

ARTES Y ARQUITECTURA, FUERZA Y TEMOR: LA LUCHA POR EL ESPACIO SAGRADO

DAVID J. WEBER
Southern Methodist University

RESUMO

Este artigo aborda a forma como os missionários cristãos usavam as artes para promover conversões, sustentar a própria fé, praticar as devoções e levar a cabo os rituais religiosos. Trata, especificamente, da relação entre indígenas e missionários na Nova Espanha, demonstrando que a arte religiosa era vivida em um clima de força e temor. Com frequência, era o temor que levava os indígenas a procurar as missões e que os mantinha ali.

PALAVRAS-CHAVE: Arte e arquitetura religiosa; Arte e catequese; Arte nas Missões da Nova Espanha.

ABSTRACT

This article explores the ways Christian missionaries in colonial New Spain resorted to the arts to promote conversions, sponsor individual faith, exercise devotion, and intensify rituals. More specifically, it investigates the relationship between the native populations and the missionaries, showing that religious art was commonly experienced within an atmosphere marked by power and fear.

KEYWORDS: Art and religious architecture; Art and catechesis; Art in New Spain Missions.

* Agradezco a Clara Bargellini y Michael Komanecky la invitación a escribir este ensayo. Más allá de las citas que aparecen en las notas, he abrevado en mi propio trabajo anterior, en particular WEBER, David J. *The Spanish Frontier in North America*. New Haven: Yale University Press, 1992. WEBER, David J. *Bárbaros: Spaniards and Their Savages in the Age of Enlightenment*. New Haven: Yale University Press, 2005. Otras fuentes y antecedentes se pueden ver en las valiosas y amplias entrevistas de GERHARD, Peter. *The North Frontier of New Spain* Princeton: Princeton University Press, 1992. [1991, revised edition] y KESSEL, John L. *Spain in the Southwest: A Narrative History of Colonial New Mexico: Arizona, Texas, and California*: Norman, University of Oklahoma Press, 2002. Este trabalho foi publicado, originalmente, como capítulo do livro *El Arte de las Misiones del Norte de la Nueva España. 1600-1821*. Cidade do México: Antigua Colegio de San Ildefonso, 2009. Sua publicação foi autorizada pela viúva do Professor David Weber para *História, Histórias*.

En el norte de la Nueva España, muchos americanos nativos creían que todo el mundo era espacio sagrado. En su mente, los espíritus habitaban las nubes, los árboles, las piedras, los lagos y los animales; los indígenas dirigían sus plegarias y ofrendas a esos espíritus terrenales para mantener la armonía en el mundo natural y la de ellos con él.¹

En contraste, los cristianos españoles oraban a un ser extraterreno. Había creado la naturaleza, pero no estaba en ella. Su espacio más sagrado, que llamaban cielo y donde habitaba su dios, no era de este mundo. "No entiendo por qué", escribió un franciscano que estudió las creencias religiosas de los pueblos indígenas de California, "no mencionan... los cielos, y todas sus ideas parecen limitarse a la tierra."²

Como otros cristianos, los españoles (es decir, las personas hispanizadas de cualquier etnicidad o raza que se consideraban súbditos de la Corona española) entendían que su dios les había dado "dominio" sobre la tierra. El texto más sagrado de los cristianos les ordenaba: "Sean fructíferos y multiplíquense; llenen la tierra y sométanla; dominen a los peces del mar y a las aves del cielo, y a todos los reptiles que se arrastran por el suelo".³ Los cristianos no vacilaron en ejercer ese dominio. En un decreto famoso de 1493, el sumo sacerdote de esa religión, el Papa Alejandro VI, aseveró tener el derecho, "por la autoridad de Dios Todo poderoso", de "dar, conceder, y asignar" el Nuevo Mundo a los monarcas castellanos Isabel y Fernando para que pudiesen convertir a sus habitantes al cristianismo.⁴ Y eso fue lo que ellos se propusieron hacer.

En todo el continente americano, los españoles exigieron a los aborígenes aceptar el dominio español y abrazar el cristianismo. Poco después

¹ Por supuesto que no se puede aplicar una generalización así a todo el norte de la Nueva España, pero véase, por ejemplo, SNEAD, James E.; PREUCCEL, W. Robert. In: *The Ideology of Settlement: Ancestral Keres Landscapes in the Northern Rio Grande*. In: ASHMORE, Wendy; KNAPP, Bernard (Eds). *Archaeologies of Landscape: Contemporary Perspectives*. London: Blackwell, 1999. p. 169-197 ; GRIFFITH, James S. *Beliefs and Holy Places. A Spiritual Geography of the Pimería Alta*. Tucson: University of Arizona Press, 1992; STOCKEL, H. Henrietta. *On the Bloody Road to Jesus: Christianity and the Chiricahua Apaches*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2004, cap. 1.

² BOSCAN, Geronimo. *Chinigchinich: a historical Account of the Origin, Customs, and Traditions of the Indians of Alta-California*. In: *Life in California*. 1 ed. 1846. Alfred Robinson. Santa Barbara: Peregrine Publishers, 1970, p. 14.

³ Génesis 1: 28, citado en TURNER, Frederic. *Beyond Geografy: The Western Spirit Against The Wilderness*. New York: The Viking Press, 1980, p. 37. Sobre el vínculo entre cristianismo y dominación, véase también DICKASON, Olive Patricia. *Old World Law, New World Peoples, and Concepts of Sovereignty*. In: PALMER, Stanley; REINHARTZ, Dennis (eds.). *Essays on the History of North American and Exploration*. Walter Prescott Webb Memorial Lectures: College Station, Texas A&M University Press, 1988, p. 52-78. Una interpretación en contrario de Génesis 1:28 se encuentra en: COHEN, Jeremy. *Be Fertile and Increase, Fill the Earth and Master It*. The Ancient and Medieval Career of a Biblical Text. Ithaca: Cornell University Press, 1989.

⁴ La "donación papal" del 4 de mayo de 1493 se encuentra en: GIBSON, Charles ed. *Spanish Tradition in America*. New York: Harper Torchbooks, 1968, p. 38, quien reprodujo la traducción de todo el texto. Sobre los fundamentos teológicos y jurídicos de la creencia en el dominio del Papa sobre el mundo, véase PAGDEN, Anthony. *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982, p. 37-41.

de 1513, una generación luego de que Colón halló América, los españoles comenzaron a leer a los indígenas un Requerimiento que los conminaba a que "reconozcáis a la Iglesia por señora y superiora del universo mundo, y al Sumo Pontífice, llamado Papa, en su nombre, y al Rey y Reina doña Juana, nuestros señores, en su lugar".⁵ Los aborígenes que no reconocieran estas verdades se exponían a la destrucción. A finales del siglo XV, los españoles dejaron de leer el Requerimiento, pero los misioneros que se esparcieron por las tierras dominadas por los indígenas en el hemisferio occidental continuaron insistiendo en que los nativos abrazaran "el cielo" y rechazaran las ideas espirituales "confinadas a la Tierra". Dos visiones incompatibles del espacio sagrado entraron en colisión.

Para impresionar a los indígenas con el poder y la gloria de su dios, y para edificarlas, los misioneros hicieron uso efectivo de la arquitectura bajo la forma de iglesias misionales, y de las artes en forma de pintura, escultura, música, danza y teatro.⁶ Junto con las artes, los misioneros ofrecieron recompensas materiales para atraer a los indígenas a las misiones, mantenerlos allí y de esa forma preparar sus almas para entrar en el paraíso cristiano. Cuando las artes, la arquitectura o las recompensas materiales fallaban, los misioneros recurrían a la fuerza y al miedo. La fuerza, desde luego, invitaba a la contrafuerza, así que misioneros e indígenas por igual vivían a menudo en un clima de temor.

Esta publicación trata del uso de las artes por los misioneros para promover conversiones, sostener su propia fe, practicar sus devociones y llevar a cabo rituales religiosos. Sin embargo, cuando contemplamos el arte de las misiones en las páginas del catálogo de una exhibición, o en el sereno entorno

⁵ El requerimiento está traducido al inglés en muchas fuentes; una de las más accesibles es GIBSON, *op.cit* p. 58-60.

⁶ Muchos escritores formulan este argumento, entre ellos, RICARD, Robert. *The Spiritual Conquest on the Apostolate and the Evangelizing Methods of the Mendicant Orders in New Spain: 1523- 1572*. Lesley Byrd Simpson transl. (1 ed. 1933). Berkeley: University of California Press, 1966, p. 176-206, y GÓMEZ, Canedo Lino. *Evangelización y conquista: experiencia franciscana en hispanoamérica*. México: Porrúa, [1 ed. 1977], 1988, p. 196-97. SANDOS, James. *Converting California: Indians and Franciscans in the Missions, 1769-1836*. New Haven: Yale University Press, 2004, cap. 9, presenta un examen particularmente revelador de la función de la música. En la p. 141 hace notar la representación de la pastorela en una misión de California; hay más por descubrir en relación con el teatro. Varios libros guían al lector moderno a las iglesias misionales y a las ruinas de misiones en el norte de la Nueva España. Véanse, por ejemplo, EARLY, James. *Presidio, Mission, and Pueblo: Spanish Architecture and Urbanism in the United States*. Dallas: Southern Methodist University Press, 2003; GRIZZARD, Mary. *Spanish Colonial Art and Architecture of Mexico and the U.S. Southwest*. Lanham, MD: University Press of America, 1986; ROCA, Paul M. *Paths of the Padres Sonora An Illustrated History and Guide to its Spanish Churches*. Tucson: Arizona Pioneers' Historical Society, 1967. ROCA, Paul M. *Spanish Jesuit Churches in Mexico's Tarahumara*. Tucson: University of Arizona Press, 1979. Estudios académicos recientes han explorado el simbolismo de la arquitectura franciscana. Un valioso estudio de caso y guía a otras fuentes se puede encontrar en: MENDONZA, Rubén G. Sacrament of the Sun. Eschatological Architecture and Solar Geometry in a California Mission. In: *The Journal of the California Mission Studies Association*, 22, 1. 2005, p. 87-110.

de un museo o de las antiguas misiones, es fácil olvidar que en el norte de la Nueva España, indígenas y misioneros, por igual, experimentaban el arte religioso en un clima de fuerza y temor. Con frecuencia la fuerza y el temor empujaban a los indígenas a las misiones y los mantenían allí, y se propagaban hacia la vida de los propios misioneros a medida que buscaban imponer sus ideas del espacio sagrado a los pueblos indígenas.

*

Los misioneros españoles, siempre varones, habían llegado a la Nueva España detrás de la conquista de Hernán Cortés: los franciscanos en 1524, los dominicos en 1526 y los agustinos en 1533. En el centro y el sur de México, entre sociedades nativas diezmadas por las enfermedades que trajeron los europeos y por la dislocación social de la conquista, estos clérigos encontraron gran número de indígenas dispuestos a someterse al rito cristiano del bautismo que los admitía a la protección las comodidades que los cristianos y la cristiandad pudieran ofrecerles.⁷

Sin embargo, al norte de la ciudad de México, los bautismos se detuvieron cuando los misioneros se trasladaron a los actuales estados de Querétaro y Guanajuato. Allí, lo más al norte que ellos podían imaginar, se encontraron con una desquiciante variedad de indígenas a quienes agruparon, con desdén, bajo el nombre colectivo de indios bárbaros o chichimecas.⁸ Los cristianos se habían desplazado más allá del jerárquico Estado azteca, donde la conquista de la burocracia nativa había facilitado la sumisión de pueblos enteros. En el norte de la Nueva España los misioneros encontraron sociedades organizadas en poblados y rancherías o en bandas, redes sueltas de familias emparentadas que en apariencia no tenían el sentido de pertenecer a grupos mayores que sus comunidades inmediatas. Un misionero expresó un lamento común cuando hizo notar que los seris “No tenían un Dios, sin ley, sin Fe, sin superiores, sin casas, vivían como el ganado”.⁹

La frontera española que se desplazaba hacia el norte no sólo llegó más allá del dominio azteca, sino más allá de las regiones en las que el náhuatl servía de lengua franca. El norte de la Nueva España parecía una auténtica Babel. Los indígenas hablaban idiomas mutuamente ininteligibles y reinaba la confusión. Parece que cuando un misionero preguntó a un yaqui el nombre de

⁷ Sobre la importancia del ambiente de enfermedad para la propagación del cristianismo, véase: REFF, Daniel T. *Plagues, Priests, Demons. Sacred Narratives and the Rise of Christianity in the Old World and the New*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 124-129.

⁸ Por lo regular se traduce como “hijos de perros”, pero el significado era mucho más rico entre los aztecas. Véase: GRADIE, Charlotte May. *Discovering the Chichimecas*. In: *The Americas*, 51, 1994, p. 73-75.

⁹ DI PESO, Charles; MATSON, Daniel S. (eds., transl.). *The Seri Indians in 1962 as Described by Adamo Gilg, S.J.* In: *Arizona and the West*, 7, 1965, p. 43; la versión española se encuentra en MONTANÉ MARTÍ, Julio César. Una carta del padre Adamo Gilg S.J. sobre los Seris, 1692. In: *Revista de el Colegio de Sonora*, 7.12, 1996, p. 146. José Gabriel Martínez Serna llamó mi atención sobre este texto. Respecto a identidad local, véase, por ejemplo, MERRIL, William L. La identidad ralmuli, una perspectiva histórica. In: MOLINARI, Claudia; PORRAS, Eugeni (eds.). *Identidad y cultura en la Sierra Tarahumara*. México: INAH, 2001, p. 82.

su idioma, éste le contestó con la palabra “cahita”, que significaba que no entendía la pregunta. El misionero registró la palabra en una gramática yaqui que compilaba y así fue como el idioma yaqui llegó a conocerse como cahita.¹⁰ Si bien los misioneros vieron que algunas lenguas servían de denominadores comunes, o emplearon traductores indígenas, o aprendieron diestramente nuevos idiomas, las complejidades lingüísticas del norte hicieron de las nuevas conversiones -conversiones vivas- un desafío mayor que nunca. En este ambiente multilingüe, es posible que el arte y la arquitectura hayan desempeñado un papel más importante para atraer a los indígenas hacia los predicadores cristianos que el que desempeñaron en el centro de la Nueva España. Más que las palabras mal traducidas, parece probable que las imágenes hayan impresionado a los indígenas con la majestad del dios de los cristianos, su hijo crucificado, la misericordiosa madre del hijo, y los santos que tenían el poder de interceder entre dios y el hombre. Sin embargo, los misioneros necesitaban primero atraer la atención de los chichimecas.

En un principio, a mediados del siglo XVI, los pueblos que los españoles identificaban como chichimecas – distintos subgrupos conocidos como huachichiles o guachachiles, guames, pames y zacatecos – ofrecieron fiera resistencia a los misioneros, mineros y cazadores de esclavos que trataban de penetrar en sus territorios. Sólo cuando la llamada Guerra Chichimeca amainó, en la década de 1590, los predicadores españoles pudieron abrir brecha en el norte. Luego la Corona apoyó su obra con fondos asignados para uso militar, lo que sentó un precedente que continuaría imperando en el norte de la Nueva España. Al parecer, los burócratas españoles creían, con buena razón, que los misioneros hacían el trabajo de los ejércitos.¹¹

Conforme la paz llegó a la frontera chichimeca, la actividad misionera cobró nueva energía. El impulso inicial provino de la Compañía de Jesús, orden religiosa fundada en 1540 por Ignacio de Loyola, ex cortesano y soldado. Los primeros de estos “soldados bajo el estandarte de Cristo”, como se describían, llegaron a la Nueva España en 1572 y en la década de 1590 emprendieron la marcha por la costa occidental, hacia el norte, hasta lo que hoy son Sinaloa y Sonora.¹² Concentrando sus energías en los nativos que vivían junto a las cuencas que sustentaban la agricultura y la ganadería, los jesuitas establecieron comunidades misioneras cerca de los principales ríos que fluían de la Sierra Madre Occidental hacia el Golfo de California. Comenzaron en el río Sinaloa en

¹⁰ La palabra yaqui significaba “nada” o “no sé”, pero en el aparente contexto probablemente quería dar a entender que el yaqui no entendía la pregunta. He recreado la anécdota para hacerla personal y gráfica; el momento real cuando ocurrió este malentendido no se ha registrado. Véase: SPICER, Edward H. Yaqui. *Handbook 10*, 1983, p. 262.

¹¹ GRADIE, Charlotte May. Discovering the Chichimecas. In: *The Americas*, 51, 1994, p. 67-88; POWELL, Philip W. *Soldiers, Indians and Silver: North America's First Frontier War*. Berkeley: University of California Press, 1952, p. 206-210; BOLTON, Herbert Eugene. The Mission as a Frontier Institution in the Spanish American Colonies. In: BANNON, John Francis (ed.). *Bolton and the Spanish Borderlands*. Norman: University of Oklahoma Press, 1964, p. 194-199.

¹² O'MALLEY, John W. *The First Jesuits*. Cambridge: Harvard University Press, 1993, p. 45, quien observa que el “Militare Deo era un sinónimo militar de un miembro de una orden religiosa”.

1591, luego se trasladaron al norte, al río Fuerte en 1604, al Mayo en 1614, al Yaqui en 1617, y al de Sonora en 1638. El avance hacia el norte concluyó en la actual Arizona, donde construyeron misiones en el río Santa Cruz, que cursa hacia el norte, en los márgenes de lo que llamaron la Pimeria Alta, la tierra de los pimas de arriba, u O'odham, el "pueblo del desierto". Al tiempo que se desplazaban hacia el norte, los jesuitas también se abrieron paso hacia el este y el oeste. En el este siguieron las corrientes hacia las sierras y construyeron misiones entre los pobladores de las montañas, como los chínipas.

Entretanto, otros jesuitas avanzaron hacia el norte desde Durango para trabajar entre los tepehuanes, los tarahumaras (rarámuris o raámuri) y los conchos.¹³ Hacia el oeste, al final del siglo XVII, cruzaron el Golfo de California hacia la península de Baja California y fundaron misiones entre los pericues, los guaycuras y los cochimíes.

En el mundo ideal de los misioneros, los indígenas aceptarían el bautismo cristiano, construirían una capilla y llevarían vidas ejemplarmente cristianas. Se regirían por el toque de la campana de la misión, el cual estructuraría sus días entorno a la oración y el trabajo comunitario: atender los campos de cultivo, cuidar los hatos y aves de corral y realizar labores de carpintería, trabajos en metal, tejido y otras artesanías que hacían posible vivir según la usanza europea que las misiones buscaban reproducir.¹⁴ Rara vez, si acaso alguna, alcanzaron los jesuitas ese ideal, pero su avance parece rápido si lo medimos como ellos lo hacían, con bautismos y edificios. Hacia 1620, por ejemplo, los padres informaron haber fundado 55 misiones y bautizado a 80 000 indígenas entre los ríos Fuerte y Yaqui. Este ritmo continuó conforme se desplazaban hacia el norte.¹⁵ Con el tiempo, algunas misiones fracasaron y otras evolucionaron en comunidades seculares. Sin embargo, en 1767, cuando Carlos III ordenó la expulsión de los jesuitas de España y su imperio, los seguidores de Ignacio todavía operaban 102 misiones en el noroeste de la Nueva España, entre ellas 12 en Sinaloa, 29 en Sonora, 19 en las tierras de los tarahumaras, entre Sonora y Chihuahua, y 14 en Baja California.¹⁶

¹³ La literatura sobre el avance de los jesuitas hacia el noroeste de México es vasta; la mayoría de los trabajos más antiguos fueron escritos por miembros de la orden. Entre los trabajos modernos está GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, Luis. *El noroeste novohispano en la época colonial*. México: Unam/HA- Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa, 1993; BARGELLINI, Clara (ed.). *Misiones para Chihuahua*. México: Grupo Cementos de Chihuahua, 2004, p. 122-177, ofrece un panorama erudito de la actividad misionera en Chihuahua, con impactantes fotografías y mapas.

¹⁴ Véase, por ejemplo, OCH, Joseph. *Missionary in Sonora: The Travel Reports of Joseph, S. J., 1755-1767*. Theodore E. Treutlein, ed: San Francisco, California Historical Society, 1965, p. 120-123.

¹⁵ Esta cifra se encuentra en BANNON, John Francis. *The Spanish Borderlands Frontier; 1513-1821*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1970, p. 59-60, que resume su trabajo más extenso, BANNON, J.F. *The Mission Frontier in Sonora, 1620- 1687*. New York: United States Catholic Historical Society, 1955.

¹⁶ MERINO, Olga; NEWSON, Linda A. Jesuit Missions in Spanish America: The Aftermath of the Expulsion. *Yearbook, Conference of Latin Americanist Geographers*. Austin: University of Texas Press, 1995, p. 135. Las cifras se refieren a las cabeceras, o misiones principales. Cada cabecera tenía visitas, misiones supervisadas por el mismo misionero.

Entretanto, discípulos de San Francisco de Asís, cuya llegada al Nuevo Mundo antecedió a la de los jesuitas por dos generaciones, hicieron su propio avance hacia las tierras de los chichimecas. Antes, en 1598, se desplazaron mucho más allá de la línea de colonización española cuando algunos se unieron a la aventura de Juan de Oñate para establecer una colonia entre los indios pueblo del alto río Bravo, en Nuevo México. Los colonos de Oñate no prosperaron; en cambio, los frailes notificaron una cosecha exitosa de almas de los pueblo y Nuevo México se volvió, primero que nada y sobre todo, una colonia misional. A lo largo del siglo XVII, el aislado y remoto Nuevo México se mantuvo como la colonia española situada más al norte de toda la Nueva España. Desde el sur, otros franciscanos avanzaron con lentitud hacia ella, internándose en Jalisco y Nayarit, en la costa occidental, pero sobre todo en la meseta central, la ladera oriental de la Sierra Madre Occidental, y en la Sierra Madre Oriental. En 1673 fundaron su primera misión fija en Coahuila, y en la década de 1710 llegaron más allá de Coahuila para establecer misiones permanentes en el actual estado de Texas. Al este de la Sierra Madre, llegaron a lo que es hoy Tamaulipas (entonces Nuevo Santander) en 1749.¹⁷

Hacia 1752, según un recuento, los franciscanos operaban 129 misiones en el norte de la Nueva España.¹⁸ Ese año, la mayoría trabajaba bajo la dirección de colegios misionales especiales, los cuales funcionaban con independencia de las provincias franciscanas que habían apoyado anteriores misiones de la orden. Los colegios fueron, en su mayoría, una innovación del siglo XVIII. La orden fundó dieciséis de estos colegios de Propaganda Fide en las Américas entre 1683 y 1812, los primeros cuatro en la Nueva España: Santa Cruz de Querétaro (1683), Nuestra Señora de Guadalupe de Zacatecas (1704), San Fernando de México (1732) y San Francisco de Pachuca (1732).¹⁹ Los colegios existían únicamente para enseñar a los frailes a reencender la fe entre los que ya eran cristianos, donde estuvieran, y para convertir a los paganos en su propio idioma. Por ejemplo, cuando España comenzó a ocupar la Alta California, en 1769, la Corona recurrió al Colegio de San Fernando, el cual respondió proporcionando personal para construir una cadena de veinte

¹⁷ Entre los muchos estudios de la era de las misiones en el noroeste de la Nueva España están: OSANTE, Patricia. *Orígenes del Nuevo Santander, 1748- 1772*. México: UNAM- Universidad Autónoma de Tamaulipas, 1997; GONZÁLEZ SALAS, Carlos. *La evangelización en Tamaulipas. Las misiones novohispanas en la costa del Seno Mexicano, 1530- 1831*. Victoria: Universidad Autónoma de Tamaulipas/ HH, 1998; SHERIDAN, Cecilia. *El "yugo suave del evangelio": las misiones franciscanas de Rio Grande em el periodo colonial*. Saltillo: Centro de Estudios Sociales y Humanísticos, 1999.

¹⁸ ABAD PÉREZ, Antolín. Estadística franciscano-misionera en ultramar del s. XVIII. Un intento de aproximación. In: *Los franciscanos en el Nuevo Mundo*. Madrid: Deimos, 1993, p.14s, 139-140.

¹⁹ ABAD PÉREZ, Antolín. *Los franciscanos en América*. Madrid: Mapfre, 1992, p. 86-88, 119-128, 237-284, las enlista, proporciona sus fechas de fundación, breves descripciones y una guía a las fuentes.

misiones entre San Diego y San Francisco durante los años en que España retuvo ese territorio.²⁰

De este modo, pese a lo complejo que era aprender múltiples lenguas y tratar con diferentes comunidades políticas en el norte de la Nueva España, franciscanos y jesuitas por igual reportaban rápidos avances. Sin embargo, los métodos y ritmos de avance de sus programas variaban, dependiendo en gran parte de las características de los indígenas que buscaban convertir.

América contenía una enorme variedad de sociedades indígenas, desde luego, pero en el nivel más fundamental los misioneros las dividieron en dos grandes categorías: pobladores de ciudades y pueblos dispersos. Por regla general (y debemos tener en cuenta múltiples excepciones a la regla), los misioneros que trabajaban entre indígenas, no sedentarios o semisedentarios, creían necesario congregarlos en poblados misionales y enseñarles los rudimentos de oficios, agricultura y ganadería al estilo europeo, con el fin de llevar a cabo una conversión religiosa plena. Los misioneros que trabajaban con agricultores que vivían en poblados, no tenían necesidad de reubicarlos o enseñarles las labores del campo, pero si tenían que convencerlos de construir una iglesia y permitirles vivir entre ellos.

Sea que trabajaran entre pueblos dispersos o habitantes de poblados, la fuerza y el temor modelaron, desde el principio, las relaciones de los misioneros con ellos. A menudo ocurría, como ha explicado un historiador de Chihuahua, que la primera fase de la expansión misionera requiriese “la larga y difícil pacificación militar, preludio necesario e indispensable para la implantación de los misioneros en tierras de gentiles”.²¹

**

La historia de Nuevo México, donde a principios del siglo XVII los franciscanos parecían convertir a los indios pueblo con facilidad, ilustra las tensiones que caracterizaron los programas misionales entre los agricultores que vivían en poblados. Los misioneros franciscanos acompañaron la primera entrada española en Nuevo México, en 1540, pero dos años después, cuando un desilusionado Francisco Vázquez de Coronado se retiró del norte lejano, no dejó ninguna misión española permanente. Sólo a la llegada de Juan de Oñate, en 1598, los misioneros españoles arribaron al país de los pueblo con la idea de quedarse. Al marchar en el paisaje sagrado de los pueblo, Oñate proclamó el dominio español sobre todo y sobre todos, “sin exceptuar nada y sin limitaciones, incluyendo montañas, ríos, valles, praderas, pastizales y aguas... desde las hojas de los árboles en los bosques hasta las piedras y arenas del río, y de las piedras y arenas del río hasta las hojas del bosque”.²²

²⁰ Los franciscanos fundaron una vigésimo primera misión en California, en Sonoma, en 1823, luego de que México conquistara su independencia.

²¹ ÁLVAREZ, Salvador. La misión y el indio en el norte de la Nueva Vizcaya. In: BARGELLINI, *op. cit.*, p. 51.

²² “Acta de toma de posesión de Nuevo México, 30 de abril de 1598”, en: HAMMOND, George. Act of Taking Possession of New Mexico, April 30, 1598. In: HAMMOND, George P.; REY, Agapito

Los hombres de Oñate portaban armas de fuego para apoyar su reclamo de dominio español, pero para el tiempo de su arribo ya la Corona había emitido, en 1573, las Reales Órdenes para Nuevos Descubrimientos, de carácter integral, que prohibían con énfasis las conquistas militares de nuevas tierras y prescribían “pacificaciones” sin violencia.²³ De allí en adelante, ya rara vez los españoles leían el requerimiento, pero continuaron exigiendo que los indígenas aceptaran ser vasallos de la Corona española y cristianos.

Al visitar los pueblos ribereños del río Bravo, Oñate pedía a los indígenas su sumisión “voluntaria”. En la ciudad de Tiywa, de habla keresana, que aún se levanta río arriba de la actual Albuquerque, Oñate reunió a los líderes masculinos de comunidades pueblo cercanas. Lo recibieron en una kiva, sala ceremonial sin ventanas, circular y semi subterránea que era el mayor espacio sagrado artificial del pueblo. Allí, Oñate explicó por medio de intérpretes, que la sumisión de los nativos al dominio español les atraería paz, justicia, protección contra sus enemigos y los beneficios de nuevas cosechas, ganado y comercio. La obediencia a la Iglesia católica les ganaría una recompensa aún mayor: “una vida eterna de inmensa dicha” en vez de un “tormento cruel y eterno”. Al escuchar esto, los nativos, “espontáneamente” y “por su propia voluntad”, accedieron a ser vasallos de la Corona española y a jurar obediencia al dios español, o al menos eso relató un escribano español.²⁴

Es probable que la aparente aceptación de la Iglesia y el Estado españoles por los pueblos haya tenido menos que ver con la promesa de recompensas y la amenaza de castigos para la eternidad que con la certidumbre de tormentos en la Tierra. Parece probable que persistieran recuerdos de la mortandad y el caos sembrados por los hombres de Coronado en las aldeas que se les resistieron y de la matanza infligida por Antonio de Espejo, quien entró en Nuevo México en 1582, dieciséis años antes que Oñate.²⁵ Pocos meses después de su llegada, los colonizadores de Oñate hicieron su propia aportación a los miedos de los indígenas al destruir la aldea de Ácoma de los indios pueblo y dar muerte a muchos de sus habitantes.

Como otros españoles antes y después que ellos, los colonizadores de Oñate se apropiaron tanto simbólica como físicamente de la tierra de los pueblos. Rebautizaron parajes, a menudo reemplazando nombres referentes al

(eds. transl.). *Don Juan de Oñate: Colonizer of New México, 1595-1628*. 2 vol. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1953, 1, p. 335.

²³ “Ordenanzas de su Magestad hechas para los nuevos descubrimientos, conquistas y pacificaciones”, en: ORDENANZAS, 13 de julio de 1573, CDI, XVI, *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía*, 42 vols. Madrid: varias ed., 1864-1884, p. 143, 151, 154.

²⁴ ACT of Obedience and Vassalage by the Indians of Santo Domingo. In: HAMMOND, *op. cit.* p. 339 y 340.

²⁵ FLINT, Richard. *Great Cruelties Have Been Reported: The 1544 Investigation of the Coronado Expedition*. Dallas: Southern Methodist University Press, 2002; HAMMOND, George P. y REY, Agapito, eds. And trans. *The Rediscovery of New Mexico, 1580-1564: The Explorations of Chamuscado, Espejop, Castaño de Sosa, Morlete, and Leyna de Bonilla and Humaña*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1966, p. 26 e seg.

mundo natural con los de personajes sagrados del panteón cristiano. La población de habla keresana de Tyiwa, cuyos residentes “espontáneamente” juraron vasallaje, se volvió Santo Domingo. El primer cuartel de Oñate, el pueblo de Ohke, que hablaba tewa (poco más de treinta kilómetros al norte de la actual Santa Fe, cerca de la confluencia del Chama), se transformó en San Juan. Sus residentes, informó Oñate, brindaron cálida hospitalidad, pero, como comenta el antropólogo Alfonso Ortiz Monasterio, natural él mismo de San Juan, “uno se pregunta cuántos arcabuces españoles miraban hacia la gente de San Juan cuando [los españoles] hicieron su solicitud”.²⁶ En poco tiempo Oñate trasladó su cuartel a Yúngé, otra aldea de los pueblo en la margen occidental del río. Luego de arrojar a los residentes, Oñate la declaró población española y le puso el nombre de un ángel misericordioso: San Gabriel Arcángel permanecería como el único asentamiento español en Nuevo México hasta que algunos colonizadores de Oñate se trasladaron al sur, en 1608, para fundar Santa Fe, localidad más defendible y menos hacinada, a la que la Corona dio el título de villa en 1609.

Las Reales Ordenes para Nuevos Descubrimientos de 1573 habían dado a los misioneros el papel central en la pacificación de nuevas tierras, y reiteraron la afirmación de la Corona de que “predicar el santo evangelio... es el principal propósito para el que ordenamos realizar nuevos descubrimientos y asentamientos”.²⁷ En Nuevo México, la Corona apoyó esta reivindicación enviando bienes materiales a esa remota frontera para apoyar la obra de los frailes, desde artículos esenciales para la misa, como vino sacramental y cálices, hasta estatuas, pinturas y elaboradas vestimentas, destinadas a impresionar a los nativos.²⁸ Para ayudar a los misioneros a convertir indígenas, los funcionarios españoles recurrieron también a la teatralidad, tratando a los misioneros como santos varones, al menos en presencia de los indígenas. Previamente, Oñate había explicado la estrategia, que databa de los tiempos de Cortés, cuando instó a alguno de sus oficiales a convencer a los pueblo de Ácoma de “reconocer a los frailes como sus benefactores y protectores, y llegar a amarlos y estimarlos, y a temernos a nosotros [los españoles]”.²⁹ Cuando los franciscanos hicieron su primera visita a Cíbola, el mayor de los pueblos zuni, en 1629, el gobernador y los soldados se arrodillaron frente a los sacerdotes y les besaron los pies, “con el fin”, escribió un sacerdote, “de hacer entender a estas gentes la verdadera veneración que deben mostrar a los frailes siempre que se encuentren con ellos”. Por medio de un intérprete, los franciscanos anunciaron que habían llegado a liberar a los zunis “de la miserable esclavitud del demonio y de la negra oscuridad de su idolatría... dándoles a entender la venida del Hijo de Dios al Mundo”.³⁰ Los frailes ofrecieron una formulación

²⁶ ORTIZ, Alfonso. San Juan Pueblo. *Handbook 9*, 1979, p. 281.

²⁷ ORDENANZAS, *op. cit.*, p. 154.

²⁸ MARCO, Bárbara de. Conversion Practices on the New Mexico Frontier. In: MULDOON, James (ed.). *The Spiritual Conversion of the Americas*. Gainesville: University Press of Florida, 2004, p. 42-43.

²⁹ Oñate citado en KNAUT, Andrew L. *The Pueblo Revolt of 1680: Conquest and Resistance in Seventeenth-Century New Mexico*. Norman: University of Oklahoma Press, 1995, p. 44.

³⁰ Ambas citas son de BLOOM, Lansing B. (ed. y trad.). Fray Estevan de Perea's Relación. *New Mexico Historical Review*, 8. Julio, 1933, p. 229-230.

maniquea: los sacerdotes nativos representaban la oscuridad; los franciscanos, la luz. En un principio, los zunis no toleraron a los mensajeros de la nueva religión, sino su mensaje. Erigieron cruces en pedestales, construyeron iglesias bajo la dirección de los franciscanos y permitieron que dos frailes vivieran entre ellos. Luego, en 1632, se rebelaron contra la presencia de los cristianos en su pueblo, dando muerte a dos frailes, a quienes quitaron el cuero cabelludo y decapitaron.³¹

Hacia 1629, según las cuentas alegres de fray Alonso de Benavides, los franciscanos, con sus cruces y pinturas, habían bautizado a 80 000 indígenas y supervisado la construcción de cincuenta iglesias en Nuevo México.³² Si bien los españoles no consideraban el mundo natural como espacio sagrado, crearon espacios sagrados dentro de él: iglesias que fray Alonso describió como "suntuosas y hermosas", y suelo consagrado donde sepultaban a sus muertos.³³ Entre tanto, la élite española, bien armada, mantenía el control mediante la intimidación. Si el pueblo perdía su temor a los españoles, observó Oñate, "inevitablemente se seguiría... que la enseñanza del santo evangelio se vería obstruida".³⁴ O, como lo expresó fray Alonso: "Para mantener este temor, cuando es apropiado castigar a un pueblo rebelde, emplean gran rigor con él". De no hacerlo así, observaba, "los bárbaros y los no conversos nos habrían comido vivos y también a los indios cristianos".³⁵

Como en todo el norte de la Nueva España, trabajadores indígenas construyeron las misiones del Nuevo México. Algunas iglesias se hicieron de piedra y otras de adobe. En este último caso las mujeres pueblo construían los muros, como lo hacían en sus casas de adobe. Al parecer, los hombres se encargaban de la carpintería. Las fachadas de las iglesias cristianas, de techos planos y de una sola nave, miraban al oriente de modo que las altas ventanas del clerestorio captaran los rayos del sol naciente durante el ritual matutino que llamaban misa. "A la vez que esta luz que se filtraba de lo alto simbolizaba la presencia del Espíritu Santo para los franciscanos", nos cuenta un historiador, "el sistema de iluminación y orientación también atraía a los constructores

³¹ HODGE, Frederick Webb. *History of Hawikuh, New Mexico: One of the so-called Cities of Cibola*. Los Angeles: The Southwest Museum, 1937, p. 91-93. GUTIÉRREZ, Ramón. *When Jesus Came, the Corn Mothers Went Away: Marriage, Sexuality, and Power in New Mexico, 1500-1846*. Stanford: Stanford University Press, 1991, p. 66.

³² BENAVIDES, Alonso de. *The Memorial of Fray Alonso de Benavides, 1630*. Frederick Webb Hodge. Charles Fletcher Lummis and Mes. Edward E. Ayer, eds, and transl: Chicago, Privately Printed, 1916, p. 62. Sobre las cruces, véase p.15, 28-29, 43, y sobre misioneros cargando pinturas, véase p. 58-59.

³³ BENAVIDES, *op. cit.*, p. 66. Para la élite española, el suelo consagrado para inhumaciones en esta época temprana estaba por lo regular en la propia iglesia. WILL DE CHAPARRO, Martina E. From body to Corpse. The Treatment of the Dead in Eighteenth- and Nineteenth- Century New Mexico. In: *New Mexico Historical Review*, 79. Winter 2004, p. 1-29.

³⁴ Citado en KNAUT, *op.cit.*, 1995, p. 43.

³⁵ La primera cita es de BENAVIDES, *op.cit.*, 1916, p. 22, y la segunda de BENAVIDES, Alonso de. *Fray Alonso de Benavides' Revised Memorial of 1634*. Frederick W. Hodge, George P. Hammond and Agapito Rey (eds., and transl.). Albuquerque: University of New Mexico Press, 1945, p. 68.

pueblo, que orientaban sus propias kivas conforme a un eje sagrado que apuntaba al sureste, hacia el sol naciente”.³⁶

Pese a la observación general de fray Alonso sobre los “grandes rigores” empleados por los españoles para someter a los pueblo, ciertos indígenas probablemente se adaptaron al nuevo régimen y trabajaron por voluntad propia en los proyectos de construcción. Algunos individuos pueblo debieron de haber encontrado formas de congraciarse con los frailes, o desarrollaron lazos genuinos de afecto con ellos, o bien llegaron a admirar la nueva religión y por tanto trabajaron sin temor.³⁷ Al mismo tiempo, también hay pruebas de que los franciscanos, por lo menos en las décadas iniciales del siglo XVII, introdujeron con precaución la nueva religión a los indios pueblo para no desencadenar una reacción adversa de éstos, cuyo número excedía con mucho al de los españoles en Nuevo México. Los frailes, demostrando una contención y flexibilidad que tenía extensos antecedentes históricos en Europa, llegaron incluso a permitir a los indígenas construir kivas dentro de los muros de las misiones de Pecos Pueblo y en los grupos de poblados al este, que hoy se conocen como Monumento Nacional de las Misiones Pueblo de Salinas. Al permitir que el espacio sagrado de los paganos existiera dentro de los límites de su propio espacio sagrado, los frailes no intentaban sancionar la práctica de ceremonias religiosas no cristianas. Como ha sugerido un investigador,³⁸ lo más probable es que esperaran evitar confrontaciones con los líderes religiosos de los pueblo, al permitir que las kivas paganas coexistieran con las capillas cristianas y utilizar las kivas, que les eran familiares a los pueblo, como lugares para instruirlos en la nueva religión. En todo caso, la primera generación de franciscanos en Nuevo México había adoptado una estrategia más conciliadora que sus predecesores en el centro de la Nueva España, quienes colocaron sus espacios sagrados encima de los existentes en Cholula, Tenochtitlan y otros sitios.

Sea como fuere, que muchos indios pueblo construyeran iglesias sin empleo de la fuerza y del miedo, y cualesquiera que hayan sido los acomodados que indígenas y misioneros hicieron en las primeras décadas de Nuevo México como colonia española, las modestas iglesias del siglo XVII de esta región con

³⁶ WILSON, Chris. *The Myth of Santa Fe: Creating a Modern Regional Tradition*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1997, p. 26, con base en el trabajo de George Kubler y Alfonso Ortiz. Véase aun IVEY, James. Las misiones como patrocinadoras de la arquitectura. In: BARGELLINI, Clara; KOMANECKY, Michael (coord.). *El arte de las misiones del norte de la Nueva España (1600-1821)*. México: Mandato Antiguo Colegio de San Idelfonso, 2009, p. 94-121.

³⁷ EDGERTON, Samuel; PÉREZ DE LARA, Jorge. *Theaters of Conversion*. Religious Architecture and Indian Artisans in Colonial Mexico. Albuquerque: University of New Mexico, 2001, p. 261-262, sostiene: “Rechazo la explicación sugerida por algunos autores de que los indios [pueblo] sólo participaban a regañadientes, en sumisión servil, por miedo al castigo físico. Todo en las iglesias de los pueblo revela el orgullo del oficio y la alegría de la creación. La artesanía e ingeniería de estos notables edificios... son sencillamente demasiado inspiradas para haber sido obra de trabajadores desganados o molestos”. Es una conclusión notable, dado el grado en el cual las estructuras que vemos hoy día han sido alteradas desde su construcción inicial. Gutiérrez 1991, p. 65, destaca la revuelta en Jémez.

³⁸ IVEY, James E. Convento Kivas in the Missions of New Mexico. In: *New Mexico Historical Review*, 73, April 1998, p. 121-152. Sobre la larga tradición de flexibilidad de los misioneros, véase: DUGGAN, Lawrence G. For Force Is Not of God? Compulsion and Conversion from Yahweh to Charlemagne. In: MULDDON, James (ed.). *Varieties of Religious Conversion in the Middle Ages*. Gainesville: University Press of Florida, 1997, p. 57.

sus altares, ornamentos, estatuas, pinturas y cementerios adyacentes, representaron un espacio en disputa, a la vez que sagrado. Es posible que los pueblo, como los nativos de todo el norte de la Nueva España, se hayan sometido a los misioneros para ganar la protección española, pero a menudo resistieron el nuevo orden en forma soterrada. "Los practicantes de medicina en Taos", nos cuenta un historiador, "constantemente embrujaban a los padres, añadiendo orina y carne de ratón a sus tortillas de maíz, y finalmente dieron muerte a fray Pedro de Miranda en 1631".³⁹ En otras ocasiones la resistencia no fue silenciosa. Surgieron rebeliones abiertas em Jémez en 1623, 1644 y 1647, en Zuni en 1632, en Taos en 1639-40, y en numerosas aldeas de tewas en 1650.⁴⁰ Hacia 1661, un franciscano informó que él y sus hermanos frailes vivían con tal temor que "de ordinario portaban arcabuces".⁴¹ Con todo, para los frailes lo peor estaba por venir.

En las décadas de 1660 y 1670, la sequía y las incursiones de los apaches condujeron a un número sustancial de indios pueblo a dudar de la eficacia del dios cristiano y revigorizar sus vidas espirituales tradicionales en las kivas y plazas. Entonces los franciscanos mostraron poca flexibilidad: respondieron al aparente retroceso de los indígenas castigando a los líderes religiosos nativos y destruyendo sus objetos sagrados. La mayoría de los pueblo se rebelaron, pero no todos. En la década de 1680 los rebeldes derrocaron a sus señores cristianos y los obligaron a replegarse aguas abajo del río Bravo, junto con los indios pueblo que siguieron siendo sus aliados. Los rebeldes repudiaron a los cristianos y al cristianismo como tal. Desacralizaron las iglesias y objetos de culto y dieron muerte a veintiuno de los treinta y tres misioneros de la provincia, a menudo humillándolos, torturándolos y golpeándolos antes de privarlos de la vida. Bajo interrogatorio, un indio pueblo cautivo explicó después cómo el líder rebelde Popé viajó de poblado en poblado ordenándoles destruir y quemar de inmediato las imágenes de Cristo, de la Virgen María y otros santos, las cruces y todo lo que perteneciera al cristianismo, y que incendiaran los templos, rompieran las campanas y se separaran de las mujeres que Dios les había dado en matrimonio y tomaran las que desearan. Para quitarse sus nombres de bautismo, el agua y los óleos sagrados, tenían que meterse en los ríos a lavarse.⁴²

³⁹ GUTIÉRREZ, *op. cit.*, p. 65, quien ofrece un recuento vivido y penetrante del proceso misionero en Nuevo México, los pueblo que aceptaron misiones a menudo alienaban a otros pueblo y se apartaban de los apaches, lo cual incrementaba las tensiones y la necesidad de protección. KNAUT, *op. cit.*, p. 68-71.

⁴⁰ GUTIÉRREZ, *op. cit.*, p. 65; zzz 1992, p. 133.

⁴¹ Fray Nicolás de Chávez, citado en GUTIÉRREZ, *op. cit.*, p. 124.

⁴² Testimonio de Pedro Naranjo en: WILSON, 1942, vol. 2, p. 247. Sobre la revuelta de los indios pueblo, véase KNAUT, Andrew L. *The Pueblo Revolt of 1680: Conquest and Resistance in Seventeenth-Century New Mexico*. Norman: University of Oklahoma Press, 1995; WEBER, David J., ed. *What Caused the Pueblo Revolt of 1680?* Boston: Bedford-St. Martin's, 1999; ROBERTS, David. *The Pueblo Revolt. The Secret Rebellion that Drove the Spaniards Out of the Southwest*. New York: Simon and Schuster, 2004.

Una docena de años después de la revuelta de los indios pueblo de 1680, los lazos que mantenían unidos a la mayoría de los indios pueblo rebeldes comenzaron a deshacerse. Conducidos por Diego de Vargas, los españoles aprovecharon la desunión de los pueblo para volver a imponer su autoridad sobre ellos. Vargas entró a Santa Fe en 1692 y descubrió que los pueblo habían remplazado la iglesia española con al menos dos kivas. Inspeccionó una de éstas, descendiendo por una escalerilla de madera en la estructura redonda y de techo bajo. Ordenó convertirla en una capilla temporal abriendo una puerta, encalándola y construyendo un altar de ladrillos de adobe. Sin embargo, los franciscanos objetaron que la kiva había albergado ritos "paganos" y se negaron a consagrarla como espacio sagrado.⁴³

En 1693, tras un segundo y arduo viaje aguas arriba del Bravo, desde El Paso hasta Nuevo México, Vargas sometió a los pueblo rebeldes con ayuda de los indígenas que se le habían unido. Sin embargo, algunos españoles atribuyeron la victoria menos a sus aliados indígenas que a la Virgen María, Nuestra Señora de la Conquista, cuya estatua de madera de noventa centímetros de alto había sido sacada subrepticamente de Nuevo México en 1680 y llevada de nuevo por los reconquistadores en 1693. Popularmente conocida como La Conquistadora, esta imagen sigue siendo objeto de veneración para algunos católicos devotos. Hoy, Nuestra Señora de la Conquista reside en una capilla especial de la catedral de San Francisco, en Santa Fe, y posee 130 vestidos y joyas valiosas.⁴⁴ Al igual que Santiago Matamoros y san Juan Capistrano, ambos matadores de infieles, ella simboliza la unidad espiritual y marcial de la empresa española en América.

La nueva lealtad de los indios pueblo a Vargas resultó más aparente que real. En 1696 algunos volvieron a rebelarse, dando muerte a franciscanos y quemando iglesias. Luego de una campaña de seis meses, Vargas reimplantó el control español sobre las comunidades rebeldes, excepto las ubicadas más al oriente: ácoma, zuni y hopi. Pronto los ácomas y zunis se sometieron de nuevo, pero los aislados hopis, cuya población se expandió con refugiados de las aldeas del río Bravo, conservaron su independencia durante el resto de la era española.

Exhaustos por la guerra, con sus propiedades y su población disminuidas, los indios pueblo ya no lanzaron otra revuelta de importancia durante el dominio español. Tampoco los hispanos, temerosos de otra rebelión, volvieron a provocarlos tanto. En el siglo XVIII, franciscanos pragmáticos desplegaron, al parecer, menos celo en tratar de desterrar las prácticas religiosas de los pueblo, y los colonizadores y oficiales parecen haber reducido

⁴³ KESSELL, John L. *By Force of Arms: Vargas and the Spanish Restoration of Santa Fe*. In: GRANT NOBLE, David (ed.). *Santa Fe: History of an Ancient City*. Santa Fe: School of American Research Press, 1989, p. 57-58; KESSEL, John L.; HENDRICKS, Rick; DODGE, Meredith D. (eds, transl.). *To the Royal Crown Restored: The Journals of don Diego de Vargas, New Mexico, 1692-1694*. Albuquerque: University of New Mexico, 1995, p. 483, 485.

⁴⁴ CHÁVEZ, Fray Angélico. *Our Lady of the Conquest*. Santa Fe, Historical Society of New Mexico, 1948; GRIMES, Ronald L. *Symbol and Conquest: Public Ritual and Drama in Santa Fe*, New Mexico. Ithaca: Cornell University Press, 1976. MELTZER, Richard. Kidnapping La Conquistadora. *La Crónica de Nuevo México*, 63. Diciembre 2004, anota que las joyas estaban valuadas en más de 180 000 dólares en el año 2000.

sus exigencias sobre los trabajadores de esa nación.⁴⁵ Los pueblo no habían conquistado una independencia permanente, pero sí cierto grado de libertad religiosa. “Los temerosos frailes”, expresó un historiador, “ buscaron acomodados.”⁴⁶ En una atmósfera más tolerante de la que precedió a la revuelta de los pueblo, los indígenas continuaron aprendiendo la lengua, el comercio y el derecho de los españoles, y la forma, aunque no siempre la sustancia, del catolicismo español.

La obra de los franciscanos entre los indios pueblo ejemplifica los esfuerzos de los misioneros por construir misiones dentro de poblaciones indígenas existentes. Sin embargo, en buena parte del norte de la Nueva España, los pueblos semisedentarios (algunos alejados de la vida sedentaria por los españoles) vivían en unidades demasiado pequeñas o trashumantes para sostener a un misionero. Estos indígenas trashumantes eran especialmente difíciles de convertir, “porque su inclinación era [la] de andar siempre en continuo movimiento, marchando de unas a otras partes”, como expresó un oficial español.⁴⁷ Los misioneros respondían al desafío tratando de atraer o reubicar por la fuerza a estas “naciones errantes”, como las consideraban los españoles, en aldeas misionales llamadas reducciones.⁴⁸ Para los españoles, volver cristianos a los indios significaba ponerlos en orden o “en policía”, como se decía entonces, congregándolos en poblados a la usanza española. La ciudad era el centro de la civilización para los españoles. Sólo en entornos urbanos, donde florecieran el derecho, el orden y la moralidad, podrían los indígenas

⁴⁵ KESSEL, *op. cit.*, 1989-1991, p. 127-138.

⁴⁶ NORRIS, Jim. *After the Year Eighty: The Demise of Franciscan Power in Spanish New Mexico*. Albuquerque: University of New Mexico Press- The Academy of American Franciscan History, 2000, p. 158-159. Una lectura fresca y atenta a las sutilezas de las relaciones entre españoles e indios pueblo en el siglo XVII se puede ver en BROWN, James A. Tradition and Change in Eighteenth- Century Pueblo Indian Communities. In: *Journal of the Southwest*, 46. Autumn 2004, p. 463-500.

⁴⁷ Corl. Diego Ortiz Parrilla, citado en: ÁNGELES JIMÉNEZ, Pedro. Entre apaches y comanches: Algunos aspectos de la evangelización franciscana y la política imperial en la misión de San Sabá. In: HERS, Marie-Areti; MIRAFUENTES, José Luis; SOTO, María de los Dolores; VALLEBUENO, Miguel (eds.). *Nómadas y sedentarios en el norte de México: homenaje a Beatriz Braniff*. México: UNAM, 2000, p. 438.

⁴⁸ BUSHNELL, Amy Turner. None of These Wandering Nations Has Ever Been Reduced to the Faith: Missions and Mobility on the Spanish- American Frontier. In: MULDOON, James (ed.). *The Spiritual Conversion of the Americas*. Gainesville: University Press of Florida, 2004, p. 142-168, es particularmente elocuente respecto del trato de los misioneros a los pueblos no sedentarios. Véanse también: RADDING, Cynthia. *Wandering Peoples: Colonialism, Ethnic, and Ecological Frontiers in Northwestern Mexico, 1700- 1850*. Durham: Duke University Press, 1997; SHERIDAN, Cecilia, *op. cit.*, p. 45-82.

aprender a vivir como españoles, recibir instrucción religiosa y olvidar lo que para los hispanos eran "los errores de sus antiguos ritos y ceremonias".⁴⁹

Algunos indígenas parecían responder a los cortejos de los misioneros uniéndose para formar nuevas comunidades y sometiéndose al bautismo, y a lo que los misioneros a menudo describían como el "yugo suave del evangelio".⁵⁰ Probablemente la tecnología española, los cultivos y el ganado atraían a los indígenas a las reducciones, pero muchos podían adquirir bienes europeos mediante el trueque o el pillaje sin sacrificar su autonomía. Más importantes que los bienes materiales que "atraían" a los indígenas a las reducciones, eran las condiciones de temor que los "empujaban" a ellas: los brotes de nuevas y extrañas enfermedades contagiosas, la sequía y el hambre, las guerras intertribales y las represalias y explotación españolas. La fuerza de tales circunstancias restringía las opciones de los indígenas y enviaba a algunos en busca de protección, y tal vez de un nuevo dios benefactor, en los poblados misionales.

Las epidemias introducidas por los europeos tuvieron un efecto especialmente poderoso. La viruela y otras enfermedades contagiosas a menudo precedían a los misioneros, devastando poblados indígenas pero sin causar la muerte a los españoles, cuyo dios parecía haberlos dotado de inmunidad espiritual. Podría ser, como ha argüido el antropólogo Daniel Reff, que la enfermedad, más que cualquier otro factor, alentara a los nativos a someterse a las reducciones. Escribiendo sobre el noroeste de la Nueva España, Reff sugiere que los líderes indígenas:

estaban bajo considerable presión de sus seguidores para por lo menos escuchar a los jesuitas, en especial porque los misioneros y sus ritos de limpieza de alma ritual se percibían en un principio como medios de prevenir o curar enfermedades. De hecho, muchos avances de la frontera misional en realidad ocurrieron durante una epidemia o inmediatamente después, cuando grupos de gentiles, más allá de las misiones, enviaban delegados [...] para pedir sacerdotes y bautismo a los superiores jesuitas.⁵¹

Trágicamente, una vez que los grupos nativos entraban a la reducción, se incrementaba la probabilidad de contraer enfermedades contagiosas, las cuales se propagaban más aprisa en los recintos misionales cerrados, que en las dispersas rancherías de las "naciones errantes".⁵²

⁴⁹ Recopilación de Leyes 1973,1 lib. 6, tit. 3, ley 1. Los españoles buscaban asentar a los pueblos no sedentarios en "reducciones" y reubicar a pueblos sedentarios de aldeas pequeñas y remotas en unidades mayores llamadas congregaciones.

⁵⁰ SHERIDAN, *op.cit.*, p. 45-82.

⁵¹ REFF, Daniel T. *Disease, Depopulation, and Culture Change in Northwestern New Spain, 1518-1764*. Salt Lake City: University of Utah Press, 1991, p. 251 (cita) y 260-264. REFF, Daniel T. *Plagues, Priests, Demons. Sacred Narratives and the Rise of Christianity in the Old World and the New*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, extiende este argumento.

⁵² *Ibidem*, p. 201-203. Los pobladores de ciudades, al igual que los habitantes de rancherías que habían sido reducidos a ciudades, sufrían los efectos devastadores de las enfermedades europeas. Por ejemplo, el avance jesuita por la costa occidental de la Nueva España dejó una

En el norte de la Nueva España seris, apaches, comanches y otros indígenas cuyas culturas florecieron sin ayuda de los misioneros, encontraron pocas razones para someterse a la vida misional.⁵³ Otros indígenas evitaron las reducciones o huyeron de ellas luego de descubrir que las ganancias en seguridad ante los enemigos y las ventajas de los nuevos cultivos, animales y herramientas con frecuencia se obtenían al costo de una férrea disciplina, de la supresión de prácticas sexuales, sociales y religiosas, además de castigos y epidemias.⁵⁴

Enfrentados a la resistencia indígena, los misioneros a menudo favorecían el uso de la fuerza armada. Su teología les enseñaba que los conversos debían aceptar la cristiandad por voluntad propia, pero los cristianos tenían también una larga tradición, anterior al descubrimiento de América, de argumentar que la fuerza era necesaria para llevar a los paganos al redil. En su lucha por capturar almas indígenas, en la que había tanto en juego (con frecuencia los misioneros creían que combatían al "demonio"), algunos creían que el fin justificaba los medios y llamaban a los soldados para que les llevaran a los indios. Por ejemplo, fray Antonio Margil de Jesús, frustrado con la intransigencia de los coras de la provincia de Nayarit, en la costa occidental, concluyó que "de nada servirá apelar a la gentileza y la razón, sino al fragor de las armas, porque sólo eso en sus infelices idolatrías los haría ver la luz del

estela de muerte entre mayos, yaquis, ópatas y pimas que los jesuitas congregaron en comunidades misionales. De la misma manera el colapso demográfico siguió a los misioneros hacia Nuevo México, Baja y Alta California, y Texas: JACKSON, Robert H. *Indian Population decline: The missions of Northwestern New Spain, 1687-1840*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1994; sobre Sinaloa y Sonora y las Californias: BARRETT, Elinore M. *Conquest and Catastrophe: Changing Rio Grande Pueblo Settlement Patterns in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2002; JACKSON, Robert H. Congregation and depopulation: demographic patterns in Texas Mission. In: *Journal of South Texas*, 17, n. 2, 2004, p. 6-38.

⁵³ El experimento de construir una misión para los apaches en San Sabá, en el actual estado de Texas, podría ser el ejemplo más estudiado de un intento fallido. Véase, por ejemplo, WEDDLE, Robert S. *The San Sabá Mission: Spanish Pivot in Texas*. Austin: University of Texas Press, 1964; ÁNGELES, *op. cit.*, p. 419-439; ROMERO DE TERREROS, Juan M. *San Sabás, Misión para los Apaches*. El Plan Terreros para consolidar la frontera de Nueva España. Madrid: Eurolex, 2000. Respecto a los seris y los misioneros, véase MIRAFUENTES GALVÁN, José Luis. Relaciones interétnicas y dominación colonial en Sonora. In: HERS *et al.*, *op. cit.*, p. 591-612.

⁵⁴ SWEET, David. The Ibero- American Frontier Mission in Native American History. In: LANGER, E.; JACKSON, R. H. (eds.). *The New Latin American Mission History*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1995, p.1-48, ofrece con maestría un panorama de las percepciones indígenas sobre las restricciones y beneficios de la vida en las misiones. SAEGER, James Schofield. *The Chaco Mission Frontier: The Guaycuruan Experience*. Tucson: University of Arizona Press, 2000, pone en duda algunos de los hallazgos de Sweet y argumenta em favor de interpretaciones que ponen más atención en el tiempo y el espacio.

evangelio y su verdadera felicidad”.⁵⁵ El propio rey Carlos III observaba con aprobación en 1787, que “muchas veces la Iglesia había recurrido a las armas de los príncipes católicos para obligar a los infieles a oír la palabra de Dios”.⁵⁶

Los misioneros no sólo favorecían el uso de la fuerza, sino que la empleaban en formas que parecerían duras según las normas actuales (y tal vez también según las de algunos de sus feligreses indígenas). Sin embargo, dentro de las normas de su tiempo, el castigo que aplicaban a los indígenas caía dentro de la gama que los españoles llegaban a aplicarse entre sí. En las primeras etapas del desarrollo de una misión, los frailes utilizaban la fuerza para obligar a los indios bautizados a participar en rituales religiosos y para impedirles dejar la misión. En Coahuila, los franciscanos podían ordenar que un indígena que faltara a misa recibiera cuatro o cinco latigazos sobre los hombros, enfrente de la cruz del cementerio.⁵⁷ Los misioneros temían que los neófitos, como llamaban a los indios recién bautizados, regresaran a sus usos “paganos”, cayeran en apostasía y se fueran al infierno. Si eso ocurría, ¿serían los misioneros culpables por haberlos bautizado? Algunos misioneros creían que así era y rehusaban bautizar a indígenas “por el temor de la apostasía”.⁵⁸ Si los indios bautizados perdían su alma, ¿compartirían los misioneros parte de la culpa por no vigilar más de cerca su rebaño? ¿Peligrarían también las almas de los misioneros?

Con su vida eterna en juego, los misioneros temerosos cazaban por lo regular a los neófitos prófugos, los llevaban de regreso y los castigaban, a veces con el látigo. Sólo mediante la fuerza, observaba el jefe del contingente franciscano en la Alta California en 1801, podían los misioneros rescatar un pueblo “de hábitos viciosos y feroces, que no conoce más ley que la fuerza”.⁵⁹

Para atraer y mantener a los indígenas en las misiones, sin embargo, los frailes necesitaban más que la fuerza. También tenían que convertirlas en comunidades autosuficientes que pudiesen proporcionar alimento y refugio. Por tanto, necesitaban enseñar a los indios oficios europeos, agricultura y labores de granja. Creyendo que los nativos eran como niños, que no trabajaban sin

⁵⁵ FISHER, Vivian C.; MATHES, W. Michael (eds.). *Apostolic Chronicle of Juan Domingo Arricivita: The Franciscan Mission Frontier in the Eighteenth Century in Arizona, Texas, and the Californias*, 1ª ed. 1746., George P. Hammond (transl.). Berkeley: Academy of American Franciscan History, 1996, vol. 1, p. 129. Véase también p. 131, 137. Sobre antecedentes cristianos, véase DUGGAN, Lawrence G. *op.cit.*, 1997, p. 49-62.

⁵⁶ Real cédula a la audiencia of Guatemala, San Lorenzo, 19 de noviembre, 1787, citada en WEBER, David J. *Bárbaros: Spaniards and their Savages in the Age of Enlightenment*. New Haven: Yale University Press, 2005, p. 95.

⁵⁷ SHERIDAN, Cecilia. *Anónimos y desterrados*. La contienda por el “sitio que llaman de Quauyla”. Siglos XVI- XVIII: México: Ciesas, 2000, p. 188. Véase también SANDOS, James. *Coberting California: Indians and Franciscans in the Missions, 1769- 1836*. New Haven: Yale University Press, 2004, p. 81-90 y 159.

⁵⁸ ALCOCER, José Antonio. *Bosquejo de la historia del Colegio de Nuestra Señora de Guadalupe y sus misiones, año de 1788*. México: Editorial Porrúa, 1958, p. 167, hablando de Texas.

⁵⁹ La cita es de la “Refutación de Cargos” de Fermín Francisco de Lasuén, Misión San Carlos, 19 de junio de 1801, en ARCHIBALD, Robert. “Indian Labor at the California Missions: Slavery or Salvation? In: *Journal of San Diego History*, 24: Spring, 1978, p. 176. El documento completo, vigorosa defensa del uso de la fuerza, se encuentra en LASUÉN, Fermín Francisco de. *Writings of Fermín Francisco de Lasuén*. 2 vols., Finbar Kenneally, O.F. M., transl: Washigton, DC, Academy of American Francisc History 1965, vol. 2, p. 194-234.

que se les acicateara, que no buscaban alimento hasta que sentían hambre, ni se vestían hasta que sentían frío, los misioneros los ponían a trabajar bajo la supervisión de capataces nativos que servían de subrogados de los "padres" misioneros ante los neófitos.⁶⁰

Las misiones que se transformaron en comunidades autosuficientes (muchas no lo lograron) dieron a los misioneros los medios para proteger a los indígenas de dos mundos profanos situados más allá del sonido de las campanas de la misión. El primero era la nefanda esfera secular de los cristianos españoles, quienes no sólo explotaban a los indios sino que, en palabras de un jesuita, "con su vida licenciosa dan un mal ejemplo".⁶¹ Por tanto, jesuitas y franciscanos por igual buscaban esconder a los neófitos de los españoles, y la Corona española imaginaba que indígenas e hispanos vivían en esferas separadas. En la práctica, sin embargo, la línea entre las esferas era extremadamente tenue. En algunas localidades los misioneros se veían obligados a aportar trabajadores indígenas a los dueños de haciendas y minas, y a oficiales militares. A la vez, los españoles, por lo regular, hacían caso omiso de las leyes que les prohibían colonizar tierras de las comunidades indígenas.⁶²

El segundo mundo profano pertenecía a los paganos que, ante los ojos de los misioneros, vivían en la oscuridad y la superstición más allá del redil español. En todo el norte de la Nueva España, de las dos Californias, en Texas y en Tamaulipas, los españoles se imaginaban viviendo en islas de cristiandad rodeadas de un mar de paganos salvajes. Cuando los viajeros españoles se aventuraban en ese mar y morían a manos de los "salvajes", sus compatriotas marcaban el sitio de su muerte con cruces cristianas. A finales del siglo XVIII tantas cruces marcaban los caminos del norte, que el comandante militar en la región, luego de consultar con un obispo, ordenó quitarlas. En parte, quería evitar que los paganos profanaran esos símbolos sagrados, pero era más bien porque, según dijo, la vista de las cruces desmoralizaba a los viajeros y aumentaba la "osidia y orgullo" de los salvajes, pues éstos "saben lo que denotan esas cruces".⁶³

⁶⁰ STREET, Richard Steven. *Beasts of the Field. A Narrative of California Farmworkers, 1769-1913*. Stanford: Stanford University Press, 2004, es especialmente elocuente sobre este aspecto.

⁶¹ DI PESO, Charles; MATSON, Daniel S. (eds., transl.) *The Seri Indians in 1692 as Described by Adamo Gilg, S. J.* In: *Arizona and the West*, 7, 1965, p. 49; MONTANÉ MARTÍ, Julio C. Una carta del Padre Adamo Gilg S. J. sobre los Seris, 1692. In: *Revista de El Colegio de Sonora*, 7.12, 1996, p. 152.

⁶² Varios escritores han explorado este tema, por ejemplo, CRAMAUSSEL, Chantal. La expansión misional y la Villa de Chihuahua. In: *Ensayo de geografía histórica*, 2004, p. 110-112.

⁶³ Copia de una comunicación de Felipe de Sarto, Durango, del 19 de febrero de 1784, a los alcaldes mayores y demás ministros de justicia de la cordillera del margen, transmitiendo una orden del Comandante General de estas Provincias, 22 de diciembre de 1783, Archivo Municipal de Saltillo, PM, c36, e 74, If ("precaer las irreverencias y vilipendios, a que están expuestas, como por Misión de San Juan Capistran lo que conduce a intimidar a los pasajeros la memoria de los infelices que en aquellos parajes han sido victima de dichos enemigos, cuyo pensamiento los desanima para defenderse si los asaltan contribuyendo el pavor a que triunfen más fácilmente los bárbaros al mismo tiempo que les aumentan su osidia y orgullo pues saben lo que denotan dichas cruces").

Si los misioneros tenían tanto que temer cuando salían del espacio cristiano para incursionar en el territorio controlado por los paganos, también tenían mucho que temer de sus propios neófitos dentro del espacio cristiano. La revuelta de los indios pueblo, en 1680, fue apenas una de muchas rebeliones en las que indígenas de las misiones privaron de la vida a misioneros y profanaron objetos sagrados. Algunas de estas revueltas recordaron las rebeliones de los pueblo de 1680 y 1696 en cuanto que fueron muy extendidas, como la de los tepehuanes en 1616, la de los pericues en 1734, la de los yaquis y mayos en 1740 y la de los pimas en 1751. En otros casos, se rebelaron los indios de alguna localidad misional específica, como los yumas en el bajo río Colorado en 1781. O bien, indígenas individuales asesinaban a un misionero específico sin rebelarse contra el sistema. Así pues, algunos misioneros vivían temiendo por su vida. En la parte sur de Baja California, por ejemplo, conforme las tensiones aumentaban en los meses anteriores al furioso levantamiento de los pericues contra los padres, en el otoño de 1734, un jesuita asignado a la misión de Todos Santos recordaba que "el mes de julio estuvo repleto de ansiedad; el de agosto, de más miedos y ansiedades; el de septiembre, de cuidados, sospechas y miseria, y finalmente el de octubre, de miedo, angustia, agonía y muerte".⁶⁴

Muchos misioneros, sin embargo, probablemente se entregaron a la muerte sin temor. Sabían sin duda de hermanos que sufrieron el martirio, ya fuera por relatos de primera mano o por interpretaciones artísticas de los últimos momentos de los mártires. Algunos incluso abrazaron el martirio: José Matías Moreno, quien fue muerto y decapitado por los yumas en 1781, adoptó la vida de misionero precisamente porque, como dijo a su hermana, deseaba "propagar la fe y padecer el martirio".⁶⁵

A finales del siglo XVIII, conforme la Ilustración se filtraba en la burocracia de la España de los Borbones, los administradores de muchas partes del imperio comenzaron a poner en duda la eficacia del castigo corporal como medio de control social. Por extensión, también cuestionaron la prudencia de confinar a los indios en misiones tradicionales. Entre los críticos estaba Teodoro de Croix, titular de la Comandancia General de las Provincias Internas de la Nueva España, es decir, todo lo que es hoy el norte de México y el suroeste de Estados Unidos. En 1778, luego de inspeccionar su vasta jurisdicción, Croix envió a la Corona una áspera condena de las cinco misiones franciscanas de los alrededores de San Antonio, Texas. Allí, dijo, los soldados habían obligado a los indios a vivir en las misiones y los franciscanos no les permitían salir sin un permiso especial. Una vez dentro de la misión, informaba, un indígena "infeliz

⁶⁴ Sigismundo Taraval, entonces en la misión de Santa Rosa de Todos Santos, citado en DUNNE, Peter Masten. *Black Robes in Lower California*. Berkeley: University of California Press, 1952, p. 262-263.

⁶⁵ Moreno a su hermana, sin fecha, citado en extenso en ARRIVITA, Juan Domingo. *op. cit.*, 1996, vol. 2, p. 256.

no tiene ya a qué aspirar en el resto de su vida; un trabajo continuo, la desnudez, el hambre, la falta de libertad, y el mal trato son su suerte.⁶⁶ Bajo la amenaza del látigo, los indios trabajaban de sol a sol. Su trabajo adornaba los templos, pero no producía nada para ellos mismos. Les iba mejor a los esclavos, concluía Croix, porque sus dueños se cuidaban de no hacer trabajar de más a sus costosas inversiones. En cambio, los misioneros podían enviar a los soldados a que les llevaran una provisión fresca de indios "paganos".

Croix también acusó a los misioneros de tratar de enseñar a los indígenas los principios del catolicismo "en español, que no entienden", y no en su idioma nativo.⁶⁷ Por tanto, sostenía, los indios no lograban comprender el cristianismo, mucho menos apreciarlo. Luego de someterse al ritual del bautismo sin entenderlo y recibir "el nombre de algún santo", muchos corrían a reunirse con sus mujeres, niños y otros parientes de quienes se les había separado por la fuerza. De estos "apóstatas", y de los apaches y otros que visitaban las misiones de Texas, los paganos aprendían que "es la mayor desdicha reducirse".⁶⁸

Sin duda, Croix tenía una inclinación ideológica contra las misiones tradicionales (así como los misioneros estaban inclinados a ellas), pero mucho de lo que dijo sobre las misiones de Texas tiene el timbre de la verdad. Los propios franciscanos reconocían que los indígenas escapaban de las misiones y que los devolvían por la fuerza. Un franciscano se quejaba de que aguas abajo del río San Antonio, en la Bahía del Espíritu Santo, "es la ocupación casi continua de P. Misionero andar, como los cazadores en busca de las fieras, buscando a los indios con inmensos trabajos por aquellos distantísimos desiertos, más espantosos que los de Siberia".⁶⁹ Los sacerdotes admitían que los indios no conocían el catolicismo, aunque los culpaban de no aprender en vez de culparse de no saber enseñar. Un cronista franciscano lamentaba: "les proponen los Misioneros las penas del infierno que han de padecer si no abrazan la fe de Jesucristo, y suelen responder, que ellos son valerosos y matarán a los diablos. Y por la pena de fuego, dicen: que les gusta mucho porque no tendrán frío".⁷⁰

⁶⁶ Croix a Gálvez, Chihuahua, 23 de septiembre de 1778 (oficio #282), Archivo General de Indias, Sevilla, Guadalajara, 270.

⁶⁷ *Idem*; "poco a poco se les va instruyendo en el catecismo que aprenden en Español, que no entienden, hasta que preguntados por los interpretes si quieren bautizarse, lo que jamas recusan, se les administra este Sacramento; se les repiten las penas de la Apostasia, y ya se califica neófito".

⁶⁸ *Idem*; "Entran en las chozas de los neófitos, ven su miseria, y la limitación de sus raciones, que solos los padres hacen los canvalaches: compararon el trabajo de aquellos con sus propias fatigas, aquella pobreza con su abundancia, y Concluyen con evidencia, que es la mayor desdicha reducirse."

⁶⁹ ALCOCER, *op. cit.*, p. 175; ANDERSON, Gary Clayton. *The Indian Southwest, 1580-1830: Ethnogenesis and Reinvention*. Norman: University of Oklahoma Press, 1999, p. 67-92, ofrece pruebas más que suficientes de las formas en que los españoles obligaban a los indios a entrar en las misiones de San Antonio y los mantenían allí por la fuerza.

⁷⁰ ALCOCER, *op.cit.*, p. 169. No está claro a qué indios se refiere.

Croix abogaba por la conversión no coercitiva de los indígenas, como la Corona había ordenado repetidas veces, pero con un nuevo giro. Propugnaba lo que algunos de sus contemporáneos de ideas reformistas llamaban el "nuevo método de gobierno espiritual", que limitaría a los misioneros al reino puramente espiritual y los relevaría del control sobre la vida, el trabajo y las propiedades de los indios. Como los reformistas de Estados Unidos a finales del siglo XIX, quienes presionaban por destruir las reservaciones indígenas porque impedían la asimilación de los indios, los reformistas borbones del siglo XVIII veían en las misiones lugares de indígenas aislados y no integrados. Las misiones tradicionales, sostenía Croix, habían resultado contraproducentes porque sus métodos coercitivos hacían que los indígenas se resistieran a la pacífica conversión. Además, las misiones tradicionales contribuían al estancamiento económico, al privar a los indios del incentivo para trabajar, lo cual limitaba el acceso de los colonizadores españoles al trabajo indígena y mantenía sujetas tierras deseables de pastoreo y cultivo.

Los reformadores aprendieron, sin embargo, que el "nuevo método" por lo regular daba frutos magros cuando los misioneros trataban de fundar más misiones. En la Alta California, por ejemplo, los reformadores borbones pronto abandonaron el "nuevo método" cuando los padres se quejaron de que no podían mantener a los indígenas en las misiones sin recompensas materiales ni castigos físicos.⁷¹

Las misiones tradicionales, con su énfasis en la fuerza, el temor, la comida y la protección, continuaron siendo el modelo (o patrón oro) para los misioneros hasta el fin del periodo colonial, pero las comunidades misionales tenían una extraordinaria diversidad. Variaban según el ambiente local, la personalidad de los misioneros individuales, el momento histórico y la naturaleza e intereses de las propias sociedades indígenas. Donde había misiones, los indígenas encontraron formas de sacar partido de ellas. Los indios pueblo no fueron los únicos aldeanos que, con el tiempo, obligaron a los españoles a tolerar su religión y su cultura mientras ellos se adaptaban a los usos de sus vecinos españoles. Las "naciones errantes" también hallaron formas de sacar ventaja de las misiones, sea que internalizaran o no el mensaje cristiano. Los karankawas independientes de la costa de Texas, por ejemplo, no residían en misiones pero las visitaban como parte de su migración estacional entre la costa y el interior. Más que adoptar las costumbres españolas, "integraron la misión española en su cultura [migratoria]", ha explicado un antropólogo.⁷² Otros indígenas, empujados o arrastrados hacia las reducciones, mantuvieron el rumbo y se reinventaron dentro del ambiente misional. Ellos y sus descendientes crearon nuevas comunidades, nuevas identidades, nuevas instituciones y nuevas economías. Se protegieron, junto con su tierra fundamental, usando a los misioneros como amortiguadores entre ellos y el mundo hispano, y se aprovecharon de ese mundo entrando y saliendo de él con

⁷¹ Exploro este tema con amplitud en WEBER, David J. *op. cit.*, cap. 3, 2005.

⁷² RICKLIS, Robert A. *The Karankawa Indians of Texas: An Ecological Study of Cultural Tradition and Change*. Austin: University of California Press, 1996, p.158.

libertad, comerciando con los españoles o encontrando empleo en las haciendas, minas, poblados y presidios españoles.⁷³

En estas diversas comunidades misionales, el grado en el que los indígenas experimentaron la fuerza, o vivieron con temor, debió de haber variado hasta extremos impensables, pero aun en las zonas misionales más maduras los españoles llegaban a valerse de la fuerza o a amenazar con ella para garantizar la ortodoxia. En 1781, el gobernador de Nuevo México, escandalizado por la ignorancia de los indios pueblo sobre el cristianismo, ordenó que los adultos recibieran instrucción religiosa dos veces por semana, y especificó sentencias de prisión y tiempo en el cepo para los varones que no asistieran.⁷⁴

Hacia el final de la era española se había declarado una tregua en la disputa entre hispanos e indígenas respecto a los significados del espacio sagrado en buena parte del norte de la Nueva España. La forma del desenlace variaba de lugar en lugar, conforme a las ecologías locales, las economías, los temperamentos individuales de los misioneros y el carácter de las culturas indígenas particulares, como sugiere William Merrill. A medida que el miedo y la fuerza amainaron, el espacio sagrado de los cristianos permaneció. Las iglesias, con sus representaciones visuales de símbolos cristianos -algunos, en casos aislados, ejecutados al menos en parte por artistas indígenas, como el tabernáculo chumash de la misión de Santa Bárbara⁷⁵ ocuparon un lugar central

⁷³ El grado en que esto ocurría dependía, desde luego, de la proximidad de las misiones a estas instituciones, y por lo tanto variaba enormemente. Existe abundante literatura sobre las formas en que los indígenas sacaban partido de las misiones. Véase, por ejemplo, HU-DeHART, Evelyn. *Missionaries, Miners, and Indians: Spanish Contact with the Yaqui Nation of Northwestern New Spain, 1533-1820*. Tucson: University of Arizona Press, 1981; RADDING, Cynthia. *Wandering Peoples: Colonialism, Ethnic Spaces, and Ecological Frontiers in Northwestern Mexico, 1700-1850*. Durham: Duke University Press, 1997; ANDERSON, *op. cit.*, p. 67-92; DEEDS, Susan M. *Defiance and Diference in Mexico's Colonial North: Indians under Spanish Rule in Nueva Vizcaya*. Austin: University of Texas Press, 2003, JACKSON, Robert H. *From savages to subjects: Missions in the History of the American Southwest*. New York: Armonk, M.E. Sharp, 2000, p.59-88; así como trabajos recientes sobre California que agregan detalles y matices: SANDOS, James. *op. cit.*, 2004, cap. 10; DUGGAN, Marie Christine. *The Chumash and the Presidio of Santa Barbara: Evolution of a Relationship, 1782-1823*. Santa Barbara: Santa Barbara Trust for Historic Preservation, 2004; HACKEL, Steven W. *Children of Coyote Missionaries of St. Francis: Indian- Spanish Relations in Colonial California, 1769-1850*. Chapel Hill: University of North Carolina Press for the Omohundro Institute or Early American History and Culture, 2005, p. 127-366.

⁷⁴ Se trataba de Juan Bautista de Anza. HENDRICKS, Rick. Church-State Relations in Anza's New Mexico, 1777-1787. In: *Catholic Southwest*, 8, 1998, p. 32. Véase también en SHERIDAN, Cecilia. *op.cit.*, 1999, p. 75, una orden emitida en 1782 de azotar a indígenas que no recibían con regularidad instrucción ni asistían a los oficios religiosos.

⁷⁵ Es posible que las misiones aisladas de la Alta California hayan recurrido a más artistas indígenas que otras zonas del norte de la Nueva España llevó a cabo. Norman Neuerburg realizó investigaciones precursoras sobre este tema. Véase LEE, Georgia; NEUERBURG, Norman. "The Alta California Indians as Artists before and after Contact. *Columbian Consequences*, vol. 1: *Archaeological and Historical Perspectives on the Spanish Borderlands West*. David H. Thomas, ed. Washington, DC, Smithsonian Institution Press, 1989, p. 472-478; HACKEL, *op. cit.*, p. 167-

en muchas comunidades de indios o antiguos indios en el norte de la Nueva España, en tanto el cristianismo funcionaba al lado de las creencias y prácticas nativas o se fundía con ellas. Al final, las misiones que no fueron abandonadas se secularizaron y convirtieron en parroquias, ya fuera en la era española o poco después.

Actualmente, en las antiguas misiones esparcidas en lo que ahora es el norte de los estados mexicanos y el sureste de Estados Unidos, descendientes (tanto genéticos como culturales) de los indígenas de las misiones bautizan a sus hijos, reconocen sus pecados en la confesión, asisten a misa los domingos y días de guardar, reciben la comunión y encuentran solaz en las históricas iglesias misionales, muchas artísticamente restauradas. Algunos de esos mismos indígenas, como los tarahumaras bautizados, siguen los rituales católicos pero, como expresó William Merrill, "han incorporado sólo unas cuantas creencias católicas y han transformado radicalmente el ritual católico".⁷⁶ Otros, por lo menos en toda apariencia exterior, se han cristianizado por completo y recuerdan con orgullo "que las misiones fueron construidas por indios y para indios".⁷⁷ Hoy, con el paso del tiempo, los recuerdos de la fuerza y del temor se han ido borrando en algunas comunidades indígenas, pero en otras -como entre los ácomas de Nuevo México y algunos descendientes de los indios de California- se mantienen tan vivos como las artes y la arquitectura de las misiones.⁷⁸

Sobre o autor

David J. Weber (1940-2010) foi um historiador estadunidense, especialista em história do México e dos Estados Unidos da América. Doutor em História da América Latina pela Universidade do Nuevo México. Foi professor na Universidad Estatal de San Diego (1967-1976) e na Universidad Metodista del Sur (SMU, 1976-2010), onde exerceu também o cargo de diretor do Departamento de Historia (1979-1986).

68, resume la información conocida y apunta a las fuentes esenciales. El papel de los indígenas de las misiones como productores de arte litúrgico necesita más investigación.

⁷⁶ MERRILL, William L. Conversion and Colonialism in Northern Mexico: The Tarahumara Response to the Jesuit Mission Program, 1601-1767. In: HEFNER, Robert W. (ed.). *Conversion to Christianity: Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation*. Berkeley: University of California Press, 1993, p. 130.

⁷⁷ GALVÁN, Andrew A. I Was Born an Indian. In: *The Journal of the California Mission Studies Association*, 22, n.1.2005, p. 133. Énfasis en la cita original.

⁷⁸ Véase, por ejemplo, algunos de los ensayos de COSTO, Rupert; COSTO, Jeannette Henry (eds.). *The Missions of California: A Legacy of Genocide*. San Francisco: Indian Historian Press, 1987.