de conversión de los indios, la realización de ese objetivo último. Por ello, humanizar, evangelizar y aculturar forman un todo que encuentra su realización en la misión.

48 Dunne, Peter Masten, S.J.,
Pioneer Jesuits in Northern México.
Berkeley and Los Angeles, University
of California Press, 1944, p. 46

II.1. Las provincias Tepehuana y Topia en el siglo XVII

De acuerdo al modelo jesuítico, el primer acto que se ejecutaba al erigir una misión era la organización política de la comunidad, después de congregar a los indios en el sitio elegido. Por ejemplo, cuando el padre Gonzalo de Tapia fundó Santa Cruz del Valle, en el valle de Topia en 1592, procedió junto con los indios allí reunidos, a nombrar a un corregidor y un fiscal. El primero para que velara por la buena conducta de los miembros de la nueva sociedad, y el segundo para que vigilara su conducta espiritual.⁴⁸ Así daba comienzo la labor de conversión de los indios acaxeos, erigiendo entre ellos una forma de gobierno que no les era del

49 AGN, Historia, vol. 19, f. 29.

50 *Ibidem*, f. 30.

51 Zambrano, Francisco y José

Gutiérrez Casillas, *Diccionario*

biobibliográfico de la Compañía de

Jesús en México. México, Editorial Jus

/ Buena Prensa / Tradición, 1961-

1975, vol. XII, pp. 325-339.

52 Pérez de Ribas, 1992, loc. cit.

todo desconocida, pero que no correspondía seguramente a los fines ni a los intereses de la organización en la que ellos habían vivido. Con ello se daba asiento a la formación de una nueva estructura política, la occidental.

El primer experimento, sin embargo, fue aún imperfecto al no tomar en cuenta todos los elementos de la estructura política. Seguramente no faltó la construcción de la iglesia, centro ordenador del espacio y la vida de la misión. En Santiago Papasquiari en 1597, al tiempo que se erigía una empalizada para la iglesia fueron designados el alcalde, un fiscal y un alguacil.⁴⁹ Para que pudiesen vivir “como hombres y como cristianos”,⁵⁰ esta era la utilidad de la nueva sociedad cristiana. Así pues, como se puede apreciar, se creía que la vida en “policía” era una condición necesaria para la transformación cultural y religiosa.

En la mente de los misioneros se antepone a su proceder un esquema de taxonomías culturales como precondition para actuar. De ese modo, por ejemplo, la primera impresión que se llevó Jerónimo Ramírez de los indios tepehuanes que conoció en la estancia de La Saucedá, fue que eran “gentes más cultivadas y más vivas que las de la Laguna; vestidos de lana y algodón, recogidos en chozas de madera, y algunas también de piedra y barro, con algún género de sociedad y policía, de buen talle, de mucha memoria y más de ordinaria capacidad”,⁵¹ una opinión muy contraria tenía Andrés Pérez de Ribas de los xiximes: “la más brava, inhumana y rebelde de cuantas poblaban el grueso de esta sierra... habitada esta nación en el corazón de esta sierra; y estaban fortalecidos y guardados en los montes más inaccesibles de toda ella, con que venían a ser inexpugnables, así por su altura como por la profundidad de sus quebradas, para poderlos tratar y amanzar”.⁵²

El sistema misional se concibió por ello también como un recurso, un modelo humanizador, transformador de la condición inhumana, “bárbara” e incivilizada del indio, que debía vivir en “policía” y en fraternidad cristiana. El sistema de reducciones, por tanto, considerado como la primera fase en la conformación de las misiones, consistía en la concentración de los indígenas en torno al templo de la misión, elemento simbólico del que derivaba la definición del nuevo asentamiento. El templo, eje rector de la vida espiritual y material de la nueva fundación, y otros

elementos de la piedad cristiana como la colocación de cruces, la campana, la misa, la oración, la confesión, etcétera; se imponían como instrumentos ordenadores de la vida de los indios sujetos a la misión.

II. 2. *Los fundamentos de la conversión*

Desde su llegada al norte de Nueva España, los misioneros jesuitas se mostraron abiertamente partidarios del sistema de reducciones o congregación de indios en pueblos,⁵³ dada la dispersión en la que vivían los nativos, con el fin de facilitar la labor religiosa y cultural que se proponían llevar a cabo. En este sentido no hicieron otra cosa que aprovechar toda la experiencia de las órdenes que les habían antecedido en el centro y sur de Nueva España, pero en circunstancias geográficas y culturales muy distintas.

Sin embargo, la puesta en práctica de este sistema, bajo la dirección de los hijos de San Ignacio, adquirió nuevos matices en el norte, diferentes a los fines que tuvo en el área del centro y sur de Nueva España. Los misioneros congregaron a los indios no sólo para que se les facilitara el trabajo religioso de conversión, sino ante todo, para mostrarles las ventajas de vivir en “policía”, gracias a los aspectos benéficos de la tecnología española que hábilmente les enseñaban.⁵⁴ En este aspecto, “El programa de los misioneros no consistía en la transmisión indiscriminada de elementos culturales sino precisamente en ofrecer e inducir la aceptación de una porción selectiva de tales elementos a fin de que la intervención de los indios se diera en las condiciones que mejor convenían al proyecto misional”.⁵⁵

Para la realización del proyecto de transformación cultural los misioneros jesuitas recurrieron a diversos métodos. Así, el aprendizaje de las lenguas de las diversas etnias, además de la mexicana y la tarasca que ya conocían, resultó fundamental en el acercamiento de los padres con los indios. De hecho, esto significó la penetración y comprensión de su mundo cultural y su estructura espiritual, de tal suerte que esto les permitió inducirlos más fácilmente al cambio religioso y cultural. Tan efectivo resultó este recurso que más tarde se exigió a todos los misioneros que elaboraran registros escritos de las lenguas autóctonas para que sirvieran de manuales a los padres recién llegados.

53 De acuerdo con Polzer, Charles, *Rules and Precepts of the Jesuit Missions of Northwestern New Spain*. Tucson, The University of Arizona Press, 1976, p. 7, el término reducción se refiere a una comunidad incipiente donde los indios han sido congregados para mayor eficiencia y efectiva administración en asuntos espirituales y religiosos.

54 Polzer, 1976, p. 47.

55 Río, Ignacio del, *Conquista y aculturación en la California jesuítica*. México, Universidad Autónoma de México, 1984, p. 188.

56 Carta anua de 1597, AGN, Historia, 19, fs. 26-26v.

El canto y la música fueron elementos artísticos que no sólo servían de auxiliares en las ceremonias religiosas, sino que aprovechando la sensibilidad de los indios, los misioneros pudieron acercarlos con éste recurso al ritual religioso cristiano desde un principio. Al parecer, en las misiones jesuitas norteñas el canto y la música fueron recursos evangelizadores de primera importancia, como los coloquios y el teatro en el centro y sur de Nueva España. Sin estos medios estéticos que permitían transmitir las nociones divinas del cristianismo es muy probable que la conquista espiritual hubiese sido más difícil. También recurrieron al teatro como elemento de pedagogía religiosa, hasta vencer la resistencia de aquellos gentiles que creían que la iglesia era la morada de los muertos; por eso no querían asistir a ella, por temor a morir.⁵⁶

Asimismo, los jesuitas supieron aprovechar muy bien todo tipo de ocasiones para exaltar la ritualidad cristiana al máximo. Y en este plano el teatro se ajustaba adecuadamente a esas necesidades. Por ello, en el primer bautizo que realizó Jerónimo Ramírez en Guanaceví en 1597, fue empleado para causar una gran impresión en la mente de los nativos. Aquello fue una verdadera apoteosis:

Hízose un gran teatro, en medio de la iglesia, levantando en él un altar en honra y gloria del Apóstol Santiago, cuyo día era, adornado con muchos arcos; delante estaban puesta la pila del bautismo muy curiosamente enramada; vinieron los cantores con sus ministriles y ordenáronse algunas danzas de los mismos indios y después de haberse celebrado la misa con mucha solemnidad, en la tarde se ordenó una procesión alrededor de la iglesia cantando las letanías y en medio de ella iban los catecúmenos con sus padrinos bien aderezados, delante los niños y detrás los adultos y el postrero Jerónimo vestido de blanco de pies a cabeza con una títma sobre lo demás de seda, y una guirnalda en la cabeza hecha de oro y seda y plumas blancas, de las cuales traía un penacho en el brazo izquierdo (como ellos usaban) con su brazaletes de brocado y al cuello una cadena de oro y corales muy finos con su *Agnus Dei* y una cruz grande llena de reliquias, fueron sus padrinos dos indios de los más principales vestidos casi de la misma manera y llegando a la pila de bautismo comenzó a resonar la música de voces y chirimías que estaba debajo de una enramada y así se hicieron todas las ceremonias de este santo sacramento, con

mucho consuelo de los fieles y admiración de los gentiles que habían concurrido a la fiesta...⁵⁷

En suma, el aprendizaje de las lenguas nativas, la enseñanza de la doctrina cristiana, la eliminación de los hechiceros, el uso de la fuerza en el establecimiento de las congregaciones y la presencia de los españoles, así como la introducción de tecnologías occidentales en el trabajo, fueron elementos que sustentaron la incorporación, aculturación y, al mismo tiempo, la desarticulación de la estructura social indígena. Bien ha afirmado Ignacio del Río: “Los misioneros actuaron como verdaderos agentes especializados del cambio cultural. Sus funciones características consistían precisamente en apartar a los indios de sus tradicionales formas de vida a fin de integrarlos a los núcleos misionales y, con ello, a la fe y las prácticas de todo orden que definían a los cristianos”.⁵⁸

Hemos visto como gran humanista español Vasco de Quiroga “consideraba la vida urbana como el ideal de civilización y cultura”.⁵⁹ Noción ésta que seguramente no fue ajena a los misioneros norteros:

Para mejor doctrinar las Naciones infieles de esta comarca (Laguna y Parras) ha sido muy necesario hacer nueva población —decían los misioneros Agustín Espinosa y Francisco de Arista— donde en forma de comunidad vivan con alguna policía y dependan (aprendan) primero a ser hombres los que pretenden ser cristianos.⁶⁰

He aquí el punto nodal de la cuestión: por el hecho de ser “bárbaros”, infieles e incultos, reducirlos y dotarlos de formas sociales y políticas a la manera de los españoles, significaba acercarlos a la condición de “hombres”, condición previa e indispensable para poder ser cristianos. Congregar para mejor doctrinar vuelve a decirnos Hernando de Santarén cuando se encontraba entre los acaxeos: “Con grandísima dificultad se podrían doctrinar si no se hicieren congregaciones de ellos en las partes más cómodas”.⁶¹ Lo cual significaba igualmente ajustar las formas de vida de los nativos a las condiciones que favorecieran la labor evangelizadora de los padres. De especial importancia resulta la opinión que tenía el padre Andrés Pérez de Ribas de las etnias que venimos tratando, puesto que él las conoció desde principios del siglo XVII

57 Carta anua de 1597, AGN, 19, fs. 31-31v.

58 Río, 1984, p. 170.

59 *Ibid.*, p. 38.

60 AGN, Historia, vol. 19 fs. 40-40v. El subrayado es nuestro. Anua de 1598.

61 AGN, Historia, vol. 19, f. 50v.

62 Pérez de Ribas, 1992, p. 531.

63 *Ibid*, pp. 574-575.

64 Ortega Noriega, Sergio e Ignacio del Río (coords.), *Tres siglos de historia sonorense (1530-1830)*. México, Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México, 1993, p. 69.

y más tarde escribió acerca de ellas. De los xiximes decía “ser la nación más brava, inhumana, y rebelde de quantas poblavan el grueso desta sierra”;⁶² de los trabajos que representaba misionar entre los tepehuanes opinaba que eran “empresa de tantos riesgos y peligros, y entrar a domesticar, y amanzar fieras tan indómitas, y de las cuales no parece que podían esperar sino ser despedazados, y muertos en sus garras, como últimamente lo fueron”,⁶³ esta aseveración es posterior a la rebelión de los indios tepehuanes de 1616. De lo cual se desprende que para el brillante cronista de las misiones del noroeste, estas etnias eran de condición inhumana, como animales salvajes, “fieras,” a las que había que amansar y domesticar. Amansar o humanizar por medio del evangelio; domesticar por medio del cambio cultural.

II. 3. Los factores del cambio

La estructura política. Uno de los aspectos fundamentales que propiciaron el cambio cultural fue la conformación de una nueva organización política de los indígenas, según el derecho concedido por las leyes españolas para poder gobernarse por sus propias autoridades;⁶⁴ fue una estructura que los jesuitas adoptaron para poder tener un mejor control de los miembros de la misión, en principio. Pero sobre todo era esencialmente un mecanismo para lograr los fines de control social, la conversión religiosa y cultural. Al mismo tiempo, permitía que los misioneros se convirtieran en los intermediarios entre el mundo indígena y español. Pero ante todo hizo posible la integración y articulación de las misiones al sistema de dominación de los conquistadores.

El primer acto que se ejecutaba al erigir una misión, después de congregarse a los indios en el sitio elegido, era la organización judicial, política y religiosa de la nueva comunidad. Así, cuando el padre Gonzalo de Tapia fundó Santa Cruz del Valle, en el valle de Topia en 1592, como ya se dijo, procedió, junto con los indios ahí reunidos, a nombrar a un corregidor y un fiscal. Este primer experimento fue aún imperfecto al no tomar en cuenta todos los elementos de la estructura política, más tarde se perfeccionaría.

El proceso de construcción de las nuevas sociedades indígenas estaba igualmente asociado a los intereses de expansión y reafirmación del gobierno de la Nueva Vizcaya. Esto es claro en las fundaciones posteriores, donde la participación de militares

designados por el gobierno para que auxiliaran a los misioneros confirma esta idea. En Parras, por ejemplo, se nombró a un gobernador de pueblo, alcaldes o regidores, como oficiales de la justicia y el orden, un fiscal y un *temastian* o auxiliar de doctrina del padre.⁶⁵

En la fundación de la misión de San Jerónimo en 1600, con indios de nación acaxee, quedan claramente expresados los pasos que se seguían para el establecimiento de los nuevos pueblos. La cabeza del gobierno indígena era el gobernador, quien debía mantener el orden dentro de la comunidad, juzgar las disputas que se suscitaban en el pueblo y castigar a los responsables. Al mismo tiempo, era el encargado de organizar el trabajo común y designar los contingentes de trabajadores para el repartimiento, así como tener control de la salida de algún miembro de la misión. El gobernador duraba un año en el cargo, era electo por la propia comunidad, aunque a sugerencia del misionero, y “debía ser confirmado por el alcalde mayor”⁶⁶ de la villa española más próxima. El alcalde y el alguacil actuaban como auxiliares suyos. Este sistema de pueblo y gobierno se asemeja a lo establecido en el centro del virreinato, pero sólo la estructura; las funciones, los fines y sobre todo el hecho de tratarse de la construcción de una sociedad política hacía la diferencia sustantiva más profunda de las nuevas sociedades indígenas norteñas con las mesoamericanas.

Finalmente, es importante destacar que en las primeras designaciones de autoridades la responsabilidad recayó preferentemente en los indios principales o caciques, a quienes se les otorgó título de autoridad civil a la usanza española.⁶⁷ Por ello el gobierno provincial tenía el cuidado de proporcionarles vestido y espadas anualmente, con el fin de reforzar su rango.⁶⁸

LAS MISIONES Y EL MUNDO HISPÁNICO

Las misiones constituyeron desde un principio un eslabón fundamental en el desarrollo de la sociedad española de la provincia de Nueva Vizcaya. La sujeción de los indios en las congregaciones, como su organización sociopolítica, permitió su articulación con el mundo de los blancos por medio del trabajo. En este sentido, las misiones contribuyeron a reforzar el proceso de colonización en el norte y a consolidar los intereses de los conquistadores

65 AGN, Anua de 1598, fs. 35-35v.

66 Ortega, 1993, p. 69.

67 Reff, Daniel T., *Desease, Depopulation and Culture Change in the Northwestern New Spain, 1518-1764*. Salt Lake City, University of Utah Press, 1991, p. 251.

68 Pérez de Ribas, 1992, p. 682.

69 Mecham, John L., *Francisco de Ibarra y la Nueva Vizcaya*. Traducción de Víctor Meneguzzo Peruzzo y estudio introductorio de José de la Cruz Pacheco Rojas. Chihuahua, Secretaría de Educación y Cultura del Gobierno del Estado de Chihuahua / Universidad Juárez del Estado de Durango, 2005. pp. 228-229.

70 Durante el siglo XVII tales prácticas fueron comunes en Nueva Vizcaya. En 1617, en el transcurso de la rebelión de los tepehuanes, fueron repartidos en encomienda 220 indígenas prisioneros, incluyendo mujeres y niños, entre los españoles. Cinco años después, en 1627, un grupo de conchos que habían sido capturados en guerra fueron esclavizados. Ya avanzada la centuria, en la década de 1670, el obispo de la provincia pedía al virrey de la Nueva España y a la audiencia de Guadalajara que su intervención para que el Gobernador Oca Sarmiento liberara a los nativos de las encomiendas. Cfr. Hackett, Charles Wilson (ed.), *Historical Documents Relating to New Mexico, Nueva Vizcaya and Approaches Thereto, to 1773*, vol. II, 1926, pp. 31-32.

71 Cfr. Swan, Michel M. *Tierra Adentro: Settlement and Society in Colonial Durango*. Boulder, Colorado, Westview Press, 1982, p. 23.

por la obtención de riqueza en las minas, principalmente. Es muy conocido que los soberanos españoles se distinguieron por su paternalismo con los indios del Nuevo Mundo y que dictaran leyes para garantizar su protección, que en muy pocas ocasiones fueron cumplidas. Entre otras disposiciones, ordenaron que los indios no fuesen utilizados como animales de carga, sustraídos de sus pueblos, ni hacerlos servir en las casas de los españoles, que todo trabajo debía ser pagado y prohibían que fuesen esclavizados. En la práctica todas estas disposiciones fueron violadas.⁶⁹

Esto es más cierto para la Nueva Vizcaya, donde a causa de la lejanía de la capital virreinal, la ausencia de los agentes de justicia, el uso de la fuerza de los colonos y conquistadores, como la complacencia de los corregidores y los misioneros, hicieron posible la rehabilitación del régimen de explotación de los indígenas bajo las formas de servicio personal, encomienda, repartimiento y esclavitud.⁷⁰ Los sistemas de trabajo forzado que ya habían sido abolidos en la Nueva España durante la segunda mitad del siglo XVI, siguieron practicándose en el septentrión.

La asignación de mano de obra indígena a los españoles estuvo sustentada en los abusos que solían cometer los conquistadores, independientemente de las leyes prohibitivas que ya existían, debido a la falta de fuerza de trabajo disponible, pero también como estímulo para reforzar la colonización en el septentrión novohispano. Este fue el sentido de las leyes de colonización expedidas en 1573, que prometían el otorgamiento de títulos de caballeros y otras distinciones de las diversas órdenes militares que los acercaba a la nobleza, el derecho a conceder encomiendas, tierras y fundar mayorazgos, como recompensar por los gastos erogados por los conquistadores en la exploración y conquista.⁷¹ Para el cumplimiento de estas exigencias de los nuevos rangos, había que tener los indios disponibles. Si las misiones se los podían proporcionar, el sentido funcional de articulación con el sistema dominante se cumplía perfectamente. Existen varios casos de misiones donde esto ocurrió. Además, hay muchos indicios de que la utilización del trabajo forzado fue alentado por algunos misioneros en beneficio propio y de los colonos españoles.

Ello permite entender la conjunción de intereses de los padres jesuitas y de los encomenderos en la región de Topia durante la reducción de los acaxeos en 1600. La designación del capitán y

encomendero Diego de Ávila para acompañar al padre Hernando de Santarén en este proceso, muestra claramente cómo las autoridades virreinales hacían eco a los reclamos de los españoles por la falta de mano de obra disponible. Y es que en ese momento las exigencias habían crecido, pues en los reales de minas de Topia y San Andrés había varios mineros que demandaban cada vez mayor fuerza de trabajo; además de Ávila, tenían encomiendas Alonso Ávila, su hermano, Andrés Ortiz Baldelaguna, Pedro de Tapia, Gaspar de Vera y Luis Martín.⁷² Al parecer, los indios encomendados eran de Sinaloa, pues así lo indica la descripción que hace el obispo de Guadalajara, Alonso de la Mota y Escobar, de los pueblos de Tecorito, Moro el Viejo y Guzmanillo, sujetos a encomenderos.⁷³

Así como las leyes que prohibían la encomienda de indios a los españoles no fueron cumplidas en Nueva Vizcaya, tampoco lo fueron las que sancionaban la esclavitud de los naturales. La encomienda y el servicio personal se aplicaba a los recién convertidos y bautizados,⁷⁴ la esclavitud a los cautivos de guerra. En ambos casos con la venia de los gobernadores de la provincia. En 1617, en el curso de la rebelión de los tepehuanes, 220 indios prisioneros, incluyendo mujeres y niños, fueron sentenciados a la esclavitud y distribuidos entre los españoles. Cinco años después, en 1622, el capitán Cristóbal Sánchez hizo entrega al gobernador Mateo de Vesga de 10 prisioneros que había capturado en una expedición contra los conchos que se habían rebelado. De Vesga declaró a los cautivos esclavos, por lo que en la venta de ocho de ellos se obtuvieron 300 pesos que fueron aplicados en honor de Felipe III,⁷⁵ muerto un año antes.

Dicha práctica debió de haber sido común durante el siglo XVII aún en tiempos de paz. Hacia 1647 el monarca español era informado que en la provincia de Nueva Vizcaya los alcaldes mayores y misioneros llevaban jóvenes indios tepehuanes, salineros y de otras naciones a venderlos a las minas como esclavos.⁷⁶ Ante la gravedad del hecho, el rey dispuso:

No se hagan esclavos a los indios Bárbaros ni los embien por vía de presente a nadie ni a servir a parte alguna contra su voluntad quando estan en paz y no se prendan en buena guerra... y que en ninguna manera sean vejados, molestados ni dados por esclavos con ningún

72 Porras Muñoz, Guillermo, *La frontera con los indios de Nueva Vizcaya en el siglo XVII*. México, Fomento Cultural Banamex, 1980, p. 110, cfr. Luis González Rodríguez, *El noroeste novohispano en la época colonial*. México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México / Editorial Porrúa, 1993, p. 178.

73 Mota y Escobar, Alonso de la, *Descripción geographica de los reynos de Galicia, Vizcaya y León*. México, Bibliófilos Mexicanos, 1940, p. 113.

74 "Concurre... la vejación más que grande —afirmaban los misioneros a mitades del siglo XVII— del servicio personal con título aparente de encomienda... que ocasiona en particular a los recién convertidos y bautizados retirarse a los montes". AGN, Historia, vol. 19, exp. 16, f. 217.

75 Hackett, vol. II, 1926, p. 32.

76 *Ibid*, pp. 32-33.

77 "Al gobernador de la Nueva Vizcaya guarde las cédulas que están dadas, para que no se hagan esclavos a los indios y los conserven en paz quietud y justicia". Madrid, 30 de noviembre de 1647, Hackett, vol. II, 1926, pp. 160-162.

78 AGN, Historia, vol. 19, exp. 14, f. 177.

79 AGN, Historia, vol. 19, esp. 16, f. 217.

80 Hackett, vol. II, 1926, pp. 31-32.

81 *Ibid*, p. 33.

82 *Ibid*, p. 34.

pretexto... os mando atendeis mucho aguardar precisa y puntualmente lo dispuesto en las cédulas que están dadas para que no se hagan esclavos a los indios ni los ocasionen ninguna turbación en esa provincia por los Alcaldes Mayores, doctrineros ni otra persona alguna, antes los acaricien y traten con toda blandura y benignidad y conserven en paz, quietud y justicia, porque de lo contrario me daré por deservido...⁷⁷

No obstante estas disposiciones reales, los abusos, la encomienda y el servicio personal de los indios continuó. En 1651, por ejemplo, los tarahumares de Papigochic se quejaban ante el padre Cornelio Godines de las vejaciones que cometían con ellos los españoles, pero después de ver que el misionero no los defendía "empezaron a aborrecerlo y trataron de librarse de la vejación que se les hacía matándolos a todos".⁷⁸ Convencidos de que el padre quería más a los españoles, lo ejecutaron e iniciaron la guerra. Atropellos semejantes ocurrían en la misión de San Pablo, compuesta de tarahumares y tepehuanes, en la década de 1650. Lo que ocasionaba que abandonaran la misión "retirándose a los montes".⁷⁹ Esto mismo hacían los conchos sometidos a encomiendas en 1669.⁸⁰

Tal situación influyó seguramente para que don Fernando de Haro y Monterroso, oidor de la Audiencia de Guadalajara, a la cual pertenecía la jurisdicción de Nueva Vizcaya, solicitara a la Audiencia en 1672 que emitiera una orden para que los indios "chinos" y chichimecos, así como los de Sinaloa, Nuevo México y Nuevo León pudieran quedar en libertad. Su intervención tuvo rápidamente la simpatía de la reina y a raíz de ello se instruyó a las audiencias de Guatemala y México, el 13 de diciembre de 1672, para que se dejara en libertad a los esclavos indios en sus respectivas jurisdicciones.⁸¹ Lo más seguro es que no hayan sido cabalmente cumplidas estas disposiciones, pues en 1692 el virrey de Nueva España, Conde de Gálvez, notificaba al capitán de las fuerzas presidiales de Sinaloa, Manuel de Agramont y Arce, que no debía castigar a ningún indio cautivo de guerra sin antes hacerle un juicio cuya sentencia pasara por un asesor legal. Pero al año siguiente se modificó, contemplando el castigo de indios rebeldes sin necesidad de juicio, por quebrantar la paz o por crímenes que se les achacaban.⁸²

Los abusos no cesaron. Al empleo de esclavos indígenas se agregaba el repartimiento en una época muy tardía. Así lo indica el informe del gobernador de Nueva Vizcaya, José Manuel de Cosío y Campa, al virrey Pedro Cebrián y Agustín, conde de Fuenclara, en 1744, acerca de la condición que guardaban las misiones y pueblos de indios, donde entre otras cosas afirmaba que “el sistema de repartimientos había aumentado por necesidad porque representaba grandes beneficios a los agricultores como a todos los que empleaban estos servicios de los indios”. Reconocía al mismo tiempo que esto era causa de malestares entre ellos.⁸³ Hay que añadir a esta obligación impuesta, la prestación de servicio militar toda vez que los militares requerían de su apoyo para combatir a otras naciones en guerra.⁸⁴ Lo que les permitía reclutar “indios amigos”, como laguneros, conchos y xiximes. De vez en cuando se les reconocía sus méritos en la defensa de los españoles.

83 Bancroft, Hubert Howe, *The Works of. History of the North Mexican States, 1531-1800*, vol. XV. San Francisco, A. L. Bancroft and Company, Publishers, 1884, p. 586.

84 Ortega, 1993, p. 85.

85 Pérez de Ribas, 1992, p. 678.

Con los españoles guardaron siempre paz, ayudándolos en guerras, que se les ha ofrecido con otras bárbaras Naciones, y ser la reducción y asiento de los Laguneros tan importante para la seguridad de Chichimecas vecinos.⁸⁵

LOS PRESIDIOS

La erección de presidios en la zona de misiones tenía precisamente la función de garantizar en primer término los intereses de los españoles mineros y encomenderos, pero también la de asegurar el control de los nativos y resguardar la entrada de los misioneros para que los redujesen, por la fuerza si era necesario, con el fin de emplearlos eventualmente como abasto de mano de obra en las empresas de los blancos.

En Sinaloa y en el territorio de los acaxeos y xiximes la fundación de los establecimientos militares permanentes se produjo un año después de que, en el primer caso, el padre Gonzalo de Tapia perdió la vida en los intentos por reducir a los tehuecos; en el segundo, una vez que sobrevino la insurrección de los acaxeos, en 1601, a consecuencia del fracaso de la reducción violenta realizada por el capitán Diego de Ávila y el padre Hernando de Santarén. Lograda su pacificación, surgió el presidio de San Andrés, en 1602, y en 1605 el de San Hipólito, sitio fronterero entre acaxeos

86 Porras Muñoz, 1980, pp. 259 y 263, cfr. Hackett, vol. II, 1926, p. 17.

87 Para el presidio de Sinaloa, cfr. Ortega, 1993, pp. 62-65.

88 Porras Muñoz, 1980, p. 272.

89 Zambrano, tomo III, 1977, p. 625. Hackett, vol. II, 1926, p. 108.

90 Pérez de Ribas, 1992, p. 555.

91 Porras Muñoz, 1980b, p. 273.

92 Bancroft, vol. XV, 1884, p. 351.

y xiximes, al mando del capitán Bartolomé Juárez.⁸⁶ En los tres casos la acción militar fue decisiva en la formación y consolidación del orden misional.⁸⁷ El presidio de San Hipólito desempeñó un papel fundamental en la pacificación de los tepehuanes insurrectos en 1616, al lado de las fuerzas del gobernador Gaspar de Alvear. Más tarde, a fines de 1620, fue erigido otro presidio fortaleza, el de Santa Catarina de Tepehuanes, siendo nombrado primer capitán Francisco Montaña de la Cueva, el 24 de enero de 1621.⁸⁸ Esta nueva guarnición sería un factor muy importante en la reconstrucción de las misiones de esa nación rebelde y serviría sobre todo de resguardo eficaz de los centros mineros de Guanacavé, Indé y Santa Bárbara.⁸⁹

Ambos destacamentos militares mantuvieron una actitud muy dinámica en la salvaguarda de los intereses generales de los españoles y en el auxilio de la empresa misional jesuita. Entre 1630-1632, cuando el padre Diego de Cueto emprendía la jornada definitiva de la reducción de los hinas, grupo pariente de los xiximes que habitaba en las profundas cañadas del río Piaxtla, narra cómo después de haber fundado cuatro misiones, los indios no estaban del todo convencidos de permanecer en ellas, por lo que tuvieron que recurrir a las armas:

Como las cosas no tomaban asiento, ni quietud permanente; finalmente se hubo de ejecutar el último remedio, que fue, ordenar el gobernador al capitán Bartolomé Juárez de Villalva, entrase con los soldados de su presidio en San Hipólito, y compañía de indios cristianos amigos, y no saliese de aquella tierra, hasta dejarla asentada de paz, y limpia de la gente que la inquietaba y turbaba.⁹⁰

Por su parte, la fuerza presidial de Santa Catarina de Tepehuanes fue también un factor decisivo en la campaña de pacificación de los tobosos rebeldes, llevando a cabo en 1643, por el capitán Juan de Barraza.⁹¹ Como consecuencia del sometimiento, después de la guerra vino la reducción. Los prisioneros rebeldes fueron distribuidos en misiones ya establecidas como el Tizonazo y algunas rancherías se redujeron por primera vez a la vida en pueblos-misiones.⁹²

En 1646, al crearse el presidio de Cerro Gordo, el destacamento militar de Santa Catarina de Tepehuanes pasó al nuevo

establecimiento,⁹³ dejando desprotegidas las misiones y los reales mineros de esa parte de la Sierra Madre Occidental, aunque ya estaban sometidos los indígenas de dicha región. En adelante, los presidios pasaron a ser el cordón fundamental de protección del avance español en el septentrión novohispano, la frontera armada que resistiría los embates de las incursiones de los indios no pacificados. La erección de las guarniciones de San Pedro de El Gallo, Pasaje y San Francisco de Conchos, completarían la muralla de resguardo de la Nueva Vizcaya por el noreste, que a su vez serviría de escolta móvil al tráfico de productos por el Camino Real de Tierra Adentro.⁹⁴ En suma, al concluir el siglo XVII, el sistema de presidios había sido desarrollado en Nueva Vizcaya como órgano protector del avance español. Este proceso se produjo a la par del desarrollo de las misiones y de la resistencia armada que opusieron las etnias nativas a los proyectos de los españoles.

CONCLUSIONES

En el presente trabajo me he propuesto mostrar cómo, a través de diversos recursos, métodos y hechos históricos relacionados con el sistema misional, la misión, en tanto nueva estructura social indígena creada por los religiosos jesuitas, es, ante todo, un espacio donde ocurren distintas transformaciones en el orden cultural de las sociedades indígenas. Hasta aquí hemos abordado básicamente los procesos, falta explicitar los resultados, las consecuencias, que fue la formación histórica de la sociedad y cultura mestiza. En el caso que me he ocupado, el surgimiento de nuevos núcleos de poder como Santiago Papasquiari, Santa Catarina de Tepehuanes y otras poblaciones importantes.

Queda claro, al mismo tiempo, que la condición de las etnias sujetas al sistema misional aquí estudiadas cambió radicalmente de las formas de vida nómada de cazadores-recolectores, cuya sociedad estaba compuesta por grupos emparentados o bandas, que era la estructura social básica al momento del contacto con los españoles, a establecimientos permanentes de tipo urbano, en la medida que los propios misioneros lo definieron. Es decir, los patrones de asentamiento disperso y errante fueron modificados a permanente, compacto y ampliado, las relaciones de parentesco y el entramado social se diversificaron y adquirieron

93 Porras Muñoz, loc. cit.

94 Hackett, vol. II, 1926, p. 22.

Para una información más amplia acerca de los procesos históricos en el Camino Real de Tierra Adentro, véase: José de la Cruz Pacheco y Joseph P. Sánchez (Coords.), *Memorias del coloquio internacional El Camino Real de Tierra Adentro*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia / National Park Service / Bureau of Land Management, 2000.

95 Pacheco Rojas, José de la Cruz, *"Misión y educación. Los jesuitas en Durango, 1956-1767."* Tesis de doctorado. Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México, 1997.

una complejidad antes desconocida para los nativos. Ello condujo, junto al lado de los elementos estructurales introducidos por los misioneros, a una diversificación de la sociedad a partir de roles, al principio, como los puestos de gobierno; más tarde, a la conformación de diferencias sociales derivadas de la posición económica o de las relaciones de poder o de estatus cultural.

Este hecho, la diferenciación social, elemento axial de los cambios ocurridos en las misiones, me parece, es el que refleja con mayor profundidad las consecuencias del sistema misional. Una de las transformaciones más radical que ocurre entre los indios de las provincias misionales aquí mencionadas, va a ser el de "indio" a "ladino", del que hablaba una lengua indígena al que domina el castellano. Ello significó no solamente un cambio lingüístico sino sobre todo el aprendizaje de un conjunto de pautas de conducta, asimilación de costumbres y formas de vida no indígenas, occidentalizadas, nuevas, como resultado de un nuevo universo social en formación, el mundo mestizo.

El resultado mayor de los procesos de cambio en las misiones es el mestizaje cultural y racial, esto es lo que representa el "ladino", el resultado de un complejo proceso como lo fue el sistema misional jesuítico, que no se verá con toda claridad sino hasta avanzado el siglo XVIII; el diecisiete es el siglo del asentamiento, de la definición de los elementos que harán posible esa transformación. En el presente trabajo, por ello, hemos abordado los recursos, los métodos y los factores que permiten definir la misión como un espacio de cambio cultural. En un estudio mucho más amplio me he ocupado de seguir la historia de las misiones aquí mencionadas desde su fundación en 1596 hasta la entrega a la diócesis de Durango en 1753, en el que muestro cómo la razón fundamental que motivó la cesión de las misiones de la Provincias Tepehuana y Topia, como los jesuitas lo dejan claro, fue porque sus pobladores habían dejado de ser indios, los nuevos moradores eran "ladinos" que hablaban español, convivían con los españoles, vivían en "policía" y eran cristianos. En nuestra opinión, en esas provincias el proyecto del cambio social y cultural jesuítico se había consumado.⁹⁵

En este sentido, queda claro igualmente que las instituciones instrumento de conquista que influyeron en las transformaciones culturales ocurridas entre los indios de las provincias jesuíticas

de la Tepehuana y Topia, fueron los reales de minas, la encomienda, la esclavitud y la explotación de los indios en las haciendas agrícolas y ganaderas españolas.

Las misiones y los presidios fueron también una mancuerna que permitió consolidar el proceso de sujeción y de cambio cultural, económico y social. A diferencia de Sinaloa y Sonora, donde la misión y el presidio constituyeron la base fundamental del mismo proceso,⁹⁶ pero con resultados y consecuencias muy distintas. En donde la presencia indígena, menos expuesta a las instituciones de sometimiento y cambio como en los casos aquí abordados, consiguió preservar su identidad por más tiempo en la historia poscolonial.

96 Ortega, 1993, p. 62.

BIBLIOGRAFÍA

ACOSTA, José de, *De procuranda indorum salute*, edición de L. Pereña, V. Abril, C. Baciero, D. Ramos, J. Barrientos y F. Maseda, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Col. Corpus Ispanorum de Pace, 1984.

_____, *Historia natural y moral de las Indias*. Edición de José Alcina Franch. Madrid, Dastin Historia (Col. Crónicas de América, núm. 43), 2002.

ARISTÓTELES, *La política*, versión original del griego, prólogo y notas de Manuel Briceño Jáuregui, S. J. Bogotá, Editorial Panamerica, 2000.

_____, *Obras filosóficas*, aelección y estudio preliminar por Francisco Romero, México, Editorial Cumbre, 1977.

BANCROFT, Hubert Howe, *The Works of*, vol. XV. *Historia of the North Mexican States, 1531-1800*, San Francisco, A.L. Bancroft and Company, Publishers, 1884.

BARTRA, Roger, *El salvaje en el espejo*, México, UNAM / Ediciones Era, 1998.

BAUDOT, George, "Le ´complot´ franciscain contre la première Audience de Mexico", *Caravelle, Cahiers du Monde Hispanic et Luso-Brésilien*, Toulouse, 1964, núm. 2, pp. 15-34.

BOLTON, Herbert, "The Mission as a Frontier Institution in the Spanish-American Colonies", *American Historical Review*, vol. XXIII (octubre, 1917).

DUNNE, Peter Masten, S. J., *Pionner Jesuits in Northern Mexico*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1944.

GONZALBO, Pilar, "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*, tomo 1, México, SEP / Seminario de Historia de la Educación, El Colegio de México, 1994. pp. 13-65.

GONZÁLEZ Rodríguez, Luis, *El noroeste novohispano en la época colonial*. México, IIA-UNAM / Porrúa, 1993.

HACKETT, Charles Wilson (ed.), *Historical documents Relating to New Mexico, Nueva Vizcaya and Approaches Thereto, to 1773*, 3 vols., Washington, Carnegie Institution, 1926.

LAS CASAS, Fray Bartolomé de, *Tratados*, 2 vol., prólogos de Lewis Hanke y Manuel Giménez Fernández, transcripción de Juan Pérez de Tudela Bueso y traducciones de Agustín Millarez Carlo y Rafael Moreno, México, FCE, 1974.

MECHAM, John L., *Francisco de Ibarra y la Nueva Vizcaya*. Traducción de Víctor Meneguzzo, estudio introductorio de José de la Cruz Pacheco Rojas, México, Secretaría de Educación y Cultura del Estado de Chihuahua / Universidad Juárez del Estado de Durango, 2005.

_____, *Monumente Mexicana*, editada por Ernest Burrus y Félix Zubillaga, 6 vols. Perugia, Monum. Hist. Societ. Jesu, 1956-1976.

MOTA Y ESCOBAR, Alonso de la, *Descripción geographica de los reynos de Galicia, Vizcaya y León*, México, Bibliófilos Mexicanos, 1930.

O'GORMAN, Edmundo, "Sobre la naturaleza bestial del indio americano", revista *Thesis* de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, 1979. pp. 7-20.

ORTEGA NORIEGA, Sergio e Ignacio del Río (coords.), *Tres siglos de historia sonorensis (1530-1830)*, México, IIH-UNAM, 1993.

PACHECO ROJAS, José de la Cruz, "Misión y educación. Los jesuitas en Durango. 1596-1767", tesis de doctorado. Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México, 1997.

_____, y Joseph P. Sánchez (coords.), *Memorias del coloquio internacional El Camino Real de Tierra Adentro*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia / National Park Service / Bureau of Land Managment, 2000.

PÉREZ DE RIBAS, Andrés, S. J., *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, México, Siglo XXI Editores / Difocur-Sinaloa, 1992.

POLZER, Charles W., *Rules and Precepts of the Jesuit Missions of Northwestern New Spain*, Tucson, The University of Arizona Press, 1976.

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

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

QUIROGA, Vasco de, *Información en derecho*, introducción y notas de Carlos Herrejón Peredo, México, SEP-Cultura, 1985.

REFF, Daniel T., *Disease, Depopulation and Culture Change in Northwestern New Spain, 1518-1764*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1991.

RÍO, Ignacio del, *Conquista y aculturación en la California jesuítica, 1697-1768*. México, UNAM, 1984.

_____, "Segregacionismo y utopía: el programa y la acción de los misioneros jesuitas en el noroeste novohispano", Ponencia presentada en el Simposio de las Misiones Tarahumaras, celebrado los días 8 y 9 de septiembre de 2010, en la ciudad de Chihuahua, Chih., con el auspicio de la Universidad Autónoma de Chihuahua.

SEPÚLVEDA, Juan Ginés de, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, advertencia de Marcelino Menéndez y Pelayo y estudio por Manuel García Pelayo, México, FCE, 1987.

SWAN, Michael M., *Tierra Adentro: Settlement and Society in Colonial Durango*, Boulder, Colorado, Westview Press, 1982.

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, México, Antigua Librería Robredo, 1937.

_____, *Tentación de la utopía: las misiones jesuíticas del Paraguay*, prólogo de Augusto Roa Bastos, introducción y edición de Jean-Paul Duviols y Rubén Bareiro Saguier, Barcelona, Tusquets Editores / Círculo de Lectores, 1991.

ZAMBRANO, Francisco y José Gutiérrez Casillas, *Diccionario biobibliográfico de la Compañía de Jesús en México*, 16 vols., México, Jus / Buena Prensa / Tradición, 1961-1975.

ZAVALA, Silvio, *Servidumbre natural y libertad cristiana*, México, Editorial Porrúa, 1975.