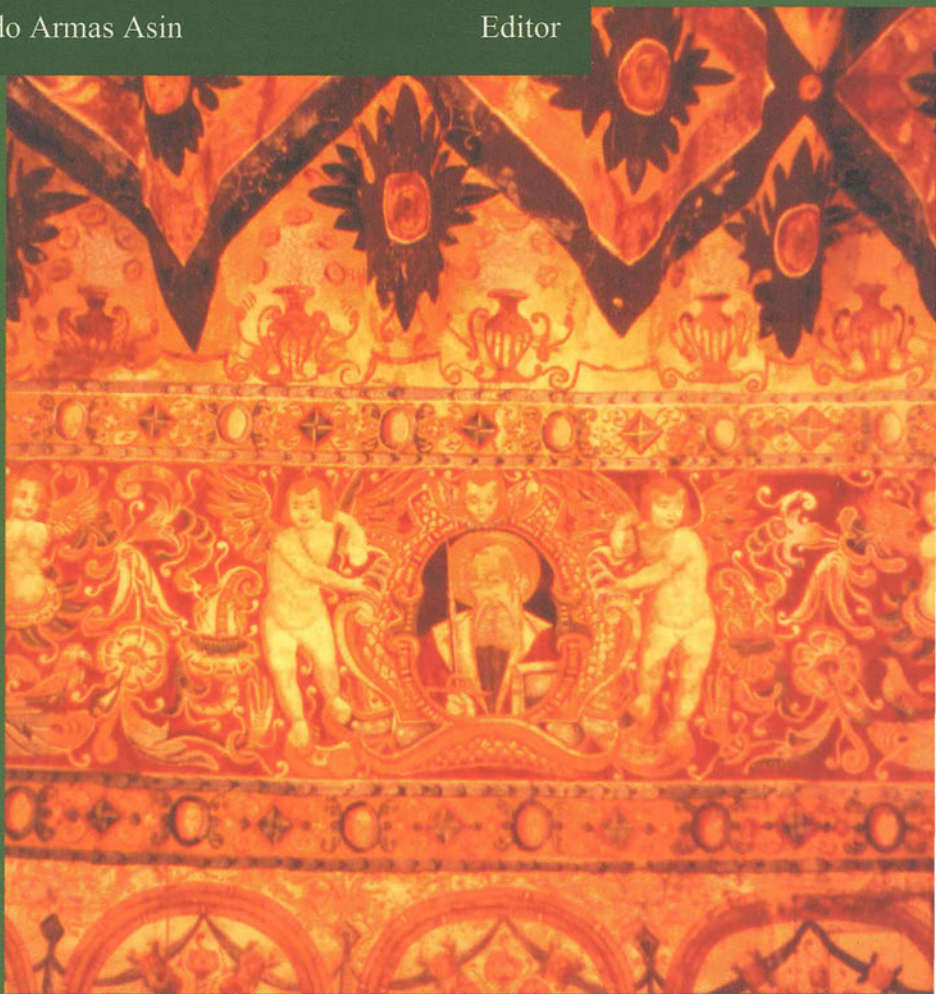


ANGELI NOVI

Prácticas evangelizadoras, representaciones artísticas y construcciones del catolicismo en América (Siglos XVII-XX)

Fernando Armas Asín

Editor



Pontificia Universidad Católica del Perú

Fondo Editorial 2004

El editor, **Fernando Armas Asín**, doctor en Filosofía y Letras (Historia), con postgrado en Historia de la Iglesia en América Latina. Es especialista en Historia de la Iglesia en el Perú, autor de *Liberales, Protestantes y Masones. Modernidad y Tolerancia religiosa, Perú Siglo XIX* (1998) y *Sur Chico/ Lima, Espacio y Patrimonio* (2002); además compilador de *La construcción de la Iglesia en los Andes* (1999) y coautor de *Utopía, mesianismo y milenarismo. Experiencias latinoamericanas* (2002). Actualmente está dedicado a la investigación del rol de la Iglesia, el patrimonio y la modernidad en el siglo XIX.

Le acompañan en el presente libro un grupo de investigadores, como los historiadores mexicanos Alida Moreno Martínez, Ivonne del Valle, José Refugio de la Torre Curiel, Rosa Rodríguez Tomp, Rosa Yáñez Rosales, Rosa Enríquez Licón, y Lourdes Vásquez Parada; las historiadoras chilenas Macarena Ponce de León y Francisca Rengifo; y los historiadores peruanos Diego Lévano, Carlos Aburto Cotrina, así como los antropólogos Luis Mujica Bermúdez y María Eugenia Ulfe.



Angeli Novi

Angeli Novi

Prácticas evangelizadoras,
representaciones artísticas y
construcciones del catolicismo en
América (Siglos XVII-XX)

Fernando Armas Asin
Editor



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ
FONDO EDITORIAL 2004

Primera edición: febrero 2004

Angeli Novi
Prácticas evangelizadoras, representaciones artísticas y
construcciones del catolicismo en América
(Siglos XVII-XX)

Carátula: Edgar Thays

Copyright © 2004 por Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
Plaza Francia 1164, Lima
Telefax: 330-7410
Teléfono: 330-7411
E-mail: feditor@pucp.edu.pe

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal: 1501052004-0953

Derechos reservados
ISBN: 9972-42-623-8

Impreso en Perú - Printed in Peru

Índice

Introducción: Práctica, retórica e imágenes. Evangelización americana y formas católicas en la Colonia y la República	9
<i>Fernando Armas Asin</i>	
Jesuitas y franciscanos en la sierra del Nayarit durante el siglo XVIII	19
<i>Alida Genoveva Moreno Martínez</i>	
Transformaciones de proyectos jesuitas en las fronteras de la Nueva España	33
<i>Ivonne del Valle</i>	
Características de la empresa misional franciscana en Sonora al finalizar el siglo XVIII	49
<i>José Refugio de la Torre Curiel</i>	
Variaciones sobre un mismo mal. La imagen de los indios de la Antigua California en el discurso de sus evangelizadores	65
<i>Rosa Elba Rodríguez Tomp</i>	
La frontera norteña novohispana: diferencias entre órdenes y el clero secular a través de confesionarios del siglo XVIII	77
<i>Rosa H. Yáñez Rosales</i>	
Evangelización y autonomía en la nación Yaqui (Sonora, México)	91
<i>Dora Elvia Enríquez Licón</i>	
El mundo imaginado: La cofradía de Nuestra Señora de Copacabana y la religiosidad andina manifestada	113
<i>Diego Edgar Lévano Medina</i>	
Imágenes y objetos de evangelización: el imaginario religioso amazónico peruano en el período colonial	129
<i>Carlos Oswaldo Aburto Cotrina</i>	

Campo y ciudad en la reorganización eclesiástica: parroquias rurales y pobres urbanos (Chile, siglo XIX)	145
<i>Macarena Ponce de León y Francisca Rengifo</i>	
La Sociedad de San Vicente de Paul en Chile, nuevos vínculos con los pobres urbanos, 1854-1870	157
<i>Macarena Ponce de León Atria</i>	
La construcción de un patrimonio católico nacional: piedad popular y tradición en el Perú moderno y republicano, 1821-1840	165
<i>Fernando Armas Asin</i>	
La guerra cristera y los procesos de canonización en México	179
<i>Lourdes Celina Vázquez Parada</i>	
El arte de los retablos ayacuchanos: religiosidad, historia y práctica cultural emergente	189
<i>María Eugenia Ulfe</i>	
Representaciones e imaginario campesino: la vida tras la mirada de un catequista (Cajamarca, Perú)	207
<i>Luis Mujica Bermúdez</i>	

Introducción: Práctica, retórica e imágenes. Evangelización americana y formas católicas en la Colonia y la República

Fernando Armas Asin

Luego de las celebraciones por el V Centenario del descubrimiento europeo de América (1992) y algunos años posteriores de apatía, han florecido en forma abundante diversos estudios sobre la historia del catolicismo en América y, específicamente, sobre la labor evangelizadora tanto en las formas expresivas de ese catolicismo, especialmente a través de la palabra cotidiana, de la palabra retórica, como también en las representaciones artísticas hechas por sacerdotes, religiosos o feligreses. No es una novedad este tipo de trabajos, por cierto, pero sí la aparición de muchos jóvenes estudiosos, que regresan sobre viejos nuevos temas, llevando necesariamente a replantearnos lugares comunes y entendiendo que nuestra comprensión de la práctica católica en América sigue siendo hasta el día de hoy tan imperfecta como lo fue hace veinte o cincuenta años atrás.

La novedad de estos estudios estriba también en que se circunscriben en nuevos marcos sociales, estimulados por una mayor interdependencia y fluidez de conocimientos, que provoca que ahora sea más frecuente reunirse, discutir e intercambiar experiencias que décadas atrás. Rapidez y discusión han mejorado mucho en términos cuantitativos. Desde esa lógica, el noveno encuentro del ALER (Asociación Latinoamérica de Estudios de la Religión), efectuado en Lima, en agosto del año 2002, fue un buen momento para que historiadores, antropólogos y sociólogos de la religión, intercambiaran experiencias de investigación, y como suele ocurrir al comparar estudios, salgan muy enriquecidos los trabajos específicos e individuales presentados.

En ese marco institucional, los estudios tanto sobre la práctica pastoral de la Iglesia, a través de su historia americana, como sobre las representaciones y las imágenes de lo católico, fueron muy notorios en su número y calidad. Animado por ello, sugerí la idea de reunir en un texto los trabajos más valiosos y con contribuciones relativas a la discusión historiográfica sobre el rol del catolicismo, retórico, práctico e imaginario, para las épocas colonial y republicana.

Fruto de este esfuerzo, presento hoy catorce ponencias que se centran en estos temas, con ideas sugerentes que vale la pena mencionar a grandes trazos. Hay varios puntos ejes de las discusiones sobre la práctica pastoral y la construcción imaginaria que estos estudios enfatizan: la reflexión en torno a la Misión, como mecanismo evan-

gelizador, y la reflexión acerca de la pastoral urbana, por ejemplo, nos dan luces sobre el trabajo pastoral cotidiano y sus contradicciones y límites. La construcción de memorias colectivas con afán pedagógico, tanto a través del discurso jerárquico en torno a temas como el patrimonio o la tradición de la Iglesia (la exposición hagiográfica, por ejemplo); como las discusiones sobre la trasmisión de discursos pastorales o profanos a través de los usos artísticos, nos dan de cuenta, por otro lado, de las dimensiones actuales en el estudio de las imágenes y representaciones de lo católico. Desbroce-mos sin más estos dos campos abstraídos para clarificar mejor que es lo que planteo.

La práctica y retórica evangelizadora: la Misión en debate

La Misión, o mejor dicho la obra misionera de sacerdotes y religiosos en las zonas de fronteras, ha sido objeto de múltiples trabajos de investigación. En ámbitos americanos se ha hablado de las misiones jesuitas, franciscanas y dominicas del noroeste de México, de la Amazonia —desde Venezuela hasta el Paraguay—, fundamentalmente, pero muchos de estos trabajos han sido particularmente descriptivos y poco evaluadores del real impacto de dichos asentamientos en los ámbitos locales o regionales. Salvo el Paraguay, son pocos trabajos al respecto, y en ese sentido aquí recogemos seis ponencias sobre las misiones del noroeste mexicano y otra sobre las misiones en la amazonia peruana. Encontramos puntos en común entre todas ellas. Así las de México, al centrarse específicamente en las regiones del Nayar, Sonora y Baja California, desarrollan ampliamente la idea de la actividad pastoral —sea de franciscanos, sea de jesuitas— como una labor inconclusa, fragmentaria y, lo que es más importante, poco coherente. Improvisaciones o miradas nada insertas en la realidad local están en la base. Como el hecho de que, sin embargo, al amparo de los discursos retóricos de algunos de los misioneros que trabajaron allí, haya un interés por presentar una historia triunfante de la obra católica o, en su defecto, presentar a los indígenas y su región como agentes de un mundo extraño y abrasador, de una realidad que no es la que esperaban. Discurso y práctica se cruzan en una evaluación serena que desmitifica una región y unos misioneros.

Específicamente Alida Genoveva Moreno Martínez, luego de delimitar geográficamente la zona de su estudio —el actual estado del Nayarit— nos refiere que la región habitada por coras, huicholes y tepehuanos recién fue penetrada por la obra misionera en el siglo XVIII. Antes, aunque hubo algunos esfuerzos aislados por asentarse en la sierra del Nayarit, había sido por demás infructuoso. Básicamente estos fracasos previos se debían a la inconsistencia de dichos intentos de cristianización, a nivel organizativo y de planificación misionera —muchas veces se trataba de incursiones misioneras individuales—, como a lo agreste de las sierras y ciertamente al nulo interés indígena por aceptar dicha presencia. No fue sino en 1722, cuando la expedición militar del capitán Juan Flores de San Pedro derrotó a los indios que se habían refugiado en el lugar sagrado conocido como la Mesa del Tonati, que la resistencia indígena cedió, dando paso a la obra misionera. Mientras los franciscanos de-

sarrollaron un grupo de misiones al pie de las sierras y en la costa pacífica (Amotlan, Tonalisco, Guainamoto) fueron los jesuitas quienes desarrollaron su presencia en la sierra del Nayar. Justamente la expedición militar de 1722 les permitió su inserción en dicha realidad geográfica; pero su labor evangelizadora no estuvo exenta de problemas, pues la población nunca dio muestras de sometimiento total, siendo prueba de ello la sublevación de 1724, duramente reprimida. Era la represión uno de los ingredientes básicos del asentamiento misionero. Para 1738 había seis misiones establecidas, conocidas como «Nayarit Nuevo», en contraposición al «Nayarit Viejo» (las misiones franciscanas), las que en 1767, tras la expulsión de los jesuitas de España y América, serían absorbidas por la Provincia franciscana de Jalisco. Un acercamiento real a la obra misionera jesuita y franciscana antes de 1767 arroja —según la autora— no muy halagüeñas noticias, pues de los indicios recogidos, la obra jesuita —por ejemplo, basada en la represión y el fuerte control simbólico sobre las vidas y cotidianidades indígenas— llevó a que diversas fuentes posteriores a 1767 argumentaran que los indígenas de las sierras del Nayarit no estaban siquiera regularmente cristianizados. Para la autora, la relación de misión ligada a la represión y control es sumamente útil, pues permite entender por qué cuando a fines del siglo XVIII el obispo de Nueva Galicia, Antonio Alcalde, incorporó todas las misiones al obispado —perdiendo por tanto su condición de tierras de misión—, y esta práctica represiva fue decayendo, se ayudó con ello a un reforzamiento de las tradiciones locales.

Creo que la necesidad del recurso represivo para intentar asentar la evangelización —sea militar, sea simbólico y social en la vida interna de la misión—, significa tanto un estilo como un síntoma, un recurso, una representación de la frustración. En ese sentido, Ivonne del Valle delimita, claramente a mi entender, los reales términos en los que se da la impronta misionera. Parte del hecho, constatado por una serie de estudios americanos, de la existencia de un proyecto jesuita muy bien desarrollado en los medios urbanos y sobre todo en las grandes ciudades como Ciudad de México, que pasaba por lo educativo, la articulación social criolla-mestiza alrededor de una identidad local católica, y que recubierto en un cúmulo de fiestas y rituales urbanos, constituyeron un aporte sustancial en el «centro americano». Pues bien, esa realidad proyectista jesuita era distinta a la que se desarrollaba en la periferia, en las zonas de fronteras, en las tierras de misión. Allí, sostiene, hubo un deslizamiento de prioridades que no fueron las mismas que en el centro, y más aún, significó un control menos fuerte del que pudiera ejecutarse en ese centro. A partir de esta relación contradictoria entre centro-periferias, cuestiona algunos lugares comunes, como considerar —por lo menos para las misiones de su estudio— que hubo un afán siquiera civilizador en dichas misiones. La misión como fuente de incorporación a la civilización y más aún a la «Cristiandad» concebida en los términos como se concebía en el centro —ortodoxa, barroca, socialmente unificadora— era una ilusión. Y lo sostiene a partir del estudio de las misiones en tres regiones concretas: El Nayar, ya revisado, donde un jesuita como José Ortega, en su *Maravillosa relación y conquista de la Provincia de San Joseph del Gran Nayar* (1745), cuenta con pompa de un triunfo de la religión sobre los infieles, refiriendo grandes victorias de la fe, con un lenguaje identificado por

la autora como el estar aquí y allá (el centro) al mismo tiempo, un discurso para el consumo interno de la orden, en el que incluso se dice que hacia 1730 el Nayar es ya un reino de la felicidad, cuando contradictoriamente en la correspondencia de Ortega y otros misioneros con sus superiores en Ciudad de México, la realidad es otra. Se habla de desconsuelo, de aflicción, de conspiraciones y una obsesión por la idolatría, por la «peste idolátrica» que recorre sus venas, que hace pues indicar claramente que la crónica de Ortega fue hecha más bien para «satisfacer al centro» que requería ver a la periferia integrada a ella.

En su segundo ejemplo, las misiones de Sonora, zona de los indígenas ópatas, considerados en su época como los mejores indios del reino, buenos cristianos, hay evidentes altibajos en el proyecto civilizador y un miedo paranoico a los hechiceros. Altibajos, pues está claro que los jesuitas ofrecen una serie de funciones a través de las misiones —económicas, sociales— que ayuda a la consolidación —no prevista por los misioneros— de un mini-estado regional, que necesita de esos elementos para su cohesión e identidad. Es interesante sobre esta base, que los cronistas Carlos Rojas y José Toral nos muestren la cruda realidad que sienten al realizar una labor sin mucho rumbo, donde se es consciente de que los indígenas no son cristianos, y un pesimismo tal por el proyecto evangelizador jesuita que uno se pregunta qué hacen allí entonces. Hay además un miedo paranoico y obsesivo a los hechiceros, por la magia, por lo sobrenatural, hay como una lucha entre lo mágico y lo racional, que es el intento de la propuesta frustrada de los misioneros, racional desde su óptica ciertamente, y donde su sorpresa y congoja ante misioneros muertos misteriosamente, agusanados, hace que estén al borde del desequilibrio. Es un miedo que incluso lo transmiten de la periferia al centro.

En el tercer ejemplo, de las misiones de la Baja California, «límite del mundo», hay la obvia constatación de unos jesuitas impasivos, aletargados, frente a un estado indígena que se construye frente a sus ojos, tanto así que en 1702 Francisco María Piccolo se da cuenta de la necesidad del sistema colonial —represivo, militar— para mantener los proyectos misionales, sobre todo «en esta tierra que está todo por hacerse». Por su lado, Jacobo Baegert, otro misionero-cronista, ni siquiera asume esa posición: simplemente se asume testigo de la vida indígena, «mirar desde aquí (el centro, la mirada civilizada) el allá (la periferia)» aunque se esté físicamente presente en ese allá. Pero su tono de casi burla de lo que observa es fallido, es una burla acongojada de quien sabe que no domina, a pesar del discurso, la realidad que describe.

Los ejemplos le sirven a la autora para hacer saltar por los aires la pretendida labor idónea de la misión en esas regiones, presentándonos más bien una realidad inmanejable para los jesuitas, pero —al mismo tiempo— a veces suavizada, a veces ocultada, a veces ignorada, por ser lo producido en la periferia algo indeseable para la buena marcha del centro.

Esta perspectiva de análisis, desde el mundo de las realidades y del discurso, y las conclusiones que se coligen de sus análisis, nos llevan a cuestionarnos diversos lugares comunes en la aprehensión del fenómeno de las misiones. Específicamente en esa línea de estudio, quienes ahondan esta preocupación por los imponderables de los

universos del lenguaje y la praxis, son dos ponencias de interés. Una, la de Rosa Elba Rodríguez que revisa la sucesiva presencia en Baja California de los jesuitas —hasta su expulsión—, la presencia de franciscanos —tras su marcha—, y la de los dominicos. Muestra la inestabilidad de la evangelización en la región. Y esa conclusión es producto de la lectura hecha de las crónicas de Miguel Venegas y de Jacobo Baeger, jesuitas, donde presenta cómo ellos se chocan con una realidad muy distinta de la que pensaban, y donde se puede contemplar a esos misioneros con ideas bastantes cuestionables —como el creer que los indios tienen una fe como de niños— y una práctica evangelizadora represiva, combatiendo y aislando a los hechiceros, pero —al mismo tiempo, sin darse cuenta— admitiendo una serie de prácticas cotidianas indígenas, cantos, bailes, que como elementos indígenas propios, terminan perpetuando el recuerdo y la identidad social local. Son, al decir de la autora, unas variaciones sobre el mismo mal.

Otro texto interesante es el de Carlos Aburto Cotrina, el que trata de presentarnos la imagen que se tenía del mundo religioso amazónico y de los chamanes, a partir de los cronistas misioneros de la amazonia peruana colonial. Plantea que dichas crónicas están condicionadas, inicialmente, en su forma de acercarse a lo religioso, por el modelo creado por José de Acosta, que al desarrollar una clasificación de sociedad, argumentó que los chunchos no tenían religión. Pueblos sin religión es entonces la postura de muchos cronistas misioneros inicialmente. Solo posteriormente se reconocerán formas religiosas en los pueblos amazónicos, producto del conocimiento que da la propia evangelización. Aunque siempre será una imagen confusa para presentar la religión de dichos pueblos, como el tratar constantemente de negárseles poseer un sistema religioso tan estructurado como el de otros «pueblos civilizados». Esa lógica, de saber y no saber sobre el universo religioso de esas etnias, acaso contribuyó a que en las misiones jesuitas y franciscanas se terminaran admitiendo diversas manifestaciones culturales que eran esenciales no solo para la identidad cultural de esos pueblos sino a veces para la misma pervivencia de sus costumbres religiosas: danzas, fiestas, música, canciones y, por supuesto, el aceptar en la vida misionera el rol del Chamán. Aburto, desde la amazonia peruana, coincide plenamente con sus colegas mexicanos. La misión se muestra en sus múltiples facetas represiva, pero retenedora de prácticas culturales diversas —coyunturalmente fueron contraproducentes con la práctica evangelizadora— que, sin embargo, en términos de largo aliento fueron esenciales para aquellas sociedades. También coincide alertándonos sobre el tema retórico: las crónicas e informes como elementos de un determinado discurso cultural. Un lenguaje que esconde otras dimensiones simbólicas inclusive hoy todavía no exploradas para la amazonia.

A este núcleo de trabajos habría que, finalmente, agregar el de José Refugio de la Torre, que estudia las misiones franciscanas de Sonora después de la expulsión jesuita, desde una perspectiva socio-económica, analizando sus rasgos cambiantes en el tiempo. O el de Rosa H. Yáñez Rosales, que trabaja a partir de varios confesionarios las posibles diferencias de evangelización entre seculares y religiosos, entre franciscanos y jesuitas, en la labor misionera en las diversas y disímiles regiones norteñas

novohispanas. O, finalmente, el texto de Dora Elvia Enriquez Licón, que nos devuelve a la región de Sonora, para sostener la tradicional autonomía relativa desarrollada por los yaquis a través de los siglos coloniales y de la República, producto de las limitaciones de las misiones jesuitas, pero también del cambiante panorama político y organizativo eclesiástico que dio pie a muchos momentos de regreso a sus tradiciones —tradiciones muchas de ellas de raíz misionera—, tanto a fines del siglo XVIII con la secularización de las doctrinas, como en el siglo XIX con la sistemática ausencias de párrocos seculares, en un contexto de guerras civiles y políticas liberales modernizadoras.

Lo que queda bastante claro de esta perspectiva de estudio de las misiones es loable: la evangelización en Sonora, Nayarit y Baja California es frustrante tanto a manos de los jesuitas como a manos de otras congregaciones y de la misma Iglesia diocesana. Problemas de entendimiento de las realidades locales, formas de pastoral clásicas amparadas muchas veces en prácticas de control social, complejizaron el panorama. Por otro lado, queda también bastante claro que la dimensión de las autonomías locales debe ser rescatada, no solamente por presentarse tras el derrumbe de los sistemas misioneros en esas regiones, sino en la época de las mismas, con los mecanismos que los propios indígenas recrearon para mantener una cierta pervivencia de sus valores culturales tradicionales.

Centralización parroquial, catolicismo de movimiento y construcción imaginaria del catolicismo en el siglo XIX

Pasando al siglo siguiente, siglo XIX, y yéndonos hacia el sur del continente, demostrándonos que nuestra discusión sobre la misión puede darse por concluida en el libro, pero no la práctica evangelizadora, las historiadoras chilenas Macarena Ponce de León y Francisca Rengifo, nos presentan avances sobre un proyecto mayor, actualmente en curso y dirigido por la profesora Sol Serrano, en torno a la reorganización eclesiástica llevada a cabo por el Arzobispo de Santiago, Rafael Valentín Valdivieso, desde 1850, aproximadamente, cuando empezó a efectuar una Visita Eclesiástica a su jurisdicción episcopal. Lo interesante del proyecto es que busca trabajar simultáneamente los cambios que supuso tanto en el mundo urbano como rural dicha reorganización eclesiástica. En el plano urbano buscará trabajar la relación entre ricos y pobres, y cómo esta se modifica a partir de un catolicismo «de movimiento» (pastoral activa, ir en busca del feligrés o pobre) que se implementa desde entonces en Chile y el mundo occidental, distinto del catolicismo de «referencia» (pastoral pasiva, cuando el feligrés y el pobre van en busca del templo o convento). El catolicismo de movimiento es un catolicismo disciplinario que, como el liberalismo, quiere encuadrar a la pobreza ociosa en un lugar establecido y alejado. En el medio rural, el proyecto busca ver si la hacienda fue o no un vehículo de evangelización para los campesinos.

Precisamente en uno de los dos trabajos presentados, Macarena Ponce de León y Francisca Rengifo trabajan inicialmente la Provincia de Colchagua, clásica zona rural del Arzobispado de Santiago, tratando de investigar la dimensión rural del proyecto.

Dan cuenta de cómo la Visita del Arzobispo Valdivieso trató de reforzar el rol de las parroquias rurales, las cuales incluso en su gobierno aumentarían en ocho más, porque consideraba que eran un buen mecanismo para la pastoral con los campesinos de las haciendas cercanas. De lo que se trataba era de atraerlos de esas unidades económicas. Allí donde no hubiera parroquias, la responsabilidad recaía en las viceparroquias, o en las capillas o finalmente en los oratorios. Aunque las capillas, por ejemplo, privadas y básicamente ubicadas en las haciendas y al servicio de las grandes familias de hacendados, fueron poco consideradas por el prelado, pues al ser un motivo del ausentismo del hacendado de la parroquia eran consideradas instrumentos disociadores antes que agrupadores. De allí el interés por restringir su uso, prohibiendo que se celebraran bautismos, matrimonios y oficios ordinarios. De todas maneras, y según las estadísticas mostradas, hubo en la región unas 34 capillas en uso, por lo menos una por cada hacienda grande. En cambio, los oratorios fueron pocos pues eran construcciones más populares, sobre todo ligados a las asociaciones y fraternidades. Aunque igualmente aquí también interesó hacer cumplir las prohibiciones para concentrar a la población en torno de la parroquia.

Ciertamente estas medidas provocaron roces, particularmente con el hacendado, por impedirles oficios privados, o con el intendente por extender boletas, por ejemplo, de pobreza a campesinos y así evitar que paguen los derechos parroquiales. Esto último porque las autoridades políticas, a su vez, estaban embarcadas en una fuerte lucha ideológica entre liberalismo y ultramontanismo en el micro espacio parroquial.

La perspectiva es nueva y nos da cuenta del creciente interés académico que toma actualmente el estudio sobre la acción pastoral en el siglo XIX, siglo del ultramontanismo, el descreimiento y la secularización, pero también de las nuevas estrategias católicas en el mundo campesino y en las cada vez más pobladas ciudades. Precisamente, enfocando este último aspecto, Macarena Ponce de León nos ofrece en solitario otro trabajo donde trata de profundizar otra línea de su proyecto de estudio, esto es, el de ver cómo cambia en el medio urbano la relación con los pobres a raíz de un catolicismo de «movimiento». Para ello estudia el establecimiento de la Sociedad de San Vicente de Paul en Santiago, y su interés por agrupar a personas con grandes recursos económicos en «conferencias» y echarlos en busca de los pobres, para auxiliarlos espiritual y materialmente. Remarcando este mecanismo de acción pastoral, se demuestra el interés mayor por ganarle espacios a un liberalismo secularizador y recuperar al pobre. Sin embargo, este enunciado teórico chocaría con la realidad de la actuación de la Sociedad de San Vicente en Santiago, por lo menos en los años estudiados (1854-1870), donde más bien, al ser traída la institución por la jerarquía santiagueña y por tanto ser dichas conferencias muy dependientes de las parroquias y los párrocos, al estar muy influidas por la ideología reinante en la Santiago tradicional, hizo que entre 1854 y 1861 no se ejecutara ninguna visita a domicilios de los pobres (que era la columna vertebral del trabajo pastoral de la Sociedad en otros lugares). Como ella dice, en esos años se hacía antes que una ayuda efectiva a la miseria, una inspección humana de ella, pues al no ir en busca de los pobres les hacían ir a las parroquias a recoger los víveres que eran entregados a cambio de

bonos, los mismos que también muchas veces eran repartidos allí mismo. No había interés en conocer dónde vivían, de dónde eran. Por supuesto, esta situación anómala tratará de ser reformada, pero no hubo cambios trascendentales posteriores, pues de los 35 socios de la Conferencia Central —en el Cercado—, solo 20 estaban emparejados —es decir hábiles para ir de dos en dos a buscar a los pobres, como se prescribía—, y lo más importante es que entre 1863 y 1869 solo fueron visitadas 17 ó 20 personas anualmente. Con los años subirían el número de socios de esa Conferencia a 350, y también el número de bonos entregados, pero no el número de visitados.

Aunque la autora acepta el fracaso evidente de este tipo de trabajo, asegura que fue positivo para la reconceptualización del pobre cristiano en un mundo hasta entonces tradicional y de formas clásicas de trabajo pastorales.

Estos estudios nos embarcan en la perspectiva de conocer no solo la vida de la Iglesia rural y urbana latinoamericana del siglo XIX, sino sobre todo en comprender las grandes transformaciones de índole pastoral que empiezan a darse entonces. La centralización parroquial que se produce en el mundo de las diócesis latinas debe ser materia de cuidadosa investigación, así como también la llegada de nuevas congregaciones religiosas que aplican novedosas prácticas pastorales, de cara a un mundo cambiante y moderno, que transforman las lógicas pastorales de la Iglesia, y que se movilizan ahora en pos del feligrés sea para asistirlo allí donde esté, sea para llamarlo a la vida parroquial.¹ En esa lógica, nuestro trabajo sobre la construcción de la idea de patrimonio en la Iglesia Católica en el Perú creo que aporta algo. Pues allí puede verse también una reformulación básica de la vida eclesial y pastoral, alrededor de los ideales modernos. Y vemos a los franciscanos con sus misiones populares, y vemos también el reforzamiento de las tradiciones locales, y una hagiografía que se construye para ampliar y llegar con más fuerza, en términos pastorales, a una población que necesita ser recubierta con los hábitos católicos, y un Estado que necesita de esa Iglesia así reorganizada en términos pastorales.

Por supuesto, hay otros indicios en la historia de la Iglesia en el Perú que bien apuntarían a lo que nuestras colegas chilenas trabajan: la llegada de las congregaciones de pastoral educativa —Hijas de María Auxiliadora, Salesianos, Hermanos Maristas—, y sociales —redentoristas— implican una transformación de la vida urbana y rural que no ha sido plenamente estudiada hasta el día de hoy, como tampoco lo ha sido la obra centralizadora parroquial o más propiamente el reforzamiento de la vida parroquial. En un contexto de fines del siglo XIX, e inicios del siglo XX, de un gran esfuerzo constructor o de refacción de templos en el Perú, ello va ir acompañado de nuevos conceptos arquitectónicos y también pastorales: el reemplazo de la clásica casa curial anexa a la parroquia, por el Centro Parroquial, con auditorios, salas, etc., para la integración comunitaria. Actualmente, una investigación que desarrollo me hacen ver

¹ En tal óptica significa un complemento al modo pastoral de trabajo con el conjunto de la sociedad, donde las cofradías, hermandades y asociaciones, como espacios de solidaridad y de asistencia fueron de los mecanismos más esenciales. Véase al respecto en este libro la contribución de Diego Lévano sobre cofradías.

que todas estas nuevas dimensiones cambian nuestra comprensión acerca de la Iglesia, tildada para esa época injustamente de clásica y retrógrada. Una mirada a todas luces liberal y secularizada.

Por cierto, nuestro trabajo en este libro también ahonda dinámicas pastorales macrosociales, como la construcción de discursos integradores sociales, no solo a partir de la idea de un cierto patrimonio construido por la Iglesia, de templos y tradiciones locales, sino también de un patrimonio (memoria colectiva) que implica a las hagiografías y el culto a los santos. Esta dimensión es apasionante porque nos permite entender no solo ese discurso en sí, sino la intencionalidad de la jerarquía eclesiástica al promoverlo en determinado momento y lugar. Justamente, en esta lógica se mueve igualmente Lourdes Celina Vásquez, de la Universidad de Guadalajara, recordándonos que los santos son construcciones necesarias para preservar ciertas memorias sociales. A partir de este supuesto, argumenta que México, que hasta hace poco tenía un único santo —Felipe de Jesús—, de pronto hacia 1990 pasó a tener 25 nuevos santos, salidos de la guerra cristera, 14 de ellos de Jalisco, de la zona más moderna y de tradición laica de México. Reconoce el claro interés ideológico de la jerarquía católica, en términos de pastoral, por implementar este cúmulo de santos. Pero al mismo tiempo, atiende a que estos, en el fondo, fueron gente muerta en la guerra cristera y que además tuvieron un discurso neutral o de conciliación, no de enfrentamiento, por lo que se muestra un deseo manifiesto por poner de relieve ciertas virtudes. Distinto en todo caso a la posición de la Iglesia de aquellos momentos, donde explícitamente se condenó tales actitudes y se promocionaba más bien la beligerancia, el espíritu combativo. Con ello, reitera la autora, queda claro el profundo significado moralizante, antes que histórico, que se promueve con santos y hagiografías, de acuerdo con los cambiantes contextos políticos, sociales y pastorales.

Hacia el fin: representaciones artísticas y religiosidad contemporáneas

Saliéndonos de la perspectiva de los discursos integradores sociales y las memorias colectivas, María Eugenia Ulfe y Luis Mujica Bermúdez nos aproximan a finales del siglo XX para demostrarnos que, a pesar de un mundo tan diferente y moderno como se presenta el actual, la perspectiva de lo religioso católico sigue siendo vigente en la configuración de la vida diaria de millones de personas que continúan acudiendo a esta arista cultural en busca de certezas y horizontes para los comportamiento sociales. Y lo perciben a través de las representaciones artísticas y los discursos que se transmiten con ello. Específicamente, María Eugenia Ulfe estudia los retablos ayacuchanos, dándonos cuenta de cómo su irrupción en nuestro medio fue producto del mercadeo, imponiéndose nombres, formas y estilos en la necesidad de exaltar ciertos valores «culturales» puestos en juego. Esta percepción le permite que entendamos mejor esos objetos artísticos, otrora exclusivamente religiosos, hijos de su tiempo y de las circunstancias, y que desde esa lógica plantee los actuales procesos de cambios que siguen operando en ellos, introduciéndose temáticas y estilos nuevos,

producto no solamente de las manos de los artistas y sus vivencias personales, sino también de los derroteros seguidos por nuestra sociedad peruana en los últimos veinte años del siglo XX. A su turno Mujica Bermúdez estudia varias pinturas en cartulina hechas por un agente pastoral de la diócesis de Cajamarca, en el norte peruano, diócesis que de la mano de Mons. José Dammert Bellido, en el último tercio de ese siglo, vivió una interesante experiencia de Iglesia muy comprometida con las necesidades económicas y sociales de dicha región. Precisamente, dicho artista popular, que participó intensamente de esta dinámica eclesial, plasma en estas pinturas su percepción de la vida cajamarquina, de los cristianos, de la Iglesia y de los males y virtudes que la aquejan. Mujica nos trasmite con ello la mirada de un hombre que clama justicia y esperanza en un mundo vertiginoso que acelera su marcha y se aleja a veces de los valores solidarios y de compromiso. Digno final de un ramillete de trabajos que nos permiten entender al catolicismo de principio a fin en nuestro continente.

Los autores seleccionados contribuyen así fehacientemente en los difíciles campos del estudio sobre la práctica cotidiana pastoral y las representaciones e imaginarios, delimitando nuestras discusiones clásicas sobre la evangelización católica de los siglos XVII-XVIII, y adentrándonos en nuevos horizontes de estudios para los siglos XIX y XX, que de seguro se ahondarán en los siguientes años. Creemos que con este grupo de trabajos contribuimos a un esfuerzo global por discutir temas que permitan un mejor entendimiento sobre la identidad y características propias de la Iglesia. Esfuerzo actual y necesario.

Lunahuaná, julio de 2003

Jesuitas y franciscanos en la sierra del Nayarit durante el siglo XVIII

Alida Genoveva Moreno Martínez
Universidad Veracruzana/ Universidad de Guadalajara, México

En ocasiones es lícito, conveniente y edificante que el monarca católico obligue con amenazas o miedo a los paganos a abrazar la fe; y en otras, en cambio, aunque fuere lícito no conviene, ni es edificante.¹

Introducción

La evangelización y la pacificación son dos constantes que acompañan al proceso de exploración de los territorios del norte de la Nueva España. La conversión de los indios infieles a la religión católica fue una de las mayores preocupaciones de la Corona; los grupos que poblaron las tierras del norte constituyeron un reto para las órdenes religiosas y la administración colonial. Sus costumbres, su modo de vida y el perfecto conocimiento de la geografía que habitaban, sirvieron para mantenerlos, durante largo tiempo, al margen del control novohispano. A diferencia de la población indígena del centro y sur, los indios del norte vivían en pequeñas comunidades o rancherías dispersas entre las barrancas y montañas, y su carácter indómito y libre hizo que los frailes pusieran en práctica diversas estrategias para acercarse a ellos.

Este trabajo analiza una parte de esta problemática, las misiones de la Sierra del Nayarit durante el siglo XVIII, bajo la administración de dos grupos: la orden de los jesuitas y la de los franciscanos.² La investigación se ha dividido en tres partes: en la primera se hace énfasis en la importancia del paisaje y la geografía de la Sierra del Nayarit, como factores determinantes para su conquista tardía; en la segunda, la presencia franciscana y jesuita en la sierra, las misiones que fundaron y sus intentos por permanecer en ella; finalmente, se concluye con algunas de las estrategias de pacificación y evangelización que utilizaron entre los grupos de nayaritas.

¹ FOCHER Juan. O.F.M., *Itinerario del misionero en América*. Madrid: Librería General Victoriano Suárez, 1960, parte I, cap. VIII, p. 81.

² Un análisis más detallado sobre la provincia de San José del Nayarit, se expone en el estudio de la autora: *La guerra de los indios gentiles, apóstatas y rebeldes en la Provincia de San José de Nayarit en el siglo XVIII*. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1998 (Tesis de Magister).

La Sierra del Nayar

La Sierra Madre Occidental, en su porción conocida como la Sierra del Nayarit, es con sus más de dos mil metros de altura, sus profundas barrancas y estrechos cañones, el marco donde se lleva a cabo esta investigación.³ La Sierra del Nayarit es un macizo montañoso delimitado al norte por el estado de Durango, al este por el río Bolaños, al sur por el río Jerez en su desembocadura con el Santiago, y al oeste por las llanuras bajas el río San Pedro.

La Sierra comienza a los 1100 metros y se eleva hasta los dos mil metros, se caracteriza por la presencia de bosques de robles, pinos y cedros; se distingue por «el aspecto exagerado que le dan las irregularidades de su suelo, no son más que sitios abruptos y casi inaccesibles, barrancas generalmente estrechas y muy profundas que dividen una meseta central de dos mil metros de altitud».⁴

La Sierra del Nayar, de acuerdo con los grupos indígenas que se asentaron en ella, puede dividirse en la sierra de los Coras y la sierra de los Huicholes. Separados por el valle del río Jesús María, conocido como río Nayar o Cora, el más importante de la sierra y que desemboca en el río Santiago después de haberse reunido con el río Chapalagana o Huichol.

Durante la época colonial, la Sierra del Nayarit dependió administrativamente del Nuevo Reino de Toledo o Nayarit.⁵ A lo largo de este tiempo, se realizaron varios intentos por conquistar y evangelizar a los indios de este lugar. Por ejemplo, en 1604 el fraile Francisco de Barrios viajó por la sierra durante treinta días, saliendo de Guainamota con cuatro indios amigos, al tercer día de su recorrido se encontraron con los coras. De este encuentro, el fraile anotó que:

Es gente toda esta cora dócil, amorosa, diligente, trabajadora, no espantadiza como esta brutal guainamoteca; muy aficionada a españoles, sino que dicen que no entren en sus tierras. Son bien agestados, comedidos, que no hay necesidad que se les mande la cosa; que viendo hay necesidad de hacerse, ellos se lo miden.⁶

³ También se le conoce con el nombre de Sierra de Alica, Sierra de Tepic, o adquiere el nombre de los grupos indígenas que la habitan como Sierra de los Coras o Sierra de los Huicholes. DIGUET, León. *Por tierras occidentales. Entre sierras y barrancas*. México: INI/CEMCA, 1992, p. 55.

⁴ *Ibidem*, pp. 55 y 56.

⁵ Con este nombre se designó el territorio comprendido en el actual estado de Nayarit. En el código de la administración española, las tierras del norte formaban el Septentrión de la Nueva España. Se les llamó Provincias Internas o gobernaciones, según fueron delimitadas y separadas de los viejos reinos establecidos en el siglo XVI: Nueva España, Nueva Galicia y Nueva Vizcaya, que se extendía hacia el norte sin término conocido. La Sierra del Nayarit se inscribió dentro del Nuevo Reino de Toledo en la provincia de San José del Nayarit o bien el Nayarit. VELÁSQUEZ, María del Carmen, *Tres estudios sobre las Provincias Internas de Nueva España*. México: El Colegio de México, 1979, p. 87.

⁶ GÓMEZ CANEDO, Lino. «Huicot: antecedentes misionales». En *Estudios de Historia Novohispana*. México: UNAM, 1987, vol. 9, p.107. El mismo fraile refiere que en 1585 los indios del pueblo de Guainamota habían matado al religioso que tenía a su cargo la doctrina de esa comunidad, de ahí su tono de desconfianza hacia ellos.

Pocos lograron acercarse a ellos, los coras rehuían el contacto con los extranjeros; en ocasiones los indios bajaban a los pueblos asentados a los pies de la sierra para intercambiar pieles por sal y otros productos. Después del recorrido del fraile Barrios hubo otros intentos por penetrar en la sierra y alcanzar las comunidades de los coras y huicholes, pero en su mayoría fracasaron. Cuando los nayaritas se percataban de que un grupo de forasteros se internaba en su territorio, montaban guardia en sitios estratégicos para advertir a los intrusos que no eran bien recibidos y que lo mejor que podían hacer era marcharse. Muchos ignoraron el aviso, perdiendo la vida en la sierra, algunos pocos lograron retornar a sus pueblos, donde confirmaban una vez más, el carácter «belicoso» de los serranos.

En el siglo XVIII, la Corona Española incrementó sus esfuerzos por controlar a los indios de la Sierra del Nayarit. En 1722 vieron realizado su objetivo, las tropas españolas lograron dominar a un numeroso grupo de indios que se habían guarnecido en la Mesa del Tonati; este hecho marcó la entrada de los soldados y misioneros en el Nayar.

Conquista, evangelización y pacificación

Para llevar a cabo la evangelización de los indios del Nayarit se fundaron misiones en la sierra: San Juan Peyotan, Jesús María, La Mesa, Guainamota, Santa Teresa, San Pedro Iscatlan y el Rosario,⁷ más un presidio donde residiría la tropa de soldados, San Francisco Xavier de Valero, ubicado en la Mesa del Tonati.

La situación en las misiones de la sierra era mucho más compleja de lo que aparentaba. A pesar de los informes que llegaban a la Audiencia de Guadalajara y a la Corte en España, donde se decía que los nayaritas habían aceptado someterse a los conquistadores y que se adaptaban rápidamente al modelo de vida impuesto por los religiosos, los indios del Nayarit no estaban dispuestos a ceder tan fácilmente su libertad; tenían a su favor la experiencia de doscientos años de resistencia al dominio hispano, un espíritu indómito, destreza en el manejo del arco y flecha, y conocimiento del territorio que habitaban.

Durante la segunda mitad del siglo XVIII, en las misiones de la sierra, los religiosos y soldados descubrieron que los nayaritas continuaban practicando sus ritos y ceremonias ancestrales. Deidades como *Tayaopa* «Nuestro Padre», *Ta-te* «Nuestra Madre», y *Hatsikan* «Nuestro Hermano Mayor» permanecían fuertemente arraigadas, a pesar de los esfuerzos de los misioneros por apartarlos de ellas.

Además del establecimiento de presidios y misiones para pacificar y evangelizar a los indios, se recurrió a la diplomacia, es decir a las promesas de paz por parte de la Corona y sus funcionarios. Este tipo de acciones se llevó a cabo con la ayuda de intermediarios, con sujetos que conocían la lengua que hablaban los indios y tenían contacto con ellos; de esta forma se logró establecer comunicación con los nayaritas

⁷ BUGARIN, José Antonio. *Visita de las Misiones del Nayarit*. México: INI/CEMCA, 1993, p. 47.

y su líder el Tonati, quien viajó hasta la ciudad de México para entrevistarse personalmente con el virrey y exponerle sus necesidades. Sin embargo, este tipo de estrategia no tenía resultados rápidos, por lo que en 1768 el visitador real José de Gálvez proponía practicar una guerra de exterminio contra los indios del norte; tres años más tarde el virrey Antonio María Bucareli sugería tratarlos con «suavidad y maña», buscando la alianza con las tribus hostiles.⁸

Franciscanos y jesuitas

Robert Ricard señala que a mediados del siglo XVI había en toda la Nueva España 802 misioneros: 308 franciscanos, 210 dominicos y 212 agustinos.⁹ En 1572 llegaron los primeros jesuitas a la ciudad de México. La enseñanza de la doctrina cristiana y la prédica del evangelio en la Sierra del Nayar estuvo en manos de dos órdenes: los franciscanos y los jesuitas.

Los franciscanos

Los primeros frailes de esta orden llegaron en 1523 al puerto de Veracruz, de ahí pasaron a la capital de la Nueva España y posteriormente se extendieron por todo el territorio novohispano, estableciendo puestos de avanzada más allá de los sitios donde habían llegado los conquistadores. Su discurso estaba basado en la prédica de San Francisco de Asís, es decir la fraternidad con los seres humanos, los animales y las cosas, así como la pobreza material y la humildad.

En 1531 los franciscanos fundaron su primer convento en la Nueva Galicia: Tetlan, al mismo tiempo que exploraban las tierras del norte. En 1533, fray Juan de Padilla fundó el convento de Zapotlan, y en 1535 fray Francisco Lorenzo el de Etzatlan, que se consideró el camino obligado hacia Nayarit, Durango y Zacatecas.¹⁰

En 1538 los franciscanos continuaron hacia Sinaloa con fray Juan de la Asunción; fray Marcos de Niza y fray Honorato salieron de Tonalá rumbo a Culiacán, para atravesar Sonora y Sinaloa. En 1540 se fundó el convento de Xalisco en Nayarit; en 1542 se instaló fray Miguel de Bolonia en Juchipila al sur de Zacatecas, y ese mismo año se establecieron fundaciones en Autlán, Guadalajara y Tonalá. Cuatro años más tarde fray Jerónimo de Mendoza y otros tres frailes menores se instalaron en la ciudad de Zacatecas; en 1547 se erigió el convento de Amacueca al sudoeste del lago de Chapala, en 1548 el de Chapala, en 1549 el de San Miguel el Grande, en 1550 el de Zacoalco y el de Ahuacatlan en Nayarit, y en 1551 el de Tlajomulco. A partir de 1553

⁸ VELÁSQUEZ, María del Carmen. «La Comandancia General de Provincias Internas». En *Historia de México*. México: Salvat, 1978, vol. 7, p. 1564.

⁹ RICARD, Robert. *La conquista espiritual de la Nueva España*. México: FCE, 1987, p. 159.

¹⁰ En el territorio de la Nueva España fundaron cinco provincias: la de México (1534), Yucatán (1559), Michoacán (1565), Zacatecas (1603) y Jalisco (1606). MUSACCHIO, Andrés León (ed.). *Diccionario Enciclopédico de México*. 1995, p. 663.

los franciscanos recorrieron la Nueva Vizcaya, para seguir en 1556 hacia Durango y Sinaloa.¹¹

La actividad misional en la sierra del Nayarit comenzó a finales del siglo XVI, entre 1580 y 1585; los conventos franciscanos de Xala, Teúl, Xalisco, Guainamota, Senticpac y Acaponeta sirvieron de base para entrar al Nayar. Hacia finales de 1582 y principios de 1583 el fraile Andrés de Medina en compañía de cuatro indios recorrió durante dos meses y medio la sierra del Nayar, logrando establecer contacto con los tzayacuecos, coras, guazamotas y huicholes. En 1585, fray Andrés de Ayala, fundador del convento de Guainamota fue martirizado por los indios del pueblo de Acatlan; sin embargo, los frailes Mariano de Torres y Francisco Martínez de Jesús lo reemplazaron, aunque no por mucho tiempo, pues los nativos se mostraban hostiles.¹²

En el siglo XVII los franciscanos buscaron instalar un convento en la sierra del Nayarit, pues el de Guainamota se encontraba abandonado y destruido a pesar de los esfuerzos de los frailes por permanecer en él. En 1604, fray Francisco de Barrios viajó durante treinta días por las barrancas y montañas de la sierra del Nayarit en compañía de cuatro indios, uno de ellos era nahuatlato; en su recorrido se enteró que los coras tenían un santuario en un sitio llamado la Mesa del Nayar, que ahí veneraban al Tonati, una deidad muy arraigada entre estos grupos. Pese a sus intentos por localizar ese lugar, no logró ubicarlo. Dos años más tarde este fraile fue nombrado comisario de las misiones franciscanas en el Nayar. Fundó en el valle de Guaximic el primer convento de los franciscanos de Jalisco, bajo el patrocinio de San José, aunque los siguientes establecimientos en el Nayarit serían erigidos por los franciscanos de Zacatecas.¹³

Antes de terminar el siglo XVII, fray Miguel de Uranzu, desde el convento de Quiviquinta en la región de Amatlán de Xora, trabajó con los coras y tepehuanes; sin embargo, la rebelión de estos últimos en 1617 destruyó los conventos de Guaxicori y Quiviquinta. Desde Zacatecas, los franciscanos también intentaron ingresar a la sierra del Nayarit, pero fracasaron; tan solo en algunos lugares lograron ejercer control sobre los indios como en los pueblos de Guazamota y San Luis Colotlan, fundados en el siglo XVI, y Santiago Chimaltitlan, San Juan Bautista de Mezquitic, San Sebastián de Tezocuatla, Santo Domingo de Camotlan y Huejuquilla, que se habían establecido recientemente en el siglo XVII.

En 1709 los frailes José de Pedraza, Nicolás Barreto y otros cuatro más recorrieron la sierra durante días, pero no encontraron a los indios; era época de secas y en ese tiempo los nayaritas acostumbraban trasladarse a las barrancas, donde era más sencillo conseguir agua. Dos años después, fray Antonio Margil de Jesús fue invitado por la Audiencia de Guadalajara para que encabezara la conquista definitiva sobre los indios serranos. Margil de Jesús tenía experiencia en el trabajo de evangelización con comunidades aisladas y difíciles; había fundado colegios de Propaganda Fide, como el de la Santa Cruz de Querétaro, Guadalupe en Zacatecas y Cristo Crucificado de

¹¹ RICARD, *op. cit.*, pp. 143-145.

¹² GÓMEZ CANEDO, *op. cit.*, p. 97.

¹³ *Ibidem*, pp. 106-108.

Guatemala; para el caso de los indios de la sierra del Nayarit, propuso una «paz evangélica» en lugar de una conquista armada.

En 1711, Margil de Jesús intentó llevar a cabo su propuesta, se trasladó a la sierra en compañía de algunos indios amigos; intentó acercarse a los poblados de los nayaritas, pero fue rechazado varias veces; solicitó la protección de los soldados, pero todo fue inútil. En 1713 abandonó este proyecto y se dirigió a las misiones del Río Grande y Texas, donde obtuvo éxito en la evangelización y pacificación de estos grupos.

Finalmente, el capitán Juan Flores de San Pedro, en 1722, abrió definitivamente el camino hacia los pueblos de la sierra del Nayarit al derrotar a los coras que se habían refugiado en el santuario de la Mesa del Tonati; después de este asalto, logró que varios jefes nayaes aceptaran la sumisión al Rey de España y el establecimiento de misiones, donde recibirían la instrucción religiosa.¹⁴

A pesar del interés que mostraron los franciscanos por establecer conventos en la sierra del Nayarit y convertir a los indios, fueron los jesuitas quienes llevaron a cabo la evangelización de las comunidades que se encontraban en la sierra. Los franciscanos se hicieron cargo de los pueblos que se asentaban a los pies de las montañas y en la costa, es así como a finales del siglo XVIII se encontraban once frailes repartidos en siete conventos: dos religiosos en Guajijumes, Guainamota, Amatlán y Guaxicori, y uno en Tonalisco, San Blas y Santa Fe.

No obstante sus intentos frustrados por ingresar entre los indios de la sierra, los franciscanos continuaron con su expansión por el norte de la Nueva España. Alcanzaron su mayor influencia después de la expulsión de los jesuitas en 1767. Con la Independencia y la instauración de la Primera República se inició su declinación, que se vio acelerada en 1827 con la expulsión de los españoles de México, ya que un buen número de sus frailes eran extranjeros. Poco después, las Leyes de Reforma afectaron sus propiedades, dictándose su exclaustración; a finales del siglo XIX eran menos de medio centenar.¹⁵

Los jesuitas

La Compañía de Jesús hizo su arribo a la Nueva España en 1572, estableciendo misiones en el noroeste de la Nueva España, es decir, en Sinaloa, Sonora, las Californias y la sierra del Nayarit. Los primeros intentos por acercarse a los grupos que poblaban el Nayar se remontan a 1656 cuando el jesuita Antonio Arias fue nombrado cura doctrinero¹⁶ del pueblo de Acaponeta. Desde un principio el padre Arias se interesó en la evangelización de los nayaritas, por ello hizo varias visitas a la sierra entre 1671

¹⁴ *Ibidem*, pp.111-112 y 124-124.

¹⁵ MUSACCHIO, *op. cit.*, p. 663.

¹⁶ El cura doctrinero era aquel que se encargaba de las doctrinas de indios; para ocupar este puesto debía conocer el idioma que hablaban los nativos del lugar. Antonio Dougnac menciona que fue común que las doctrinas se transformaran en parroquias, según iba pasando el tiempo, aumentando el mestizaje y la civilización. DOUGNAC RODRÍGUEZ, Antonio. *Manual de Historia del Derecho Indiano*. México: UNAM, 1994, p. 298.

y 1672, llegando hasta el río de San Pedro y la ranchería de Saycota, donde encontró varias familias de indios bautizados que habían abandonado los pueblos de misión, regresando a la sierra y a sus antiguas costumbres. El padre Arias los congregó en reducciones,¹⁷ donde algunos indios catequizados le ayudaron a evangelizarlos de nuevo.

A principios del siglo XVIII, el general y hacendado Gregorio Matías de Mendiola organizó una expedición al Nayarit; lo acompañó el jesuita Tomás de Solchaga, quien había sido confesor en el colegio de Durango y hablaba nahuatl. Mendiola tenía contacto con los nayares porque algunos trabajaban sus tierras de la Nueva Vizcaya.

A diferencia del franciscano Margil de Jesús, el padre Solchaga apoyaba el uso de la fuerza contra los nayaritas; decía que estos indios acogían a los delincuentes y a los indígenas fugitivos que atacaban a los pueblos asentados al pie de la sierra y eran un peligro para la paz que intentaban establecer. La tropa al frente de Mendiola llegó a las cercanías de la Mesa del Nayar el 14 de enero de 1716; no lograron convertir a los indios, pero aceptaron en cambio dar obediencia al Rey de España. Solchaga y Mendiola intentaron subir al santuario del Tonati, pero retrocedieron por temor a un ataque de los coras.¹⁸ Esta expedición marcó el inicio de los esfuerzos por conquistar a los nayaritas en el siglo XVIII.

A través de una política de negociación y promesas de paz se logró establecer contacto con algunos de los jefes indios más importantes. En lugar de soldados que hicieran la guerra, las autoridades aprovecharon a individuos como Juan de la Torre Valdés para acercarse a los indios de la sierra. De la Torre era conocido de los nayares porque les compraba pieles y les vendía mercancías cuando bajaban a la villa de Jerez, además de que hablaba su idioma.

La estrategia de utilizar intermediarios tuvo éxito; Juan de la Torre logró convencer a algunos de los principales jefes nayares para viajar a la ciudad de México, entrevistarse con el virrey y pactar una paz duradera. La comitiva llegó a la capital el 21 de febrero de 1721. El jesuita José de Ortega¹⁹ relata que cada jefe ofreció al virrey una flecha en señal de obediencia, a la vez que pedían que los jesuitas fueran a la sierra para bautizarlos y enseñarles la doctrina. Se acordó que los nayaritas regre-

¹⁷ Se refiere a la facultad de reunir y estabilizar («reducir») a las poblaciones indígenas nómadas o seminómadas en centros apropiados —«Reducciones»— administrados por un funcionario español asistido por un capellán. Sus pautas permanentes fueron la evangelización, la segregación y la defensa frente a los encomenderos, la exención de impuestos a los indígenas, la construcción de iglesias, escuelas, hospitales, la vigilancia a nivel local confiada a un superior regional y la coordinación con los misioneros de otros poblados. ARMAN, Alberto. *Ciudad de Dios y Ciudad del Sol. El «Estado» jesuita de los guaraníes (1609-1768)*. México: FCE, 1987, pp. 30 y 171-172.

¹⁸ GÓMEZ CANEDO, *op. cit.*, p.125.

¹⁹ El padre José de Ortega habla de los primeros encuentros entre los españoles y los nayares durante el siglo XVIII, así como de la conquista del Nayarit en 1722 en su obra titulada *Apostólicos afanes de la Compañía de Jesús, escritos por un padre de la misma sagrada religión de su provincia de México*. Este texto fue impreso en 1754 por Pablo Natal y reimpresso hasta 1944 en México por L. Álvarez y Álvarez de la Cadena, en ese mismo año, pero con el título de *Maravillosa reducción y conquista de la Provincia de San Joseph del Gran Nayar*, en la editorial Layac; en 1995 fue nuevamente reeditado por el Colegio de Michoacán.

sarían a sus comunidades para hablar con su gente y en junio esperarían a Juan de la Torre y a los jesuitas al pie de la sierra, para conducirlos al interior de su territorio.

Sin embargo, cuando los nayaritas regresaban a su hogar se les apareció en sueños «el gran dios del Nayar», quien los recriminó por sus tratos con los españoles y el peligro en que estaban poniendo a su nación. En la fecha acordada, Juan de la Torre, el padre Juan Téllez, Antonio Arias y cien hombres más se reunieron en el lugar acordado, pero los jefes nayaritas nunca llegaron. Poco después se enteraron de que los nayares habían suspendido el comercio de la sal con los pueblos de la costa, mientras se retiraban a la Mesa del Tonati, donde se preparaban para resistir a los españoles.

La tropa y los jesuitas se retiraron al pueblo de Peyotan, Juan de la Torre fue sustituido en su puesto por el capitán Juan Flores de San Pedro, con el pretexto de que necesitaba «restablecer su salud». El nuevo capitán llegó a la sierra el 4 de enero de 1722 con setenta soldados, traía la consigna de acabar de una buena vez con la resistencia de los indios, sin importar el precio. Su estrategia para dominar a los indios se basó en la táctica de la guerra a sangre y fuego; dividió al ejército español en dos grupos, una parte sería encabezada por él mismo y la otra por el capitán Nicolás Escobedo. Su principal objetivo era derrotar a los indios atrincherados en la Mesa del Tonati, pues una vez capturado este puesto la conquista de los nayaritas sería más sencilla.

El grupo al mando de Juan Flores subió la cuesta de la Mesa y atacó por sorpresa a los indios; el padre José de Ortega menciona que los nayares huían «descolgándose por los barrancos». El 17 de enero cumplieron su objetivo, los dos ejércitos se reunieron en la cima de la Mesa; cien indios flecheros se dieron a la tarea de buscar a los fugitivos. En un cerro cercano encontraron el templo del sol, donde los indios guardaban los huesos y adornos de Nayeri, un guerrero famoso por su valentía y resistencia. El templo fue incendiado y los objetos que conservaba enviados a la ciudad de México para ser quemados a la vista de todos. De esta manera, el primero de febrero de 1723, en la plaza de San Diego de la capital y ante una gran muchedumbre, fueron llevados en hombros por los reos de la cárcel, los objetos requisados en la conquista del Nayarit: el alfanje del guerrero Tahuitole, la piedra del adoratorio del Sol y los restos de Nayeri, junto con algunos de sus adornos, como flechas, plumas, cuentas y vasijas. Se preparó una gran fogata para que el fuego los consumiera poco a poco.

Ese mismo año, los jesuitas iniciaron su labor de evangelización en la sierra; como primera acción fundaron la misión de la Santísima Trinidad en la Mesa, la de Jesús María junto al río del mismo nombre; en el norte la de Santa Teresa, y entre esta y la Mesa, la de Santa Gertrudis y la de San Francisco de Paula a orillas del río de Jesús María.²⁰

A pesar del triunfo de los españoles en la Mesa del Tonati, los nayaritas se dispersaron en la sierra y buscaron el apoyo de otros grupos. En 1723, había rumores de que los indios tobosos de la Nueva Vizcaya rondaban las fronteras del Nayar. El primero

²⁰ GÓMEZ CANEDO, *op. cit.*, pp. 125-131.

de enero de 1724, los indios del presidio de la Mesa del Tonati, los de la Mesa del Cangrejo, Santa Teresa y Santa Gertrudis abandonaron sus casas y pueblos, tenían una gran sublevación por parte de los nayaritas que se encontraban al margen de las misiones jesuitas. Un grupo de soldados fue emboscado en el pueblo de Santa Gertrudis, donde los rebeldes mataron a varios españoles a flechazos. En los pueblos de Santa Teresa y del Rosario quemaron las iglesias, destruyeron las cruces y los ornamentos.

El ejército compuesto de 500 soldados, 120 escopeteros y 380 indios de arco y flecha salió a aplastar a los rebeldes. Los nayaritas sublevados buscaron refugio en las montañas de la Nueva Vizcaya, pero fueron perseguidos por la tropa hasta Durango. La tropa logró capturar algunos rebeldes, quienes fueron encarcelados en la prisión del pueblo de San Francisco de Ocotán. El padre José de Ortega aceptó que se cometieron muchos abusos contra los indios que se rindieron, que hubo injusticias y que faltó una «mano dura» que pusiera fin a los excesos de los soldados; por ejemplo, el cabo de la prisión donde estaban los rebeldes se hizo famoso por la crueldad con que trató a los indios presos.²¹

Tres años después de la derrota de la Mesa del Tonati, había cinco jesuitas repartidos en el Nayarit, y gran parte de los indios se encontraban asentados en pueblos de misión. Los lugares que habían sido afectados por la rebelión de 1723 se volvieron a ocupar; por ejemplo, los indios de Santa Teresa erigieron una nueva iglesia y los de Santa Gertrudis labraron una cruz de madera «por su propia voluntad».²² El padre Cristóbal de Lauria que visitó las misiones de la sierra en 1727, en su informe menciona que estas se encontraban rodeadas de las fundaciones franciscanas «por el poniente Tonalisco, San Diego y San Juan; entre poniente y norte San Blas y San Buenaventura; en el norte San Francisco de Ocotán; entre el norte y el oriente San Lucas, San Antonio y Guazamota; por el oriente Huejuquilla y San Sebastián, y en el sur Guaximiqui».²³ Para 1738, los jesuitas tenían seis misiones en el Nayarit con varios pueblos de visita.

Finalmente, el 2 de abril de 1767, Carlos III firmó el decreto de expulsión de la Compañía de Jesús de todos los dominios de la Corona Española. En el caso de las posesiones de ultramar, esta medida fue aplicada en los meses siguientes; a mediados de 1767 los jesuitas que trabajaban en la sierra del Nayarit fueron «escortados» hasta el puerto de Veracruz, donde se reunieron con el resto de sus compañeros que venían de las misiones del norte de la Nueva España para embarcarse y retornar a Europa.²⁴ Al momento de la expulsión los jesuitas habían fundado 133 misiones en la Nueva España, 11 seminarios y 25 colegios, además habían elaborado numerosas gramáticas

²¹ ORTEGA, José. *Maravillosa reducción y conquista de la Provincia de San Joseph del Gran Nayar*. México: Layac, 1944, pp. 210-211.

²² *Ibidem*, p. 221.

²³ GÓMEZ CANEDO, *op. cit.*, p. 133.

²⁴ El 29 de mayo de 1815, en plena restauración, el rey Fernando VII de España dictó un decreto para restablecer a la Compañía de Jesús en la península Ibérica. Sin embargo, los jesuitas nunca más pusieron pie en las reducciones o misiones que habían fundado. ARMAN, *op. cit.*, p. 205.

y diccionarios en más de treinta lenguas indígenas, a lo que hay que agregar mapas, crónicas y descripciones de su labor de evangelización. El decreto de Carlos III afectó a 678 jesuitas, de estos 153 eran nacidos en España, 61 en otros lugares de Europa y el resto originarios de la Nueva España. La Compañía de Jesús fue suprimida en 1773 por el Papa Clemente XIV; sin embargo, el 7 de agosto de 1814 fue restablecida por órdenes de Pío VII y un año después regresaron a México.²⁵ La segunda mitad del siglo XIX sería azarosa para los jesuitas; en 1856, bajo el Plan de Ayutla, fue disuelta su orden y ellos enviados al destierro; en 1873 el presidente Sebastián Lerdo de Tejada los condenó nuevamente al destierro y hasta el Plan de Tuxtepec, a finales del siglo XIX, regresaron a nuestro país.

La expulsión dejó numerosos problemas en las misiones que estaban al cuidado de los jesuitas; los indios abandonaron sus pueblos y se resistieron a obedecer a los franciscanos, por ello los frailes enfrentaron dificultades para volver a organizar y restablecer el orden.

Las misiones que tenían los jesuitas en la sierra del Nayarit: Santa Teresa, Jesús María, San Juan Peyotán, San Ignacio de Guainamota, San Pedro Iscatán, El Rosario y la Mesa del Tonati fueron conocidas con el nombre del «Nayarit Nuevo». Las tres misiones que administraban los franciscanos en los bordes occidentales del Nayarit: San Blas, Santa Fe y Tonalisco se conocieron con el nombre del «Nayarit Viejo»; con la expulsión de los jesuitas se fusionaron en una sola unidad jurisdiccional a cargo de la Provincia Franciscana de Jalisco.²⁶

De esta manera, un año después de la expulsión de los jesuitas, la provincia del Nayarit estaba integrada por diez misiones a cargo de los frailes franciscanos. Las que tenían mayor número de habitantes eran las de Jesús María con 392 hombres y 353 mujeres, San Blas con 265 hombres y 269 mujeres, Santa Teresa con 200 hombres y 204 mujeres, la Mesa con 173 hombres y 194 mujeres, y la del Rosario con 184 hombres y 156 mujeres; le seguían en tamaño de población la de Iscatán con 145 hombres y 121 mujeres, la de Guainamota con 130 hombres y 120 mujeres, la de Santa Fe con 97 hombres y 91 mujeres, Peyotán con 77 hombres y 63 mujeres, y la más pequeña era la de Tonalisco con 38 hombres y 37 mujeres.²⁷

A finales de 1793, las noticias que se tenían sobre las misiones del Nayarit que se encontraban al cuidado de los franciscanos no eran muy halagadoras. Se decía que, además de la penuria y pobreza en que vivían los indios, en el aspecto espiritual estos no habían experimentado progresos debido a su rebeldía; se mencionaba que los frailes no tenían la autoridad de sus antecesores —los jesuitas— para sujetarlos, lo que se reflejaba en la decadencia de la zona.²⁸ La vida en las misiones del Nayarit continuaba plagada de continuos sobresaltos para quienes intentaban pacificarla y evangelizarla,

²⁵ MUSACCHIO, *op. cit.*, p. 953.

²⁶ GÓMEZ CANEDO, *op. cit.*, p. 134.

²⁷ Archivo General de la Nación (en adelante AGN), vol. 5, exp. 13, f. 369.

²⁸ AGN, Provincias Internas, vol. 5, exp. 13, f. 370.

a pesar de los esfuerzos de los franciscanos, los nayaritas conservaban sus ritos y el culto a sus antiguos dioses.

Métodos de pacificación y evangelización

Los jesuitas y los franciscanos emplearon métodos similares para evangelizar y pacificar a los indios de la sierra del Nayarit, en numerosas ocasiones se sirvieron de los indígenas que ya habían sido adoctrinados y bautizados para que sirvieran de ejemplo en los pueblos de misión que iban fundando; grupos como los tlaxcaltecas, los purépechas, otomíes y pames de la Huasteca Potosina fueron sus aliados.²⁹ Familias completas se trasladaron a las misiones y presidios del norte; se pensaba que su estilo de vida sedentario, basado en el cultivo del maíz, convencería a los grupos del norte para asentarse en las misiones y aceptar la religión católica.

Con la ayuda de los indios aliados se establecieron muchas fundaciones en el norte de la Nueva España; por ejemplo, en 1700, fray Diego de Sanbuenaventura y Salazar solicitó tlaxcaltecas del pueblo de San Esteban del Saltillo para la reducción y enseñanza de los indios recién convertidos de Coahuila y del Nuevo Reino de León.³⁰ Además, el fraile pidió a la Corona que a cada familia de tlaxcaltecas se le dieran cincuenta pesos para el transporte, la compra de bueyes, herramientas de labranza (hachas, azadones, sierras y azuelas), y que se les dotara de tierras para la siembra y cría de ganado.

De estos grupos de «indios amigos» se formaron las tropas de flecheros que acompañaron a los frailes y a las tropas de soldados durante sus incursiones por la sierra; en los pueblos de frontera y en los presidios repelieron los ataques de grupos que se mantenían al margen como los apaches, coras, seris y yaquis. En la provincia de San José del Nayarit algunas de las comunidades, asentadas a los pies de las montañas, destacaron por sus tropas de flecheros y sus servicios a la Corona en la guerra contra los coras, por ejemplo, Huejuquilla, Santa María de los Angeles del Teúl, Colotlan y Juchipila. El pueblo de Colotlan se formó con familias de indios tlaxcaltecas; el que se les considerada «indios amigos», les concedía algunos privilegios como la exención en el pago de alcabala y tributos al rey, además de poder andar a caballo y portar armas (arco, flecha y cuchillo).³¹

Las estrategias para acercarse a los grupos indios que se refugiaban en las montañas del Nayarit fueron diversas, algunas de tolerancia y permisividad, otras basadas en la idea de la represión y el exterminio; su aplicación dependió en gran medida del fraile encargado de la misión. Tanto los jesuitas como los franciscanos utilizaron una u

²⁹ VALDÉZ, Carlos Manuel. *La gente del Mezquite. Los nómadas del noroeste en la colonia*. México: CIESAS/INI, 1995, p. 163.

³⁰ AGN, Provincias Internas, vol. 28, exp. 1, f. 1v.

³¹ Archivo de Fondos Especiales de la Biblioteca Pública del Estado de Jalisco (en adelante AFEBPEJ), Inventario del Archivo de Guadalajara, Ramo Judicial-Civil, 83, 3, 922, Parras, 1726, f. 2.

otra estrategia. En los años que estuvieron los jesuitas a cargo de las misiones de la sierra se logró cierto control sobre los indios, pero a cambio de una gran represión y mano dura contra los reticentes. El caso del pueblo cora de Dolores es bastante ilustrativo; allí se descubrió que sus habitantes conservaban sus antiguas costumbres y veneraban a sus dioses, y entre los ancianos se rumoraba que algunos eran guardianes de ídolos y que los ocultaban en las cuevas. Tras una inspección en la zona se descubrió que los rumores eran ciertos por lo que los jesuitas y el comandante del presidio decidieron arrasar el pueblo de los Dolores, reacomodando a sus moradores en otras misiones.

El 21 de mayo de 1755, el padre Francisco Xavier González y Bartolomé Bol sacaron de la iglesia la imagen de la virgen de los Dolores y procedieron a prender fuego al templo y a las casas de los indios, y después regaron con sal el terreno para que nada creciera allí. De las cuarenta y ocho familias que habitaban la misión, cuarenta se repartieron en los pueblos de Iscatan, la Mesa, Peyotlan, Santa Teresa y Nuestra Señora del Rosario, las otras ocho huyeron a la sierra.³²

Uno de los comandantes que estuvo al frente del presidio de la Mesa del Tonati criticó la actitud de los franciscanos y jesuitas hacia los indios de la sierra y el trato que les daban en las misiones, por este motivo fue removido de su cargo. Manuel Montes de Oca decía que era mejor tener una política conciliadora que la represión y persecución que se había llevado hasta ese momento; consideraba que el trato que recibían los indios de las misiones era peor que el de los esclavos en Berbería, ya que se les obliga a trabajar sin recibir un salario y los tributos a la Iglesia eran una merma constante para sus comunidades; las labores gratuitas para la misión eran muchas y pesadas. Los jesuitas acusaron a Montes de Oca de que les revisaba su correspondencia y que les ponía obstáculos para adoctrinar a los indios; los franciscanos le recriminaron que no mostraba el menor interés en ejercer control sobre los nayaritas, y que su política era demasiado laxa. Montes de Oca escribió a las autoridades para informales que la conducta de los frailes, que sustituyeron a los jesuitas en las misiones de la sierra, era muy dura, y que no mostraban el menor aprecio por los nativos. Había que recordarles que tenían dominio temporal sobre ellos, que no eran sus esclavos, y que si los necesitaban para trabajar en sus casas como sirvientes, tendrían que pagarles.³³

Para terminar

La evangelización en la Sierra del Nayar no se completó a pesar de los esfuerzos realizados por los jesuitas y los franciscanos. Durante los últimos años del siglo XVIII los procesos contra la idolatría de los indios continuaron presentándose una y otra vez.

³² AFEBPEJ, Fondo Franciscano, vol. 50, t. 2, s/f.

³³ AGN, Provincias Internas, 127, 1, f. 30.

La expulsión de los miembros de la Compañía de Jesús de las misiones del Nayarit no provocó tumultos ni demostraciones de violencia entre los pueblos de indios, como sucedió en Pátzcuaro o San Luis de La Paz donde la muchedumbre se volcó en las calles, para protestar contra las autoridades que escoltarían a los jesuitas hasta el puerto de Veracruz. En la sierra los nayaritas aprovecharon este momento para reafirmar su identidad; es decir, sus ceremonias, mitotes y ofrendas a los dioses se pudieron realizar con mayor libertad, hasta la llegada de los franciscanos.

La actitud de las autoridades para reprimir y controlar a los nayaritas también se modificó, principalmente en los últimos años del siglo XVIII, cuando el obispo fray Antonio Alcalde asumió el control de la Iglesia en la Nueva Galicia. A partir de 1796 la política contra los indios gentiles y apóstatas se suavizó, los castigos corporales y la deportación de sus pueblos y lugares de origen para los que practicaban la idolatría fueron más leves. Durante estos años, para los casos que fueron descubiertos en la sierra, se utilizó la amonestación pública, después de haber sido recluidos durante un tiempo en sus pueblos de misión, con la condición de asistir diariamente a misa y a la doctrina. El obispo Alcalde tenía una visión más indulgente, en su correspondencia muestra una mayor comprensión hacia la problemática de la evangelización en el Nayarit. Hace especial énfasis a los frailes de estas comunidades, que deben tener paciencia y tratar de entender a los otros ya que es difícil romper con una tradición tan arraigada y con tantos años de resistencia.

Los franciscanos continuaron a cargo de las misiones de la sierra hasta los últimos años del siglo XIX, aunque se vieron afectados por las luchas independentistas. Con la promulgación de las Leyes de Reforma, la orden tuvo que abandonar sus pueblos del Nayarit. Regresaron a la sierra en 1953, donde fundaron la misión de Santa Clara entre los huicholes. En 1962 les fue encomendada la Prelatura de Jesús María del Nayar, para atender las necesidades de los indios que habitaban la Sierra Madre Occidental: coras, huicholes y tepehuanes. En 1975 tenían doce puestos misionales, cuatro en la zona huichol, tres en la zona cora, dos en la tepehuana y tres de mestizos (Huajicori, Huazamota y San Rafael en Nayarit).

Actualmente la tensión entre las comunidades indígenas y los frailes continúa. Recientemente los franciscanos fueron «invitados» por los huicholes a dejar la sierra. A esto hay que agregar los problemas de tierras entre ganaderos y las comunidades indias, la explotación irracional del bosque por parte de los talamontes y la indefinición de límites entre los estados de Jalisco y Nayarit que afecta a las comunidades.

Transformaciones de proyectos jesuitas en las fronteras de la Nueva España

Ivonne Del Valle
Universidad de California, Berkeley (EE UU)

A pesar de su extensa presencia en misiones, los jesuitas de la Nueva España son mejor identificados por su hacer en centros urbanos coloniales. Su labor en la educación, la promoción científica, el arte, la formación de la conciencia criolla y, últimamente, su papel en la creación de una cultura e imaginarios mestizos son ejemplos de su influencia en ciudades novohispanas,¹ en donde los jesuitas aparecen como un orden de gran energía, dueños de un dinamismo que los pone en control de proyectos cuyos resultados eran los ambicionados.²

En el presente trabajo me centro en los límites de dicha capacidad de control en zonas fronterizas de la Nueva España durante el siglo XVIII. En las misiones de los actuales estados de Nayarit, Sonora y Baja California, en la medida en que el proyecto se alejaba del centro de la colonia, se observaba una pérdida de control y un deslizamiento de prioridades que llevan a cuestionar el carácter de la presencia de los

¹ La bibliografía al respecto es amplia; son básicas, sin embargo: GONZALBO AIZPURU, Pilar. *La educación popular de los jesuitas*. México: Universidad Iberoamericana, 1989, en lo que a educación se refiere; y ALBERRO, Solange. *El águila y la cruz. Orígenes religiosos de la conciencia criolla, siglos XVI – XVII*. México: El Colegio de México, 1999, para el análisis de la formación de un complejo imaginario religioso mestizo de características visuales. David Brading analiza el papel de los jesuitas en la formación de una identidad criolla en varios capítulos de su *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla 1492-1867*. México: Fondo de Cultura Económica, 1991. Para una revisión general de los jesuitas en América de 1566 hasta su expulsión en 1767, véase SANTOS, Ángel. *Los jesuitas en América*. Madrid: Fundación MAPFRE América, 1992.

² Bolívar Echeverría analiza el proyecto jesuita de crear un orden nuevo —alterno al colonial de la explotación— en «La compañía de Jesús y la primera modernidad de América Latina», en SCHUMM, Petra (ed.). *Barrocos y modernos*. Madrid: Iberoamericana, 1998, pp. 49-65. De manera indirecta, María Alba Pastor presenta un análisis sobre el ajustado control de las circunstancias que los rodeaban en «Aproximaciones al fenómeno del criollismo en Nueva España, siglo XVII», en *Aproximaciones al mundo barroco latinoamericano*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1993, pp. 5-31. Para un buen resumen de las apreciaciones monárquicas tanto de España, Portugal y Francia respecto a la orden, véase JIMÉNEZ LÓPEZ, Enrique. «“La extirpación de la mala doctrina”. Los inicios del proceso de extinción de la Compañía de Jesús (1767 – 1769)». En *Expulsión y exilio de los jesuitas españoles*. Murcia: Universidad de Alicante, 1997, pp. 229-256.

misioneros entre los grupos indígenas. Los puntos que Marzal³ ha considerado básicos en las misiones jesuitas: evangelización profunda, minimización de relaciones coloniales y organización de la vida socio-económica del lugar, van rotando de posición en una jerarquía cambiante, llegando al extremo, por ejemplo, de desplazar del todo la función evangelizadora. Si los jesuitas intentaron la creación de una «utopía» cristiana en las fronteras, como asevera Marzal, en ocasiones parecen haberse conformado con establecer un modo de vida «civilizado» entre los indígenas y, en otras, con algo que ni siquiera llegaba a eso. En textos de frontera son legibles los cambios a los proyectos y, tal vez, los cambios en los sujetos mismos; la manera en que las cosas devienen en otras al contacto con grupos indígenas cuyo carácter resulta definitorio en las resoluciones adoptadas por los misioneros. Aunque los proyectos de frontera tuvieran un sentido de vanguardia, un *hacer aquí dirigido hacia allá*, cuyos ejes son dictados desde y para el centro, aun así algo de la frontera nunca llega al centro y viceversa. En los jesuitas siempre hay un excedente intransferible, por mucho que funcionaran como aparato regulador de las relaciones centro-periferia; con todo y eso, sus textos, ellos mismos, representan también el otro lado: las entradas clandestinas de un orden extraño.

Para la zona del Nayar, este trabajo se centra en las discrepancias entre la información producida por los jesuitas para el «consumo» interno de la orden y la información para el exterior, y se muestra las máscaras con las que los misioneros trataban de encubrir su pertenencia a otro orden y otro lugar. En cuanto a Sonora —y pensando sobre todo en su trabajo entre los ópatas, los «mejores» indios de la Nueva España como les llamaban varios misioneros—, analizo los altibajos del proyecto civilizador y la función de los hechiceros, opositores del colonialismo «benigno» de los jesuitas. En cuanto a Baja California, el «límite del mundo conocido» como le llamó Miguel Venegas, me enfocaré en el contraste entre el proyecto de conformación de un biopoder en el sentido de Foucault, la creación de un pequeño estado dentro de otro estado, frente al carácter de los jesuitas de simples testigos, incómodos, de un orden que les afectaba al grado de impedir la producción de textos que pudieran calificarse como «normales».⁴

El Nayar

Hasta 1722 en la región del Nayar, la colonia y sus instituciones constituían una especie de simulacro. Las muchas veces repetida ceremonia de obediencia de parte de los nayares⁵ había reducido el proceso de colonización a un periódico ritual vacío.

³ MARZAL, Manuel. «Las misiones jesuitas, ¿una utopía posible?». En NEGRO, Sandra y Manuel M. MARZAL. *Un reino en la frontera. Las misiones jesuitas en la América colonial*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999.

⁴ DEL RÍO, Ignacio. *Crónicas jesuíticas de la antigua California*. Selección de textos, edición, introducción y notas. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2000, p. 115.

⁵ Los «nayares» no son un grupo indígena, sino un conjunto de varios grupos reunidos por los españoles con este nombre que, en general, se refería a los habitantes de las montañas aún sin conquistar.

El Nayar estaba selectivamente cerrado para España ya que mulatos, mestizos y españoles vivían en las montañas con los indígenas.⁶ En 1716, el franciscano Tomás Solchaga aseguraba que en las montañas vivían «más de 300 apóstatas de todos colores».⁷ La conquista de este lugar de «desorden» y mezclas no autorizadas, se nos presenta con un texto de José Ortega quien intenta guiarnos —literalmente— a presenciar la *Maravillosa reducción, y conquista de la Provincia de San Joseph del Gran Nayar*; y con una serie de cartas entre los misioneros de la región. Las discrepancias entre estas dos —la obra de Ortega y las cartas— exhiben las máscaras del evangelizador, la complejidad de su *estar allá* (en la frontera) mientras intentaban al mismo tiempo *estar aquí* (en el centro) con su *decir* y su *hacer*. En su crónica, Ortega trata de mantener el control sobre la manera en que el lector se adentra en un texto que pretende ser el Gran Nayar mismo, fuera del cual no habría guía para un imposible recorrido.⁸ Lleva al lector de un paisaje a otro, controlando el panorama y sus inmediaciones. Este afán de hacerse cargo tiene trampas para el autor: si el Gran Nayar es el texto, las necesidades de la narración están dictadas por el relato mismo: «[...] siéndome necesario para desempeñar el glorioso título de este libro»,⁹ indica, como si el título lo obligara, por lo tanto, a cumplir lo que, en un cierto contenido, independientemente de lo real, no echara por tierra la coherencia interna del relato. Los acontecimientos posteriores a lo que Ortega llama «maravillosa reducción» distan mucho de corresponder a la frase.

Ortega escribe hacia 1745, años después de los levantamientos de 1724 y 1730 que provocaron un copioso intercambio de mensajes entre él y sus compañeros. Hacia el final de su libro indica que en 1730 todo marchaba perfectamente, en un «feliz

⁶ Antes de 1722 se sabía de cuando menos tres españoles (dos hombres y una mujer) viviendo con ellos. MEYER, Jean. *El Gran Nayar*. México: Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, 1989, p. 26. En una batalla de la conquista, los españoles matan a «un español que peleaba entre los indígenas». ORTEGA, José. *Maravillosa reducción y conquista de la Provincia de San Joseph del Gran Nayar*. México: Layac, 1944, p. 131. Para los indígenas, la región se había convertido desde el siglo XVI en un zona de refugio. Phil Weigand habla de varias «oleadas» de refugiados. Tal vez los primeros en unirse a los habitantes originales de las sierras fueron los desplazados por la brutalidad de la conquista de Nuño de Guzmán a principios del siglo XVI (totorames, tecualmes, xamucos, chuitroles, tapehuanes, caponettas, huahanicas, tzacaimutas y chimalitecos, por ejemplo). Posteriormente grupos de caxcanes que participaron en la guerra del Mixtón, huyeron a la zona después de la derrota. Más tarde algunos de los indígenas «fronterizos» (conquistados) como tlaxcaltecas y tarascos dejaron los pueblos que les estaban designados para integrarse a los grupos de la sierra. Estas mezclas constantes han dificultado a los antropólogos distinguir el «origen» prehispánico de grupos como los coras, huicholes y tecuales (tecualmes). WEIGAND, Phil C. «Aculturación diferencial entre los indios huicholes» y «Consideraciones sobre la arqueología y la etnohistoria de los mexicanos, los tecuales, los coras, los huicholes y los caxcanes de Nayarit, Jalisco y Zacatecas», en *Ensayos sobre El Gran Nayar. Entre coras, huicholes y tepehuanos*. México: Centro de estudios mexicanos y centroamericanos -INI- Colegio de Michoacán, 1992, pp. 153-214.

⁷ MEYER, *op. cit.*, p. 26.

⁸ A través del uso de citas como la siguiente: «[...] vamos ya penetrando en la sierra para ver si muestra menos desagradable semblante en sus faldas, que descubrió en las cimas de sus cerros». ORTEGA, *op. cit.*, p. 11.

⁹ *Ibidem*, p. 171.

estado» en la provincia «bañada ya con tanta luz». Sin embargo, el texto cierra con una plegaria que hace pensar que no todo estaba concluido. A pesar del triunfo construido por Ortega, decide que las últimas líneas sean «humildes ruegos» para que el error y la idolatría no volvieran al Nayar. Un gesto mínimo, por el cual es posible entrar a la realidad que parece obligarlo a esta pequeña cuota de incertidumbre.

Las urgentes misivas que intercambian los jesuitas presentan la historia que no llegó a la crónica. En 1730, Francisco de Isasi, por ejemplo, habla de las amenazas de los indios huicholes de asesinarlo y de expulsar a los españoles de la región en respuesta a una generalizada destrucción de «ídolos», y del precario equilibrio de la estadía jesuita y de su necesidad de negociar su lugar. La destrucción en gran escala al parecer resultó intolerable para los nayaes. El miedo y la preocupación de Isasi y del resto de los jesuitas es algo que no se lee en la *Maravillosa reducción...* Isasi explica que abandonará su misión para ir a buscar refugio en otro sitio.¹⁰ Joseph García también deja su misión porque no juzga que sea «contra la religión asegurar» su vida.¹¹ En las cartas, el mismo Ortega ante la posibilidad del levantamiento general, y a pesar de decir que sus indígenas eran «los mejores de la tierra», asegura sentir «señas» de que habría de morir pronto. Pese a esto, indica no tener miedo, o tenerlo, pero no querer desanimar a los otros padres con un mal ejemplo. Sin embargo, escribe que ha ordenado que otro religioso —Jácome Doye— abandone también su misión porque su vida peligraba.¹² Las misivas hablan de un temor generalizado, de una gran desconfianza para con los indígenas y la posibilidad de que, apenas ocho años después de la conquista, se perdiera todo lo hasta entonces se había logrado. A pesar de contenidos perturbadores, cuando no escriben en el momento de peligro mismo, el cierre de las cartas es atenuado con el ejercicio retórico del optimismo, manteniendo un tono de esperanza y satisfacción aunque en el interior, el hallazgo repetido de nuevos adoratorios idolátricos, por ejemplo, imprima otra tonalidad a los informes. Un ejemplo de este contraste sería el cierre del informe de Gregorio Hernández en 1745 señalando el fin del paganismo y lo que el informe franciscano de 1777 dice sobre la continua destrucción en once años desde su toma de posesión luego de la expulsión en 1767 de más de 200 adoratorios y 3 mil ídolos.¹³ La idolatría funcionaba como especie de cabeza de la hidra: a cada parte cercenada, correspondía la aparición de nuevos miembros.

«Labor de Sísifo», la llama Jean Meyer, interminable, nunca del todo acabada.¹⁴ Ortega alertaba en su libro sobre la manera en que antes proliferaban los objetos y

¹⁰ MEYER, *op. cit.*, pp. 70-71.

¹¹ *Ibidem*, p. 71.

¹² *Ibidem*, p. 75.

¹³ BURRUS Ernest y Félix ZUBILLAGA. *Misiones mexicanas de la Compañía de Jesús, 1618-1745. Cartas e Informes conservados en la «Colección Mateu»*. México: Ediciones José Porrúa Turanzas, S.A., 1982, p. 395; y MEYER, Jean (ed.). *Visita de las misiones del Nayarit 1768-1769 por Antonio Bugarin*. México: Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, 1993, p. 33.

¹⁴ *Ibidem*, p. 34.

lugares de culto indígena. La aparición de ofrendas obligaba a la creación de templos, de esos templos surgían nuevos adoratorios en otras partes en una ramificación extendida y prácticamente fuera de control. Las advertencias de José de Acosta sobre la moderación en las campañas de extirpación no son tomadas en cuenta en la región del Nayar. A la pululación de objetos, corresponde su frenética búsqueda y destrucción. A pesar de que en el siglo XVIII se inicia un proceso de «desatanización» de América, los jesuitas siguen confiriendo una gran eficacia a los objetos que destruyen, los buscan incansablemente y una vez que los encuentran los someten a prácticas que contrarresten la idolatría, respondiendo a la magia con la magia: destruir el interior de la cueva, rociarla con agua bendita y colocar en el exterior una cruz que funcione como marca de toma de posesión.¹⁵ Doye se refiere a uno de estos objetos con una mezcla de curiosidad y cariño que hacen pensar en cierta ambigüedad de parte del misionero. En un pasaje escribe haber salvado un vidrio, en forma de «animalito», del incendio de objetos idólatras. El acto de salvar el objeto temporalmente y la profusión de diminutivos, la mirada atenta y cuidadosa sobre los detalles del cristal equivale tal vez a una reflexión sobre su poder, la manera en que de un artículo tan pequeño, imparte cierta energía que hace al jesuita tratarlo con cuidado y atención. En cierta forma sus palabras envuelven al vidrio que sus manos habían separado del algodón protector.¹⁶

Pero los templos idólatras abundaban y los misioneros sabían que en ocasiones los indios los conducían a ellos después de haber sacado sus objetos especiales. La proliferación no tiene eje, punto de partida, es imposible detenerla, surge de todas partes; por eso se queja el mismo Doye, en 1745, de que a pesar de todos sus esfuerzos todavía «no se había hallado» el ídolo principal, en una búsqueda infructuosa que nunca daría en el blanco, en la matriz productora de una religión que se expandía ante sus ojos sin que fuera posible encontrar su origen.¹⁷

¿Qué significaba entonces para los jesuitas quedarse en estas circunstancias? Sin duda, lo que aceptaban, ajustando su cristianismo a las costumbres de los indígenas, debía de ser bastante.¹⁸ Sus años en la sierra crean un corpus de significados de lo que entendían y no podían decir, lo que ocasionaba rupturas entre el texto oficial y lo sobreentendido entre ellos mismos. Ortega menciona los cantos al sol, las innumera-

¹⁵ MEYER, Jean. «Las misiones jesuitas del Gran Nayar, 1722-1767. Aculturación y predicación del Evangelio». En *Trace*. México: Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, 1992.

¹⁶ El pasaje dice: «Libré yo, de este gustoso incendio, una petaquilla de palma que contenía un pedacito de vidrio, labrado en forma de un animalito, de osico largo, con orejas y cuello y no más. Parecióme ser astita de algún vasito quebrado. Este vidrito estaba envuelto en algodón limpio y metido en la petaquilla. Supe que este mismo había sido el objeto de la falsa y diabólica adoración». Documento 38 en BURRUS y ZUBILLAGA, *op. cit.*, p. 292.

¹⁷ *Ibidem*, p. 290.

¹⁸ Mary L. Burkhart señala que ante el imposible reto de rehacer una cultura entera a su imagen, los frailes del siglo XVI respondieron rehaciéndose a sí mismos hasta cierto punto. Véase de esta autora: *The Slippery Earth: Nahuatl-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*. Arizona: The University of Arizona Press, pp. 184-185.

bles leyes y ritos que los indígenas guardaban y que él callaba para no alargar la historia. Debía conocer, hasta cierto punto cuando menos, los relatos que formaban el tejido cultural de los nayares y, sin embargo, no los utiliza en su libro. Cuando cuenta algo, lo hace relegándolo al terreno de la «literatura»: ilustra sobre sus creencias respecto de los muertos con una pequeña historia solamente para «divertir la sequedad» de un capítulo. Nada de la verdadera frontera podía llegar al centro, o porque no se entendía, como los cantos al sol, o porque no valía la pena extenderse.¹⁹ Si algo se decía, no debía tomarse en serio puesto que su función era *divertir* en un sentido estricto: sacar al lector por un momento de los picos de la sierra y llevarlo a la zona menos árida de la ficción. Ortega protege a su lector, le impide ver la sierra o, mejor dicho, le presenta una que pueda leer. Sabe que su lector, un habitante de ciudad, tal vez no puede ni tiene por qué someterse a cierto orden y lugar. Él mismo recuerda cómo un «caballero juicioso y discreto» que había estado ahí, había descrito al lugar como solo apto para «apóstoles o para apóstatas», estableciendo entre ambos grupos una paradójica similaridad.²⁰ Para evitar la alarma o simplemente buscando las bases comunes con el otro lado en el que funcionaría su escritura dice que evita en su texto aquello que fastidia al lector: las palabras bárbaras y las cartas de los religiosos.²¹ Es decir, aquello en donde estaba mejor plasmada la verdadera fisonomía del lugar.

En las cartas de los jesuitas sí aparecen esas palabras «bárbaras», sin traducción y explicación. Todos ellos pertenecen ya a ese mundo, es innecesario glosarlo. Entre los indios hay tatoleros, chirimiteros, chacuareros, chimales, etc. Palabras que no llegan al libro sobre la conquista en el que se trata de borrar los rastros dejados por la pertenencia al lugar, la «moneda» de intercambio que finalmente había hecho posible no solo la llegada de los jesuitas al lugar sino, sobre todo, su permanencia en la sierra.

En este texto de Ortega solo es posible convertir a los indígenas ya sea a través del interés o el temor, justificando así el aparato militar, el terror que desde el centro había sido desde el principio de la conquista la forma habitual de «pacificar». Sin embargo, ¿qué máscara es esta que usa Ortega puesto que el apego al lugar que surge en otros de sus escritos no parece tener nada que ver con esta negatividad? Hay un momento en que el ejercicio de la obediencia consiste no en ir a un lugar «indeseable» (la frontera, la misión), sino, por el contrario, en salir de ahí como se le ordena en 1745. En una carta llena de reproches, cuyo corolario es desde luego la aceptación de las disposiciones superiores, apunta que conocer a los indígenas no era algo que pudiera lograrse en uno o tres años. La labor tomaba mucho tiempo y todo cambio significaría perturbar un sistema cuyo funcionamiento ya había encontrado su cauce. A manera de consejo señalaba que la solución para trabajar entre los indígenas radicaba en «aindiarse», y aunque no especifica qué es exactamente lo que implica el verbo, tal vez parte de la respuesta se encuentra en su total aceptación del lugar

¹⁹ ORTEGA, *op. cit.*, pp. 25, 27 y 29.

²⁰ *Ibidem*, p. 108.

²¹ *Ibidem*, p. 66.

y sus habitantes.²² Ortega elige finalmente como su «casa» la Mesa del Nayar. Incluso había escogido el sitio para su entierro, confiado en que, dice, «había de tener la gloria de morir entre sus indios». ²³ En su carta, sea ejercicio retórico o no, crea una necesidad personal de estar entre indígenas, lo que le bastaba, decía, para «vivir alegre». De manera extraña, Ortega, parece haber encontrado finalmente *su* sitio. No sin costos, sin embargo, como parece quedar establecido con el juego de mostrar/esconder con el cual se presenta en sus relaciones con el centro.

Como la vanguardia tenía que funcionar, debía mostrar sus efectos, y el espectáculo barroco es parte de lo que los jesuitas del Nayar proveen a la ciudad de México. Exhibiciones de sus logros, recordatorios del peligro, casos ejemplares que contribuyeran a la «educación» de los indígenas en el centro, muestras en sí de un poder central que se recorría a lo largo del territorio y lo iba cubriendo para no dejar zonas sin su presencia. El centro funcionaba, es lo que al menos parecen decir —a los ojos urbanos— los dos grandes «sucesos» que en el siglo XVIII recorren el camino del Nayar a México. Uno es el viaje del Tonati y sus acompañantes en 1721 para solicitar al virrey la resolución de sus conflictos; otro, el auto de fe en el cual se procesa a siete indígenas y se queman los restos del cadáver del rey Nayar, encontrados en la sierra en 1722.²⁴ El teatro del poder funcionaba, aunque en la sierra el resto de los nayares continuaran siendo tan idólatras como los escogidos para el ritual de 1723, en que se mostraba al medio urbano tanto la existencia como la conquista de la barbarie. Sin embargo, como veremos enseguida, este ejercicio de exorcizar las «fronteras» desde la distancia podía tener sus desventajas.

Sonora

Los textos de los jesuitas en las misiones fronterizas de Sonora muestran las garantías de su entrada a vivir con pimas, ópatas y eudebes. Las ventajas que su presencia podía significar para los indígenas tienen que ver con la organización de una especie de mini-estado facilitador de las mejoras al modo de vida indígena. Los misioneros se convierten ahí en un supraproveedor encargado de las tareas de médicos, comerciantes, ingenieros, capitanes, prestamistas, educadores, lingüistas e incluso modistos.

²² Es interesante el giro que adquieren en este caso las advertencias de Ignacio de Loyola en los «Ejercicios espirituales» en el sentido de que la patria y la familia eran distractores que debían hacerse a un lado con el objetivo único de la salvación. DE LOYOLA, Ignacio. *Ejercicios espirituales*. Madrid: San Pablo, pp. 59-60. De alguna forma, un profundo sentido de pertenencia es lo que se observa en Ortega respecto de la región.

²³ MEYER, 1989, pp. 99-107.

²⁴ En realidad tres. Moreno de los Arcos menciona que diez años después el jesuita Urbano Covarrubias hace un nuevo envío de objetos idólatras hallados en el Nayar. Esta segunda remisión y su posterior quema pública le hacen pensar en el «éxito» de la primera. MORENO DE LOS ARCOS, Roberto. «Autos seguidos por el provisor de los naturales del arzobispado de México contra el ídolo del Gran Nayar, 1722-1723», *Tlalocan*, 10 (México, 1985), pp. 377-447.

Indirectamente, en las páginas finales de un informe escrito por Carlos Rojas desde la misión de Nuestra Señora de la Asunción de Arizpe en 1722 se presenta un balance del hacer múltiple de los misioneros en el lugar.²⁵ A manera de un gobierno central, los jesuitas controlaban el desarrollo socio-económico de la región. Sin embargo, detrás de su hacer múltiple y expansivo hay otra —u otras— construcciones poderosas que entorpecían su trabajo. En primer lugar, la misma noción de lo que significaba vivir más allá de todo, en frontera y entre indígenas.²⁶ Tanto José Toral como Rojas, comparan el trabajo de los religiosos en las ciudades con las condiciones extremas de Sonora. Cualquier logro en zonas urbanas es presentado como simple corolario de una situación ideal, o cuasi ideal. Lo difícil era lograr algo desde la periferia, sobre todo cuando el mismo centro imponía trabas con sus críticas y cuestionamientos.²⁷ Sin embargo, para estos misioneros lo más incomprensible de la situación era que los indígenas no fueran cristianos en una medida medianamente aceptable. Su fe era tan débil, se quejaba Toral en 1743, que si los jesuitas faltaran un año todo se perdería a favor de los hechiceros, y su señalamiento tiene el peso de sus 23 años de vivir entre estos, de conocerlos. También augura que a pesar de sus esfuerzos ni cien años bastarían para que los indígenas estuvieran verdaderamente firmes en la fe. Lo único que podría salvar una situación tan grave era la intervención divina a través de un milagro.²⁸ Esta confesión plantea de nuevo interrogantes respecto del proyecto jesuita. Si la situación era tal, ¿cómo se entendían a sí mismos en un hacer que no llegaba a ningún lado? Su aseveración se vuelve doblemente problemática si se le agrega una de Rojas respecto de la «suma pobreza» en que vivían los indígenas en 1722 cuando él escribe. Ante este panorama la pregunta es obvia: ¿cuál era pues el proyecto jesuita si los indígenas ni se convertían con firmeza ni vivían en la abundancia que podía prometer una vida mejor organizada?

Por otro lado, la misma naturaleza del lugar era productora de horror, cuando no de muerte.²⁹ Todo se concentraba en impedirles funcionar en la forma deseada. Los

²⁵ Bancroft Mss. M-M 1716: 41. El documento de Bancroft está catalogado con fecha de 1716; sin embargo, la fecha con que Rojas firma el documento es 1722.

²⁶ Alejandro Rapicani indica que las misiones sonorenses se encontraban en los «límites extremos de la soberanía española». «Carta del R.P. Alejandro Rapicani, S. J.». Documento N.º 92, en selección, traducción, introducción y notas de Mauro Matthei y Rodrigo Moreno Jera, en *Cartas e Informes de misioneros jesuitas extranjeros en Hispanoamérica. Cuarta parte (1731-1751)*. Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile, 1997, pp. 115. En general, son los jesuitas extranjeros (los no-españoles) los que en sus cartas e informes introducen anotaciones respecto a España. En ellos, hay una clara conciencia que cuando menos no se manifiesta explícitamente en los demás, de estar en territorios del monarca español.

²⁷ Los informes de 1743 y 1744 de José Toral están escritos desde una posición de saberse atacados por las autoridades eclesiásticas y civiles centrales. Véase: Documento N.º 13, en BURRUS Y ZUBILLAGA, *op. cit.*, pp. 118-144.

²⁸ BURRUS Y ZUBILLAGA, *op. cit.*, p. 122.

²⁹ El austríaco José Favier muere al poco tiempo de haber llegado con los indios pimas debido a una fiebre que sus compañeros adjudican al «clima desacostumbrado y el modo de vivir tan diferente». Véase «Carta del R.P. Alejandro Rapicani, S. J.», Documento N.º 92, en MATTHEI Y MORENO JERIA, *op. cit.*, p. 115.

indígenas conspiraban constantemente contra ellos. El miedo era el precio de su estar ahí, el otro lado de las garantías de acceso otorgadas por sus funciones administrativas, como si la permisión/invitación de los indígenas a que entraran a su territorio, requiriera a cambio algo de su sanidad. O al menos esa era la manera en que ellos lo experimentaban. Alejandro Rapicani escribía desde su misión de indios pimas, en 1738, y concuerda con Toral en el peligro constante en que se encontraban los misioneros, ya fuera de ser atacados por los apaches, ya de morir en manos de los indígenas del lugar.³⁰ En el esfuerzo en que los jesuitas invertían, no solo el cuerpo (lo que podía ser flechado, asesinado) sino también la cabeza y el bienestar del «alma» (puesto que vivían en constante temor), son los hechiceros sus verdaderos —y elusivos— contrincantes, cuyo poder radicaba no solo en la diestra utilización de polvos, yerbas, hechizos, sino quizás sobre todo en su capacidad de pasar desapercibidos, de ser invisibles ante los ojos de los misioneros. A veces, señala Toral, descubrían que los indios que parecían los mejores, quienes les eran más cercanos, eran los más famosos hechiceros.³¹ La proliferación («apenas la tercera parte se libra de practicar hechizos» según Rapicani³²) creaba un ambiente de sospecha, de mutua desconfianza. La «indistinción» última entre los mejores indígenas y los hechiceros muestra a una luz distinta a los indígenas considerados como los mejores de la Nueva España. En los informes de Toral y Rojas hay una cierta obsesión —mucho más clara en el caso del segundo— con el tema. En este universo donde era difícil distinguir al enemigo hay, sin embargo, un subtexto que presenta a los hechiceros desde otra perspectiva. En primer lugar, que en la dependencia del jesuita respecto de los indígenas residía su vulnerabilidad al hechizo. Como indica Toral, la situación no tenía remedio puesto que era

[...] preciso vivir entre ellos y que los indios traigan el agua que el Padre a de beber; que ellos compongan el alimento de que se a de sustentar, con todo lo demás para mantener la vida humana.

El ser servidos tenía pues un precio.³³ En segundo lugar, está el dato que Rojas cita ligeramente en su detallado informe sobre el hechizo y muerte de Cristóbal de Cañas. En ese caso, el hechicero no era otro sino el gobernador del pueblo quien se molestó tanto porque Cañas no le había permitido dejar el puesto, como por la intervención del jesuita en espacios de su jurisdicción, por lo que decide hechizarlo.³⁴ La magia parece opuesta a la colonización, al orden impuesto por los jesuitas. Tal y como indica Michael Taussig, hay un paralelismo entre la atribución de salvajismo al indígena, lo que hacen

³⁰ *Ibidem*, p. 118.

³¹ BURRUS Y ZUBILLAGA, *op. cit.*, p. 122.

³² MATTHEI Y MORENO JERIA, *op. cit.*, p. 116.

³³ BURRUS Y ZUBILLAGA, *op. cit.*, p. 123.

³⁴ DE ROJAS, Carlos. «Misión de Nuestra Señora de la Asunción de Arizpe-1722». Manuscrito de Bancroft Library, M – M 1716: 41. Foja 8.

Rojas y Rapicani al comparar a los indígenas sonorenses con los del centro, y su atribución de poderes mágicos.³⁵

Rojas también relata la muerte de Marcos de Loyola, otro caso en que política y magia se cruzan y se oponen. Loyola había evitado que varios pueblos de indígenas se levantaran contra un alcalde, como que huyeran a la sierra. Sin embargo, el misionero, quien según sus compañeros era tan querido por sus indígenas que había logrado calmarlos únicamente con su presencia, es posteriormente hechizado. Su cuerpo corrompido por gusanos que le brotan inexplicablemente, empiezan por roerle la nariz y terminan finalmente causándole la muerte.³⁶ Cristóbal de Cañas, por su parte, un misionero excepcional, reconocido entre los demás jesuitas por el amor que profesaba a los indígenas, muere también a causa de un hechizo que le impide caminar y respirar; el ahogo y las ansias tan solo desaparecen —asombrosamente— cuando se encuentra en compañía de otro jesuita.³⁷ Cañas estaba además perseguido mentalmente, atormentado por «escrúpulos» que le impedían actuar y lo perdían en un constante medir y repasar opciones, pros y contras, derivaciones.³⁸ Esta forma de locura («casi lo sacaban de su juicio») tiene un paralelo con la relatada años más tarde por Toral acerca del padre Luis M. Marciano cuyas acciones absurdas («acciones de un juicio del todo desconcertado»³⁹) se adjudican misteriosamente a sus roces con otros miembros de la Compañía, y a la intranquilidad de saber que los indígenas «conspiraban» en su contra.

Los misioneros en Sonora se decían testigos de la magia que castigaba a sus compañeros, quienes perdían la cordura y vivían asaltados por el temor a los indígenas que los rodeaban. Esta atmósfera de miedo crea un espacio nebuloso, impreciso, donde las cosas se confunden y el orden racional deja de funcionar para ceder el espacio a las contradicciones y el sin sentido. Rojas habla de diez jesuitas muertos por hechiceros para 1722;⁴⁰ Toral, en 1744, escribe con cierta renuencia (había prometido, dice, silenciar el tema) de solamente seis, omitiendo sus nombres y sin entrar en detalles, para que el discurso no se perdiera en «temores». Toral, a diferencia de Rojas, parece haber aceptado la muerte por hechicería como uno de los posibles costos de la actividad misional en Sonora. Al fin y al cabo, señala, con el tiempo quienes acudían por obediencia a las misiones se iban suavizando hasta aceptar «la esperanza del martirio».⁴¹ Tal vez por ello, menciona a los hechiceros, pero evita los detalles molestos, los gusanos que según Rojas invadieron el cuerpo de Loyola, como si la idea del martirio funcionara mejor considerada en abstracto. Son los mismos

³⁵ TAUSSIG, Michael. *Shamanism, Colonialism and the Wild Man. A Study in Terror and Healing*. Chicago: The University of Chicago Press 1987, p. 221.

³⁶ ROJAS, *op. cit.*, p. 3.

³⁷ BURRUS Y ZUBILLAGA, *op. cit.*, p. 136.

³⁸ ROJAS, *op. cit.*, pp. 7-8.

³⁹ BURRUS Y ZUBILLAGA, *op. cit.*, p. 141.

⁴⁰ ROJAS, *op. cit.*, p. 18.

⁴¹ BURRUS Y ZUBILLAGA, *op. cit.*, pp. 141-142.

jesuitas, a través de este tejido de relatos que se continúan unos a otros, corroborándose o contradiciéndose, quienes difunden el poder de la magia, fortaleciendo una energía social que se les oponía. Se crea entonces un extraño intercambio de reciprocidades: los cuerpos vestidos de los indígenas, logro de la conversión, tienen su otro lado en los atormentados de los jesuitas; el sembrar y trabajar como nuevo sistema de vida indígena, su contraparte en el tormento de la soledad y el miedo de los benefactores. El sistema colonial, por benigno que fuera, no podía producirse sino con altos costos en el ámbito de las fronteras. Ahí no importaba la «calidad» de los indígenas, su grado de penetración/familiaridad con la otra cultura, nunca se podía confiar. En el caso de Cañas, lo que confundía a Rojas era la obstinación del hechicero. Este indígena era el gobernador y puesto que los jesuitas nombraban a las autoridades seguramente lo era porque los misioneros le tenían absoluta confianza. Sin embargo, al final, cuando Rojas intenta hablar con él para que se arrepienta y confesara se entabla una batalla que deja agotado al misionero («salime cansado dexandolo fuerte»). Mientras le argumenta, parece convencerlo, pero no «eficazmente» dice Rojas porque al momento de confesarse, el hechicero enmudecía, no había manera de hacerle pedir perdón. Frustrado, Rojas recurre a hablar en español —el indígena era, además, ladino, un grado más de supuesta aculturación— y le pide que se explique en dicho idioma. El indígena responde claramente con una serie de tres «no quiero» que Rojas repite en su totalidad dos veces en el texto, como meditando en las implicaciones de la negativa, asaltado por palabras que no lo dejan pasar a lo siguiente. La única manera de responder al diálogo cancelado por el indígena es tratar de cerrar lo que no tiene fin; por eso Rojas cuenta sobre las extrañas peripecias de su cadáver: enterrado y expulsado por la misma tierra varias veces, comido el cuerpo por coyotes, hasta que su calavera es condenada a ser tirada en campo abierto como un castigo sin fin que correspondiera al eco de la negativa del hechicero.⁴²

El rumor y lo poco claro es el medio de transmisión del miedo, también de las marcas de lo no controlado, la forma en la cual la frontera extiende su poder hasta el centro, alterándolo siquiera un poco. En 1749, Jorge Redhs y Manuel Klober escriben a su provincial del Rin sobre su llegada a España y el futuro viaje a México; entre los informes que les habían llegado a Cádiz se hallan los del fin de dos de cuatro misioneros del Rin en Sonora a manos de los hechiceros: la supuesta muerte de Rapicani (quien en realidad no había muerto) y el fin de labores del P. Hellen a quien los hechiceros habían cerrado los intestinos.⁴³ Lo interesante aquí es la manera en que circula el temor, la entrada de las fronteras a centros urbanos, aun a los puertos del otro lado del mar. La escritura de los jesuitas tiene un carácter oral. No destierra el error, lo simplemente oído; apunta, en cambio, a acrecentar los temores al circular la mitología de una zona.

En su informe, Rojas se expresa orgulloso de la labor lograda con el ópata y otras lenguas indígenas; los jesuitas no solo habían escrito sermones y doctrinas en dichas

⁴² ROJAS, *op. cit.*, pp. 17-18.

⁴³ MATTHEI Y MORENO JERIA, *op. cit.*, p. 240.

lenguas, sino que además se habían esmerado en que «una [sic] lenguas que recibieron bárbaras» se tornaran en «políticas» por medio de su «reducción» a artes impresas para beneficio de sus futuros estudiantes.⁴⁴ La fantasía de una escritura, que controla a un lenguaje oral que la requiere para ser de verdad inteligible, es puesta aquí en entredicho.⁴⁵ El control no solo no es total, sino que se les va de las manos hasta el grado de afectar sus propias escrituras que transcurren sin «reducción» alguna en una zona de imprecisión y de verdades a medias. En cierto sentido, en el intercambio centro-periferia, a la imagen de los Nayaes humillados en el auto de fe de 1723 en la ciudad de México o a la del Tonati ante el virrey en 1721 se puede oponer esta otra en la que los jesuitas llegan a la metrópoli con el cuerpo invadido de gusanos, hechizados o sumidos en la locura.

California

En 1702, Francisco María Pícolo escribe un texto ambiguo sobre las misiones en California. Aunque se debate entre la propuesta de explotación del lugar y la consideración de los problemas que la misión espiritual podría enfrentar de hacerse realidad el sueño del oro, hace de los jesuitas una verdadera vanguardia del imperio. Las dudas de Pícolo evidencian una verdad molesta: la necesidad del sistema colonial para la existencia de los proyectos misioneros.⁴⁶

La fantasía de dominio de Pícolo no está centrada en la operación de borrar «las huellas» de los indígenas, en el paisaje con que Mary L. Pratt se refiere al proceso de toma de posesión textual de una tierra cuyos habitantes son separados violentamente de un paisaje de pronto vacío, en el que tan solo quedan huellas del hacer de su población invisible y siempre en otro lado.⁴⁷ En California no es ni siquiera necesario «borrar» algo, no hay huellas de seres humanos: la naturaleza se presenta nueva y sin utilizar, presta a la llegada de quienes verdaderamente se convertirían en sus propietarios. La abundancia, presentada en términos hiperbólicos, le parece un desperdicio: la riqueza existía ahí «sin la estimación de los naturales», contentos con el simple sustento alimenticio.⁴⁸ California era un lugar en el que todo estaba por hacerse, sus habitan-

⁴⁴ ROJAS, *op. cit.*, p. 11.

⁴⁵ DE CERTAU, Michel. *The Writing of History*. Columbia University Press, 1992, pp. 204-205.

⁴⁶ Verdad que además es establecida en el informe a través de las menciones de los benefactores que desde el centro habían dotado a las distintas misiones existentes entonces en California. Ignacio del Río señala que la empresa misionera en California tenía una política divergente de los intereses del colonialismo ya que no reeditaba ninguna ganancia a la corona y, por el contrario, llegó a necesitar de la inversión de una cantidad exorbitante de recursos, que del Río calcula —para dar un ejemplo de lo improductivo de la situación— en 1 400 000 pesos tan solo por concepto de pago de tropas. «Ambigüedades y contradicciones de un régimen de excepción: los jesuitas y el gobierno de la provincia misional de California», en NEGRO Y MARZAL, *op. cit.*, pp. 99-113.

⁴⁷ PRATT, 1986, p. 143.

⁴⁸ DEL RÍO, *op. cit.*, p. 43.

tes equivalían culturalmente a la nada, al vacío. La confianza en la capacidad de su propia cultura de vencer y domar la naturaleza se manifiesta en la euforia de la actividad prometida por Pícolo,⁴⁹ cuya voz es también la de las instituciones desde cuyo punto de vista hace un recuento de la situación: las empresas comerciales encargadas de la expansión del capitalismo. Una novedad respecto de las misiones en Sonora y Nayarit. Pícolo recuerda, sin embargo, que «las perlas» por las que estaban ahí eran otras que las de los placeres de las costas y, por lo tanto, que un cierto control haría falta para frenar la explotación desordenada.⁵⁰

Frente a este texto de expansión, otro de Jacobo Baegert es un caso de reducción y desarticulación de la cultura colonialista. Al escribir sobre la vida de los indios, el jesuita se convierte en un simple testigo, incómodo, de otro orden. Pratt, al estudiar la escritura de viaje de la Inglaterra del siglo XVIII, analiza la manera en que la mirada y la pluma del colonizador intentan crear un sentido de objetividad al borrarse a sí mismos del relato, creando un sujeto cuya ausencia de problemas y contratiempos lo hacen sobrevivir inmutable en la frontera, produciendo información que pudiera ser incorporada a saberes y disciplinas particulares.⁵¹ Quizás el relato de Pícolo tenga algo de esta mirada y este hacerse a un lado para dejar «que hable el paisaje» y la verdad—«objetiva»—del lugar. El de Baegert parece en cambio una respuesta, el otro lado de una mirada que Pícolo había hecho a un lado.⁵² En primer lugar, por la fuerza de la presencia de los indígenas, que pueden o no dejar huellas en el paisaje, pero que en todo caso las dejan claramente en sus misioneros. Baegert no puede negar los estragos del contacto: el «daño» que le impide la objetividad y el desapego. No trata por tanto de esconderse, aunque se puede decir que su presencia se halla reducida, convertida en el sitio de reunión de «instrumentos culturales» inútiles cuya vacuidad le lleva a jugar con ellos.⁵³ Práctica de malabarismo que produce una escritura irónica y desencajada. En páginas que intentaban tal vez ser una especie de etnografía misionera, Baegert quiere tomar venganza «textual» de los californios, exhibirlos ya como materia de risa, ya como materia de pena, al contrastarlos con el orden europeo/occidental. Sin embargo, el truco que lo lleva a zonas no planeadas radica en que la sociedad descrita por el misionero no permite entradas a nada que pueda ser considerado cristiano u occidental. No tiene sentido hablar de matrimonio, familia, hijos, educación en el sentido «tradicional». Estos son todos conceptos inútiles e inoperantes, al menos en la forma que Baegert los entendía. Sus intentos por instituir el matrimonio cristiano, por ejemplo, habían hecho de este una burla, un simulacro

⁴⁹ El exceso que transcurría absurdamente en el vacío cambiará, señala, cuando «haya gente» que siembre, cultive, aproveche, saque perlas, busque minerales, cargue navíos de sal, cace... «Las nuevas conversiones de California, 1702», en DEL RÍO, *op. cit.* pp. 31-46.

⁵⁰ *Ibidem*, pp. 33 y 42.

⁵¹ PRATT, *op. cit.*, pp. 142, 144 y 166.

⁵² DEL RÍO, *op. cit.*, pp. 75 y 90.

⁵³ DEL RÍO, Ignacio. «La guerra de la chichimeca y la misión de Baja California». En GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, Manuel, MIGUEL LEÓN PORTILLA, Gary H., GOSSEN y Jorge KLOR DE ALVA (eds.). *De palabra y obra en el Nuevo Mundo*. México: Siglo XXI editores, 1992, tomo II.

risible.⁵⁴ Aun así, Baegert se obstinaba en casarlos, por lo que habría que preguntarse qué había pasado con el vínculo cristiano del matrimonio y el papel de la Iglesia como su regulador. Se puede pensar en el concepto de «mimicry» de Homi Bhabha, pero aquí no, en tanto que estrategia colonizadora, sino como desliz ineludible del discurso colonial. El poder del colonizador, sus instituciones, devienen en una farsa de efecto cómico cuyos resultados minan su propia autoridad al estar fundados por objetos erráticos, accidentales.⁵⁵

Las páginas que escribe el misionero son un hacer desde la inercia, o casi. No puede reportar avances, pero algo había que decir: la frustración, la falta de sentido obliga a seguir diciendo. La escritura es un ejercicio necesario, pero aquí hay lugar para la ironía en que se ha convertido el orden propio y el desdén por el ajeno. Territorio de nadie que marca una doble distancia entre lo que no existe y es inútil ahí, y lo que no se puede aceptar. Baegert no produce ni siquiera etnografía, sino literatura, una especie de tragicomedia. Los intentos por sostener un sistema que no existe producen un itinerario errante; *collage* de ironía, dolor y comicidad. Al desprecio por los californios se une un afán destructor tanto del otro como de sí mismo porque el orden de los californios, en sus páginas, seguía sin alterarse. El otro orden es el que se había convertido en un gesto inútil, fantástico. «Los alimentos son malos, pero, en cambio, muy baratos» y las frases cuya intención es poco clara (¿se divierte y quiere divertir al lector?, o ¿qué sentido tiene esa inserción de lo obvio?) se repiten a lo largo del texto. Para practicar la catalogación, clasifica extrañamente los alimentos de los indígenas⁵⁶ y continúa enseguida un nuevo listado, un buscado itinerario de incongruencias entre el marco de la presentación y el contenido. Ambos materia de su sarcasmo porque aunque pudiera pensarse que la burla parece quedar tan solo del lado de los californios, ¿qué hacer entonces? Por un lado, con su uso burlesco de sus propias instituciones, y con los fragmentos, marco para la risa, inconexos y absurdos de su propio universo; y, por otro, con la integridad de la vida de los indígenas. El lugar de producción del texto de Baegert (Europa, occidente), no se hallaba intacto; en Baegert, cuando menos, no se cumple ese requisito de la escritura etnográfica.⁵⁷ Si lo estuviera, el misionero habría producido algo parecido a una sobria descripción objeti-

⁵⁴ Según explica, los californios se casaban sin notificaciones y en el instante menos esperado, sin banquete ni celebraciones —a menos que el misionero se ofreciera a pagarlas— y al momento de casarse, los nuevos desposados salían cada uno en una dirección distinta. Además, su actitud respecto de las relaciones sexuales extramaritales era tan abierta, o eso se infiere de lo dicho por Baegert, que carecía de sentido pensar en términos de marido y mujer. Véase DEL RÍO, *op. cit.*, pp. 84-87.

⁵⁵ BHABHA, Homi. «Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse». *October*, 28 (1983), pp. 125-133.

⁵⁶ Agrupa en la primera clase las raíces; en la segunda a las semillas y leguminosas; en la tercera «todo lo que es carne o tiene cierta semejanza con la carne», incluyendo gusanos, orugas, lagartijas [...]; en la cuarta a «muchas inmundicias y todo lo que pueda masticar una dentadura y digerir un estómago» como carne podrida y engusanada, maíz enmohecido [...]. Más adelante señala, «Hasta aquí hemos hablado de los ingredientes de la cocina y despensa californianas; ahora es tiempo de decir algo también de su arte culinario». DEL RÍO, *op. cit.*, pp. 76-77 y 80.

⁵⁷ DE CERTAU, *op. cit.*, p. 213.

va. En todo caso, si la escritura intenta marcar aquí su identidad diferenciada —respecto a los californios— resulta un intento fallido. La zona de contacto entre su intento de reproducir un texto ordenado (matrimonio y arte culinario), es decir, *seguir allá*, y su verdadero *estar acá*, abre una especie de grieta a través de la cual se hace presente el contagio. Baegert espera quedar fuera de este otro orden, pero no puede del todo como lo testimonia el tono doloroso de su texto, un lenguaje que vaga buscando un mundo que no existía. El paraíso de la abundancia de Pícolo había desaparecido. Pero también el mito de la página en blanco, del texto que intenta inscribirse en los cuerpos para volverse realidad.⁵⁸ Los californios no eran material de inscripción, cuando menos no en el sentido pretendido por los misioneros.

California aparece entonces como frontera absoluta. Miguel Venegas dice que los jesuitas de California cumplían cada año con los ejercicios de San Ignacio.⁵⁹ Que inserte esta información —que debía darse por hecho— implica tal vez la necesidad de un punto de anclaje, un fuerte recordatorio, periódico, de quiénes eran y qué hacían en California. Los ejercicios anuales como una manera de evitar la caída en el caos, en el otro orden. Venegas mismo se alegra de que en ese mundo extraño haya habido «ministros fidelísimos cuyas virtudes no se habían podido confundir del todo entre la rusticidad de sus indios».⁶⁰ No del todo, pero sí lo suficiente para que amerite la distinción, el corte separador de un jesuita en un medio urbano. Para concluir, la imagen que de sí mismo presenta Ignacio Nápoli, llena de plumaje la cabeza y cargado de varios mazos de cuentas al cuello,⁶¹ pueda ayudar a entender cuáles podían ser las objeciones de los jesuitas al proyecto fronterizo. La inocencia y el gusto con que Nápoli relata esta escena contrasta con el controlado proceso de «mestizaje» llevado a cabo por los jesuitas en la ciudad de México; ahí, su uso de símbolos era regulado a través de su vigilada inscripción en el marco institucional colonial.⁶² Procesiones, paseos, coloquios utilizan la matriz identitaria mexicana, pero siempre para llevarla a otro sitio: la iglesia, la conformación de nuevos itinerarios y recorridos en la ciudad, la celebración de las autoridades virreinales, etc. En la frontera, en cambio, no existe el aparato institucional que respalde esta fabricación colonial; ahí, como Nápoli, los jesuitas terminan no apropiándose desde una postura hegemónica de contenidos indígenas, sino desplazados por ellos. Mientras que en el centro los jesuitas controlan semejanzas y diferencias, el control no está del todo con Nápoli al aceptar andar con plumajes y engalanado a la manera indígena.

⁵⁸ El mito de la escritura en el sentido de De Certeau.

⁵⁹ DEL RÍO, *op. cit.*, p. 114.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 115.

⁶¹ «Me regalaron», dice Nápoli, «varios cueros de venados [...] me pusieron varios plumajes en la cabeza, con cordelines bien tejidos y labrados de varios colores [...] y muchísimos mazos de cuentas de palma, a modo de rosarios bien delgados y lustros, poniéndomelos al cuello, que es la mayor gala que ellos se suelen poner en sus fiestas». *Ibidem*, p. 55.

⁶² ALBERRO, *op. cit.* En el texto, Alberro distingue entre el primer proceso de apropiación de símbolos indígenas realizado por franciscanos y el segundo, por jesuitas. Para Alberro, los franciscanos tenían una mayor inclinación a, digamos, «aindiarse» mientras que los jesuitas, formaron —a través del espectáculo y la circulación de textos— un poderoso imaginario resueltamente colonial y mestizo.

Características de la empresa misional franciscana en Sonora al finalizar el siglo XVIII

José Refugio de la Torre Curiel
Universidad de California, Berkeley

En 1772 el fiscal de la Audiencia de México, José Antonio de Areche, envió al virrey Bucareli una carta en la que mostraba su preocupación por la decadencia a la que habían llegado las misiones de Sonora y por los obstáculos que se ofrecían para extender los límites de los dominios del rey. Con tan solo volver la vista a los primeros tiempos en que las armas reales y los religiosos se habían aventurado hacia tierra adentro, decía el fiscal, resultaba claro «o que nos hemos separado de aquellas reglas con que se empezó una y otra conquista, o que nuestra acción no es tan poderosa y unida como lo fue entonces». Luego de analizar el estado de cosas que imperaban en el norte del virreinato, la conclusión a la que llegaba Areche era que de continuar en las misiones el mismo gobierno espiritual y temporal resultaban ociosos «los trabajos y afares de los misioneros, y superfluos los gastos que hacen a la Real Hacienda, como que no se conseguirá el fin y piadosas intenciones del rey en este asunto».¹

Testimonios de este tipo eran indicadores de que el poblamiento del septentrión novohispano había planteado problemas que, para fines del siglo XVIII, aún seguían sin resolver. Los apaches no habían podido ser contenidos, asimilados ni exterminados; los circuitos comerciales locales eran todo menos verdaderos mercados regionales; los reales mineros vivían ciclos productivos irregulares e inciertos; las largas jornadas por el camino de tierra adentro y la falta de puertos habilitados para el comercio perjudicaban las economías locales, todo lo cual significaba que las instituciones pensadas para sostener la frontera —misiones, presidios, pueblos—² tenían que modificar sus estructuras y funcionamiento para sobrevivir a dichas adversidades.

¹ José Antonio de Areche a Bucareli. México, 13 de julio de 1772. Biblioteca Bancroft, Universidad de California en Berkeley [en adelante BL], M-A 5:1, fólder 49. En vena similar se expresaba en 1765 Pedro Gabriel de Aragón, quien criticaba los métodos seguidos en la frustrada expansión española hacia el norte haciendo notar que luego de la conquista de Sinaloa habían pasado ya «ciento sesenta y tantos años» sin que las armas españolas hubieran asegurado las provincias al norte del río Yaqui. Pedro Gabriel de Aragón al Gobernador y Capitán General de Sonora y Sinaloa, Álamos, 6 de septiembre de 1765. BL, M-A 4:3.

² David Weber y Jane Rausch opinan que las cinco instituciones que permitieron al imperio español conquistar las fronteras americanas fueron, además de las tres mencionadas, la encomienda y la familia.

La atención de este trabajo se centra precisamente en la forma en que la misión —en singular— pasó por ese proceso de adaptación en las Sonoras —en plural— durante la segunda mitad del siglo XVIII. Siguiendo la vieja escuela de Herbert E. Bolton, busco destacar la relación simbiótica entre el aparato misional y la expansión del poblamiento hispano.³ En atención, empero, a la sensibilidad de los revisionistas contemporáneos,⁴ pretendo enfatizar la significación real de la decisión de los «hijos de misión» por romper algunas formas de dependencia, al tiempo de que me ocupo de las respuestas de los frailes y pobladores no indígenas ante tales sucesos.

La empresa misional en Sonora y el alto precio de poblar la frontera

Luego de la expulsión de los miembros de la Compañía de Jesús en 1767,⁵ el panorama que encontraron los franciscanos al recibir las misiones de Sonora entre mayo y septiembre de 1768 era francamente desolador.⁶ El ganado, semillas y herramientas de trabajo de las misiones se habían perdido, en su mayor parte, en poder de

Where cultures Meet. Frontiers in Latin American History. Wilmington: Delaware, Scholarly Resources 1994, p. XXIII.

³ La tesis de la misión como institución de frontera fue elaborada a principios del siglo XX por Herbert E. Bolton. Véanse, por ejemplo, «The mission as a frontier institution in the Spanish-American colonies», *American Historical Review*, 23, 1917; *The Spanish Borderlands: A Chronicle of Old Florida and the Southwest*. New Haven: Yale University Press, 1921 (Chronicles of America Series / 23). En años recientes la misma tesis ha sido reelaborada por WEBER, David. «Blood of martyrs, blood of Indians: Toward a more balanced view of Spanish missions in Seventeenth-Century North America», en THOMAS, David H. (ed.). *Columbian consequences*. Vol. 2: Archeological and Historical perspectives on the Spanish Borderlands East. Washington y Londres: Smithsonian Institution Press, 1990, pp. 429-448.

⁴ RADDING, Cynthia. *Wandering Peoples. Colonialism, Ethnic Spaces, and Ecological Frontiers in Northwestern Mexico, 1700-1850*. Duke: Duke University Press, 1997; SWEET, David G. «Reflections on the Ibero-America Frontier mission as an Institution in Native American History», en WEBER, *op. cit.*, pp. 87-98.

⁵ MC CARTY, Kieran O.F.M. *A Spanish Frontier in the Enlightened Age. Franciscan Beginnings in Sonora and Arizona, 1767-1770*. Washington: Academy of American Franciscan History, 1981, p. 5. La disposición del 27 de febrero sería confirmada posteriormente por otro decreto del 27 de marzo de 1767, así como por la pragmática sanción publicada en Madrid el 2 de abril del mismo año. Biblioteca Pública del Estado de Jalisco, Colección de Manuscritos [en adelante BPEJ, CM] libro 32, volumen IV, fojas 24-37. El decreto de extrañamiento fue oficialmente recibido por el gobernador de Sonora, don Juan Claudio Pineda, en San Miguel de Horcasitas el 11 de julio de 1767. GERHARD, Peter. *La frontera norte de la Nueva España*. México: UNAM, 1996, p. 307.

⁶ Los antiguos rectorados jesuitas fueron sustituidos por una presidencia de misiones que a cargo del Colegio de la Santa Cruz de Querétaro administraba 14 cabeceras en ambas pimerías, y por una comisaría formada por 12 cabeceras de misión que en la Opatería y parte de la Pimería Baja establecieron los franciscanos de Santiago de Xalisco. La presidencia queretana estaba compuesta por las misiones de Onavas, Cumuripa, Tecoripa, Ures, Opodepe y Cucurpe en la Pimería Baja, además de las de San Xavier del Bac, Guevavi, Suamca, San Ignacio Cumuripa, Dolores del Saric, Tubutama Ati, y Caborca en la Pimería Alta. En 1771 fundaron los queretanos las misiones de San José de Pimas, y en 1773 la del Pitic. La comisaría a cargo de la provincia de Xalisco comprendía las cabeceras de Yécora, Arivechi, Sahuaripa,

los comisarios reales que habían recibido el encargo de administrarlos mientras llegaban los reemplazos de los jesuitas. Las tierras comunales de las misiones carecían de manos que las trabajaran, pues la población local se había visto obligada a buscar su sustento en los reales y haciendas cercanas o en las serranías que rodeaban sus pueblos. No faltaron, a raíz de esta desalentadora situación, quienes desde los primeros años vieran en la nueva administración misionera una empresa condenada al fracaso.

Sin embargo, a pesar de la adversidad inicial que enfrentaba la nueva etapa misional en Sonora, no serían los excesos de los comisarios reales los que incidirían de manera definitiva en el retraimiento de las misiones. Por el contrario, los fenómenos que marcaron el curso de la actividad misionera, así como el del poblamiento hispano en Sonora, estuvieron relacionados más bien con las características de los circuitos comerciales locales y con las variantes de los procesos regionales de transculturación.

La importancia que para el sostenimiento de las misiones tuvieron los tratos mercantiles, que tanto jesuitas como franciscanos establecieron con los comerciantes y pobladores cercanos a las misiones, ha sido desde hace tiempo señalada en diversos estudios. En ellos se ha demostrado que las misiones dependían de los mercados regionales, probando además que tal dependencia involucró profundos cambios culturales y materiales que iban desde la creciente demanda de los indios para adquirir productos foráneos hasta el desplazamiento del interés comunal en favor del beneficio particular, así como la inserción de los pobladores de las misiones en el mercado colonial como trabajadores asalariados.⁷

Este proceso de cambio significó para las misiones la contracción de su economía interna, la reducción de su poder adquisitivo y, por consiguiente, la crisis financiera que las acompañó hasta que fueron secularizadas a mediados del siglo XIX. Sin embargo, en este tipo de análisis ha faltado un mayor énfasis en la trascendencia que tuvieron las condiciones en que se llevaban a cabo las operaciones mercantiles en

Mátape, Batuc, Guásabas, Bacadéhuachi, Aconchi, Banamichi, Arizpe, Basarac y Cuquiariachi. BNAH, Fondo Franciscano, libro 99, foja 87; libro 65, fojas 1-22. GERHARD, *op. cit.*, pp. 331-351. Los queretanos entraron a las misiones que les fueron asignadas entre mayo y junio de 1768. Por algunos desacuerdos entre religiosos y autoridades civiles, los misioneros de Xalisco, originalmente destinados a ocuparse de la Baja California, fueron trasladados a la Pimería Baja y la región de los ópatas en la gobernación de Sonora. La península californiana fue asignada al Colegio de San Fernando de México. Una vez arregladas estas diferencias los de Xalisco llegaron a sus misiones entre junio y septiembre de 1768. LEON PORTILLA, Miguel. «El periodo de los franciscanos, 1768-1771», en PIÑERA RAMÍREZ, David (coord.), *Panorama histórico de Baja California*. Tijuana: Universidad Autónoma de Baja California / Instituto de Investigaciones Históricas – UNAM, 1983, pp. 117-125. BARABASTRO Francisco Antonio, OFM. *Sonora hacia fines del siglo XVIII*. Guadalajara: Librería Font, 1971, p. 29.

⁷ ORTEGA SOTO, Marta. «La colonización española en la primera mitad del siglo XVIII», en ORTEGA, Sergio e Ignacio DEL RÍO (coords.). *Tres siglos de Historia Sonorense (1530-1830)*. México: UNAM; RADDING, *op. cit.*, pp. 66-99; y de la misma autora «The function of the market in changing economic structures in the mission communities of Pimería Alta, 1768-1821», *The Americas*, 34,2 (1977) 162-169, y «From the counting house to the field and loom: Ecologies, cultures, and economies in the missions of Sonora (México) and Chiquitania (Bolivia)», *HAHR*, 81,1 (2001).

Sonora. Es decir, las circunstancias en que los misioneros e hijos del pueblo se veían obligados a comprar, así como las limitaciones que sus vías de ingresos les imponían. Como lo ha apuntado Ruggiero Romano, la evaluación de las formas de intercambio no solamente implican entender cuánto se vende o se compra, sino quién realiza tales actividades y en qué forma.⁸

Uno de los principales problemas que afectaba el comercio por todo el virreinato, en general, era la falta de circulante. La plata, que era acuñada en las cecas novohispanas, no permanecía por mucho tiempo en el virreinato pues era remitida a España, Florida, Louisiana, el Caribe, Sudamérica y Filipinas, ya fuera por demanda del monarca o debido a las necesidades de los grandes mercaderes y de los contrabandistas.⁹ En el caso de Sonora, uno de los medios más importantes para la salida de plata de la gobernación, además de las remesas oficiales, era la importación de mercancías a cargo de los grandes comerciantes asentados en el real de San Antonio de la Huerta.¹⁰

La escasez de moneda en Sonora operaba en beneficio de quienes empleaban la mano de obra indígena en haciendas y reales de minas puesto que al fijarse el pago de salarios en efectos, estos se entregaban al trabajador cotizados a un precio más alto del que el empleador había pagado por ellos. Pero el problema más grave de la falta de liquidez era que dejaba a los compradores locales a merced de los comerciantes que fijaban a su arbitrio los precios que debían cubrirse por los efectos que se introducían a la provincia. El resultado inmediato de esta situación era primero «el subido precio de géneros» y, en seguida, el que debido a los altos costos se hiciera incosteable la explotación de las minas para el común de los vecinos de Sonora.¹¹

Basándose en el informe que en 1750 elaborara José Rodríguez Gallardo, visitador de Sinaloa y Sonora, Marta Ortega considera que este desequilibrio entre la capacidad adquisitiva de la población de Sonora y las ventajas que obtenían los mercaderes foráneos se debía a que los precios se tasaban en pesos y reales, pero sobre todo a que «en la gobernación el peso estaba *devaluado* con respecto a la cotización que regía en el centro del virreinato».¹² A partir de su lectura del mencionado informe, Ortega concluye que en las operaciones de compra-venta en Sonora el poder adquisitivo de la población local se reducía en un 33.32%. Una lectura más cercana del

⁸ ROMANO, Ruggiero. *Moneda, seudomonedas y circulación monetaria en las economías de México*. México: El Colegio de México / Fondo de Cultura Económica, 1998, pp. 241-242.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ En una descripción de Sinaloa y Sonora fechada en 1772 se habla de San Antonio de la Huerta como «el lugar mas (sic) distinguido de la Sonora por razón de su comercio [...], mantiene como veinte y cinco tiendas grandes de ropas y otras mercaderías, y le entrarán anualmente de cuatrocientas a quinientas mulas cargadas de efectos de Europa, México, Puebla y Guadalajara [...], es el lugar donde acuden los mineros a feriar su plata y oro por los efectos que necesitan y la gente del campo a vender sus granos y otros frutos». BL, 99/380 m, 32:7.

¹¹ RODRÍGUEZ GALLARDO, José. *Informe que el visitador general de la Sinaloa y Sonora hace...*, 1750, en AGN, Provincias Internas, vol. 29, exp. 5; *Relación de Sahuaripa (1778)*, BL, 99/380 m, 122:12.

¹² ORTEGA SOTO, *op. cit.*, p. 228. Las cursivas son mías.

mismo informe hace necesarias, sin embargo, dos precisiones. De una parte, no es del todo preciso afirmar que el peso en Sonora estuviera devaluado, pues no se trataba de una alteración del valor intrínseco o extrínseco de los medios de pago en uso en Sonora. Más aún, dado que por lo general el peso se empleaba solamente como unidad de cuenta en la región, y no para realizar físicamente los pagos,¹³ el problema residía más bien en el sistema de tasación de los efectos que se intercambiaban. La segunda precisión tiene que ver con el cálculo que ofrece Ortega con respecto a la magnitud de la disminución del poder adquisitivo de los Sonorenses. La cifra del 33.32% que ella ofrece resulta del análisis de una cuenta oficial presentada al visitador Rodríguez donde se anotaba el pago de una vaca valuada en 12 pesos. Al discurrir sobre la forma en que se podría haber adquirido el animal, la opinión del visitador era que en la práctica ello habría significado una erogación de 7 pesos 7 reales, de donde resultaba un fraude a la Real Hacienda por 4 pesos 1 real. Como se ve, no se habla aquí de devaluación, sino de un posible fraude ocasionado por la especulación en el sistema de tasación de los efectos adquiridos en Sonora. Actividad que era protegida por la consabida irregularidad de los precios, máxime, como lo reconocía Rodríguez, que en Sonora «los mercaderes dan el género al precio que dicta la necesidad del que lo busca».¹⁴

¿Qué pasaba entonces? La respuesta la ofrece el mismo autor del informe de 1750. Todos los géneros, decía Rodríguez, tenían su propia «ley»; es decir, la cantidad máxima de reales en que se computaba cada peso con el que se «pagaba» una mercancía. Además de la «ley», existían otros tabuladores para el intercambio de mercancías: el precio de a peso, así como los de a siete, nueve, diez, doce e incluso catorce reales. En la práctica, lo que significaban estos tabuladores era lo siguiente: una mercancía como la bretaña tenía en 1750 una «ley» de doce reales por vara; si su valor real fuera el de un peso y un comerciante encontrara las condiciones propicias para venderla «a toda su ley» obtenía de ganancia, o mejor dicho, defraudaba al comprador con cuatro reales por vara; si en cambio colocaba la bretaña a un precio «de a diez» reales, ello significaba que obtenía de ganancia dos reales en este caso. Podía incluso dar la vara a razón «de a peso», lo que significaba una paridad entre las mercancías que se estaban tabulando. De esta forma si un labrador quisiera comprar una vara de bretaña pagándola con maíz, el cual se cotizaba entonces a tres pesos fanega, resulta que al venderle la bretaña «a toda su ley» debía entregar media fanega de maíz por una vara del textil. No se trataba de una devaluación del peso, sino de una alteración artificial del precio de las mercancías. El desajuste se producía en el bien intercambiado, lo cual en la práctica era entendido por la parte perjudicada en estos tratos como la necesidad de tener que pagar hasta un 50% más del valor real de un artículo, o la

¹³ En lugar de los pagos en moneda el recurso que quedaba era la plata en tejos. Sin embargo, aun este medio de pago era más bien de uso restringido pues por lo general solamente los mineros «o escarbadores» eran quienes tenían acceso al metal. El trueque era por consiguiente el mecanismo más empleado en Sonora.

¹⁴ AGN, Provincias Internas, vol. 29, exp. 5, foja 30 v.

impotencia de recibir alrededor de un 25% menos de la cantidad justa en caso de tratarse del pago de salario con mercancías.

El sistema comercial imperante en Sonora funcionaba en detrimento de los indios y de los vecinos de mediana, pequeña o nula fortuna. Como lo explicara Rodríguez:

[...] resulta ser el comercio por falta de moneda muy perjudicial y gravoso a la gente miserable. Ninguno más infelices que los indios, y por eso su trabajo en todas partes es privilegiado y atendido [...], en esas provincias se les carga y ha cargado toda la ley, porque con géneros a razón de toda la ley se les ha pagado y paga el trabajo como si este fuese la moneda mas ínfima y despreciable.¹⁵

Los franciscanos conocían las desventajas que este sistema presentaba para la parte menos maliciosa en estos tratos, razón por la cual buscaban ser ellos los intermediarios para *cambalachar* los productos de las misiones. La oposición de los religiosos a los tratos entre españoles e indios de misión era justificada en 1772 por Fr. Esteban de Salazar, al denunciar que los indios de la misión:

[...] trabajan y cultivan sus tierras, y hacen buenas cosechas, aunque no se les lucen, ni las aprovechan; porque es tanta la plaga de rescatadores que con 4 hilillos de cuentas, trompas, cascabeles, y otras bagatelas les sacan el maíz, y el trigo [...] y se quedan sobre hambrientos, desnudos, y el ministro precisado a socorrerlos de la despensa de comunidad, porque no se vayan al monte a buscar que comer.¹⁶

Lo que permitía a mercaderes y empleadores asignar estos arbitrarios tipos de cambio era la escasez de moneda por una parte, pues solamente en los casos en que había plata de por medio se establecía una paridad entre lo que se cedía y lo que se adquiría; en todos los demás casos, la necesidad era lo que llevaba a la gente a aceptar tales excesos. Por otro lado, el alto costo de los fletes era usado la mayor parte del tiempo como la justificación de estos excesos, puesto que la necesidad de aplicar a las mercancías este gravamen adicional era aceptada como un mal necesario. Dadas estas circunstancias con toda propiedad pueden aplicarse al contexto sonoreño las palabras de Romano al referirse a la situación de la misma gente en el centro de la Nueva España, donde «los pobres no son solamente pobres, sino que están también excluidos del circuito monetario, lo que los hace definitiva e irremediamente pobres».¹⁷

Las cosas no eran mejores para los misioneros franciscanos pues en su época todavía se aplicaba la «ley» a las mercaderías y al pago de jornales para los indios que salían de las misiones a emplearse en otras partes.¹⁸ Aunque los religiosos también trataban de aprovechar el sistema al vender los productos de las misiones, lo cierto

¹⁵ *Ibidem*, foja 31 v.

¹⁶ AGN, Provincias Internas, vol. 81, exp. 13, foja 175.

¹⁷ ROMANO, *op. cit.*, p. 237.

¹⁸ Durante su estancia en Sonora José de Gálvez intentó abolir esta práctica mediante varios decretos. En una carta del 23 de mayo de 1769 aseguraba a Juan de Pineda que ya habían aceptado «con mucho gusto

era que ya para la década de 1780 los ingresos de las misiones por concepto de ventas de sus productos, sínodos y obvenciones apenas si alcanzaban a cubrir los gastos.¹⁹ La gran diferencia con respecto al periodo jesuita consistía en que los franciscanos participaban de los mercados regionales ya no para generar excedentes en sus misiones, sino para pagar los efectos que no se producían en la localidad.

Además de padecer las desventajas que el sistema económico sonorense imponía a los hijos del pueblo y vecinos de razón, la incertidumbre en la percepción de los sínodos anuales suponía un problema adicional para los misioneros en Sonora. En teoría cada misionero debía percibir el importe de su sínodo (300 a 350 pesos dependiendo de la zona donde se encontrara) después de transcurrido el año correspondiente al pago que se le hacía. En repetidas ocasiones los misioneros intentaron que las autoridades pagaran por adelantado el sínodo o que al menos se entregara por tercios. En respuesta a sus demandas lo que encontraron fue, en cambio, una reforma en la entrega de los sínodos orquestada desde Madrid, y ejecutada en Sonora por el Comandante General Teodoro de Croix.²⁰ Dicha reforma afectó primordialmente a los misioneros xaliscienses, pues consistía en prohibir a los ministros provinciales intervenir en el cobro del sínodo; eliminar la figura del síndico procurador nombrado por las provincias para efectuar dichos cobros; obligar a los misioneros a acudir a las cajas reales por sus sínodos personalmente o mediante apoderado; y exigir a los misioneros, como requisito para el pago, que presentaran una certificación firmada por las justicias locales en la cual constara haberse desempeñado en la misión durante el año por el cual se pedía el sínodo.²¹ La reacción de los misioneros de la provincia de Xalisco frente a tales innovaciones fue conservadora en extremo. En lugar de acudir personalmente a la caja de Álamos²² los de Xalisco, entonces a cargo de las misiones de la Pimería Baja, confiaron el asunto de los sínodos al procurador nombrado por la provincia, situación que desde luego se tradujo en la retención de los sínodos por los administradores de la Real Caja. Como dichas sanciones continuaron durante un par de años, en 1780 el provincial de Jalisco, Fr. Juan Prestamero, se quejó airadamente con Teodoro de Croix amenazando con retirar de Sonora a sus misioneros si no se procedía al pago de los sínodos que se les adeudaban. Sin intimidarse por el desplante del provincial, el Comandante respondió a tales quejas ratificando su decisión de que los misioneros cobraran su dinero sin intervención de sus respectivas provincias. En una prolija carta fechada en diciembre de 1780, y con un lenguaje claro y contundente,

los hacendados y mineros principales de estos distritos en que se quite la que llaman ley en el pago de salarios y jornales, y la consiguiente injusta reducción de plata a reales que defrauda el sudor de los pobres en la rebaja de lo que merecen por su trabajo, y también reconocen la justicia de que se regule este de modo que los miserables saquen la utilidad que hasta ahora no han tenido». BL, M-A 4:3.

¹⁹ RADDING, *Wandering Peoples...*, pp. 88-91.

²⁰ El origen de la reforma al pago de sínodos en las misiones del norte de la Nueva España era una Real Cédula dada en San Ildefonso a 5 de agosto de 1773. BPEJ, CM, libro 44, foja 321.

²¹ BPEJ, CM, libro 44, fojas 321-326.

²² Los sínodos eran pagados en la real caja de Álamos hasta que se trasladó a «El Rosario». A partir de 1780 los sínodos fueron cubiertos en la pagaduría de Arizpe.

de Croix explicaba al padre Prestamero los pormenores de la citada reforma administrativa «a fin de que V.P. conozca quien ha tenido la culpa de que los religiosos no estén desde mucho tiempo satisfechos de los sínodos que se les debe». Finalmente, con respecto a la amenaza que hacía Prestamero de abandonar las misiones, no encontraba el comandante justificación alguna para dar dicho paso, aclarando al franciscano que «es temeraria la orden que dice ha expedido para que se retiren [los misioneros] a su provincia. Sobre lo cual, si V.P. insiste me será preciso tomar otras providencias y a V.P. sufrir las sensibles resultas que por este motivo puedan acaecerle».²³ De nueva cuenta, los misioneros habían perdido la partida.

Los queretanos, por su parte, no dependían en la misma medida que los xaliscienses de los sínodos anuales, pues desde 1769 José de Gálvez había dispuesto que en la Pimería Alta se confiara a los padres la administración temporal de sus pueblos, privilegio del que no gozaban los franciscanos en la Pimería Baja.²⁴ En esencia, el modelo de administración de los queretanos semejaba demasiado al que tenían los jesuitas hasta antes de su expulsión. Los alimentos producidos en la misión servían para el sustento del ministro y los indios residentes, para la adquisición de los utensilios y ornamentos necesarios en la iglesia, para comprar tabaco, telas y otras mercancías para repartir entre los hijos del pueblo y los gentiles que se acercaban a las misiones.²⁵

A diferencia de los padres de Xalisco, los queretanos sí contaban con un procurador, quien recibía de los misioneros las cantidades correspondientes a sus sínodos más los saldos de las ventas arriba descritas; a cambio, surtía directamente desde México las memorias que junto con el dinero enviaban los frailes.

Al comparar los dos modelos de administración misional no causaba sorpresa que las misiones de la Pimería Baja se encontraran para fines del siglo XVIII en un estado deplorable. Los sínodos de 300 pesos, pagados por lo regular con considerable retraso, eran insuficientes para los misioneros xaliscienses; los frailes no controlaban el trabajo de los hijos de la misión y tampoco podían vigilar sus tratos con los españoles; finalmente, los propios religiosos se encontraban a merced de los intermediarios que hacían aún más miserables sus insuficientes ingresos. El hecho de que en la Pimería Alta se conservara el antiguo modelo administrativo y que los residentes de esas misiones no estuvieran tan hispanizados como los de la Pimería Baja eran, en esencia, las razones que explicaban la subsistencia de aquel proyecto misional.²⁶

²³ BPEJ, CM, libro 44, fojas 317-319.

²⁴ AGN, Provincias Internas, vol. 85, exp. 19, foja 364.

²⁵ Como lo admitiera en 1793, Fr. Antonio Barbastro, esa era parte de la razón por la cual los queretanos estaban en posición de enfrentar con mayores ventajas los retos de la administración misional, pues «como en estas provincias sean todas las cosas que vienen de afuera muy caras, se experimenta [que] muy poco o nada podían adelantar las misiones ni aun el ministro podría mantenerse con los 350 pesos». Aunque la organización del trabajo comunal y la venta, compra, y distribución de los bienes de la misión debían correr por cuenta del indio gobernador, declaraba el padre Barbastro, todo ello normalmente se hacía «con anuencia, consejo y dirección del ministro para evitar fraudes que pudieran intervenir». AGN, Provincias Internas, vol. 33, exp. 5, fojas 2-3.

²⁶ *Ibidem*, foja 8. Sobre las quejas de los misioneros de la provincia de Xalisco en Sonora con respecto a la insubordinación de los hijos de misión véase BPEJ, CM, libro 44.

Las misiones de tierra adentro frente al avance del poblamiento hispano

Las décadas de 1760 y 1770 marcan un claro periodo de reajustes en las provincias del norte del virreinato caracterizado por la urgente necesidad de poblar la Alta California, por el deseo de reorganizar el mapa eclesiástico luego de la salida de los jesuitas, por instaurar un nuevo sistema gubernativo y administrativo más eficiente, y por la importante decisión de las armas españolas para pasar de la guerra defensiva contra el apache a la guerra de exterminio.²⁷ Pero al margen de estas reformas institucionales, la sociedad sonorensis cambiaba debido también al paulatino aumento de la población no indígena que, atraída por el auge de algunos minerales, se había asentado en las provincias de Ostimuri y Sonora.²⁸ Ya fuera que los nuevos residentes se establecieran en los reales mineros o en pequeños ranchos en los alrededores de las misiones, lo cierto es que tuvieron un notable efecto disruptivo al interior de los pueblos de misión. Hacia 1772, por ejemplo, Opodepe ya había perdido «las tierras buenas» de que disponía, pues se las habían apropiado las familias de gente de razón del rancho «El Realito», situado a una legua de dicha cabecera. Lo mismo había sucedido en Nacameri, donde —ante la disminución de la población indígena— las mejores tierras habían sido ocupadas por nuevos dueños.²⁹

²⁷ El mismo José de Gálvez se encargó de que sus proyectos cobraran forma al promover, personalmente, la entrada de los fernandinos a California en 1769, la creación de la comandancia general de provincias internas en 1776 —cuando era Ministro del Despacho Universal de las Indias— y la erección de la diócesis de Sonora en 1779. LÓPEZ MAÑÓN, Edgardo e Ignacio DEL RÍO. «La reforma institucional borbónica», en ORTEGA NORIEGA, Sergio (coord.), *Tres siglos de historia sonorensis (1530-1830)*. México: UNAM, 1993, pp. 289-318. David Weber hace un magistral análisis de la ambivalente política de la Corona con respecto a la función de los presidios, y sobre la multitud de pareceres y proyectos discutidos por los comandantes de las armas españolas para defenderse de los apaches, exterminarlos o atraerlos mediante la predicación y el comercio en *The Spanish Frontier in North America*. New Heaven y Londres: Yale University Press, 1992.

²⁸ En 1772 los principales reales de minas en Ostimuri eran el de la Trinidad, Río Chico y Bayoreca, siguiéndoles en importancia los de la Concepción, Guadalupe, San Antonio, La Candelaria del Soviá, el Potrero Tacupeto, y Milpillas. En la provincia de Sonora en tanto los principales reales eran el de San Antonio de la Huerta, la Ventana, San Miguel, San Francisco el Carrizal, Nacatabori, Tombari, Bacoachi, Babicanora, Motopore, Matape, Opodepe, Nacameri, San José de Gracia, Saracachi, el Aguaje, y Aygami. BL, 99/380 m, 32:7.

²⁹ BNAH, FF, libro 65, fojas 1-22.

Reportes de población en misiones de Sonora, 1774-1794

	Misiones	1774 ³⁰		1794 ³¹	
		indios	no indios	indios	no indios
PIMERÍA BAJA	Onavas	595	8	—	—
	Tonichi	296	17		
	Soyapa	177	34		
	Cumuripa	82	0	150	49
	Buenavista	188	80		
	Tecoripa	155	28	234	78
	Suaqui	220	0		
	San Jose de Pimas	160	0	170	20
	Ures	267	99	—	—
	Santa Rosalia	92	14		
	Opodepe	301	144	341	96
	Nacameri	49	290		
	Cucurpe	300	108	230	40
	Tuape	157	0		
	Pitic	452	39	193	9
	Sahuaripa			71	197
	Arivechi			464	343
	Karachi			282	12
	Bacadehuachi			173	57
	Guasavas			198	34
Basarac			381	124	
Cuquiarachi			77	15	
PIMERÍA ALTA	Sn Xavier Bac	160	0	100	
	Tucson	239	0	97	
	Guevavi				
	San Cayetano	138	0		
	Tumacacori	98	19	69	
	S. I. Cumuripa	128	16	109	
	Imuris	30	0		
	Magdalena	57	10	51	
	Dolores Saric	157	7	40	
	Tubutama	96	19	29	
	Santa Teresa	49	0	38	
	Ati	96	0	40	
	Oquitoa	105	52	99	
	Caborca	211	25	125	
	Pitiqui	202	8	60	
	Besiani	122	0	100	
	Cocospera	133	9	45	

³⁰ AGN, Californias, vol. 39, expediente 2.

³¹ AGN, Misiones, vol. 2, expediente 2, fojas 39-40; AGN, Provincias Internas, vol. 5, foja 365.

Para los frailes, sin embargo, había cambios que les preocupaban aún más que la pérdida de parte de los bienes comunales. La proximidad de los pobladores no indígenas, así como los frecuentes tratos que los indios de misión tenían con ellos, eran causa de cierto malestar para los religiosos porque causaban el doble efecto de minar el ascendiente del fraile sobre sus catecúmenos y de generar en los indios una dependencia psicológica por los efectos introducidos por sus vecinos.³² Como lo muestra la tabla anterior, las misiones de la Pimería Baja vivían un proceso de fusión entre indígenas y otros grupos mucho más acelerado que el de la Pimería Alta. Como se verá a continuación fue precisamente en la zona de mayores contactos entre españoles e indígenas donde los misioneros encontraron los mayores problemas para el desempeño de su ministerio.

La *hispanización* de las misiones de la Pimería Baja y la Opataría, claramente perceptible para el momento en que los franciscanos las recibieron, era el punto medular de la divergencia entre dos proyectos de sociedad que trataban de instaurarse en la Sonora de fines del siglo XVIII. Para ese entonces el interés de la Corona no solamente consistía en poblar el norte del virreinato, sino que además se pretendía promover un orden social más urbano, más controlado desde las cabeceras regionales. La idea de «civilidad» europea cobraba un nuevo significado para esa época, pues las críticas en contra de las diferentes zonas de administración misionera insistían, sobre todo, en la urgente necesidad de reducir a los indios a «verdaderas poblaciones» y civilidad, manteniéndose y vistiéndose como racionales. Solamente en la medida que estas condiciones se cumplieran podría garantizarse que las misiones sirvieran cada vez más al sustento del poblamiento hispano. Estas ideas eran, sin lugar a dudas, compartidas por el autor de una descripción de Arizpe, quien al celebrar en 1780 los progresos de la asimilación de los ópatas aseguraba que:

[...] si alguno se casa con mujer española, no quiere ya tratarse como indio, desdeña las ocupaciones y ministerios de sus parientes y se tiene como de superior clase. Lo mismo sucede con las mujeres cuando casan con españoles. Unos y otros aceptan nuestro traje y tratamiento y se manifiestan muy deseosos de aprender el idioma [...].³³

La inclinación de los ópatas por adoptar el vestido «de los de razón» era palpable al ver a las mujeres lucir sus naguas de bayeta, sus camisas de manta de Puebla, sus rebozos *encuadrados* de algodón, sin faltar en algunas ocasiones los rebozos de seda y las camisas de Ruan y Bretaña. En los hombres, las pretensiones eran un poco más moderadas pues el calzón «de paño mexicano» era, por lo general, su prenda mejor

³² Robert Haskett desarrolla con amplitud el punto de la dependencia psicológica con respecto de los utensilios introducidos por los españoles en su artículo «Coping in Cuernavaca with the cultural conquest», en KICZA, John E. *The Indian in Latin American History. Resistance, Resilience, and Acculturation*. Wilmington, Delaware: Scholarly Resources, 2000.

³³ BL, 99/380 m, 32:9. En un testimonio de 1773 sobre el aprendizaje del castellano entre los ópatas opinaba Fr. Juan Domínguez, misionero de Bacoachi, que los indios de aquel lugar eran «espertos en la lengua castellana acaso por el mayor comercio de gente de razón». BPEJ, CM, libro 50, tomo III.

cotizada.³⁴ La constante participación de los ópatas en la defensa de aquellas provincias así como su decidida aplicación en el cultivo de sus tierras, pero sobre todo su aprecio por los oficios y «las artes de los europeos» como la sastrería, carpintería, herrería y albañilería, les merecían asimismo los más efusivos reconocimientos entre la oficialidad española.³⁵

Estas transformaciones acicateaban lo mismo el escepticismo que la preocupación de los misioneros. Para ellos resultaba claro que en la medida que los pobladores de las misiones se adentraran más en el trato con los españoles la presencia de los frailes les resultaría cada vez más onerosa dado que, según argumentaban los padres, la posibilidad de conseguir bienes sin intermediación del ministro creaba en los indios la ficción de libertad que degeneraba en libertinaje. Para Fr. Antonio Barbastro estaba claro que los indios necesitaban «tener quien lo gobierne, con rienda tirante, y de cuando en cuando con el acicate; y faltando esto, camina con su natural flojera y no es útil ni al estado ni a sí mismo».³⁶ El proyecto de sociedad misional definido por los religiosos no consistía solamente en que los habitantes de las misiones aprendieran el catecismo y adoptaran el lenguaje y los hábitos de los españoles, sino que demandaba además que se invistiera al religioso a cargo de la misión de las garantías necesarias para reforzar su ascendiente como autoridad moral dentro de la comunidad. Lo que se buscaba evitar era que las cosas se volvieran tan insostenibles como en Cumuripa, donde la autoridad del misionero no alcanzaba ya siquiera para convencer a las autoridades locales de castigar a los incorregibles y a los que no querían ir a misa, pues en opinión de varios justicias del lugar «los padres solo pueden decir misa y rezar con los muchachos».³⁷

La divergencia entre las pretensiones de los misioneros y el proyecto de sociedad de los representantes de la Corona no aceptaba un punto medio como respuesta. El augurado fracaso de la Custodia de San Carlos (1783-1791) no hizo sino confirmar la necesidad de modificar el esquema administrativo de aquellas misiones donde el poblamiento hispano o la asimilación de los indios se encontraban más avanzados.³⁸

³⁴ *Relación de Sahuaripa (1778)*, BL, 99/380 m, 122:12.

³⁵ BL, 99/380 m, 32:7.

³⁶ AGN, Provincias Internas, vol. 33, exp. 5, foja 8 v.

³⁷ BNAH, Fondo Franciscano, libro 65.

³⁸ El objetivo de la Custodia consistía en desvincular los establecimientos misioneros de las provincias y colegios apostólicos a que pertenecían para crear una administración misional con gobierno propio. La Custodia de San Carlos fue erigida el 23 de octubre de 1783 bajo los auspicios del recién nombrado obispo de Sonora Fr. Antonio de los Reyes. En la creación de este distrito el obispo se había ganado la animadversión del comandante general de las provincias internas, el gobernador-intendente, y los misioneros queretanos y xaliscienses. Al parecer a nadie había agradado el tono autoritario en que Reyes pretendía llevar adelante su plan de reformas, pues sabiéndose depositario de plenos poderes del Papa, del rey, y del comisario general de Indias de los franciscanos, había pasado sobre la autoridad de los funcionarios locales. Las tensiones entre ambos bloques llegarían a tal grado que en 1786 el obispo ordenaría aprehender a Fr. Francisco A. Barbastro, a la sazón custodio de aquella entidad, para llevarlo custodiado por una escolta hasta su presencia en Arizpe. A partir de entonces el obispo Reyes sería el único promotor de este tipo de instituciones. En tales circunstancias la muerte del prelado, acaecida en 1787, y las quejas vertidas en

La alternativa que quedaba al monarca fue la de proceder a la secularización de algunas misiones en Sonora, decretando el 16 de julio de 1790 la entrega de Banamichi, Aconchi, Ures, Mátape y Onavas al clero diocesano.³⁹ A no dudarlo, el hecho de que mediante la misma Real Cédula se decretaran la supresión de la Custodia y la secularización de las referidas misiones era indicativo de la necesidad por reformar el desorden administrativo de la Pimería Baja, sentir que compartían por completo el Intendente de Sonora Enrique Grimarest y el obispo don José Joaquín Granados.⁴⁰

En la Pimería Alta, en cambio, los problemas al finalizar el siglo XVIII eran de otra índole. La menor densidad de población española, las frecuentes incursiones de los apaches, así como las prerrogativas de que disfrutaban los queretanos a cargo de aquellas misiones hacían que la vida de las comunidades estuviera más volcada hacia su interior. Con una población indígena flotante que, por lo general, todavía no se identificaba con los rudimentos del cristianismo y solamente sabía la doctrina «como el papagayo» y mediante intérprete, las misiones de los queretanos de los últimos años del siglo XVIII podían, en justicia, seguir llamándose conversiones vivas.⁴¹ El método de gobierno propuesto por Fr. Diego Ximénez en 1772 para mejorar la administración de las misiones de la Pimería Alta ofrece un buen parámetro para apreciar las principales preocupaciones y obstáculos del trabajo de los franciscanos en aquella frontera. La dotación de escoltas para custodiar las misiones y acompañar a los padres en sus recorridos entre las cabeceras y sus visitas, la garantía de que en los padres se depositaría alguna autoridad judicial para castigar a los indios, la asignación de dos misioneros en cada cabecera y, finalmente, la prohibición de que los españoles habitaran en los pueblos de misión eran los puntos sugeridos por Ximénez para asegurar el buen régimen de aquella provincia.⁴² Llama la atención el hecho de que en su propuesta el padre Ximénez casi no haga referencia al orden financiero de las misiones queretanas, limitándose a sugerir que entre las obligaciones de los soldados destacados para las misiones se incluyera la de vigilar que los indios acudieran a cumplir con sus tareas. Al parecer el sistema descrito páginas atrás producía a los padres los dividendos suficientes como para no intentar mayores modificaciones en este rubro. Es del mismo modo sugerente el hecho de que se defendiera la separación de indios y españoles dados los efectos que su convivencia había producido en las misiones de los de Xalisco.

contra de su proyecto por algunos misioneros, abrirían las puertas a sus detractores para echar por tierra el asunto de la pretendida reorganización eclesiástica. BPEJ, CM, libro 44, fojas 361-363.

³⁹ Tanto la supresión de la Custodia de San Carlos como la secularización de las referidas cinco misiones fueron decretadas mediante la Real Cédula de 16 de julio de 1790, la cual sería confirmada en ambos sentidos por otra del 17 de julio de 1791. AHZPFSFSM, libro 6° de decretos, foja 18.

⁴⁰ En dos escritos de estos personajes se muestran ambos de acuerdo en secularizar las cinco misiones mencionadas en las reales cédulas de 16 de julio de 1790 y 17 de julio de 1791. BL, 99/380 m, 95:1 y 2.

⁴¹ AGN, Provincias Internas, vol. 81, expedientes 5-17.

⁴² *Expediente sobre el Nuevo método que para el mejor establecimiento de las misiones de Sonora propuso el Colegio Apostólico de la Sta. Cruz de Querétaro a cuyo cargo corren, 1773*, AGN, Californias, vol. 39, exp. 2.

La comparación entre las Pimerías Alta y Baja ilustra con todo detalle las tres fases más importantes del proceso de expansión del poblamiento hispano y las respuestas que al respecto tuvieron algunos actores involucrados en dichos eventos. La administración queretana en la Pimería Alta, por corresponder a la primera fase de contactos entre el mundo hispano y los grupos originarios del lugar, constituyó—hasta bien entrado el siglo XIX— un emplazamiento de frontera donde ni religiosos ni soldados ni pobladores hispanos ni los distintos grupos indígenas tuvieron el control sobre el terreno donde se encontraban. Al igual que en la Pimería Alta, esta fase de penetración incierta se prolongaría por varias décadas todavía en los distritos misionales de las sierras Tarahumara, Tepehuana y Nayarita, donde la presencia hispana siempre fue insuficiente para incorporar a los indios a nuevos sistemas de trabajo, o para imponer la necesidad de alterar sus circuitos comerciales. Las 16 fundaciones de la Tarahumara y Tepehuana a cargo de los padres del colegio de Guadalupe, por ejemplo, seguían siendo en 1789 un coto exclusivo de los aproximadamente 14 mil indios ahí congregados.⁴³ En Nayarit, la presencia de los españoles apenas llegaba a las 152 personas entre soldados, mercaderes y las familias de ambos, en tanto que los indios de misión casi llegaban a las 3 mil almas por las mismas fechas.⁴⁴ El trabajo de los misioneros no había tenido mejor fortuna que el avance del poblamiento hispano en estas zonas. Los adultos generalmente permanecían al margen de los sacramentos y de la predicación de la doctrina, y los frailes no habían logrado que los indígenas adoptaran el uso del español ni que dejaran de practicar sus antiguos ritos y ceremonias.⁴⁵

Las misiones de la Pimería Baja, en contraste, se encontraban inmersas en una lógica poblacional más dinámica, caracterizada por una fuerte recomposición demográfica y la desarticulación de los vínculos entre misioneros y catecúmenos. Al igual que la zona de misión de los frailes xaliscienses, los establecimientos de la Sierra Gorda, Río Verde, Coahuila y Nuevo Santander vivían para fines del siglo XVIII la misma fase de transición. Para 1780, en las dos primeras zonas, los indios representaban menos de la mitad de los moradores de las misiones, siendo además considerados en algunas de ellas como gente de razón «a causa de saber bien el idioma castellano,

⁴³ Esteban Lorenzo de Tristan, *Informe y estadísticas de las misiones del obispado de Durango dirigido al virrey Dn. Manuel Antonio Flores*. Durango, 10 de marzo de 1789. BL, M-M 431:5. Según otro informe del guardián del Colegio de Guadalupe Zacatecas, había en la Tarahumara 13,363 indios pimas, tarahumares, tubares, mexicanos, y tepehuanes distribuidos en 52 rancherías. Fr. Ignacio María Laba, *Informe de diez y seis misiones, de las que los regulares extinguidos tenían en el reyno de la Nueva Vizcaya, y ahora estan a cargo del Colegio Apostólico de Nra Sra de Guadalupe de Zacatecas*, Guadalupe de Zacatecas, 10 de marzo de 1786. BL, M-M 431:13.

⁴⁴ Según el cómputo del comisario de misiones de Nayarit había en 1785 en dichos lugares 2563 coras y 329 mexicanos distribuidos en 7 misiones. Fr. José Antonio Navarro, *Relación Clara y methodica de las siete misiones de la Prova. Del Nayarit, que... formó el Comissario de dhas misiones...*, BL, M-M 431:16. Véase también Fr. José Antonio Navarro, *Informe sobre las provincias de Nayarit dirigido al obispo de Guadalajara*. Jesús María, 26 de julio de 1785. BL, M-M 431:56.

⁴⁵ En el caso de Nayarit, los franciscanos de la provincia de Xalisco emprendieron, durante la década de 1780, una intensa campaña en estas misiones para suprimir las antiguas prácticas religiosas que aún subsistían entre los coras. BPEJ, CM, libro 50, vol. II.

y ocuparse en la labranza al servicio de los españoles».⁴⁶ En Coahuila, en tanto, el cambio había sido mucho más dramático pues la población originaria de las seis misiones que aún existían ahí se había reducido a un par de familias por misión. El resto de los nuevos habitantes lo conformaban indios tlaxcaltecas, españoles y un buen número de «negros, coyotes y mulatos y otras castas [que] todos se denominan hijos de la misión».⁴⁷ En el Nuevo Santander, junto con las misiones recién fundadas se encontraban otros establecimientos donde se agrupaban indios y españoles sujetos a la autoridad de un mismo gobernante.⁴⁸ Estos cambios demográficos hicieron necesario que los religiosos modificaran la forma en que la administración espiritual tenía lugar en aquellos sitios. En palabras de un informante del obispo de Michoacán al referirse a las casas de la custodia de Río Verde, aquellos sitios indebidamente seguían reputándose por misiones, pues en realidad eran congregaciones «de Yndios que quedaron, que como ladinos instruidos en el ydioma castellano, se gobiernan aranzelados pagando sus obvenciones de bautismos, casamientos, etcétera, como los demás vecinos de castas». Además de ello, continuaba el informante, los indios estaban obligados a pagar tributo y se mantenían gracias a su trabajo en las haciendas y minas de españoles.⁴⁹ Luego de casi dos siglos de presencia misional en estas zonas, los establecimientos de los religiosos habían sido absorbidos por el crecimiento del poblamiento hispano. De esta manera, la secularización de estas misiones al finalizar el siglo XVIII no fue tanto el resultado de un decreto episcopal, como el reconocimiento a la inserción de dichas poblaciones en una dinámica ajena al control de los religiosos.

El caso de la custodia del Río Verde era sintomático de la etapa final de afianzamiento del poblamiento hispano. La completa asimilación de la escasa población indígena originaria de esa región, la considerable proporción de españoles, castas e indígenas hispanizados, así como la extinción en la práctica de las características básicas de un conjunto misionero sintetizaban el destino hacia el que iban apuntando, para principios del siglo XIX, los distritos misionales de las Pimerías.

⁴⁶ Recuérdese que el dominio del idioma castellano, la congregación en pueblos y la sujeción a los españoles destacaban entre los rasgos de civilidad que se deseaba imponer a los indios. Fr. Joseph Arias, *Informe y exacta relación...*, San Francisco de Querétaro, 23 de noviembre de 1787. BL, M-M 431:38. La población india de la Custodia del Río Verde para 1785 oscilaba alrededor de las 9300 personas, que sumadas a las castas y gente de razón llegaban a las 22 253 personas. El total de la feligresía de dichas misiones, incluida la población de las tres misiones del Nuevo Santander recién agregadas a dicha provincia era de 27 642 personas. Para el caso de las misiones agustinas y dominicas de la Sierra Gorda véase: *Consulta del Teniente General Escandón al Exmo Sor Virrey... 1743*, BL, Manuscripts on the Sierra Gorda Missions, 1692-1763 [sin catalogar].

⁴⁷ Fr. José David García, *Estado actual de las misiones de la provincia de Coahuila y Río Grande de la misma jurisdicción*. San Bernardo de Río Grande, 3 de marzo de 1786. BL, M-M 431:3; otra versión del mismo informe se encuentra en BL, M-M 431:34.

⁴⁸ Fr. José Sánchez Bejarano, *Informe de la Misión de San Pedro Alcantara Tres Palacios*. Santa María de Aguayo, 8 de febrero de 1786. BL, M-M 431:1; Fr. Francisco Villuendas, *Informe de la misión de San Agustín de Laredo*. Villa de Señora Santa Ana de Camargo, 23 de noviembre de 1785. BL, M-M 431:2.

⁴⁹ *Informe del bachiller Don Antonio Fernando de Yragorry a fr. Antonio de San Miguel sobre las misiones del obispado de Michoacán*. Río Verde, 22 de diciembre de 1785, BL, M-M 431:6.

Variaciones sobre un mismo mal. La imagen de los indios de la Antigua California en el discurso de sus evangelizadores

Rosa Elba Rodríguez Tomp
Universidad Autónoma de Baja California Sur, México

Distintos orígenes, una sola tarea

Existe documentación que describe a los habitantes nativos de la península de California desde la cuarta década del siglo XVI; es decir, desde el momento en que Hernán Cortés envió sus primeras expediciones de reconocimiento a ese territorio, hasta los trabajos etnográficos más recientes. Al adentrarse en su lectura, es fácil descubrir de inmediato que los relatos sobre estos indígenas abundan en expresiones que nos proporcionan imágenes de una población y unas costumbres tenidas, las más de las veces, por extrañas, primitivas e incomprensibles. En especial, los textos de los misioneros que tuvieron a su cargo la evangelización de aquellas poblaciones son espejos de un mundo distorsionado por los afanes apostólicos y las visiones particulares de una tierra en la que tendría lugar una guerra santa: la de Dios contra el Demonio, encarnado en el modo de vida de aquella gente. A través de cartas, informes y otros documentos, descubrimos que cada una de las órdenes religiosas que tuvieron a su cargo las misiones peninsulares, independientemente de las características particulares propias de su comunidad y de las circunstancias históricas que les tocó vivir en la Antigua California, comparten una serie de imágenes sobre los indios californios; en ellas influyen de sobremanera tanto ideas medievales como renacentistas y de la ilustración. Encontramos que se mezclan en el discurso de los religiosos la noción del «buen salvaje», destinado a dar una lección de humildad a los opulentos de las naciones civilizadas, con la de los indios como seres miserables esclavizados por el Demonio.

La península de California es una larga y estrecha franja de tierra situada en el noroeste de la actual república mexicana, que estuvo habitada originalmente por grupos humanos cuya subsistencia dependía de la apropiación de los recursos que el árido entorno les ofrecía a través de la recolección, la caza y la pesca. La Corona Española hizo incontables esfuerzos por sumar esta tierra a sus posesiones americanas, pero la sequedad y lejanía obraban en contra. Fue solamente cuando la colonización se dejó en manos de la Compañía de Jesús que pudo fundarse el primer estable-

cimiento —la misión de Nuestra Señora de Loreto— dedicado específicamente a la evangelización. A partir de 1697, una cadena de misiones fue extendiéndose trabajosamente, aprovechando los escasos oasis de la árida península y las raciones que recibían de los establecimientos jesuitas de la costa oriental del Golfo de California, logrando a medias el control del territorio y de su población. El providencialismo jesuita irrumpió en la Antigua California con fuerza, en la persona de Juan María de Salvatierra. La evangelización de California era vista entonces como una tarea divina que la Compañía de Jesús había de protagonizar, así lo expresa su iniciador:

Ya está hoy la fe en Californias y con el pie fijo en ella; ya [está aquí] la gran conquistadora María venciendo a cuatro naciones de enemigos que nos asaltaron en un tiempo todos para consumirnos a todos. Pero, ¡vive María, reina María y vence María!¹

La labor jesuita fue interrumpida, como se sabe, por la expulsión de que fue objeto el orden en 1767. Con ello las frágiles misiones pasaron a manos de frailes franciscanos del Colegio de San Fernando de la ciudad de México. A diferencia de los jesuitas, los franciscanos no iniciaron sus trabajos disponiendo de recursos económicos que se hubieran confiado a ellos como administradores únicos ni tuvieron autoridad alguna sobre los soldados que habían en los presidios y misiones. Esa situación, aunada al estado crítico de los establecimientos abandonados, constituyó sin duda una fuerte desilusión para los recién llegados. Por otro lado, la amistad personal del visitador real José de Gálvez con fray Junípero Serra, obró a favor de la designación de los franciscanos para otra tarea más importante desde el punto de vista estratégico: el poblamiento de la Alta California; por ello, cinco años después de su llegada, los franciscanos recibieron instrucciones para tomar posesión de los puertos conocidos ya con los nombres de San Diego y Monterrey. Es fácil percibir el alivio con el que los fernandinos dejaron las misiones de la Baja California si se atiende a lo que Francisco Palou había expresado apenas un año antes de que se tomara la decisión final de su salida:

[...] el que desde San Borja hasta el cabo de San Lucas no hay pueblo en que se pueda propagar la fe, que es lo de nuestro instituto, sino conservarla en ellos. Y que no están ni estarán jamás para poderlos entregar al ordinario (a los clérigos seculares), porque la tierra tan infeliz no ayuda a sus naturales para que puedan mantener cura. Y así, por lo dicho, me parece conveniente el hacer lo posible para salir de estas antiguas misiones, y en caso de que no se admita la renuncia, a lo menos que conste en lo venidero que ya nosotros de antemano representamos que no serían capaces de pagar al ordinario, y no dirán se han perdido por los misioneros de este apostólico colegio.²

¹ *La fundación de la California jesuítica. Siete cartas de Juan María de Salvatierra, S. J. (1697-1699)*, edición, introducción y notas de Ignacio del Río, estudio biográfico de Juan María de Salvatierra de Luis González Rodríguez. La Paz: Universidad Autónoma de Baja California Sur/Fondo Nacional de Fomento al Turismo, 1997, p. 63.

² PALOU, Francisco. *Relación histórica de la ida y apostólicas tareas del venerable fray Junípero Serra*. México: Editorial Porrúa, 1970.

La tercera orden que se hizo cargo de la labor misional en la Baja California, a partir de 1772, fue la de los Predicadores, en cuyo reglamento se intentaba conciliar la observancia monástica con la acción apostólica.³ Fray Luis Sales, dominico que permaneció diecisiete años en la península, dio a conocer la carta que el maestro general de la orden, fray Juan Tomás de Boxadors, había enviado para alentar a sus compañeros en la labor de predicación de la fe. En ella se trasluce el deseo de infundir el espíritu de servicio y la inspiración divina como principal apremio y al mismo tiempo recompensa de los religiosos:

Nuestro instituto nos obliga, nuestro santo patriarca nos enseña, el ejemplo de nuestros antecesores y hermanos nos anima. María Santísima del Rosario nos ofrece su asistencia, los ángeles lo piden, los justos lo desean, los infieles y los gentiles lo necesitan, el premio es inmenso y el trabajo es muy suave. Pues, muy reverendos padres, ¿qué nos detiene?⁴

Los modelos se topan con una realidad

La diferencia entre las costumbres y forma de vida que los misioneros venían a imponer a la Antigua California y las que habían compartido sus habitantes durante varios miles de años antes del contacto era tan grande que todos los evangelizadores, independientemente de su origen o métodos particulares, tuvieron que reconocer las insalvables dificultades de su labor. La visión optimista de los primeros misioneros en California acerca de los avances en la evangelización tuvo que ser revisada por otros a quienes tocó reconocer que aun en aquellos territorios aparentemente bajo control, surgían a cada momento señales de peligro. Ya los jesuitas trataban de explicar la inconstancia de sus catecúmenos, y lo hacían a partir de características congénitas:

Hace pues el fondo del carácter de los californios, no menos que el de todos los demás indios, la estupidez e insensibilidad, la falta de conocimiento y reflexión, la inconstancia y volubilidad de una voluntad y apetitos sin freno, sin luz y aun sin objeto, la pereza y horror a todo trabajo y fatiga, la adhesión perpetua a todo linaje de placer y entretenimiento pueril y brutal, la pusilanimidad y flaqueza de ánimo, y finalmente la falta miserable de todo lo que forma a los hombres, esto es, racionales, políticos y útiles para sí y para la sociedad.⁵

³ ULLOA, Daniel. *Los predicadores divididos. Los dominicos en Nueva España, siglo XVI*. El Colegio de México, 1977. «Información general sobre las características de cada una de estas etapas de la California misional», en LEÓN PORTILLA, Miguel. *La California mexicana. Ensayos acerca de su historia*. México: UNAM-UABC, 1995.

⁴ SALES, Luis. *Noticias de la provincia de Californias 1794*. Madrid: José Porrúa Turanzas, 1960, p. 141.

⁵ VENEGAS, Miguel. *Noticia de la California y de su conquista temporal y espiritual hasta el tiempo presente*. 3 vols. México: Editorial Layac, 1943, vol. I, p. 71-72.

A pesar de la opinión expresada, muchos de los «grandes defectos» de los naturales eran explicados como consecuencia del medio en el que se habían desarrollado; por ello, el trabajo, aunque duro, aun podía rendir algunos frutos:

[...] a pesar de todo, ellos son seres humanos y verdaderos hijos de Adán [...] ellos tienen razón e inteligencia como otra gente, y mi opinión es que, si se les mandara en su infancia a Europa, los niños a seminarios colegios y las niñas a los conventos de monjas, progresarían en modales, virtudes, artes y ciencias, iguales a los europeos, porque así ya ha quedado demostrado en otras provincias americanas que su estupidez bestial no les es innata, sino que su inteligencia, poco a poco, llegaría a desarrollarse, al igual que sucede con otros niños, y que aumentaría con los años.⁶

Por ello los esfuerzos de los religiosos estuvieron dirigidos sobre todo a las nuevas generaciones. Cuando los niños podían ser separados de sus madres eran internados para su educación en la cabecera misional. Buena parte de los recursos disponibles en las misiones se utilizaban para mantener a un número considerable de niños, cuyas edades fluctuaban entre los seis y los doce años, como población permanente que tenía mayores probabilidades de avance en el conocimiento y prácticas de la nueva cultura, y que al ser reintegrados a sus comunidades se convertían en promotores de las costumbres adquiridas.⁷ Este hecho, a pesar de constituir un importante auxiliar para el logro de los cambios previstos, no garantizó la integración paulatina de la población indígena a la vida sedentaria en la forma en que estaba previsto por quienes diseñaron el plan de transformación de los californios. Por alguna razón que, a nuestro juicio, tiene que ver con patrones culturales que los misioneros no lograron eliminar, los nativos —salvo contadas excepciones— no llegaron a estar a la altura de las expectativas de sus mentores. Los responsables de las misiones se quejaban amargamente:

Dejar la iglesia, casa, despensa, niños, viejos y enfermos a sólo el cuidado del gobernador indio y del fiscal, es exponerse a no hallar cosa alguna cuando vuelva de lo que dejó. Encomendar a éstos el cuidado del alimento diario y su distribución entre los dichos y los catecúmenos es imposible.⁸

Incluso en las raras ocasiones en las que el sustento en la misión estuvo garantizado, los indios mantuvieron a los ojos de sus captores la categoría de niños necesitados de estricta vigilancia y en permanente peligro de recaer en sus anteriores pecados. Prueba de ello son las continuas quejas expresadas por ministros y autoridades de tiempos posteriores a la expulsión de los jesuitas del territorio peninsular, cuando ya las poblaciones autóctonas habían disminuido tanto que en algunos establecimientos

⁶ BAEGERT, Juan Jacobo. *Noticias de la península americana de California*. México: Antigua librería Robredo de J. Porrúa e Hijos, 1942, pp. 109-110.

⁷ VENEGAS, *op. cit.*, vol. II, p. 160-161.

⁸ *Ibidem*, p. 169.

ya podía mantenérselas permanentemente. Tomemos como ejemplo el informe de fray Juan Ramos de Lora, rendido en 1772, cuando los franciscanos se disponían a dejar las misiones bajacalifornianas para emprender el trabajo evangelizador de la Alta California. Sobre los naturales de la misión de San Javier, una de las más antiguas dice:

Estos, hasta la [época] presente, siempre se han mantenido muy sosegados y quietos, pero ahora parece que ya se experimentaba alguna novedad en ellos de poco tiempo a esta parte, mostrándose engreídos, desconcertándose algo e intentando novedades, acaso llevados del mal ejemplo de otros o por influjos quizás de algunos que a ello los persuaden.⁹

Es necesario considerar que la pobreza de los resultados obtenidos por el sistema misional, en cuanto al cambio cultural, estuvo originada en que, a pesar del carácter coercitivo de la relación hispano-indígena, los rasgos culturales propios de los cazadores-recolectores no podían perderse en tanto no fueran sustituidos por otros que garantizaran su supervivencia en los ambientes bajacalifornianos, algo que el sistema misional nunca pudo lograr. Por otro lado, no debe extrañarnos el juicio que los indígenas provocaban en los misioneros, ya que la idea de los cazadores-recolectores como los más primitivos y atrasados de todos los grupos humanos, sin considerar los delicados mecanismos de adaptación que han desarrollado, es una herencia que perdura hasta el presente. Es comprensible, por tanto, el constante reparo que ponían los nativos en aprender y valerse de los nuevos elementos culturales cuando se daban cuenta de lo poco eficaces que se volvían fuera del ambiente artificial introducido por sus maestros. Estos, por su parte, no cesaron nunca de considerar a sus feligreses como eternos niños incapaces de pensar y obrar por su cuenta. Ya lo decía Venegas claramente: «En una palabra, estos infelices hombres pueden igualarse a los niños, a quienes no ha acabado de desplegarse del todo el uso de la razón, y nada se pondera en decir que son gentes que nunca salen de la niñez».¹⁰

A la luz de los testimonios de los misioneros que padecieron los problemas que representaba el intento de imponer costumbres europeas a comunidades que compartían un fuerte arraigo a sus tradiciones ancestrales podemos inferir que los logros obtenidos se quedaban en un nivel muy superficial que no garantizaba, más que en casos excepcionales, la asimilación de todas las costumbres impuestas. Fray Luis Sales, que trabajó muchos años tanto en las misiones antiguas como en la frontera que los religiosos de su orden se encargaron de expandir al norte de la península, apuntaba acerca de los aborígenes:

⁹ DEL RÍO, Ignacio. «Población y misiones de Baja California en 1772. Un informe de fray Juan Ramos de Lora», en *Estudios de historia novohispana*, vol. 5. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1974, p. 261.

¹⁰ VENEGAS, *ob. cit.*, I, p. 74.

Son tenacísimos en conservar costumbres de sus antepasados, y cuantas mentiras quieran decirles [sus hechiceros] todo lo reciben con gusto, y lo oyen con atención; y aunque después se hagan cristianos, hemos visto por la experiencia, que muchos se vuelven a sus chozas, y tanto les da el ser cristianos como el no serlo; si huyen de la iglesia y de la tropa los buscan, los sacan de los bosques y los castigan, y aunque los busquen cien veces y los castiguen bastante, otras tantas vuelven a huir, y siempre los hallan en un mismo sitio; y todo esto depende de estos viejos, pues les dicen que no teman a los azotes, y que en queriendo ellos no les castigarán, pero nunca se verifica esto.¹¹

No obstante lo expresado, sería aventurado pensar que la influencia de sus ministros no fue decisiva en los cambios culturales que tuvieron lugar a partir del establecimiento de las misiones. El avance del sistema fue constante a pesar de circunstancias desfavorables, y conforme cada una de las órdenes religiosas se hacía responsable de la evangelización, se tomaban medidas que significaban el deterioro de la capacidad de adaptación de la población autóctona. El proceso de reducción de la población indígena incluía diversas estrategias que ejercieron una poderosa influencia sobre los involucrados. Fue a través del temor, la fascinación, la curiosidad y otras sensaciones experimentadas, que los naturales fueron en forma paulatina buscando y, en cierta forma, habituándose a la presencia y a la acción de los extranjeros.

Una de las principales tareas que se llevaba a cabo en la jurisdicción de una nueva misión era aprender la lengua de los lugareños. Las bandas nómadas eran hablantes de una infinidad de dialectos que desafiaban la capacidad de cualquier extranjero. El padre Baegert señalaba al respecto que: «a pesar de que el número de californios es tan limitado y que forman solamente una ínfima parte del total de habitantes del mundo, entre sí están agrupados en pueblos, tribus, naciones y lenguas excepcionalmente numerosos».¹² Ante tal contingencia, el misionero se veía obligado a suponer o adivinar en no pocas ocasiones lo que sus interlocutores querían comunicarle. Pero no era la necesidad de comprender a los indios lo que preocupaba a sus mentores; después de todo, ellos ya tenían una idea formada acerca de la naturaleza salvaje y limitada de sus educandos. Lo que los religiosos buscaban era, ante todo, lograr de sus catecúmenos la comprensión de la doctrina cristiana y, junto con ella, el aprendizaje de otros muchos elementos de la cultura europea que los capacitaran para una vida en armonía con la religión. Pero los métodos utilizados por los misioneros para lograr sus objetivos no contemplaban el hecho incontestable de que la expresión verbal de los californios, como sistema simbólico, estaba condicionada por los patrones culturales de un tipo de sociedad muy distinta de aquella de la que provenían los miembros del grupo conquistador. Por ello, es dable suponer que durante muchos años después de establecidas las misiones, los aborígenes no lograron entender, ni en su idioma ni en el de sus misioneros, nociones que estaban fuera de ese contexto. Ejemplo de esa barrera de incompreensión lo encontramos en la obra de Baegert, donde el misionero señala a propósito del lenguaje hablado por sus catecúmenos en San Luis Gonzaga:

¹¹ SALES, *op. cit.*, p. 45.

[El barbarismo de esa lengua consiste] ante todo, en una miserable y sorprendente falta de palabras, sin las que fuera de creerse que es imposible, para seres racionales, hablarse entre sí y entablar una conversación, y aun más todavía, que alguien pueda enseñarles y predicarles la doctrina cristiana. En esta lengua no existen palabras para señalar las cosas que enseguida paso a enumerar: todo lo que no tiene cuerpo y que, por eso, no es perceptible para los sentidos o que puede ser visto o palpado; todas las emociones del corazón, las virtudes y vicios, [...] todo lo que sirve para denominar las ideas que pertenecen a la vida en comunidad o sea la vida humana, razonada y urbana.¹³

A esta dificultad se unía la propensión, por parte de los naturales, a reírse a causa de los inevitables errores que sus maestros cometían al tratar de traducir ideas y frases propias de su ministerio a las lenguas autóctonas. Al respecto, reproducimos el relato de Francisco Javier Clavijero sobre la forma en que la doctrina que impartía el padre Juan de Ugarte en San Javier era para los indios motivo de diversión:

El advirtió que el principal motivo de aquellas burlas eran sus desbarros en la lengua, y que los mismos indios, cuando les consultaba acerca de las voces o de la pronunciación, le contestaban de intento despropósitos, para tener después de qué reír en la hora de la doctrina, y por eso de allí en adelante ya no preguntaba sino a los niños, como más sinceros.¹⁴

Ante tal situación es comprensible que los conquistadores hicieran esfuerzos porque pronto los indios fueran capaces de entender el castellano. Esto, en efecto, sucedió a la larga, no tanto a causa de que los indios olvidaran voluntariamente su lengua, sino porque grupos enteros hablantes de alguno de los múltiples dialectos detectados se fueron extinguiendo. Podemos suponer que la circunstancia de haber olvidado su lengua materna, y entender y hablar solo el castellano, significó para los indios una pérdida de muchos de los referentes culturales con los que acostumbraban relacionarse entre sí y con su entorno; sin embargo, ello no garantizó que el proceso de integración a la religión impuesta y a los patrones culturales asociados se produjera tal y como era el objetivo de la enseñanza misional. Los misioneros se desesperaban ante «su sorprendente ignorancia después de tan repetida enseñanza», pero lo cierto es que los rasgos culturales que les permitían seguir sobreviviendo eran privilegiados por una tendencia natural; mientras que la instrucción religiosa, aunque entendieran ya el idioma de sus instructores, no era un elemento cultural cercano o compatible con sus problemas concretos. Baegert exponía con amargura el caso de una mujer que entendía y hablaba el español, y a la que, en tiempo de cosecha de pitahayas, le preguntó por qué no había cumplido con la penitencia encomendada, y su respuesta, que exasperó al religioso, fue: «de puro comer».¹⁵

¹² BAEGERT, *op. cit.*, p. 73.

¹³ *Ibidem*, p. 131.

¹⁴ CLAVIJERO, p. 110.

¹⁵ BAEGERT, *op. cit.*, p. 167.

La incomprensión y segregación entre indígenas y «gente de razón» fue una característica permanente de la vida misional. Esta circunstancia mantuvo a los californios como una población diferenciada que no se relacionó con misioneros y soldados más que en casos contados y que, por tanto, no estableció una verdadera comunicación con ninguno de los otros habitantes de las misiones. Luis Sales lo expresaba de la siguiente manera:

Aunque las misiones antiguas reducidas son a modo de curatos cortos (cuyos individuos ya saben la lengua castellana), mas en las fronteras de los gentiles en donde he vivido muchos años, los trabajos son imponderables; bien que, tanto en unos como en otras, estos indios infelices nos quitan a todos la soledad, y no nos hacen compañía; con esto entenderá vuestra merced lo que quiero decir, a saber, que continuamente nos están molestando, pidiendo pan, harina, carne, ropa y muchas veces no hay qué darles, y no nos hacen compañía, porque no saben seguir conversación.¹⁶

El fracaso de la misión

El número de nativos bautizados fue, sin duda, un indicador importante de que los cambios previstos estaban llevándose a cabo exitosamente. En los informes que rendían a sus superiores y a otras autoridades civiles, el renglón de los bautismos permitía a los responsables del programa mostrar el grado de avance de los trabajos misionales, lo cual nos hace pensar que hubiera sido fácil reportar como bautizados a todos aquellos que ya asistían con cierta regularidad a las misiones. Contrario a ello, sabemos que los miembros de las órdenes religiosas que laboraron en la península eran muy selectivos al administrar el sacramento. A los niños muy pequeños se les bautizaba de inmediato, lo mismo sucedía con los enfermos en peligro de muerte; pero al resto de los miembros de cada banda se le sometía primero a instrucción religiosa mediante el sistema de visitas alternadas, y no era sino hasta que se les consideraba suficientemente instruidos que se les declaraba cristianos. Pero aunque se reportaran cifras prometedoras, las quejas sobre la inconstancia de los ya bautizados nos hacen albergar serias dudas sobre la firmeza con que arraigó en los californios la nueva religión. El jesuita Sigismundo Taraval se expresa de una banda de indios adscritos a La Paz en los siguientes términos:

Un día venían a decir que querían hacerse cristianos, y otro ya no querían; un día traían, aunque por interés a sus hijos, y después se pasaban semanas, meses, y aun año sin que [a]pareciese ni uno. Un día venían a prometerlo todo y después a la noche se iban, y nada ejecutaban. Verdad es que para eso concurría no poco el ver [a] los callejues que después de hacerse cristianos, nada ejecutaban de cristianos, todo de gentiles.¹⁷

¹⁶ SALES, *op. cit.*, p. 162.

¹⁷ TARAVAL, Sigismundo. *La rebelión de los californios*. Eligio Moisés Coronado (ed.). Madrid: Ediciones Doce Calles, 1996, par. 80, p. 77.

De lo expuesto anteriormente, podemos concluir que la incorporación voluntaria de los nativos a la economía misional fue más que la regla, la excepción. El aprendizaje de la doctrina, aun con todo el empeño y buena voluntad de los misioneros, no era para los indígenas lo verdaderamente importante de su estancia en la misión; el mostrarse dóciles al recibir las aguas del bautismo era considerado por ellos requisito para que pudieran recibir su ración correspondiente de alimento. Los contingentes que trabajaban en los campos o en las fábricas misionales lo hacían siempre obligados, y los misioneros se quejaban de que por nada del mundo querían preocuparse si no era lo indispensable para saciar su hambre. Decía Baegert: «cuando hay que hacer algún trabajo en la misión, nunca hacen nada si no anda uno tras ellos incesantemente y por todos lados». ¹⁸ Durante la temporada de cosecha de alguno de sus alimentos tradicionales era imposible retenerlos para que ayudaran en alguna de las obras que siempre estaban en proceso. Así lo aseguraba Nicolás Tamaral a propósito de sus catecúmenos en Santiago: «En lo temporal hemos hecho poco, parte porque hasta ahora [los indios] han andado [en busca de] pitahayas y bledos». ¹⁹ Por su parte, el padre Taraval afirmaba que cuando había pitahayas, los indios «por mucho que el señor capitán les mandase y por muchísimo que yo les dijese, nunca se podían contener, porque ya con achaque de ir por agua, o por leña, ya a otra cosa, todos se iban. Mas esto era un mal irremediable, y el querer otra cosa era casi querer que siendo californios no lo fueran [...]». ²⁰

Lo más frecuente en las misiones era, según se desprende de los testimonios, que los nativos tuvieran que pasar el tiempo asignado en la misión bajo la estrecha vigilancia del misionero y de los soldados para que no reincidieran en lo que para los españoles era su mal comportamiento, pereza o faltas más graves. Lo más frecuente y grave desde el punto de vista del código misional eran las quejas por la reincidencia de los aborígenes en la realización de las ceremonias, fiestas y otras actividades propias de su cultura ancestral. Baegert aseguraba: «No costó mucho trabajo inducir a los californios a dejarse bautizar, después de haberlos enseñado en el catecismo; tanto más fácil fue, porque no tenían otra religión opuesta a la cristiana; pero para poner en práctica lo que habían prometido en el bautizo, para esto no era suficiente, entre la mayoría de ellos, ningún esfuerzo humano». ²¹

Muchas de las costumbres tradicionales de los californios eran consideradas por sus conquistadores como perversas y depravadas. La opinión generalizada del grupo conquistador era que las manifestaciones de sus cultos tradicionales eran inspiradas por el Demonio. En casi todas las prácticas de ese tipo que consideraban necesario erradicar tenían algo que ver los chamanes o curanderos. Tales personajes ejercían en sus comunidades una influencia considerable, por lo que fueron sujetos de una

¹⁸ BAGERT, p. 113.

¹⁹ DEL RÍO, Ignacio (ed.). *Nicolás Tamaral informa sobre las misiones del sur peninsular. Año de 1730*. La Paz, Archivo Histórico Pablo L. Martínez, 1980, p. 9.

²⁰ TARAVAL, *op. cit.*, par. 96, p. 84.

²¹ BAEGERT, *op. cit.*, p. 6.

atención especial por parte de los misioneros. Aquellos que accedían a los deseos de los religiosos, y se sometían al bautismo, eran puestos como ejemplo para lograr la conversión de la o las bandas que estuviesen bajo su liderazgo; los que, por el contrario, se mostraban reacios y estorbaban la labor de los misioneros eran tomados por enemigos y atacados por todos los medios, ya fuera tratando de ponerlos en ridículo frente a su gente, ya castigándolos con severidad si el pecado cometido lo ameritaba.²² Estos chamanes resentidos, como es de suponerse, tuvieron un papel destacado en los episodios de rebeldía. Cada misionero pedía, generalmente, como condición para que una banda entrara a formar parte de los contingentes de su misión, que sus integrantes entregaran las capas de cabellos humanos, las tablas de predicar y otros objetos propios de sus rituales, y aunque en algunos casos esta entrega se hizo en forma voluntaria,²³ es mencionado en diversas fuentes que se solían conservar en secreto algunos de estos símbolos, que siguieron siendo utilizados mientras los nativos tuvieron la posibilidad de escapar a la vigilancia misional y volver a su libre vagar por los montes.

Existían algunas costumbres nativas que los misioneros no consideraban un peligro para su ministerio. Al juzgar a los indios como niños, pensaron que juegos y bailes les permitían distraerse, aliviar las tensiones que ocasionaba la vida disciplinada que se exigía dentro de las cabeceras misionales y, en fin, compartir con sus maestros algunos ratos de esparcimiento. El padre Salvatierra mencionaba que los bailes de los californios eran:

[...] muy diferentes de [los de] las naciones de la otra banda, pues tienen más de treinta bailes, todos diferentes y todos en figura de traje y enseñanza de algunas cosas esenciales para la guerra, para la pesca, caminar, enterrar, cargar y otras cosas semejantes, y se precia el niño de cuatro y tres años [de] salir con bien del papel de su baile, como si fueran ya mancebos de mucha emulación y juicio, cosa que nos dio a todos mucho divertimento de verlos.²⁴

Es de hacer notar que aquello que los españoles tomaban por inocuo debió, en realidad, ser un rasgo importante para reforzar la identidad de los indios. Por la misma descripción de Salvatierra podemos imaginar que el aprendizaje de la secuencia y pasos de los bailes era emprendido desde la más tierna infancia, y estaba relacionado con la realización de las actividades primordiales de los cazadores-recolectores. Por tanto, aun cuando ya no se realizaran los bailes y competencias en las condiciones anteriores al contacto, y que las ceremonias para las cuales bailaban fuesen las del santoral católico, es de suponer que tales prácticas no perdieron su importancia, pues contribuían a reforzar los lazos entre los indígenas, con la ventaja adicional de que no estaban prohibidas por los misioneros.

²² CLAVIERO, *op. cit.*, pp. 161-164; TARAVAL, *op. cit.*, par. 22, p. 55.

²³ PICCOLO, FRANCISCO MARÍA. *Informe del estado de la nueva cristiandad de California, 1702, y otros documentos*. Edición, estudio y notas de Ernest J. Burrus. Madrid: Ediciones José Porrúa Turanzas, 1962, p. 183.

²⁴ *La fundación de...* p. 148.

La conquista espiritual de los indios peninsulares, es importante recalcarlo, se llevó a cabo a través de un proceso que ponía en las manos de los conquistadores la posibilidad de actuar sobre territorios específicos, pero los mantenía alejados de otros donde las circunstancias naturales y sociales obraban a favor de las tradiciones ancestrales. Como la evangelización avanzó a tropezones, primero del centro al sur y luego, ya en la etapa dominica, hacia el norte de la península, fue en esa extensión que se convirtió en «la frontera dominica» y que ahora forma la zona fronteriza entre México y los Estados Unidos, donde se llevó a cabo el último esfuerzo de reducir a los nativos a poblaciones estables. Es ahí donde hacia 1792, ya en el total desánimo por la empresa fallida, Fray Domingo de Gandarias hacía ver que era infructuoso el gasto que se hacía al mantener en la región a treinta religiosos en la administración de los cerca de cuatro mil quinientos indígenas que ahí habitaban: «que ni para ese corto número alcanzan los frutos del país para sustentarlos, sino que es necesario licenciarlos para que busquen semillas en los bosques, haciéndoles volverse montaraces y olvidarse de la poca civilización y cristiandad que aprenden».²⁵ Poco a poco las misiones dominicas fueron abandonadas, unas por falta de catecúmenos, otras por ataques y rebeliones, hasta que, a mediados del siglo XIX, más de tres mil indígenas continuaron sus recorridos sin más recuerdo de la época misional que las ruinas de los establecimientos abandonados.

²⁵ Fray Domingo Gandarias, *Maestro prior provincial de Santo Domingo, sobre el estado de las misiones de Baja California*. Biblioteca Bancroft, California Archives, vol. 1, folio 43.

La frontera norteña novohispana: diferencias entre órdenes y el clero secular a través de confesionarios del siglo XVIII

Rosa H. Yáñez Rosales
Universidad de Guadalajara, México

En esta ponencia se hace un acercamiento comparativo a confesionarios de autoría diversa, todos escritos para poblaciones de la frontera norteña novohispana durante el siglo XVIII. Los confesionarios que analizo en este trabajo son seis: tres de autores jesuitas, dos de bachilleres y uno de un franciscano; fueron escritos en castellano y en una lengua indígena, con la excepción de uno que está en castellano, tepehuano y latín. El orden cronológico de su publicación es como sigue: El confesionario coracastellano de José Ortega, jesuita, de 1732; uno cahita-castellano de autor jesuita de nombre desconocido, de 1740; otro, escrito en tepehuán, castellano y latín, de Benito Rinaldini publicado en 1743; uno más escrito en coahuilteco y castellano, de Bartholome García, franciscano, de 1760; un confesionario en náhuatl y castellano de Gerónimo Cortés y Zedeño, bachiller, de 1765 y, finalmente, uno en huasteco y castellano de Carlos Tapia Zenteno, bachiller, de 1767.

La importancia de la confesión, como sacramento y ritual católicos y como medida coercitiva que se aplicó a la población indoamericana ha sido abordada por varios estudiosos como Robert Ricard, Serge Gruzinski, Jorge Klor de Alba, Martine Azoulai o Sonia Corcuera, quienes han destacado diferentes funciones que cumplió dicho acto y lo que los textos redactados para tal fin denotan. Ricard observa que en las distintas respuestas que los indígenas dieron al sacramento de la Penitencia, estaba de por medio su conceptualización de «pecado». Si bien está documentado un tipo de confesión entre los mexicas y los mayas, definitivamente no se trata de lo que la religión Católica cataloga como tal, en tanto que los indígenas se referían a pecados del cuerpo, no concebían el pecado de intención.¹ Gruzinski ha observado el mecanismo de control de la sexualidad que los confesionarios muestran, a partir de las preguntas que se formulan para los posibles pecados que tienen que ver con el sexto y el noveno mandamientos («No fornicarás» y «No desearás la mujer de tu prójimo».)²

¹ RICARD, Robert. *La conquista espiritual de México*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 210.

² GRUZINSKI, Serge. «Confesión, alianza y sexualidad entre los indios de Nueva España. Introducción al estudio de los confesionarios en lenguas indígenas». EN ORTEGA NORIEGA, Sergio (ed.). *El placer de pecar*

Ha encontrado que los confesionarios muestran los dispositivos de alianza y sexualidad que eran aplicados por la Iglesia. Por dispositivo de alianza, se entiende «la preparación y celebración del matrimonio», esto es, la Iglesia pretende tener un control total sobre la celebración del matrimonio y tal intención se manifiesta tanto en el interrogatorio que se hace a los que se van a casar, como en el registro escrito que se conserva sobre los contrayentes. Por otra parte, el dispositivo de sexualidad «[...] trata de las prácticas sexuales y del sexo [...] en vez de limitarse a enunciar prohibiciones, suscita la descripción de usos ilícitos relacionando entre sí varios aspectos y niveles del comportamiento humano [...]».³ Klor de Alba por su parte ha enfatizado el papel que tuvieron los confesionarios para socavar la identidad comunitaria indígena pues formulan preguntas cuya respuesta implica la denuncia de comportamientos no cristianos de otros miembros de la comunidad. Según este autor, la confesión fue un mecanismo que enfrentó:

[...] dos formas opuestas de elaborar y representar el ser. Las diferencias eran obvias para los confesores, quienes oían rutinariamente a los indígenas y a los europeos narrar sus biografías de distintas maneras, y quienes no podían evitar conflictos entre los dos pueblos al tratar de imponer un estilo narrativo, que deslegitima al otro, en el proceso de establecer un sistema de disciplina penitencial.⁴

El trabajo de Martine Azoulai resalta lo que muestran los manuales de confesión de los siglos XVI y XVII.⁵ De acuerdo con su perspectiva, los manuales americanos están más cercanos a los confesionarios medievales que a los contemporáneos europeos, en tanto que después del Concilio de Trento, la confesión basada en el cuestionario sobre el Decálogo fue abandonada mientras que en América fue precisamente este tipo de obras el que se escribió.

Teniendo las aportaciones anteriores en mente, algunas de las preguntas que esta ponencia plantea son: ¿qué es la confesión para los indígenas del norte novohispano en el siglo XVIII?; ¿cuáles son los «pecados» más frecuentemente cometidos por los indígenas de la frontera norteña?; ¿son las obras de siglo XVIII representativas de un trabajo etnográfico especializado, como en su momento lo fueron las de siglos XVI y XVII?; ¿qué es la confesión, como sacramento clave después del bautismo, para los jesuitas y franciscanos, como miembros de órdenes que tenían la misión de iniciar la difusión del cristianismo en los territorios más tardíamente conquistados, y qué es la confesión para los del clero secular?; ¿qué fronteras se observan en la formación de los

y el afán de normar. México: Seminario de Historia de las Mentalidades «Joaquín Mortiz» Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1987.

³ *Ibidem*, p. 187.

⁴ KLOR DE ALBA, Jorge y otros (eds.). *De la palabra y obra en el nuevo mundo*. México: Siglo XXI editores, 1992, tomo II. p. 51.

⁵ MARTINE, Azoulai. *Les péchés du Nouveau Monde. Les manuels pour la confession des Indiens XVIe-XVIIe siècle*. Paris: Editions Albin Michel, 1993.

autores como representativas de una diferencia en la forma de difundir el evangelio y evaluar el comportamiento de un indígena recientemente convertido al cristianismo?

La ponencia se divide en tres apartados. El primero, los antecedentes de la elaboración de los confesionarios antes del siglo XVIII; el segundo, las particularidades de los grupos indígenas de la frontera norteña, según el énfasis en sus «pecados»; finalmente, las fronteras de la evangelización, entendidas como diferencias entre los jesuitas, franciscanos y bachilleres en el siglo XVIII norteño y, también, como los límites que tuvieron los autores para llevar a cabo la tarea misional que se les había encomendado.

Los antecedentes de la confesión en Nueva España

La confesión en América tuvo características similares a la que se practicó en la época medieval. Se tienen noticias de que previo al Concilio de Letrán, que tuvo lugar en 1215:

La penitencia consistía [...] en una ceremonia colectiva y pública reservada a los pecados más graves y su práctica no estaba sujeta a un calendario regular, pero las deliberaciones de los padres conciliares resultaron en un enfoque más personal e íntimo acerca de las causas del pecado. A partir de entonces se pidió a todos los cristianos que al aproximarse la Pascua, se prepararan para la comunión examinando su conciencia para poder confesarse. Esta confesión debía ser privada, regular y obligatoria [...]. El penitente debía declarar su pecado en función de su situación familiar, del medio social al que pertenecía y de sus motivaciones personales. Mediante un esfuerzo de autorreflexión, se interrogaba sobre su conducta y sus intenciones y se entregaba a un examen de conciencia.⁶

Después cambió; se estableció la elaboración de un cuestionario cuya base es el Decálogo, y que los penitentes debían responder. Al parecer, correspondió a Jean d' Erfurt, en 1295, escribir el texto que se convertiría en el modelo o machote de los confesionarios medievales. La base de este texto era el Decálogo.

En Nueva España, desde fechas tan tempranas como 1526, los franciscanos ya aplicaban el sacramento de la confesión. Robert Ricard, con base en Motolinía, nos reporta que:

[c]ada domingo por la tarde juntaban a los indios que habían de confesarse en la semana, les hacían un examen acerca de la doctrina... luego una plática acerca de la necesidad y eficacia de la penitencia y las tres partes del sacramento, por lo que toca al penitente: contrición, confesión y satisfacción. Seguía a esto una serie de advertencias prácticas sobre el modo de acercarse a la confesión.⁷

⁶ CORCUERA DE MANCERA, figura en un artículo anterior, cf. pp. 78-79.

⁷ RICARD, *op. cit.*, p. 209.

Los agustinos, por su parte, eran más prácticos. Dividían la jurisdicción en:

[...] zonas o cuarteles y a cada una de estas divisiones habían señalado un día para la confesión; se reunían en ese día los que tenían su turno y se les daba colectivamente la absolución de los pecados veniales y defectos ordinarios; seguía la confesión individual de las culpas graves.⁸

Como se puede observar, este tipo de confesión tiene definitivamente reminiscencias de la confesión medieval, previa al Concilio de Letrán.

Sin embargo, los confesores pronto empezaron a notar que los indios llegaban a la confesión sin «muestra de dolor ni arrepentimiento». La confesión no se realizaba de manera satisfactoria para los difusores del evangelio. No tenemos noticia de si estos primeros ensayos de la confesión tuvieron como base alguno de los cuestionarios europeos existentes o se trataba de orientar la reflexión sobre la doctrina y concluir sobre su cumplimiento o incumplimiento. Suponemos que así fue, por lo menos hasta que se imprimieron, en 1565, los dos confesionarios del franciscano Alonso de Molina. Tanto el Confessionario Breve como el Mayor se editaron en la ciudad de México en el citado año y deben haberse constituido en obras paradigmáticas para las demás órdenes y para las otras colonias españolas.

Otros confesionarios del mismo siglo XVI fueron el de Juan de la Anunciación de 1575 (no se sabe si agustino), el del dominico fray Pedro de Feria en lengua zapoteca, el del franciscano Juan Bautista en náhuatl y castellano de 1599; en total 13, según se observa en varias compilaciones bibliográficas. En lo que a autores se refiere, fueron principalmente franciscanos y dominicos quienes escribieron este tipo de obras. No he encontrado uno solo de autoría jesuita en este primer siglo para Nueva España, aunque sí para Perú, uno de Joseph de Acosta de 1585. El panorama no cambia mucho cuando nos abocamos al siglo XVII. Tenemos trece referencias, aparecen de nueva cuenta los franciscanos y dominicos como autores, pero también los bachilleres. Ninguno de los jesuitas todavía para Nueva España, aunque sí para Perú.

Para el siglo XVIII, se siguen escribiendo y publicando confesionarios en Nueva España y aquí encontramos una mayor producción de jesuitas y bachilleres, en total 15.

Las particularidades de los grupos indígenas de la frontera norteña, según el énfasis en sus «pecados».

Cabe ahora preguntarse: ¿qué tan observadores de los pueblos indígenas fueron los autores de confesionarios?; ¿reflejan, según el énfasis puesto en unos o en otros pecados, problemas específicos en la evangelización que debían ser atacados?

Creo factible partir de un principio válido desde el análisis del discurso, en el sentido de que, cualquier emisión lingüística, hablada o escrita, tiene una razón de ser, no es gratuita, hay una motivación más o menos fuerte que lleva a su realización. No es vacía de significación, ni de sentido ni de intención. Si aplicamos este principio, la

⁸ *Ibidem.*

respuesta a la pregunta arriba señalada es «sí». Es decir, no es banal ninguna de las preguntas que cada autor elabora a fin de concretar la confesión. Hay diferencias en la intención de cada autor, definitivamente, que tal vez obedecen a las políticas internas de la orden, a las políticas episcopales de la época, o incluso a las de la Corona Española. Sin embargo, es posible identificar qué comportamientos resultaban «problemáticos» para el evangelizador en tanto que mediante su cuestionario, podemos leer cuáles, por qué, sus variables y otras características.

De ninguna manera estoy obviando una discusión que ha tenido lugar entre los estudiosos de la confesión, del imaginario colectivo y otros temas que emanan directamente, y que tiene que ver con la frecuentemente ilimitada imaginación de los autores, lo que estaba sucediendo en Europa por las mismas fechas y otros factores. Hay confesionarios que canalizan una atención frecuentemente desbordada sobre conductas que, de acuerdo con la Iglesia Católica, infringen el sexto mandamiento («No fornicarás»); este hecho ha sido motivo de atención de algunos estudiosos, como Gruzinski, Ortega Noriega y otros.

Sin embargo, este énfasis no es omnipresente a lo largo de la Colonia ni a lo largo de Nueva España; si nos concentramos solo en lo que se dice bajo el rubro de este mandamiento, se corre el riesgo de no ver otros comportamientos que también eran problemáticos a los ojos del confesor y que también registró, tal vez sin la prolijidad o insistencia aparentes que presenta el sexto mandamiento. Este es un argumento para alegar que, efectivamente, los confesionarios, incluso los del siglo XVIII, pueden entregarnos una etnografía de lo que sucedía en tal o cual pueblo indígena. Es indicativo en este sentido, que el modelo inaugurado con el Confessionario Mayor de fray Alonso de Molina, que seguramente fue la base de muchos de los confesionarios novohispanos, haya sufrido modificaciones en muchos sentidos, como se verá más adelante.

Con estas reflexiones en mente, veamos lo que los confesionarios de siglo XVIII escogidos nos muestran. En primer lugar, quiero presentar un cuadro que resume el número de preguntas que cada cuestionario hace por mandamiento. He incluido las que presenta el confesionario de Molina para tener un punto de comparación.

	Molina, franciscano, náhuatl, 1565	Ortega, jesuita, cora 1732	Anónimo, jesuita, cahita, 1740	Rinaldini, jesuita, tepehuán, 1743	García, franciscano, Coahuilteco 1760	Cortés y Zedeño, bachiller, náhuatl, 1765	Tapia Zenteno, bachiller, huasteco, 1767
1er. Mand.	18	10	6	7	23	117	18
2º. Mand.	7	2	5	2	2	80	2
3er. Mand.	9	3	3	5	12	14	12
4º. Mand.	8	6	5	1	18	110	15
5º. Mand.	16	14	3	5	23	106	10
6º. Mand.	23 Las preguntas corresponden al 6º. y al 9º. Mandamientos	24	30	63 Las preguntas corresponden al 6º. y al 9º. Mandamientos	66 Las preguntas corresponden al 6º. y al 9º. Mandamientos	64 Las preguntas corresponden al 6º. y al 9º. Mandamientos	18 Las preguntas corresponden al 6º. y al 9º. Mandamientos
7º. Mand.	52	3	5	6	10	21 Las preguntas corresponden al 6º, 7º y 9º Mandamientos	9
8º. Mand.	3	5	2	1	9	15	6
9º. Mand.			1	12		67 Las preguntas corresponden al 7º y 10º Mandamientos	
10º. Mand.	3		1				
Total		67	61	102	163	794	

Como se puede observar, en términos numéricos, existen algunas coincidencias entre los seis autores. Grosso modo, se puede decir que coinciden en un mayor énfasis en el sexto mandamiento, énfasis que no es compartido en el confesionario de Molina, si bien no es un aspecto de la cotidianeidad indígena que pase desapercibido. La preocupación expresada en el siglo XVI por fray Alonso de Molina se refiere al séptimo mandamiento, «No robarás», y ya no es la misma en el siglo XVIII, en tanto que las 52 preguntas que registró Molina, se han reducido considerablemente. Un comportamiento considerado pecado y que es «reubicado» parcialmente en cuanto a cuál mandamiento se está violentando, es el aborto. Mientras que Molina lo ubica en el quinto mandamiento, «No matarás», el anónimo en cahita, Rinaldini y Cortés y Zedeño lo ubican en el sexto, «No fornicarás», mientras que Ortega y García en el quinto y Tapia Zenteno no habla del aborto en ningún momento.

En cuanto a qué mandamientos se manifiestan con menor énfasis en los autores del siglo XVIII, tenemos, el segundo, «No jurarás el nombre de Dios en vano», con la excepción de Cortés y Zedeño; el tercer mandamiento, «Santificarás las fiestas», el séptimo, «no robarás», exceptuando Cortés y Zedeño que parece darle algún peso, y el octavo, «no levantarás falsos testimonios, ni mentirás», y el décimo, «No codiciarás las cosas ajenas», con la excepción nuevamente de Cortés y Zedeño. Podemos pensar que, para entonces, desde la perspectiva católica, estos comportamientos no violentan significativamente el orden religioso que se está tratando de imponer, que no sería común jurar en nombre de Dios, que habría una adecuada celebración de los días festivos cristianos, y que el hurto, la mentira y la envidia no serían frecuentes. Lo del hurto, vale la pena subrayarlo, es significativo en tanto que en el *Confessionario Mayor* de Alonso de Molina, el séptimo mandamiento, «No robarás», recibe el mayor énfasis con 52 preguntas.

Ahora bien, hay un aspecto clave de la cotidianeidad indígena que parece haber permanecido intacto. Si excluimos momentáneamente el confesionario de Cortés y Zedeño pues rebasa los números promedio de los otros confesionarios, y observamos el de Molina y los otros cinco autores del siglo XVIII, vemos que el primer mandamiento «Amarás a Dios por sobre todas las cosas», de manera discreta, pero constante, sigue registrando comportamientos que cuestionan la aceptación del cristianismo. Y es un problema porque dichas preguntas indican que la población indígena no ha abandonado ciertas creencias, que sigue realizando ritos que desarticulan la labor de los difusores del evangelio. Véanse algunas de las preguntas presentadas por Alonso de Molina, para luego ver las que registraron los autores del siglo XVIII:

¿Tienes todavía guardada alguna imagen del demonio o sabes que otro la tenga escondida?

Invocaste a algun demonio, u otro le invoco delante de ti y no le estorvaste, ni le acusaste delante la sancta madre yglesia?

¿Ofreciste alguna ofrenda, o distele algun presente o pusistele incienso, o cortaste papeles, o mataste delante del algun animal?

¿Llamaste alguna vez a algun hechizero, para que te echasse suertes, o para sacar algunos hechizos de tu cuerpo y para te chupar tus carnes tresquilote supersticiosamente o

le llamaste pa que te descubriese lo que avias perdido o adevino delante de ti en el agua?⁹

Veamos ahora algunas de las enunciadas por los autores del siglo XVIII:
Tapia Zenteno interroga:

¿Has creído en los pájaros agoreros?

¿Has creído en los perros cuando aúllan, en las gallinas cuando cacarean, en las bestias cuando andan de noche?

¿Crees en sueños?

¿Eres alumbrador? Y cuando tú has estado enfermo, ¿te han alumbrado con ocotes o con lumbres y espejo?

¿Has hecho alumbrar a alguno de tu familia?

Y cuando te alumbraron, ¿hiciste de comer al alumbrador o diste de comer a las piedras, al río, al camino o al trapiche?¹⁰

Tapia Zenteno, consciente de que tal vez esto no sea muy claro, hace toda una acotación (Molina también hace acotaciones, a veces bastantes largas):

Ésta es una superstición validísima entre los indios y la más dificultosa de extirpar; y es que, estando enfermos ellos o sus hijos, llaman a unos que con astillas de tea encendidas alumbran el cuerpo enfermo y en un cepillo que en México llaman «espejo o piedra de Moctezuma», hacen creer a los dolientes que ven la causa de sus achaques y dicen lo que les parece: unas veces, que es gente la que le ha maleficiado; otras, que el río; otras, que el moledor del trapiche y que, para desenojarles y sanar, es menester que se haga vino, tortillas, tamales, etcétera. Y esto se llama peylab, y que se ofrezcan a la causa de la enfermedad; y se hace un banquete a su modo, explicado con este verbo peynzal. De cuya disparata[da] idea falsedad, debe el confesor desengañarles.¹¹

Veamos ahora lo que pregunta el padre José Ortega, a los coras en 1732:

¿Crees en Dios?

¿Amas a Dios con todo tu corazón?

¿Has creído al Idolo, le has ofrecido flechas, incienso, &c.?

No creas al Idolo; a Dios creelo que te ha de llevar al Cielo; porque si crees al Idolo irás al infierno a padecer para siempre.

Crees lo que se dice de Cuanamoa, y de Ceautarit?

No lo creas: a solo Jesu Christo has de creer, que es hijo de Dios, se hizo hombre en el vientre de Santa Maria. Este si Jesu Christo padeciò por nosotos para llevarnos al Cielo.

¿Todavía tienes por Padre al Sol?

⁹ MOLINA [1569], figura en un artículo anterior, cf. pp. 19, 20.

¹⁰ DE TAPIA ZENTENO, Carlos. *Paradigma apologético y noticia de la lengua huasteca. Con vocabulario, catecismo y administración de sacramentos*. René Acuña (ed.). México: UNAM, 1985 [1767].

¹¹ *Ibidem*, p. 155.

Has de saber hijo, que solo Dios es nuestro verdadero Padre. El hizo al Sol solo para que nos alumbre, y nos caliente.

¿Todavía tienes por hermano mayor al lucero?

Nuestro Señor JesuChristo que es hijo verdadero de nuestro Padre Dios es nuestro hermano mayor.

Todavía tienes por Madre aquel Idolo, que quemaron en Teauta?

Santa María Madre de Dios si, que es nuestra Madre, amala con todo tu corazón.

Crees al Buho, y a la Zorra?

No los creas porque te engañan no más.

Crees en sueños?

Esperas que Dios te ha de llevar al Cielo si vives bien?¹²

Como se puede observar, la confesión y la predicación están unidas en este confesionario, hecho que resulta interesante pues el jesuita está realizando dos labores simultáneamente. Cómo y por qué se dio esta situación, está todavía por investigarse, en tanto que, por principio de cuentas, sabemos que no hubo ningún sermonario escrito en lengua cora; tampoco un catecismo o doctrina. Ortega conjuga en su texto dos estrategias retóricas, la de predicar y la de reprender al tiempo que confiesa a los recientemente conquistados coras.

Veamos cómo, el jesuita Rinaldini interroga sobre el primer mandamiento:

P. ¿Has amado a Dios más que a otra cosa alguna?

R. Sí, sí lo he amado.

P. Has creído solo a Dios, u otra cosa también?

R. Sí, he creído también al demonio, a los malos también, en hechicerías también en la Sorra [*sic.*] también quando llora de noche, en el Cuervo quando canta cerca de las casa.

P. ¿Qué has creído entonces, que essas cosas son como Dios?

R. No, assi no mas creo, que será verdad todo lo que esos dicen, y tengo miedo también a los hechizeros.

P. ¿Pero ya te has encomendado o adorado al Demonio, u a otro de esos malos? O has rezado delante de ellos, o respectadolos? Oles has ofrecido alguna cosa?

R. No: nada de esso hai: no mas les creía un poco, como digo.

P. ¿Pero tu comes, o acaso bebes el peyote para saber, o ver quanto hai?

R. Si lo comi quatro vezes y todavia lo tengo.

Demelo pues para que lo queme.

P. Di tambien si has creído fixamente en tus sueños?

R. Sí, si dos vezes creí.¹³

¹² DE ORTEGA, Joseph. *Confessionario Manual, que en la lengua cora dispuso el P...* México: Herederos de la Viuda de Francisco Rodríguez Lupercio, en la Puente de Palacio, 1732, sin numeración.

¹³ RINALDINI, Benito. *Arte de la lengua tepeguana, con vocabulario, confessionario, y catechismo...* México: Viuda de D. Joseph Bernardo de Hoyal, Calle de las Capuchinas, 1743.

Mientras que el autor anónimo del confesionario cahita, pregunta:

P. Amas a Dios nuestro Señor sobre todas las cosas?

R. Sí, amo a Dios

P. Crees en sueños?

R. Sí he creído.

P. Y quantas vezes?

R. Muchas vezes.

P. Por ventura crees al Thecolote, o a los Paxaritos?

R. No, en esso no creo.

P. Has visto al Diablo, o le has hablado?

R. No le he visto, ni tampoco le he hablado.

P. Por ventura has creído al hechizero, o le has visto?

R. Si lo he visto; pero no lo creo.¹⁴

De manera análoga, el franciscano García interroga:

Quando canta el Tecolote, u otro Pajaro, o quando llora algun animal crees algo?

Has creído lo que sueñas?...

Eres echizero?

Eres echizera?

El demonio te enseñó a echizar?...

A quantos echizaste?

Quantos de los que echizaste murieron?

Has enseñado a alguno a echizar?¹⁵

Como se puede observar, las constantes son la posible presencia de deidades (figuras o algún lugar sagrado), a quienes se les ofrece algún tipo de ofrenda, denominadas «demonio» por el confesor, la creencia en los sueños, lo que «dicen» o «comunican» animales como la zorra, algunas aves como el «paxarito», el cuervo u otro, el interés por descubrir quiénes son y dónde están los hechiceros y de hecho, a quiénes están «formando». Esto lo consideran un problema serio, pareciera que los hechiceros proliferan y hay que dar con la raíz de tal mal.

Cortés y Zedeño se extiende bastante en el primer mandamiento (117 preguntas). Allí se enuncian distintos temas que denotan una «especialización», del discurso confesional. Hay una verdadera guerra discursiva en contra de la herejía, guerra que se manifiesta desde la primera pregunta del confesionario y que puede percibirse con cierta agresión:

¹⁴ ANÓNIMO, *Manual para administrar a los indios del idioma cahita los santos sacramentos, compuesto por un sacerdote de la Compañía de Jesús, misionero en las de la Provincia de Zinaloa*. México: Imprenta Real del Superior Gobierno de Doña María de Rivera, en el Empedradillo, 1740.

¹⁵ GARCÍA, Bartolomé. *Manual para administrar lo santos sacramentos de Penitencia, Eucharistia, Extrema-Uncion y Matrimonio...* Imprenta de los Herederos de Doña María de rivera, en la Calle de San Bernardo, y esquina de la Plazuela de El Volador, 1760, sin numeración.

Has vivido en alguna heregía [*sic.*]?
 Has querido pasar, y que te tengan por herege?
 Has renegado de la fe con tu interior o con tus palabras, y enseñado heregias?
 Has ayudado a los hereges, y has ayudados en sus porfias?
 Has asegurado para sacar de ellos algun bien temporal, y te has servido de ellos con escandalo?...
 Haces caso de la Religion Christiana, y la honras?
 Aprecias algun provecho temporal mas que nuestra Religion Catholica?
 Crees en Dios?
 Cree todo lo que te pertenece creer?
 Has tenido duda de Dios, y de su providencia, o de su ayuda?...
 Quizá has aprendido artes Magicas y supersticiosas, y las has enseñado?...
 Has curado tu enfermedad con remedio supersticioso por ser del Diablo
 ¿Crees en el sueño?...
 Quizá tienes proposito de vivir en el error de creer al Paxarito, o al Cuervo, o a otro qualquiera paxarito y has enseñados a otros para que creyeran esos auspicios de los paxaros? [...].

Como se puede observar, Cortés y Zedeño profundiza en la descripción de los «pecados» de los indígenas del obispado de Guadalajara. Hay una mirada observadora, sumamente aguda, que ha percibido la más mínima desviación, la ha registrado y exige sea denunciada.

Me parece que esto solo pudo ser posible, gracias a que el bachiller Cortés y Zedeño era indígena, por lo que accedió a ámbitos mucho más íntimos, mucho más exclusivos a la población. Es probable que en su texto tengamos uno de los testimonios más amplios, no sé si completos, de la cotidianeidad indígena colonial.

Las fronteras de la evangelización: analogías y diferencias entre los autores de confesionarios del siglo XVIII.

Como hemos visto, no hay diferencias significativas entre los seis grupos indígenas cuyos «pecados» son registrados en los textos que se han comentado. La mención sobre el consumo del peyote entre los tepehuanes es importante en tanto que se convierte en el registro del uso ritual de una planta, lo mismo que entre los coahuiltecos.¹⁶ No así entre otros grupos norteños como huastecos, cahita y coras.

De los seis autores, sobresale Cortés y Zedeño como un autor «prolífico». En todos los mandamientos, mantiene los totales más altos, incluso, podríamos decir, exageradamente altos, como es el caso del primer y del segundo mandamientos. En total, formula 794 preguntas; sus más cercanos «seguidores» son Bartholomé García y Benito Rinaldini, con 163 y 102 preguntas cada uno, respectivamente.

¿Hay algo que distinga los confesionarios jesuitas de los de los bachilleres o del franciscano? Aparentemente no. Pareciera que los seis autores son testigos de comportamientos bastante generalizados.

¹⁶ García interroga sobre el consumo del peyote en las preguntas del quinto mandamiento. Debe haber algún motivo por el que García inserta tal pregunta en dicho mandamiento. Sin embargo, no cuento con suficiente información etnográfica del grupo para poder hacer una afirmación al respecto.

Los seis coinciden, en lo que a énfasis numérico se refiere, en que el «problema» es el comportamiento sexual. Sin embargo, si nos acercamos a cada uno de los confesionarios, el «problema» es conceptualizado de formas distintas, tan es así, que Benito Rinaldini no tiene empacho en expresar las preguntas que se refieren a este mandamiento en latín y en tepehuán. Tal vez el principal motivo para enunciarlas es el cuestionamiento claro, en las preguntas que se le formulan a la mujer, sobre si ha tenido algún aborto. Aunque no es este el único confesionario en donde se interroga sobre la realización de abortos, sí es el único en donde se alterna la lengua de su enunciación, lo que sugiere se trata de un comportamiento «delicado», por llamarlo de alguna forma. Rinaldini y el autor anónimo del confesionario cahita ubican el aborto como parte del 6º. Mandamiento, mientras que Ortega en el 5º. En donde coinciden los tres jesuitas es en la importancia que le dan a las relaciones sexuales prematrimoniales. Pareciera tratarse de un comportamiento que les preocupa bastante erradicar pues se menciona con insistencia. En cambio hay otras conductas, como la de «amancebamiento», que no es mencionada por ninguno de autores jesuitas, pero sí aparece en los otros tres autores. Véase lo que señala el franciscano García:

Y te confiessas de todos esos pecados que hiziste?

Estás amancebado con alguna muger?

Estás amancebada con algun hombre?

Quantos años (quantas Lunas) ha, que pecas con essa muger? (con esse hombre)

Esse hombre (essa muger) vive siempre en tu casa?

Quando te confessaste te mandó el Padre, que dexaras essa casa, y vivieras en otra casa?¹⁷

Otra coincidencia en lo que respecta al sexto mandamiento, por lo menos en dos de los jesuitas, Rinaldini y el autor anónimo, es que se indican preguntas de manera exclusiva para adolescentes y viudas, lo cual no sucede en ninguno de los otros confesionarios.

Considerando que en el confesionario de Molina, de siglo XVI se hace énfasis en el séptimo mandamiento, sorprende que en el siglo XVIII, los autores de estos textos no le den demasiada importancia. En el caso de Ortega, el asunto se reduce a tres preguntas, mientras que en Rinaldini a seis y en el autor jesuita anónimo, a cinco. En los otros tres autores el número se incrementa ligeramente (10 y 9) y como siempre, Cortés y Zedeño elabora preguntas (21) que de acuerdo con su perspectiva, implican diversas formas de hurto. En general, podemos decir que los tipos de hurto que se registran principalmente son como robo de alimentos. El franciscano García menciona el hecho de matar «[...] algun Bezerro, o Baca de otra Mission, o de los Españoles [...]».¹⁸ Creo poder afirmar que sigue tratándose de robo de alimentos. Así, se considera hurto comer de una res que fue robada, independientemente de que se haya

¹⁷ GARCÍA, *op. cit.*, pp. 16-17.

¹⁸ *Ibidem*, p. 24.

participado directamente en el robo. El autor jesuita de nombre desconocido indica:

Qué otra cosa falta por ventura?
Comi de una rez muerta, que la hurtaron.
Tu la mataste, o ayudaste?
Una mate yo solo, la otra ayude a matar, a otros llore.
Y pagaste las rezes a su dueño?
La una pague, que yo mate, la otra debo, pero no tengo ahora.¹⁹

De esta forma, no se manifiesta de manera contundente, alguna forma de conceptualizar los pecados de los indígenas que indique que es la pertenencia a una orden, la jesuita o la franciscana, o el ser bachiller, la que sea determinante para la elaboración de los confesionarios. Más bien, parece ser la experiencia, la observación cotidiana la que dicta lo que se conceptualiza como pecado y sus variantes. Seguramente existieron ciertos lineamientos generales que deben haber seguido los distintos autores al elaborar su texto. Sin embargo, en lo que respecta al contenido de los mismos, no es observable algo que pudiéramos llamar una «política de elaboración de confesionarios». Por lo menos la muestra de seis de estos textos no lo deja entrever.

Cortés y Zedeño presenta una severa radicalización del discurso confesional, eso salta a la vista. Pero esta misma radicalización es indicativa de que la lucha que libraban los difusores del evangelio cotidianamente tenía que rebasar ciertas convenciones que probablemente funcionaron en un primer momento de la evangelización. La especialización del discurso que Cortés y Zedeño muestra es indicativa no solo de una mirada aguda que registra todos los movimientos, sino de una preparación de armas mucho más fina. No solo es necesario saber qué tipo de comportamientos pecaminosos tienen los indios, sino que hay que saber cómo atacarlos, parece decirnos el autor del obispado de Guadalajara.

Para terminar: ¿qué es el sacramento de la confesión en los pueblos de la frontera norteña en el siglo XVIII?

Una primera respuesta es que es lo mismo que en el centro de México en el siglo XVI. Esto no es descabellado en tanto que se trata en ambos casos de poblaciones con quienes se libra una lucha por lograr su conversión al cristianismo, es decir, hace muy poco que fueron controladas militar y administrativamente hablando. Incluso es posible que ninguno de estos dos aspectos se logre del todo, en el caso de los pueblos norteños.

Para el siglo XVIII, el modelo de fray Alonso de Molina ha sufrido cambios, se le han hecho adaptaciones, algunas más profundas que otras. Tal vez la aplicación del sacramento es más sencilla en el siglo XVIII, con la excepción del caso de Cortés y Zedeño, quien ha precisado, especializado el discurso confesional. Sin embargo, la función que la confesión debe cumplir, es la misma que en el siglo XVI, por lo menos, se sigue exigiendo que haya una denuncia de comportamientos considerados «inade-

¹⁹ ANÓNIMO, *op. cit.*, p. 84.

cuados», «impropios» o «anticristianos», en tanto que se siguen presentando y, en ese sentido, se deben combatir. La excepción, de nueva cuenta, es el texto de Cortés y Zedeño, en tanto que él escribe para los indígenas del obispado de Guadalajara, y se supone que el cristianismo había llegado desde el siglo XVI.

El hecho es que, como mencioné antes, Cortés y Zedeño intenta rebasar las fronteras tradicionales impuestas por los indígenas pues se ha dado cuenta de que no se está logrando un comportamiento cristiano generalizado. De otra forma ¿cuál es el motivo que lo lleva a cifrar en castellano y en náhuatl comportamientos tan particulares que van mucho más allá de lo que otros confesores consideraron necesario preguntar a los indios?

La población del norte novohispano fue de las más tardías en ser controlada militarmente. Aun cuando podemos suponer que la experiencia acumulada por las órdenes y el clero secular debió de haber sido de utilidad para lograr la evangelización, me parece que las expectativas no siempre se cumplieron. Las poblaciones a confesar mostraron comportamientos que resultaron difíciles de erradicar, como la «hechizería», las «supersticiones» y otros que eran reprobables a los ojos de los difusores del evangelio. De manera que en pleno siglo XVIII, los autores novohispanos seguramente con desconsuelo, inventariaban los pecados de sus poblaciones porque se presentaban de manera insistente o porque eran comportamientos clave para distinguir entre la aceptación del cristianismo o su rechazo.

Creo que los confesionarios de siglo XVIII contienen elementos etnográficos considerables. En caso de ser utilizados como fuente de conocimiento de la cultura del grupo en cuestión, brindarán un perfil probablemente desconocido hasta ahora. Sin embargo, habrá que no perder de vista que los confesionarios son textos escritos por autores que intentaban transformarlos, religiosamente hablando; no son textos de autoría indígena, con la excepción del confesionario de Cortés y Zedeño. En este sentido, siempre registrarán lo que el confesor observó, y solo lo que su afán evangelizador le permitió observar y registrar.

Evangelización y autonomía en la nación Yaqui (Sonora, México)

Dora Elvia Enríquez Licón
Universidad de Sonora, México

Los yaquis constituyen uno de los grupos indígenas más notables del estado de Sonora, en la frontera noroeste de México. Su huella está profundamente marcada en la historia regional, pues han sido actores decisivos para señalar su cauce desde la etapa colonial. No obstante los reiterados esfuerzos de las elites dominantes por integrarlos a la cultura occidental —y cuando han visto fracasar sus propósitos plantearse el exterminio—, este grupo étnico ha persistido en conservar su territorio, cultura, organización política y religiosa, sin que ello signifique una negativa a participar de los proyectos de modernización.

En la actualidad se encuentran congregados en ocho pueblos, ubicados en uno de los valles más fértiles, estimándose una población de 30 mil. Pero también, como consecuencia de los desplazamientos forzados que debieron realizar en el siglo XIX han formado comunidades en la ciudad de Hermosillo y en distintos pueblos sonorenses, así como en Arizona (Estados Unidos). Los yaquis, en defensa de su autonomía e identidad cultural, han empuñado las armas y aprendido a negociar, fortaleciendo sus estructuras organizativas «tradicionales». Es la suya una historia de resistencia continua.

Lo religioso es, sin duda, uno de los elementos más significativos en la identidad étnica de los yaquis. La compleja organización que han construido y conservado en este campo está profundamente imbricada en las estructuras sociales y políticas. El catolicismo es uno de los pilares en que se sostiene su sistema religioso, integrado por una compleja «reelaboración» de elementos prehispánicos y cristianos.¹ Aunque la vida ceremonial de los yaquis observa rigurosamente el calendario litúrgico católico, es prácticamente independiente de la Iglesia. El sentido que se manifiesta en su culto a los santos remite a significados diferentes de los otorgados en la religión católica; la sacralidad de la eucaristía poco significa para ellos, tampoco la confesión. Dios, la Virgen y los santos proporcionan a los indios bienestar, salud, buenas cosechas o; en reciprocidad, ellos pagan con el cumplimiento de mandas y promesas que dan vida al

¹ FIGUEROA VALENZUELA, Alejandro. *Por la tierra y por los santos. Identidad y persistencia cultural entre yaquis y mayos*. México: CNCA, 1994, p. 242.

conjunto de sus ceremonias y constituyen el sustrato de su organización social. Su religión no se apoya:

[...] en una devoción similar a la del catolicismo basada en la esperanza de recompensas o temor al castigo después de la muerte. [No existe] una visión ni del infierno ni del cielo en el sentido cristiano. Los castigos cuando no se cumple con los preceptos de la religión son terrenales, de algún modo, pues se trata de gente que al morir se convierte en animal —en perro o en coyote— o en «judío errante» y está condenado a vagar eternamente pero como ser terrenal. Los beneficios por cumplir con los preceptos de la religión se obtienen también en la tierra y, en particular más que en la riqueza o en salud, se miden en prestigio o respeto por parte de la comunidad.²

Evidentemente, las formas religiosas de los yaquis se han construido históricamente. Con el propósito de comprender dicho proceso, mi ponencia presenta un recuento de los proyectos evangelizadores desarrollados entre los yaquis durante el siglo XIX,³ ubicándolos en el contexto político y económico delineado en ese largo periodo.

La raigambre jesuita

Antes del contacto con los europeos, el actual noroeste mexicano estaba poblado por dos tipos de sociedades: los cazadores-recolectores nómadas y los agricultores, sustentados en una economía de producción; entre estos últimos, los cahita (yaquis y mayos) se distinguían por contar con asentamientos sedentarios y por utilizar técnicas agrícolas de mayor complejidad.⁴ Su organización social era de tipo comunitario, no había formas de estratificación basadas en la división del trabajo de las que se derivaran clases sociales y Estado. La única jerarquización era la presencia de «principales» (caciques, ancianos) y hechiceros (chamanes), cuyo poder no era hereditario y se reducía a intervenir en aspectos relacionados con la organización para la producción, prácticas rituales o acciones guerreras.⁵

Antes de la conquista, los yaquis constituían numerosas rancherías o pequeñas comunidades asentadas en un amplio territorio ubicado en ambas márgenes del río Yaqui, el más importante del estado; formaban una especie de confederación con unidad política y territorial más amplia que el resto de las etnias asentadas en la re-

² *Ibidem*, pp. 251 y 253.

³ El lapso que abarca este prolongado periodo comprende desde la expulsión de los misioneros jesuitas en 1767 y concluye con la ruptura revolucionaria en 1912.

⁴ VILLALPANDO, Ma. Elisa. «Cazadores-recolectores y agricultores del contacto». En *Historia General de Sonora*. Hermosillo: Gobierno del Estado, 1996, tomo 2, 2ª ed., pp. 233-235.

⁵ RADDING DE MURRIETA, Cynthia. «Las misiones de Ostimuri y la sublevación indígena de 1740». En *Memoria del VII Simposio de Historia y Antropología de Sonora*. Hermosillo: Universidad de Sonora, 1982, p. 76; FIGUEROA, *op. cit.*, p. 52.

⁶ *Ibidem*, p. 56.

gión.⁶ Sus formas religiosas no eran muy elaboradas; este campo lo dirigían los hechiceros, cuya función era atender enfermos y realizar ceremonias propiciatorias relacionadas con actividades productivas y guerreras.

La conquista del norte de la Nueva España se realizó mediante el recurso de la misión y el presidio. En 1591 arribaron los primeros frailes de la Compañía de Jesús, con el propósito de evangelizar a los indios, organizarlos para la producción y sensibilizarlos para servir con su trabajo a los colonos españoles. Pronto se dieron a la tarea de congregar a los numerosos grupos indígenas en pueblos de misión. Para 1617 iniciaron la labor de reducción entre los yaquis, después de que estos —que no fueron vencidos militarmente— convinieron en llegar a un acuerdo de paz con los españoles, solicitando el establecimiento de misioneros en su territorio, pero negándose a aceptar la entrada de colonos civiles y soldados. En pocos años, numerosos pobladores de dispersas rancherías fueron congregados en ocho pueblos, asentados en un amplio territorio.

El sistema misional transformó radicalmente las comunidades indígenas al implantar nuevas formas organizativas. En el campo de la política aparecieron figuras y funciones, asociadas con los cabildos españoles: el gobernador apoyaba su labor en alcaldes, alguaciles, fiscales y topiles, cuya función era auxiliar al misionero en conservar el orden, regular la disciplina en el trabajo y administrar la justicia. Los pueblos indios fueron también dotados de una organización militar dominada por la figura del capitán general, con la jerarquía correspondiente de alféreces, sargentos, cabos y soldados cuya tarea fue defender al pueblo de ataques externos.

Para auxiliarse en su labor fundamental, la evangelización, los jesuitas dieron forma a una eficiente organización estrechamente relacionada con las anteriores. Los fiscales eran encargados de vigilar que todos cumplieran con sus deberes religiosos, orientaban a los adultos para su confesión anual y preparaban a las parejas para la recepción del sacramento del matrimonio; asimismo cuidaban que niños y jóvenes asistieran al catecismo e informaban al misionero de enfermos y nacimientos. El temastían tenía a su cargo la enseñanza catequética a los niños, cuidaba del templo y tocaba las campanas, marcando así los ritmos de la vida *comunicatia*. De especial relevancia fue el papel de los músicos y cantores, que daban realce a las ceremonias religiosas.

La enseñanza de la doctrina cristiana era responsabilidad exclusiva del misionero y se efectuaba mediante prácticas diversas; la más frecuente era el sermón, que invariablemente decían los padres cuando la comunidad estaba reunida (domingos, días de precepto y cuaresma). El aprendizaje se reforzaba con las ceremonias del culto (misa, rosario y procesiones) alcanzando la liturgia momentos culminantes en semana santa y fiestas patronales, celebradas en cada uno de los pueblos. Los misioneros combinaron eficazmente las bondades derivadas de la enseñanza católica con duros castigos, como azotes, cepo y corte de cabello, aplicados a los transgresores de las normas culturales recién impuestas; las más sancionadas eran la embriaguez, hechicería, supersticiones, holgazanería, incesto, amancebamiento y raptos de mujeres.⁷

⁷ ORTEGA NORIEGA, Sergio. «La misión jesuítica como institución disciplinaria 1610-1699». En *Memoria*

Para su óptimo funcionamiento, el sistema misional requería de pueblos con una sólida base económica. La producción agrícola, ganadera y artesanal fue vigilada con especial interés por los padres jesuitas, quienes introdujeron nuevos cultivos y técnicas de explotación, así como la enseñanza de los oficios indispensables para lograr la autosuficiencia. El trabajo en la misión estaba fuertemente reglamentado; los padres lo consideraban un elemento esencial para realizar la evangelización pues, mediante la obediencia conseguida en este ámbito, los indígenas fueron aceptando los comportamientos cristianos, a la vez que se convertían en vasallos de la corona española.⁸

Al amparo de la vigilante mirada de los jesuitas,⁹ los yaquis articularon los elementos de la cultura occidental con los suyos propios, surgiendo así nuevas formas de sociedad y cultura. Sus costumbres, prácticas y creencias religiosas fueron radicalmente transformadas, aunque algunas permanecieron, pues se conservaron aquellas permitidas o propiciadas por los evangelizadores por considerar que no se contraponían con las nuevas enseñanzas cristianas. Los padres denunciaban reiteradamente lo que advertían como «prácticas demoniacas» entre los indios, pues estaban convencidos de que carecían de religión.¹⁰

Desde la perspectiva de los jesuitas, los logros obtenidos con grandes dificultades en la conversión de los neófitos corrían gran peligro si los indios entraban en contacto con los colonos españoles, usualmente alejados de los principios cristianos. Bajo estos argumentos, los religiosos impidieron el asentamiento de no indios en los pueblos de misión, reglamentando drásticamente el acceso a la fuerza de trabajo indígena. Los europeos buscaban precisamente lo que los padres les negaban: aposentarse y dominar productivamente los pueblos con el apoyo laboral de los indios, a quienes necesitaban como peones en haciendas y minas.

En 1767, como es bien sabido, la corona española decretó la expulsión de los jesuitas: 52 religiosos abandonaron el noroeste novohispano; fueron reemplazados por 25 misioneros franciscanos, a quienes se encomendó el cuidado de los pueblos más septentrionales de Sonora, no así las prósperas misiones del Yaqui y Mayo, que fueron secularizadas, es decir, transferidas al obispo de Durango con la intención de que se transformaran en parroquias y albergaran una población mixta.¹¹ Se iniciaba así una

del XVII Simposio de Historia y Antropología de Sonora, Hermosillo: Universidad de Sonora, 1992, p. 177.

⁸ ORTEGA, «El sistema de misiones jesuíticas: 1591-1699». En *Historia General de Sonora*. Hermosillo: Gobierno del Estado, 1996, tomo 2, 2ª ed., p. 55.

⁹ Es importante advertir que los misioneros establecidos en el amplio territorio del Yaqui, nunca constituyeron una cifra abultada. ALMADA BAY, Ignacio. *Breve Historia de Sonora*. México: FCE-El Colegio de México, 2000, p. 19, estima que entre 1617 y 1767 no hubo más de 12 jesuitas entre los yaquis, observándose una relación de un misionero por cada tres mil indios.

¹⁰ FIGUEROA VALENZUELA, *op. cit.*, p. 76.

¹¹ En la primavera de 1768, el obispo Pedro Tamarón y Romeral destinó a los pueblos yaquis a los sacerdotes Francisco Joaquín Valdéz, Francisco Félix Romero y Juan Francisco Arce Rosales. ESCANDON, Patricia. «La nueva administración misional y los pueblos de indios». En *Historia General de Sonora*. Hermosillo: Gobierno del Estado, 1996, tomo 2, 2ª ed., p. 256.

larga etapa en que los yaquis, libres de la tutela misional y presionados para sumarse a la sociedad no india, afianzaron de múltiples maneras su determinación de conservarse como nación autónoma.

La nación yaqui y los curas doctrineros

A diferencia de lo ocurrido en la mayoría de los pueblos de misión del noroeste novohispano, al ser expulsados los jesuitas, las comunidades yaquis no participaron de un acelerado proceso de descomposición. La propiedad comunal no desapareció bajo el embate de la propiedad privada, pues los indios persistieron en su propósito de impedir el establecimiento de colonos blancos en su territorio.¹² Los pueblos yaquis no se desintegraron; por el contrario, al desaparecer la recia figura del misionero, las autoridades indígenas recobraron el control de sus pueblos, fortaleciendo su independencia cultural y política.

Se dio inicio también a un largo periodo de autonomía en el campo religioso. No obstante que la secularización de los pueblos albergó el propósito de que se convirtieran en parroquias a cargo de un cura de almas, por diversas razones, esto no fue posible, adquiriendo el cambio una categoría intermedia, el de «pueblos de doctrina». El sostenimiento de sacerdotes en territorio yaqui se tornó prácticamente imposible, pues dependían de los sínodos que con bastante tardanza cubrían las cajas reales, dado que los indios no estaban en condiciones (o se resistían) a pagar diezmos, primicias o aranceles.

Los religiosos (misioneros o clero secular) eran un elemento primordial para mantener pacificados a los indios en esta zona, cuya frontera aún se estaba dibujando. En tal sentido, las cuestiones religiosas fueron un asunto de Estado, no solo durante la etapa colonial —al amparo del Real Patronato— sino hasta muy avanzado el siglo XIX. Para asegurar la subsistencia de los sacerdotes en los pueblos de indios, se dictaron diversas medidas; en 1781, por ejemplo, el Intendente Pedro de Corbalán determinó que los indígenas trabajaran dos días a la semana en las tierras asignadas a los padres. La orden de la autoridad civil fue objetada por el primer obispo de Sonora, fray Antonio de los Reyes, pues según su parecer, el trabajo indígena debía ser toda la semana en beneficio de la misión.¹³

Como el problema persistía, en 1795, el comandante general de las Provincias Internas, Pedro de Nava, decretó que la administración de los sacramentos fuera

¹² Sobre el particular, véase los trabajos de ORTEGA NORIEGA, «Apreciaciones generales sobre la expulsión de los jesuitas de Sonora y Sinaloa». En *Memoria del V Simposio de Historia y Antropología de Sonora*. Hermosillo: Universidad de Sonora, 1981, pp. 96-97; HERNÁNDEZ SILVA, Cuahémoc. *Insurgencia y autonomía. Historia de los pueblos yaquis: 1821-1910*. México: CIESAS-INI, 1996, p. 66; HU DE HART, Evelyn. «Rebelión campesina en el noroeste: los indios yaquis de Sonora, 1740-1976». En KATZ, Friedrich (Comp.). *Revolución, rebelión y revolución*. México: Era, 1990, tomo I, p. 136; y FIGUEROA, *op. cit.*, p. 70.

¹³ OCARANZA CARMONA, Fernando. *Los franciscanos en las provincias internas de Sonora y Ostimuri*. México: s.p.i., 1933, pp. 151-156.

gratuita, pero que cada indio menor de 50 años entregara media fanega de maíz anual para el sostenimiento del cura doctrinero.¹⁴ Hacia 1796 «los ministros doctrineros [de Bacum, Torim, Rahum y Huírivis] se retiraron a otros destinos, respecto a no acomodarse ni querer admitir la media fanega de maíz que está consignada por orden de la superioridad». Ante la necesidad de ministros, el Justicia Mayor del Yaqui expresó al gobernador intendente Alfonso Trescierra y Cano que la Real Hacienda debía proporcionar «una congrua regular y suficiente para la precisa y decente subsistencia de los doctrineros o que se les restituya el anterior método y gobierno de que la administración y manejo de los bienes de comunidad y temporalidades corra a cargo de las misiones [...]».¹⁵

Hacia 1814 eran curas doctrineros en el Yaqui Pedro de Leyva (Huírivis), José Ignacio Arguello y Moraga (Torim), José Ignacio García (Cócorit) y Antonio Ignacio Lorenti (Rahum).¹⁶ Los sacerdotes dependían del obispo de Sonora, y para asegurar su manutención disponían del sínodo proporcionado por la hacienda pública, al que sumaban los productos obtenidos de la explotación agrícola. Con la Independencia, los sínodos dejaron de pagarse, por lo que los padres se vieron precisados a conseguir sus propios recursos. Por ejemplo, el padre Antonio Ignacio Lorenti (cura doctrinero de Rahum y Pótam) comunicó al obispo el 31 de mayo de 1819, que tenía dos años sin recibir el «corto sínodo»; todo su haber lo constituía una «sementera de caña dulce con cuyo fruto he de mantenerme y vestirme».¹⁷

Sin duda la posición de los padres en territorio yaqui era delicada y desesperada, situación que se agravó más después de 1821, al consumarse la Independencia de la Nueva España. En tan susceptible contexto, ocurrieron eventos desagradables que involucraron a los padres y ejercieron influencia en la rebeldía de los indios, cuya inconformidad se incrementó a medida que cambiaban las reglas políticas. En diciembre de 1822, el Vicario foráneo Pedro de Leyva informó al Obispo de un lamentable incidente ocurrido en la navidad de ese año en el pueblo de Tórim,¹⁸ mientras el padre José Ignacio Arguello realizaba la ceremonia religiosa,

[...] lloraban algunos muchachos en el templo; y esto le movió a volver la cara hacia el pueblo [...] y decir que sacaran los muchachos del templo porque le perturbaban con sus

¹⁴ ALMADA R., FRANCISCO. *Diccionario de Historia, Geografía y Biografía sonorenses*. Hermosillo: Instituto Sonorense de Cultura, 1990, 3ª ed., p. 296; KESSLER, JOHN L. *Friars, soldiers and reformers. Hispanic Arizona and the Sonora Mission frontier 1767-1856*. Tucson: The University of Arizona Press, 1976, p. 182.

¹⁵ OCARANZA, *op. cit.*, pp. 236-237.

¹⁶ Ese año, los curas citados dieron respuesta a una solicitud del Comandante General, quien requirió opinión respecto a la conveniencia de mantener el estanco de mezcal o liberar su venta; los sacerdotes se pronunciaron a favor de la última opción, pues consideraban que los estanqueros explotaban a los indios, propiciando conductas violentas. Señalaban: «los indios yaquis son poco dados a la embriaguez y por lo mismo si no les ponen delante la bebida no la buscan... ellos no lo fabrican ni lo solicitan [el mezcal]» Archivo de la Catedral Metropolitana de Hermosillo (en adelante ACM) Caja n.º 9.

¹⁷ ACM Caja n.º 9.

¹⁸ *Idem*.

lloridos, y que no volvieran las madres a llevarlos a misa, por que pecaban mortalmente: (esta expresión me parece que si la dijo sería sin reflexionar lo que decía, o algun *lapsus lingüe*) que ninguna mujer que estuviera criando tenía obligación de oír misa, y que si no se salía del templo con sus hijos que lloraban, había de mandar azotar a la mujer que no obedeciera [...]. Como no todos los concurrentes entendieron lo que el cura dijo, [algunas se salieron] pero una india que nada entendió [...] permaneció o se mantuvo en el templo. Como el muchacho que tenía en los brazos, hubiere llorado después de haber el cura mandado lo que llevo dicho, dicen que mandó el Cura que le llevaran a la india al pie del altar, y que allí la mandó azotar, cosa que escandalizó a todo el pueblo, y se han conmovido los unos a compasión y los otros a ira, y todos al escándalo.

El padre Br. José María Villaseñor, ministro doctrinero de Cócorit y Bácum, mereció la reprobación de los indios a su cargo, a quienes trataba de manera despótica. En abril de 1824, los «hijos» de dichos pueblos, encabezados por su gobernador, el maestro capilla, el sacristán y demás «vocales», denunciaron ante Pedro de Leyva, en su carácter de Juez Eclesiástico, algunas acciones del padre Villaseñor, mismas que les ocasionaban «grandísimas pesadumbres». Por ejemplo, no podían cumplir con la obligación de confesarse anualmente porque no hablaban «la castellana». Tampoco les enseñaba el evangelio ni la doctrina cristiana, les exigía determinada vestimenta para visitar el templo y se negaba a enterrar a los muertos si no le era cubierto el arancel de dos reales, además de múltiples trabas para realizar los matrimonios. El padre también intervenía en asuntos comunitarios de carácter político en la reciente Junta del Común, realizada en Cócorit, para nombrar el nuevo gobernador:

[...] se indignó este señor Sacerdote, de exceder a maltratarnos, con palabras injuriosas, muy dolorosas [que dejó sus corazones bastante desmayados]. Con habernos dicho tres veces en voz alta, que permitiera Dios [...] y María Santísima nos castigara, que en cuanto mano pusieran no tuviéramos alivio, en nuestro pueblo, y que de él no tendríamos ningún bien, que ya no había alivio para nosotros [...].

Los indígenas de Bácum tenían quejas propias: invitaron al padre para que les «hiciera el bien» de decir misa en la Pascua de Resurrección; como no pudieron cubrir el estipendio de doce pesos, se quedaron sin misa. Aclaraban: «nosotros estamos pronto a darle el servicio, en sembrarle lo que él manda, en sacarle sal, y ponerla a donde se nos manda y aun también no nos excusamos, a suministrarle, una u otra vez para su mantención». En resumidas cuentas, los yaquis pedían que se retirara al padre Villaseñor pues no lo querían en sus pueblos.¹⁹

Ante las quejas de los indios, el padre Villaseñor envió un comunicado al obispo fray Bernardo del Espíritu Santo el 2 de mayo, haciéndole saber su desdichada situación «por hallarme en este caos o mazmorra». Confiaba en que la misericordia del prelado le perdonaría «los llerros que halla cometido antes de haberme destinado a este triste destierro que ha sido para mi un mar de amarguras». Negaba como falsas

¹⁹ La información en ACM Caja n.º 31.

las acusaciones en su contra hechas por los indios y le pedía ser restituido a su antiguo puesto de Teniente de Cura en el Real de Cosalá (Sinaloa). En tono desesperado, expresó «un total odio al cargo de Cura en tal extremo que si el mismo Dios dejándome mi libre albedrío, me pusiera a elegir [entre ser cura y ser jornalero] que en estimación humana se tiene por el más bajo... elegiría ser jornalero...». Aseguraba tener su «cabeza tan trastornada que no se donde me hallo».²⁰

El padre no fue removido ni cambió su actitud. El 26 de octubre de 1824, autoridades e hijos del pueblo de Cócorit expusieron de nuevo sus quejas ante el Vicario Pedro de Leyva.²¹ Reiteraron su incapacidad para cubrir las obvenciones por la administración de los sacramentos, únicamente podían cubrirlas «obligándonos con el servicio que estamos acostumbrados... a causa de lo que es la disposición del Padre Ministro, Br. Dn. José Ma. Villaseñor, hemos llegado a experimentar mucho y grande sentimiento» pues el sacerdote se negaba a bautizar, aunque los niños estuvieran en peligro de muerte. Denunciaban:

Estas desgracias estamos experimentando, a mas de que, en el tiempo presente, estamos en un mal opinión, de ser notados por ser inobedientes al gobierno, no habiendo sido por nuestra causa, sino por atender y creer lo que nos dijo el Sr. Br. Dn. José Ma. Villaseñor, como sacerdote y cura de nosotros, nos llevamos las palabras del Padre, que nunca hemos faltado al mandato de nuestros superiores, y por habernos dicho el padre que no convenía que nos pusiéramos en camino, al llamado Sr. General, Dn. Mariano de Urrea que él hablaría por todos nosotros, cuando llegara el tiempo. Todas estas cosas se han advertido en nuestro pueblo. Por tanto, suplicamos a [vuestra merced] pidiéndole la justicia, nos de un Sacerdote que nos administre, para alivio, y nuestro consuelo.

El padre Pedro de Leyva explicó al obispo que desde 1805 habían administrado la «parroquia» de Bácum los sacerdotes Vidían, Mora, García Herreros, Rivera y Villaseñor; «ninguno ha permanecido porque a ninguno han mantenido; y menos ahora que no paga el Estado los sínodos que pagaban antes». El cura Villaseñor trabajaba manualmente para conseguir medios para sostenerse, no obteniendo lo suficiente para su manutención, los indios no se la proporcionaban, negándose también a pagar derechos. Así pues, el padre se alimentaba mal, su ropa de diario se reducía a «unos calzones de piel de chivo con más agujeros que la rejilla de un confesionario»; se comportaba como un «loco» y esa fama tenía entre los seglares. Por tal motivo, con-

²⁰ Comunicado del padre José Ma. Melquiades Villaseñor al obispo fray Bernardo del Espíritu Santo, fechado en Cócorit el 2 de mayo de 1824; ACM Caja n.º 31.

²¹ El comunicado, emitido el 26 de octubre de 1824, está suscrito por el gobernador Ignacio Robles, el fiscal mayor Julian Buitimea, el gobernador de la Iglesia Francisco Buitimea; también por Lorenzo Bascure, Manuel Bajeca, Mateo Husacamea, José Valenzuela, Lorenzo Tabumsuay, José Manuel Guicoy, José María Jupaumea, Javier Pérez, Juan Ma. Jiaumsa, Lorenzo Yorijimci, Luis Caemea, Juan José Maycui, diciendo: «nos presentamos los hijos de este Pueblo, unidos con nuestro gobernador, fiscal mayor y gobernador de la Iglesia...». ACM Caja n.º 31.

sideraba el Vicario que era urgente trasladar a otro lugar al padre Villaseñor, pues de seguir en Cócorit, «podemos esperar alguna pesadumbre».²²

Es muy probable que el comportamiento de los padres adscritos al Yaqui haya sido uno de los factores que alimentó el encono indígena contra los yoris. En octubre de 1824, el padre José Ignacio Arguello, cura de Tórim, comunicó a su Vicario que «cuatro capitancillos» indios intentaban asaltar las casas curales de Tórim, Rahum y Huírivis, y pasar por las armas a los sacerdotes. Los indios estaban inconformes pues los padres les habían aconsejado no apoyar las acciones de los cabecillas rebeldes Bojorquei y Dórame, exhortándolos en cambio a obedecer «la voz de sus legítimos superiores». Temeroso de las consecuencias de la «obstinada insurrección» indígena, el padre Arguello pedía su traslado a otro lugar, argumentando «la ninguna obvención contra todo derecho, el trabajo tan incesante, y la ninguna gratitud de estos individuos, que solo pagan con una bulliciosa y escandalosa multitud».²³

El informe fue corroborado por el Vicario foráneo del río Yaqui, Pedro de Leyva, que puso al tanto al obispo acerca de las condiciones materiales sufridas por los padres en esa región. Al no recibir sínodos, obvenciones ni servicio de los feligreses, los curas no se mantenían del ministerio, desempeñándose como «tendejoneros, carniceros, cigarreros, jugadores», etc. Pedía al obispo considerar:

[...] como podrá predicar contra las borracheras un cura que tiene muchas tabernas y que con ellas las fomenta. Un cura que forma bailes para vender en ellos. Un cura que vende el aguardiente a trueque de semillas, comprando por tres cuartillos de aguardiente una fanega de maíz, para revendersela a los mismos indios [...] que por faltarles el alimento se van a robar, o a buscar hierbas y raíces con que mantenerse [...] Nada puedo arreglar porque los curas no tienen feligreses que los mantengan: pues ni les obligan a ello los jueces, ni los indios quieren trabajar desde que les ha faltado el poquillo castigo que les daban sus gobernadores: y como les han dicho que son ciudadanos, y que no los pueden azotar los jueces, ni quieren trabajar, ni pagar obvenciones; ni se les da cuidado de que los templos se arruinen, ni de que haya paramentos sagrados o no los haya. Quieren tener Sacerdotes que les administren, pero no quieren dar para que se mantengan... No me atrevo a mandar que los curas cobren un peso de cada entierro de adultos, y cuatro reales de cada párbulo indio, porque temo que suceda lo que sucedió cuando el Ilmo. Sr. Rousset mandó que los indios pagaran obvenciones; apenas se publicó el arancel... empezaron los indios a sepultar los cadáveres en el campo, y no traían los infantes a bautizar; y un indio Pima del pueblo de Belen, dijo a sus paisanos que él los enterraría por dos reales que le dieran, ya fuese en dinero, ya en semilla o ya en tabaco; y fueron tan crédulos, que condescendieron, y el indio se hizo Cura; confesaba los enfermos, los oleaba y los sepultaba... Me fue forzoso quitar el arancel [...].²⁴

²² Carta de Pedro de Leyva al Obispo, fechada en Huírivis el 1º de noviembre de 1824; ACM Caja n.º 31.

²³ Comunicado del Br. José Ignacio Arguello y Moraga al padre Pedro de Leyva, fechado en Tórim el 2 de octubre de 1824; ACM Caja n.º 31.

²⁴ Pedro de Leyva al Obispo, carta fechada en Huírivis el 12 de noviembre de 1824; ACM Caja n.º 31.

Los gobiernos republicanos diseñaron nuevas reglas económicas y políticas, aumentando la presión contra las comunidades indígenas. En 1824 se creó el Estado de Occidente; los indios adquirieron el carácter de ciudadanos y los pueblos perdieron su carácter comunal, promovándose con más fuerza la colonización civil en el valle. En 1825 se establecieron impuestos sobre la propiedad territorial, acción rechazada por los indígenas, que se levantaron en armas en septiembre de ese año, oponiéndose también a la leva militar implantada por el gobierno. En la rebelión resultó muerto el padre José Ignacio Arguello (Tórim) junto con otros muchos ciudadanos.²⁵ El 26 de octubre de 1825, durante la misma revuelta, fue quemado el archivo de la Vicaría foránea a cargo del padre Pedro de Leyva, destruyendo también los indios su casa y bienes en Huírivis; esto demuestra el encono indígena contra sus curas doctrineros.²⁶

Al año siguiente, se rebeló Juan Ignacio Jusacamea, conocido como Juan Banderas, convocando a la formación de una confederación indígena para acabar con los blancos; buscó la legitimidad del levantamiento adoptando símbolos que hacían referencia a una nación, la mexicana, particularmente a Miguel Hidalgo, padre de la Independencia, la Virgen de Guadalupe, Moctezuma y el imperio azteca.

Para esos años, recién consumada la Independencia nacional, los indios hicieron suyo el lenguaje republicano, manejando un concepto de «Nación» distinto del defendido por los ilustrados y liberales; reivindican el cumplimiento de derechos de propiedad y justicia, teniendo como referente otra nación, una «nación histórica, que por su naturaleza tiene precisamente un 'derecho territorial' previo a las constituciones. El esquema imaginario de esta nación indígena es bastante complejo porque intenta enlazar principios modernos con mitos e idiomas políticos antiguos». El elemento histórico que define la nación indígena es la legitimidad otorgada por los títulos de ocupación del suelo antes de la conquista española.²⁷

En abril de 1827, Banderas negoció su rendición a cambio de que se le reconociera como capitán general de los yaquis, demanda que fue aceptada, garantizando la autonomía indígena.²⁸ La negociación y el sometimiento de Banderas se realizaron con el apoyo del padre Antonio Félix de Castro, su padrino de bautismo.²⁹ El 1° de mayo de ese año, José Figueroa, del cuartel general de Alamos, comunicó al gobernador de la Mitra que yaquis y mayos se habían pacificado y reconciliado con el gobierno, requi-

²⁵ BANCROFT, Hubert Howe. *History of the North Mexican states and Texas* (Vol. VII 1801-1889), San Francisco, The History Company Publishers (Vol. XVI The Works of Hubert Howe Bancroft), 1886, p. 639.

²⁶ ACM Caja n.º 9, informe remitido por el padre Pedro Leyva al gobernador de la Mitra, fechado el 16 de abril de 1828

²⁷ ANINO, Antonio. «Nuevas perspectivas para una vieja pregunta». En Josefina Zoraida Vázquez y A. Anino (eds.). *El primer liberalismo mexicano, 1821-1857*. México: INAH-Porrúa, 1995, pp. 77-78.

²⁸ HU-DEHART, Evelyn «La relación entre la fuerza y la política en la revolución de los Yaquis (La época de Banderas, 1825.1833)». En *Memoria del V Simposio de Historia y Antropología de Sonora*. Hermosillo: Universidad de Sonora, 1980, pp. 152-156.

²⁹ ALMADA, *op. cit.*, p. 296.

riendo «misioneros sabios y prudentes que reformen sus costumbres y con un interés particular, capaz de la transformación de la inmoralidad de estos indígenas».

Era absolutamente necesario que se mandaran sacerdotes a los pueblos indígenas.³⁰ El militar reconocía también los servicios prestados en la pacificación por el bachiller José Antonio Félix de Castro, pues «con sus exhortaciones religiosas, cooperó con bastante energía a la pacificación de nuestros indios». Avalaba la petición del religioso de ser trasladado al minero de Baroyeca, donde le «sean remunerados los perjuicios que sufrió en la época de la revolución, pues por haber sido prisionero por los enemigos que lo sorprendieron en su rancho, perdió todos sus intereses y quedó por lo mismo reducido al más deplorable estado de indigencia».

Un nuevo brote de rebeldía indígena se presentó con el nacimiento del estado de Sonora en 1831; la nueva Constitución reiteró el carácter de ciudadanos a los indios, retirándose a Juan Banderas su cargo como capitán general, lo que encendió nuevamente la sublevación iniciando 1832.³¹ El padre José Antonio Félix actuó de intermediario entre indios alzados y autoridades; escribió algunas cartas a Juan Banderas en 1832, pidiéndole que conservara a sus pueblos en paz. Había enviado también una proclama a los pueblos aconsejándoles orden y obediencia a las autoridades pues, viviendo en paz, les dijo, «contarán con el amparo del gobierno y con las bendiciones del cielo».³²

Juan Banderas fue derrotado en 1832 y fusilado en enero del siguiente año. Las autoridades civiles y militares estaban persuadidas del importante papel que los religiosos desempeñaban entre los indios pues, suponían, al participar de la evangelización, los indios arribarían más pronto a un estado de «civilización» y, esencialmente, de obediencia a los poderes políticos. No obstante, desde 1825 y durante todo el siglo XIX, la presencia de ministros en los pueblos indios fue esporádica debido a la inestabilidad imperante en ellos. Las autoridades civiles demandaban con frecuencia que se cubrieran las vacantes; en 1833, el comandante general de Sonora y Sinaloa apremió al obispo para que proveyera con premura a los curatos del Yaqui y a los indios inconformes con el gobierno.³³

En los años de 1830 inició una cruenta y prolongada lucha entre las elites regionales, divididas en facciones opositoras, que disputaban el poder político. Los yaquis pusieron su experiencia guerrera al lado de aquellos identificados como «conservadores» pues respetaban (o cuando menos toleraban) la organización autónoma de los indios, mientras que el bando contrario buscó por todos los medios desmantelarla y supeditarlos política y militarmente. Pero unos y otros confiaban en el gran ascendiente de los sacerdotes para civilizar y pacificar a los indios. En 1842, el general federalista (liberal) José Urrea requirió el apoyo de sacerdotes, invitando al Br. Manuel Ma.

³⁰ ACM Caja n.º 9.

³¹ HU-DEHART, 1980, p. 155.

³² HERNÁNDEZ, *op. cit.*, p. 175.

³³ CUEVAS, Mario (Comp.). *Sonora. Textos de su historia*. México: Gobierno del Estado de Sonora-Instituto de Investigaciones Históricas José Ma. Luis Mora 1982, p. 418.

Encinas para que ejerciera labores de intermediación con los yaquis, debiendo acompañar al militar en sus jornadas «sin mas fin, ni otra alguna ocupación que la de explicar a aquellos engañados hombres, sus deberes en la sociedad y los sentimientos e ideas que me animan acerca de su bienestar, y demostrarles que sin paz y docilidad nacional, no lo podrán alcanzar».³⁴ De la misma forma, se hizo acompañar del Br. Lorenzo Vázquez, teniente de cura en la ciudad de Arizpe, como capellán del ejército, tarea que desempeñaría de manera adecuada por ser un «joven acostumbrado ya a las fatigas y riesgos de la campaña, por que ha servido en la frontera».³⁵

Además, el general federalista se tomó la prerrogativa de constituir una Comisión Eclesiástica, integrada por los padres Manuel María Encinas y Antonio Félix de Castro (ambos hablantes de cahita), con el propósito de que exhortaran a los yaquis «a la obediencia y sosiego de que los han substraído». Urrea elaboró unas «Instrucciones a que arreglarán su misión apostólica en los pueblos del Yaqui» los citados sacerdotes; en ellas les pedía, primero, que predicaran en los templos o lugares públicos «los preceptos de Dios y de todos los gobiernos del mundo, sobre que las autoridades sean obedecidas con sumisión, so pena de ser castigados en esta y en la otra vida, los que se rebelaren contra las leyes». Predicarían, asimismo, contra el robo y defenderían el derecho de los gobiernos a disponer del «arreglo de los pueblos como mejor les parezca». Para evitar los rigores de la guerra que estaba por iniciar, los indios debían arrepentirse de su rebeldía, «deben humillarse y pedir perdón, ofreciendo someterse dócilmente a las penas que se les impongan por inobedientes [...]».³⁶ No obstante, las estrategias de Urrea surtieron poco efecto. En breve tiempo la facción conservadora, encabezada por Manuel María Gándara, asumió de nuevo el control político.

Con el triunfo definitivo de los liberales en 1856, arreciaron los embates contra las comunidades indígenas. El gobernador liberal Ignacio Pesqueira (1857-1875) mostró gran determinación en su propósito de someter a los yaquis y colonizar sus tierras; los ocho gobernadores tradicionales fueron sustituidos por un juez de paz, nulificando la autoridad tradicional; asimismo, intentó suprimir la organización militar eliminando el cargo de capitán general y otros rangos; para amedrentar a los indios, instaló en el territorio yaqui un contingente de la Guardia Nacional, a la par que impulsaba la ocupación de las tierras; todo ello alentó la rebeldía indígena.³⁷ Fue este un periodo que para la nación yaqui significó redoblar esfuerzos en su lucha por la autonomía política y la defensa de sus tierras.³⁸

³⁴ José Urrea al Br. Manuel Ma. Encinas, oficio fechado en Hermosillo, 1° de septiembre de 1842; ACM Caja n.° 9.

³⁵ José Urrea al obispo Lázaro de la Garza, oficio fechado en Hermosillo el 14 de septiembre de 1842; ACM Caja n.° 9.

³⁶ José Urrea, «Instrucciones a que arreglarán su misión apostólica en los pueblos del Yaqui, los Sres. Curas D. Manuel Ma. Encinas y D. Antonio Feliz de Castro»; comunicado remitido al obispo Lázaro de la Garza, fechado en Hermosillo el 20 de septiembre de 1842; ambos documentos en ACM Caja n.° 9.

³⁷ HU-DEHART, 1990, p. 150.

³⁸ HERNÁNDEZ, *op. cit.*, p. 110.

Esta etapa, de gran inestabilidad política y desajuste social en que se sucedían conflictos entre facciones opositoras, amenazas externas provocadas por invasiones filibusteras, rumores de anexión de la franja fronteriza a Estados Unidos, la invasión francesa y el cruento contexto de las guerras de Reforma, permitió a la nación yaqui conservar su autonomía, aunque a un alto costo. Las comunidades se poblaban y vaciaban sucesivamente, diseminándose los indios por toda la región, en donde constituían el principal contingente de mano de obra. Fue una etapa en que, como he señalado, los sacerdotes estuvieron en gran medida ausentes, reduciéndose su tarea a visitarlos esporádicamente para impartir los sacramentos y, quizá, atender alguna celebración del calendario litúrgico. Los pueblos yaquis eran atendidos por sacerdotes radicados en las parroquias de Guaymas y Buenavista, aunque debido al clima de violencia e inseguridad imperante, las visitas eran poco frecuentes.

No obstante, los yaquis seguían demandando la presencia de religiosos. Por ejemplo, el 1° de enero de 1855 el prefecto de Guaymas, Domingo de Areyano, informó al obispo: «los naturales de los pueblos de Cócorit, Bácum, Torim y Vicam del río Yaqui, han implorado de este gobierno su empeño» para que, por su intermediación, les fuese designado como ministro doctrinero al presbítero Ignacio Romo, a quien la autoridad recomendaba porque es nativo y hablante del yaqui.³⁹

Cuando los liberales derrotaron a los partidarios del Segundo Imperio, en 1866, no lograron aplacar a los indios, que continuaron con las armas en la mano. Al siguiente año se levantaron de nuevo, renovándose la campaña militar contra ellos; el gobernador Pesqueira alentó el propósito de «desarraigarlos de sus madrigueras», escarmenando a sus cabecillas y dispersarlos por pueblos, haciendas y ranchos «para convertirlos en hombres útiles a la industria en general y muy particularmente a la agricultura y minería, que tanto necesitan de esos brazos».⁴⁰

Cajeme y la autonomía reconquistada

La constitución estatal, reformada en mayo de 1869, ordenó privar a los indios de su ciudadanía mientras persistieran en su organización «anómala» y sustraídos a la obediencia al gobierno. La campaña militar logró disminuir el vigor de la resistencia indígena, aunque no desaparecerla del todo; los yaquis se vieron de nuevo obligados a abandonar sus tierras, que poco a poco se iban llenando de colonos yorís y de soldados. En 1874 el gobernador Pesqueira nombró a José María Leyva, Cajeme, Alcalde Mayor del Yaqui.

Cajeme contaba con una amplia experiencia militar; anduvo con los ejércitos liberales en el centro del país y en Sonora al lado de Ignacio Pesqueira, con quien luchó contra los invasores franceses y los yaquis; fue acreedor de varios ascensos militares antes de ser designado Alcalde Mayor, nombramiento que se le otorgó con el propósi-

³⁹ ACM Caja n.º 9.

⁴⁰ *La Estrella de Occidente* n.º 71, 3 de enero de 1868.

to de que, por su origen yaqui, apoyara la pacificación de su raza. Sin embargo, pronto se puso a la cabeza en la defensa de las ancestrales demandas indígenas. Bajo su dirección, los indios entraron a una etapa en que la autonomía territorial, política, económica y religiosa, fue el rasgo dominante. «Con una gran capacidad política y militar, el nuevo jefe indio logró aglutinar a la mayor parte de los sectores yaquis, enfrentarlos al gobierno estatal y nacional y construir, por casi una decena de años [de 1875 a 1885], una nación yaqui independiente».⁴¹

Con Cajeme, las comunidades yaquis sufrieron cambios significativos: los indios regresaron a su territorio para restablecer sus antiguas comunidades, los gobernadores tradicionales y los consejos de ancianos recuperan su papel central, los temastianos y, en general, la organización religiosa fue recuperada, retomándose la celebración de fiestas y ceremonias; así, pues, fortaleció la estructura organizativa heredada de los jesuitas. Dirigidos por Cajeme, los yaquis cerraron sus fronteras, expulsaron a los pobladores no indios de su territorio, organizaron de manera autónoma una pujante actividad económica. Durante esta etapa, los indios fueron autosuficientes, situación alcanzada debido a su sólida estructura organizativa y a la gran fuerza militar desplegada.⁴² Todo ello llevó a decir a las autoridades en 1879:

Hay en el Estado, señores Diputados, una anomalía cuya existencia es vergonzosa para Sonora. En medio de los Distritos de Alamos y Guaymas, dos de los más importantes, existen ocupando y manteniendo improductivos los más ricos terrenos, las tribus Yaqui y Mayo. Estas tribus semi-bárbaras que viven sin organización ninguna, están hace mucho tiempo sustraídas a la obediencia del Gobierno: ni respetan las leyes, ni reconocen autoridad ninguna si no la de sus caciques. Viven en la indolencia y el abandono más absolutos, manteniéndose del robo que practican en los ranchos y poblaciones inmediatas a los ríos, formando como una nación separada dentro del Estado.⁴³

Era pues urgente vencer a los indios, fraccionar sus tierras y repartirlas; el uso de las armas era necesario (aunque no se planteó entonces el exterminio como medio más eficaz) y también la negociación.⁴⁴ Estas medidas resultarían más eficaces con el apoyo de la Iglesia; en tal sentido el padre F. Percevault informó al Obispo, el 11 de mayo de 1881, que había platicado con algunas personas expresando su sentir de «que el mejor modo era de hacer de los yaquis buenos cristianos, establecer escuelas católicas entre ellos, y [conminarles] a trabajar». La propuesta resultó atractiva al general

⁴¹ FIGUEROA VALENZUELA, Alejandro. «José María Leyva Cajeme, un símbolo para la identidad sonoreense». En *Memoria del XII Simposio de Historia y Antropología de Sonora*. Universidad de Sonora, 1987, p. 558.

⁴² *Idem*, «Los indios de Sonora ante la modernización porfirista» en *Historia General de Sonora*. Hermosillo: Gobierno del Estado, 1997, tomo 5: Historia contemporánea 1929-1984, 3ª ed., p. 151; HU-DEHART, 1990, p. 151.

⁴³ *La Constitución*, n.º 27, tomo I, 18 de septiembre de 1879.

⁴⁴ *La Constitución*, n.º 15 y 29, tomo 3, 17 de marzo y 16 de junio de 1881.

Bernardo Reyes, comisionado del gobierno federal para impulsar la colonización en el valle del Yaqui.⁴⁵

Sin embargo, la presencia de los sacerdotes en tan conflictivo territorio no era fácil, según se desprende del informe que el padre Tomás G. de Galdeano (entonces asignado a la parroquia del puerto de Guaymas) presentó al Obispo el 29 de noviembre de 1882, comunicándole que a petición del padre Sánchez, había visitado los pueblos yaquis, pues este último se negaba a hacerlo dado que la última vez que visitó la zona, hacía dos años, salió huyendo «por los montes, solo, sin los mozos que le acompañaban y sin dirección de camino, creyendo que lo querían robar y asesinar, llegó a Guaymas tan asustado, que se enfermó y se decía que había perdido la razón». Se negaba desde entonces a visitar los pueblos del río, particularmente Pótam, Rahum, Huírivis y Belén.⁴⁶

En 1883 inició la campaña militar formal contra los yaquis, en un esfuerzo conjunto desplegado por el gobierno estatal y federal para minarle fuerzas al régimen autónomo dirigido por Cajeme. Una de las estrategias para conseguir la pacificación indígena, fue la intermediación de los sacerdotes Tomás G. Galdeano y Nicanor Ortiz, quienes establecieron contacto con el dirigente indígena, entrevistándose con él en diciembre de 1885, pero no consiguieron que Cajeme firmara el acta de rendición y sometimiento incondicional.⁴⁷ Para ese año, Cajeme había reunido en el río alrededor de tres mil indios pertrechados con armas de fuego y flechas.⁴⁸ José María Leyva fue capturado y fusilado en abril de 1887. Poco después se estableció en el valle la Comisión Científica de Sonora, encargada de fraccionar las tierras para entregarlas a indios y no indios.

Fue así como las autoridades civiles y militares recuperaron el control en tan disputado territorio. La paz, sin embargo, no fue duradera, pues casi de inmediato entró al relevo Juan Maldonado, Tetabiate, quien restableció el control yaqui sobre sus tierras. Para entonces, un elevado número de colonos se habían instalado en el valle, amparados en las armas federales y estatales, mientras buena parte de la población indígena se vio obligada a abandonar sus tierras. En tan agitado contexto, emergió un importante movimiento de religiosidad popular vinculado a las comunidades indígenas yaquis y mayos; numerosos «santos vivientes» aparecieron en el río Mayo, ejerciendo gran influencia una joven llamada Teresa Urrea, conocida como la Santa de Cabora, cuya fama empezó a extenderse hacia 1889, provocando innumerables romerías hasta la hacienda de Cabora (distrito de Alamos), en donde ponía en práctica sus poderes extraordinarios.

A solicitud del obispo Herculano López de la Mora, los párrocos de Alamos y Quiriego, le informaron que la Santa había atendido a muchísimos enfermos, a los que curaba utilizando tierra mezclada con mantequilla, aceite o su propia saliva; no recibía

⁴⁵ ACM Caja n.º 29.

⁴⁶ *Idem*.

⁴⁷ PESQUEIRA, Fernando. *Documentos para la Historia de Sonora 1883-1886*, tomo XIII.

⁴⁸ *La Constitución*, n.º 17, tomo VII, 24 de abril de 1885.

donativos en efectivo, sino pequeños regalos, como libros místicos, crucifijos, estampas religiosas, ramilletes de flores artificiales, etc. Destacaba su preferencia por los pobres, aunque criticaba la conducta de los sacerdotes, exaltando su afán desmedido por los intereses materiales. No obstante, exhortaba a sus seguidores a practicar la caridad y el amor al prójimo.⁴⁹

Aunque los poderes curativos y prédicas de la santa de Cabora atrajeron a personas de todos los estratos sociales, indudablemente su influencia fue mayor entre la población indígena, sobre todo yaquis y mayos, los grupos que para esos años estaban resintiéndose con renovado vigor los embates colonizadores en sus tierras comunales. En tales circunstancias, entre los yoreme prendieron con mayor fuerza las expresiones milenaristas y la emergencia de «santos vivientes». Esta experiencia se vio obstaculizada (aunque no erradicada) debido a las acciones desplegadas por autoridades civiles y militares, que tomaron prisioneros a los indios rebeldes bajo el grito ¡Viva la Santa de Cabora!, mientras Teresa Urrea fue deportada a Arizona.

La experiencia josefina

En medio de una devastadora guerra de guerrillas dirigida por Tetabiate y teniendo como trasfondo la relevante influencia de la Santa de Cabora, en 1896 llegaron a los pueblos yaquis un reducido grupo de misioneros josefinos, coronando así una eficiente gestión realizada conjuntamente por el general Luis E. Torres y el obispo Herculano López de la Mora ante el superior de la Congregación y el Presidente de la República Porfirio Díaz, apoyados por la diligente influencia del delegado apostólico Nicolás Averardi.⁵⁰ A todos ellos interesaba pacificar a tan belicosos indios por medio de acciones evangelizadoras.

El 8 de noviembre de 1896 un grupo de cuatro misioneros, encabezados por el padre Fernando María Beltrán, llegaron al Médano (Huírivis), donde fueron recibidos por unos pocos indígenas; la iglesia del lugar era sumamente modesta, con techo y paredes de carrizo; no obstante, contaba con ornamentos, santos y lo necesario para los santos oficios; todo custodiado por un «viejo indio». Los padres debían trabajar en un área de «40 leguas de río con seis pueblos que abrazan unos 700 habitantes, sin contar con los que andan en las sierras». En esa zona debían atender a indios y blancos.

Advirtieron los padres que entre los indios había «prácticas grotescas», lo cual era comprensible por el mucho tiempo que habían estado sin sacerdotes; no obstante, tenían «todavía mucha fe y tanto que no olvidan celebrar entre ellos las principales fiestas y los indios llamados ‘temastianes’ saben perfectamente ayudar a misa y a los oficios». La mayor «rémora» encontrada por los padres hacía referencia a la «conquista pacífica de los Yaquis, que hizo una mujer funesta llamada Teresa Urrea vene-

⁴⁹ El comunicado del obispo —fechado el 4 de julio de 1890— y la respuesta de los padres Adolfo M. Zazueta (Quiriego) y Luis Bourdier (Alamos) en ACM caja n.º 10.

⁵⁰ La información sobre la misión josefina la he tomado de ROBLEDO (1952).

rada por ellos como Santa [a quien aun se le] tributa una especie de culto en las casas; por esto hay su retrato cubierto de flores y con lámparas, y o pocas aclaman a ella aún en la hora de la muerte; y esto explica porque en algunas partes se le han levantado ermitas [...].»

La misión de los padres era doble: despertar los sentimientos religiosos y alentar a los yaquis a pacificarse. Pronto advirtieron que los indios se negaban a participar en ceremonias religiosas con los blancos, solicitando una iglesia aparte. El padre Beltrán intentó establecer contacto con Tetabiate, enviándole comunicados; en febrero de 1897 remitió una carta «A los inditos Yaquis que están en la sierra de Bacatete» exhortándoles a que dejaran las armas y vivieran en paz en sus pueblos; les pedía que no temieran, que se comprometía a que no se les hiciera mal «sino que al Gobierno y al Sr. General Torres os de vuestras tierras y os proteja de todo... si quereis que yo vaya por vosotros, con mucho gusto iré, pero mandenme dos hombres que me lleven... si venís pronto haremos la Semana Santa en Cocorit o en el Médano... pero si no venís, en lugar de la bendición de Dios os caerá sal [...].»

Después de varios intentos por entrevistarse con Tetabiate y negociar la paz, el padre Beltrán consiguió verle el 8 de mayo de 1897, en el rancho Tetacombiate; el padre fue recibido «con grandes muestras de veneración y respeto y con una pompa inusitada. El feroz Tetabiate, vestido de gala y luciendo una hermosa corona de plumas de águila, rindió homenaje al Ministro de Dios y después de ceremonioso saludo todos celebraron hermosas y prolongadas fiestas, con juegos y con danzas por el gusto de tener un sacerdote entre ellos». El padre Beltrán aseguró a Tetabiate que la paz negociada con las autoridades militares sería respetada en todos sus términos.

La firma de los acuerdos de paz se realizó en estación Ortíz el 15 de mayo de 1897. Después de ella, los indios empiezan a regresar a sus pueblos, aunque andaban constantemente armados y desconfiados. Bajo la atenta mirada del padre Beltrán:

[...] se reorganiza poco a poco el culto sagrado nombrándose en donde hay templo un fiscal con facultad de castigar convenientemente las negligencias de sus subalternos; se nombran a los temastianos o Sacristanes que están subordinados a los fiscales y deben instruir a los que pretenden matrimonio. Se van reorganizando los Maestros de Capilla con sus coros de cantores y cantoras, que saben leer latín y cantan de memoria los Maitines, las vísperas, la Misa. Vuelven los danzantes a tocar su cabeza con hermosísimos penachos y a ceñir su cintura y sus tobillos con conchas y cascabeles, a bailar al son del tamborcillo y de la flauta el pascola o coyote, y vuelve a escucharse en su dialecto armonioso y elegante la preciosa canción del venado [...].

En julio de 1897, el padre Beltrán salió del Yaqui a la ciudad de México, llegando a la Casa Central de los Josefinos «con el hábito desteñido por el sol y hecho girones por las breñas». Entregó al visitador apostólico, monseñor Nicolás Averardi, una carta que le envió Tetabiate, en la que pedía apoyo para adquirir los ornamentos y objetos religiosos necesarios en las iglesias de los ocho pueblos yaquis. Averardi se entrevistó con el presidente Porfirio Díaz, informándole de los avances en la misión josefina en el Yaqui, ofreciendo terrenos y apoyo técnico para construir de nuevo los templos. El 15

de agosto los misioneros fueron recibidos por el Presidente de la República y su esposa, Carmelita Rubio de Díaz, quien «se declaró protectora de la Misión y dio a los Sacerdotes dinero en efectivo para que proveyeran a las demandas de los indios».

Uno de los misioneros que se sumaron pronto a la tarea evangelizadora, el padre Florentino Calderón, describe así a los yaquis:

Son de regular estatura y bien formados; de color oscuro de largo cabello enmarañado y muy sucio, de mirada inteligente; fuertes como los tigres y bravos como los leones; desconfiados como los cuervos y maliciosos como la serpiente, pero siempre nobles en cumplir su palabra. Sus ideas capitales son la religión Cristiana, aunque en su modo de adorar llena de supersticiones, efecto de la ignorancia y abandono en que han vivido por falta de sacerdotes... al Sacerdote le guardan un respeto incomparable... jamás se quedan sin asistir a la celebración de los divinos oficios... ¡con que devoción y respeto oyen la Santa Misa [y] la palabra de Dios. Cuando saben que el Misionero les va a visitar le recibe el pueblo en masa, y le conducen al templo (ruinas o enramadas de carrizo), en medio de muchas ceremonias y al son de violines y tambores. Pero lo que es más importante, es verse uno rodeado de tantísimo guerrero, ceñidos de cartucheras y armas de fusiles.

En octubre de 1897, el padre Beltrán de nuevo fue a la ciudad de México, haciéndose acompañar de dos emisarios yaquis (Loreto Villa e Hilario Amarillas); fueron recibidos por el Presidente de la República, abordando el tema del reparto de tierras en parcelas individuales para cada individuo apto para trabajar, así como el establecimiento de escuelas católicas financiadas por el gobierno. El presidente Díaz acordó dotar a los pueblos indios de ocho sitios de ganado mayor; a nadie se podía dar un lote mayor de tres hectáreas. La escuela de cada pueblo se sostendría con el producto obtenido de un lote asignado, que poseería y manejaría «con la ayuda voluntaria» de los indios, el padre Beltrán. Así pues, se inició el reparto de parcelas individuales a los indios, estableciéndose también escuelas católicas a cargo de Hermanas Josefinas, 17 de ellas atendieron (entre 1898 y 1899) a niños indios y no indios en cada uno de los pueblos.

La paz de Ortiz firmada fue pronto cuestionada por los yaquis, quienes reclamaron a Tetabiate haberse rendido ante el Gobierno; las tierras yaquis estaban siendo ocupadas de manera acelerada por colonos yoris. En tales condiciones, el 24 de junio de 1899, en medio de la celebración del día de San Juan, los yaquis rompieron la paz, debido a que, desde su perspectiva, no se respetaron los términos del acuerdo (que soldados y yoris dejaran el territorio). Para demostrar a los indios que estaba de su lado, el padre Beltrán, acompañado de algunas hermanas josefinas, aceptó irse con los indios levantados a la sierra.

Tres mil combatientes indios rebelados enfrentaron una cruda ofensiva militar, que culminó en la matanza de Mazocoba en enero de 1900, donde murieron más de 400 yaquis y 800 fueron hechos prisioneros. A partir de aquí, el gobierno y las autoridades militares abandonan la idea de convencer con medios pacíficos a los yaquis para colonizar el valle, se plantearon entonces una solución final: el exterminio, que incluía medidas como la deportación, la ofensiva militar y la colonización definitiva del valle,

sostenida en la fuerza de las armas. Desde entonces, la campaña militar contra los yaquis entró en su etapa más cruenta: fueron sometidos a un estricto control mediante salvoconductos y a una intensa persecución; los yaquis abandonaron de nuevo sus pueblos en el río, diseminándose por todo Sonora y el sur de Arizona.⁵¹ Para 1902 la fuerza guerrillera del yaqui se encontraba muy debilitada, a pesar de ello, las hostilidades rebeldes continuaban.

Después de la fallida experiencia misional de los josefinos, poco pudo hacer la Iglesia diocesana para atender espiritualmente a los yaquis. Las estrategias de exterminio indígena no lograron pacificar la zona; en febrero de 1905 el obispo Ignacio Valdespino se dolía del continuo derramamiento de sangre, exhortando a los yaquis para que se entregaran «completamente al trabajo en el que son hasta admirables por su constancia y fortaleza, olvidando odios viendo sólo el porvenir de sus familias, expuestas al exterminio y la deshonra [...]».⁵²

El prelado no dudaba que en los pueblos existía «el espíritu religioso» alimentado por los jesuitas; no obstante, «la superstición e idolatría, combatidas y casi arrasadas por el misionero católico, una vez que esos pueblos, por fas o por nefas se han rebelado, fueron degenerando paulatinamente, hasta el grado de introducir en el credo religioso que aprendieron del sacerdote católico, muchas de las ceremonias de un culto supersticioso e idolátrico». La Iglesia, dijo el prelado, condenaba rebeliones y sediciones, aconsejando a todos someterse a las autoridades legalmente constituidas.

En mayo de 1908 de nuevo se volvía a hablar de negociaciones de paz, solicitada por los yaquis alzados; demandaban la repatriación de las familias deportadas a Yucatán, garantías para permanecer en sus pueblos y el perdón mediante el indulto; elemento importante en sus demandas es que fueran reconstruidos sus templos. Viendo que la paz estaba cerca, el órgano de prensa de la Diócesis de Sonora expresó su pesar porque la Iglesia no contara con recursos para «acabar de pacificar a esos pobres indios dignos de mejor suerte».⁵³ Debido a la negativa de los yaquis de entregar las armas y firmar una rendición incondicional, la paz se firmó hasta enero del siguiente año.

Para esas fechas, Cócorit se convirtió en la sede parroquial del río Yaqui. El padre José B. Encinas reportó a su obispo en noviembre de 1907 que la parroquia tenía alrededor de diez mil habitantes, concentrados en cuatro pueblos y cinco congregaciones; los templos estaban en construcción y disponían de ornamentos y útiles suficientes para el ejercicio de los oficios divinos. Agregó: «el peligro de los enemigos o de los indios alzados existe en otras partes del estado más que en estas comarcas; la población se compone casi de gente blanca».⁵⁴ No obstante, carecían de imágenes de bulto; las pocas disponibles estaban «profanadas, mutiladas, sin ojos, sin manos, sin

⁵¹ AGUILAR CAMIN, Héctor. *La frontera nómada. Sonora y la revolución mexicana*. México: Ediciones Océano 1997, p. 81.

⁵² VALDESPINO, Ignacio. *Cuarta Carta Pastoral*. Hermosillo: Tipografía del Seminario, 1905.

⁵³ *El Hogar Católico*, tomo V, n.º 275, 16 de mayo de 1908

⁵⁴ Informe del Pbro. José B. Encinas, noviembre de 1907; ACM Caja n.º 13.

pies, etc., es una compasión y lo que es más, están en poder de los indios, yo no he podido hacerlos entender que el sacerdote mande en la iglesia, ellos hacen siempre su voluntad [...]».⁵⁵

La esperanza revolucionaria

Al generalizarse las acciones armadas de la revolución estallada en 1910, poniendo fin a largas décadas de dominio porfirista, yaquis y mayos se sumaron a las filas de los ejércitos revolucionarios, con la esperanza de recuperar sus territorios, ahora en poder de colonos y empresarios. Pero poco cambió para los indios; sus antiguas demandas fueron de nuevo frenadas por aquellos que luchaban en el campo de batalla para hacer realidad la justicia social. Los gobiernos revolucionarios continuaron la política de sometimiento contra los indios; también confiaron, al igual que sus antecesores, en que apoyando y promoviendo labores de evangelización entre ellos, alcanzarían finalmente su pacificación.

En tal sentido actuó el gobernador José María Maytorena, apoyando la gestión de los yaquis realizada ante el presidente Francisco I. Madero, solicitando les fuera regularizada su posesión territorial, el retorno de las familias deportadas a Yucatán, el establecimiento de escuelas y la construcción de templos en cada pueblo, así como el derecho de nombrar a sus autoridades. El arreglo a que llegaron los indios con el Presidente de la República fue firmado el 9 de septiembre de 1911; uno de los puntos sustantivos era el reparto de parcelas a los yaquis en los pueblos de Tórim, Vícam, Pótam y Bácum.⁵⁶

No obstante, el acuerdo transgredía la demanda fundamental e histórica de los yaquis, quienes reiteradamente habían rechazado el reparto asegurando que «Dios nos dio la tierra a todos los yaquis, no un pedazo a cada uno». Así pues, las hostilidades no terminaron y la pacificación de los indios todavía se veía lejana. En abril de 1912 el gobernador Maytorena informó a Madero que los dirigentes indígenas habían determinado «que los ocho pueblos del Yaqui sólo se someterán al Gobierno cuando las fuerzas federales desalojen sus terrenos y salgan de allí los demás blancos, recobrando la posesión de esos terrenos los yaquis que se creen de ellos».⁵⁷

Para apoyar las labores de pacificación entre los indios y preparar el terreno para el establecimiento de una misión, se encontraba en el Yaqui el jesuita Manuel Piñán. Después de una estancia de 24 días en territorio indio, el misionero consideraba, y así lo informó al gobernador Maytorena, «que por los medios pacíficos es sumamente difícil encontrar la solución que se desea y sólo ve factible para dar garantías a la vida

⁵⁵ Pbro. José de J. Acuña al obispo Ignacio Valdespino, octubre 10 de 1908, ACM Caja n.º 13.

⁵⁶ La noticia de la firma del acuerdo fue publicada en *El Hogar Católico*, tomo VIII, n.º 429, 9 de septiembre de 1911.

⁵⁷ José Ma. Maytorena a Francisco I. Madero, abril 25 de 1912. AGN Galería 7, tomo 81 (Fondo Manuel González Ramírez).

e intereses de los pobladores de aquellas regiones, abrir una campaña en forma», recomendando que las acciones militares fuesen desplegadas después del 15 de mayo, cuando las cosechas fuesen levantadas.⁵⁸

Apoyando los propósitos del gobernador Maytorena, el presbítero Gregorio Esparragoza consideraba que no había otro camino para pacificar a los yaquis que el «civilizarlos», tarea que debía ser llevada «con paciencia y abnegación».⁵⁹ Los yaquis no cambiarían mientras una «educación sólida, una regeneración moral bien cimentada, no cambie sus depravados instintos». El padre consideraba que era necesario combinar dos estrategias con esta etnia: su pacificación o «civilización» mediante el trabajo de misioneros jesuitas, y la represión del bandolerismo mediante el recurso de las armas.

La idea de establecer una misión entre los yaquis también fue avalada por el obispo Ignacio Valdespino, estimulado por la Encíclica *Lamentabili statu indorum*, emitida por el papa Pío X el 7 de julio de 1912.⁶⁰ Yaquis y mayos, dijo el Obispo, habían degenerado su credo religioso, sin caer en la idolatría; lo que necesitaban era «la acción constante del sacerdote para que no retrograden», era preciso que su recuperación religiosa se realizara con misioneros; su obra, con el tiempo, quizá pudiera arrancar la mala voluntad que pasa de generación en generación contra aquellos que los han despojado de sus bienes raíces y de quienes han recibido ultrajes en su dignidad humana».

Sin embargo, la Iglesia sonorensis carecía de recursos para costear el establecimiento de una misión evangelizadora; para remediar tal situación, el Obispo exhortó a «personas acomodadas» para que hicieran una aportación mensual o anual para el sostenimiento de las misiones. También propuso que los yaquis fuesen concentrados en algún territorio del estado, aunque no fuera en el río Yaqui, que les permitiera dedicarse al trabajo agrícola o minero. Una vez concentrados territorialmente, la Iglesia aprovecharía para evangelizarlos de nuevo.

No obstante la coincidencia de intereses entre la jerarquía eclesiástica y civil, el establecimiento de la misión en el Yaqui no fructificó; apenas arrancaba la etapa más violenta de la revolución, que se prolongaría por muchos años más. En los años de 1930, los yaquis aseguraron la posesión de una franja territorial mucho menor que la que habían disputado por siglos; conservaron también su forma tradicional de gobierno al interior de sus pueblos y se sumaron al dinámico ritmo adquirido por la modernización económica.

⁵⁸ *Idem*.

⁵⁹ ESPARRAGOZA, Gregorio. *La pacificación de la tribu Yaqui*. Hermosillo: Imprenta del Estado, 1912. Folleto recopilado por Fernando Pesqueira en Documentos para la Historia de Sonora, 1907-1914.

⁶⁰ La Encíclica fue dada a conocer por el obispo Ignacio Valdespino en su Décima Cuarta Carta Pastoral, Hermosillo, 1º de octubre de 1912.

Conclusiones

Los yaquis conservan en la actualidad la sólida estructura organizativa en lo social, político y religioso, construida y adoptada en la etapa misional jesuita. Sus formas religiosas se inscriben dentro del amplio espectro del catolicismo popular en América Latina, y expresan el sentido y las representaciones que se hacen acerca de lo sagrado y sobrenatural, pero también del mundo en su cotidianidad e historicidad. Sus elaborados ritos y ceremonias religiosas combinan elementos prehispánicos y cristianos; su simbolismo «remite a la oposición y lucha entre el bien y el mal, entre el morir y el renacer, entre luz y tinieblas, primavera e invierno». ⁶¹ El bien se asocia con un orden natural y sobrenatural; en contraparte, el mal constituye una transgresión a ese orden, una alteración de costumbres y normas de convivencia comunitaria.

Los yaquis son sumamente respetuosos de su sistema religioso; en él fundamentan su persistencia como etnia diferenciada, con fuertes lazos comunitarios que les ha permitido sortear exitosamente los múltiples intentos por integrarlos a la cultura occidental. Es importante resaltar que fue su determinación adoptar esta cultura implantada por los jesuitas; no se le impuso a un grupo vencido; esto les otorgó enormes facultades para apropiarse y adoptar las novedades y mezclarlas con sus tradiciones. Importante fue también el hecho de que los jesuitas actuaron con una gran independencia del poder político. Este rasgo de autonomía se perdió al secularizarse los pueblos de misión. Arribó entonces un clero subordinado a la política y a los deseos de las elites de integrar a los indios.

Desde esta perspectiva, la experiencia evangelizadora entre los yaquis fue poco exitosa en el siglo XIX y en la centuria siguiente. No obstante haber conservado los rasgos fundamentales de su organización comunitaria se han modernizado: son un pueblo que practica una agricultura altamente tecnificada, constituyen asociaciones de productores para participar en el mercado, cuentan con una notable infraestructura educativa y muchos de sus miembros cuentan con estudios universitarios.

⁶¹ FIGUEROA VALENZUELA, 1992, p. 279.

El mundo imaginado: La cofradía de Nuestra Señora de Copacabana y la religiosidad andina manifestada

Diego Edgar Lévano Medina
Pontificia Universidad Católica del Perú

La presente ponencia tiene como finalidad brindar un panorama general de las cofradías urbanas limeñas durante el siglo XVII. A través de las siguientes páginas mostraré la organización y funcionalidad de las cofradías, y cómo su rol de asistencia y ayuda mutua estuvo a la par de la asistencia espiritual. La cofradía de Copacabana es un claro ejemplo del arraigo que tuvo este tipo de institución en el imaginario colectivo, sobre todo indígena. A través de su proceso de fundación podremos entender el papel que cumplió en la organización del espacio social andino en el marco de Lima urbana.

El estudio de los cuerpos sociales o corporaciones, como el caso de las cofradías, nos acerca a conocer diversos aspectos de la vida cotidiana de una determinada época. En América colonial se puede observar cómo las sociedades se han organizado recurrentemente en cuerpos, instituciones o corporaciones, como consulados, órdenes, hermandades, colegios, gremios o cofradías, teniendo la función de integrar y organizar la sociedad colonial. Estas corporaciones, ya sea como microcosmos o macrocosmos, han contribuido a formar alianzas, mantener privilegios, servir de canal de ascenso social y vehículos de asistencia material y espiritual para con el prójimo. Como indica Alicia Mayer, para el caso mexicano y aplicable a toda América hispana, la vida de estos pobladores se centró en la corte, la Iglesia, los cabildos, la universidad, la inquisición y en las cofradías.¹

En España, podemos encontrar cofradías desde el siglo XII asociadas a los gremios de artesanos, comerciantes y otros, las cuales surgieron como respuesta a las necesidades espirituales y devocionales de la baja edad media;² ya en estos primeros tiempos, la asistencia en casos de enfermedad, vejez, accidente, desamparo o muerte eran prácticas cotidianas. Es a partir de siglo XVI que se inicia su difusión de manera masiva en los reinos de España. Como indica Inmaculada Arías, fue la época barroca la etapa en que se produjo una verdadera eclosión cofradera.³

¹ MAYER Alicia. «América: Nuevo escenario del conflicto Reforma-Contrarreforma». En *Formaciones Religiosas en la América Colonial*. México: UNAM, 2000, p. 29.

² BENITES BOLORIOS, Manuel. *Las cofradías medievales en el Reino de Valencia (1329-1458)*. Alicante: Publicaciones Universidad de Alicante, 1998, p. 15.

³ ARIAS DE SAAVEDRA Inmaculada y M.L. LÓPEZ GUADALUPE. «Cofradías y su dimensión social en la España del Antiguo Régimen». *Cuadernos de Historia Moderna*, 25, 2000, p. 201.

En momentos de la colonización de América, el auge de las cofradías en España era innegable; no es de extrañar que los primeros religiosos y colonizadores estuvieran asociados a cofradías, gremios u órdenes de caballería en sus lugares de origen. De la mano de la Iglesia y con autorización de la Corona, se impulsaron devociones, creencias y tradiciones que calaron rápidamente en la población, las cuales fueron tomadas como parte de la vida diaria. La fundación de estas corporaciones no solo ayudó a la supervivencia del prestigio y privilegios de españoles sino también de instrumento de atención y evangelización de los indios, reproduciendo en el nuevo mundo su forma de vida ascética, impregnada de un simbolismo religioso-ritual, donde la caridad, el corporativismo y la ayuda mutua eran las expresiones más saltantes. De esta manera, las cofradías representarían un alimento idóneo para solventar las necesidades materiales y espirituales demandadas por una sociedad tan heterogénea.⁴

Para los autores dedicados al tema (Celestino y Meyers, Garland, entre otros) es la Cofradía del Santísimo Sacramento la primera que se fundó en Lima (1538-1540) promovida por los dominicos que para entonces tenían a su cargo la administración de la Catedral y agregada a la establecida en su Iglesia de Minerva (Roma). Al retiro de los dominicos a su sede conventual, esta tuvo que dividirse en dos, con las mismas atribuciones, siendo su fin supremo dar culto al Santísimo Sacramento, así en el III Concilio Limense, en su Constitución 85 se anota que «[...] la cofradía del Sacramento esta obligada por su institución de la Sede Apostólica de servir a las catedrales e parroquias, e así se procure que prevee de palio y de aceite para las lámparas y también de custodia[...]».⁵ Los rectores de la iglesia debían de instruir a los cofrades de sus deberes, especialmente en cuanto se refiere a la custodia del sacramento y a su conducción a los enfermos.⁶ De aquí en adelante se puede decir que no existió Iglesia, parroquia, hospital, colegio o capilla en el virreinato peruano que no tuviere una cofradía.

Las cofradías eran asociaciones religiosas de socorro mutuo, constituidas generalmente por laicos, quienes movidos por una clara finalidad espiritual, benéfico-asistencial se organizaban bajo la protección de algún santo patrón o advocación mariana con un sistema de cargos rotativos para su administración. Asociados al derecho eclesiástico, regían su vida institucional a través de sus «Cartas de Constituciones» elaboradas por los mismos cofrades. En ellas es común encontrar tres objetivos fundamentales:

- a. Promover el culto y celebración de la fiesta de la advocación que los rige.
- b. Buscar la salvación del alma a través de una serie de prácticas espirituales, tanto colectivas como individuales. Aquí tenemos, la participación en misas, rosarios, asistencia a los entierros, compra de indulgencias, asistencia las procesiones, fundación de capellanías de misas, entre otras.

⁴ BAZARTE MARTÍNEZ, Alicia. «El espacio vivo de la muerte». En *Formaciones Religiosas en la América Colonial*. México: UNAM, 2000, p. 159.

⁵ VARGAS UGARTE, Rubén S. J. *Segundo concilio Limense*. Lima, 1959, tomo I, Constitución N.º 85, p. 235.

⁶ *Ibidem*, p. 59.

- c. Fomentar la caridad asistencial entre sus miembros, es decir, se preocupaban por la ayuda a los enfermos, mujeres, niños y pobres, visita a los encarcelados como también la asistencia en el lecho de muerte.

El cumplimiento de estos deberes llevaría a los cofrades a alcanzar el premio que buscaban, un fugaz paso por el purgatorio y la salvación eterna. Como indica Asunción Lavrin, este sería uno de los motivos que explicaría la popularidad que alcanzaron las cofradías, y el hecho de que quién podía se integraba a varias de ellas, con el propósito de conseguir un máximo de beneficios personales.⁷ Como el caso de Doña Juana Pasña de Ayauca, india, quién en su testamento declara ser «[...] hermana veinticuatro de tres cofradías [...] en la del Santísimo Sacramento en la de Nuestra Señora del Pilar de Zaragoza y en las Ánimas del Purgatorio» y pide a los mayordomos de las cofradías «[...] acudan a mi entierro con la cera acostumbrada conforme a la constitución, esto es mi voluntad».⁸

Anexas a las funciones y deberes de cada cofrade se promovía una serie de manifestaciones culturales y espirituales en las que no solo participaban los hermanos de la cofradía, sino también toda la ciudad. Para afrontar los gastos del culto y la asistencia caritativa se establecieron cuotas o limosnas semanales, mensuales o anuales, algunas de carácter obligatorio (como el pago de entrada, cuota para entierros) y otras voluntarias. Otras formas de capitalización lo conformaban los réditos de censos, alquileres de casa, tiendas, hacienda, capellanías y otros legados píos dejados por los cofrades.

En Lima, la diversidad de castas que compartían un mismo espacio trajo como consecuencia la fundación de cofradías que vinculaba a cada una de ellas, así tenemos la cofradía de Nuestra Señora del Rosario solo para indios que se funda en 1554, siendo extendida para negros, mulatos y españoles hacia 1562 y 1564, respectivamente. Al igual que en la península se comenzaron a fundar cofradías gremiales como la de los carpinteros de San José en la Iglesia de San Francisco, cofradías regionales como la de Nuestra Señora de Aránzazu conformada por los pobladores o descendientes de la región vasca, cofradías de elite como las de la Vera Cruz, Santo Cristo de Burgos, la Antigua o Jesús Nazareno que, al igual que su par sevillana, estuvieron conformadas por los vecinos más notables de la ciudad.

Con el asentamiento de la ciudad y la organización de la población, el número de cofradías se fue incrementando. El padre Cobo, en su descripción de la ciudad, nos informa para 1613 la existencia de 25 cofradías de españoles, 13 de indios y 19 de negros.⁹ El padre Emilio Lisson en *La Iglesia de España en el Perú* publica una

⁷ LAVRIN, Asunción. «Cofradías Novohispanas: economía material y espiritual». En MARTÍNEZ VON WOBESER Y MUÑOZ (comps.). *Cofradías, Capellanías y Obras Pías en la América Colonial*. México: UNAM, 1998, p. 54.

⁸ AGN-Archivo General de la Nación, Serie Fáctica, Testamento de Indios, Leg. 1, Testamento de Doña Juana Pasña de Ayauca, 22 de julio de 1617, fol. 1v.

⁹ COBO, Bernabé. *Historia del Nuevo Mundo*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, 1964, tomo II, pp. 455- 456.

relación de «ciudades, villas, y lugares, parroquias y doctrinas de del Arzobispado de Lima» para 1619, donde nos brinda al detalle las cofradías fundadas en las Iglesias, monasterios y parroquias de la ciudad, llegando a un total de 60 cofradías.¹⁰ En una relación de cofradías participantes en la fiesta del Corpus Christi, celebrado en Lima en 1639, encontramos 26 cofradías de españoles, 19 de indios y 40 de negros y mulatos,¹¹ sin contar aquellas que no estaban reconocidas por el Arzobispado.

La rápida difusión de las cofradías se debió a la necesidad pública de un alivio espiritual y material, esto se manifiesta en una carta que es dirigida al Arzobispado sobre la función que venía cumpliendo la cofradía de Nuestra Señora de la Caridad (Hospital de la Caridad) en la ciudad «brindando alivio a los pobres que muchas veces morían sin los sacramentos y sin tener en sus cabeceras persona alguna por estar tan lejos de su tierra [...] además de brindar el auxilio fúnebre, socorren a las hermanas en su hospital y a las huérfanas en su colegio»;¹² de esta manera vemos la importancia de la cofradía no solo en la asistencia espiritual sino también en la asistencia material al más necesitado. Dentro de sus funciones, a parte del servicio y culto a Dios y su santo patrón, promovían una serie de manifestaciones culturales y espirituales en las que no solo participaban las cofrades, sino eran propaladas a toda la ciudad. Vemos que las cofradías encontraron un notable desarrollo como instrumento de adoctrinamiento y es el propio arzobispo Toribio de Mogrovejo quién fomentaba su creación sobre todo en el ámbito rural, cumpliendo las cofradías su misión de propagación de la fe.

Uno de los mecanismos utilizados por la Iglesia y la Corona para el fortalecimiento de la fe en sus nuevos territorios fue la cofradía; fue tomado, por los hombres y mujeres de la época, como un instrumento para obtener el mérito religioso y para establecer un cierto status social.¹³ En Lima se fundaron un gran número de cofradías, cada una dedicada a una advocación particular, pero sin perder su esencia, es decir, la búsqueda del bienestar espiritual y terrenal. La elección de la advocación estuvo vinculada a imágenes marianas, de santos, símbolos o reliquias cristianas, que muchas veces solía provenir del nombre de la Iglesia, monasterio o parroquia donde se fundaba la cofradía. Para María Alba Pastor, estas corporaciones se preocuparon por transmitir, a través de la difusión de la historia sagrada, de la celebración de ritos y de la repetición de cantos, rezos e himnos, la memoria de un pasado glorioso y la nostalgia por un futuro lleno de perfección;¹⁴ esto se pone de manifiesto en la celebración de la fiesta en nombre de la advocación como en las innumerables obras de asistencia que se tenía para con el prójimo.

Para poder ver la dinámica de las cofradías, tenemos que hacer una revisión a sus Cartas de Constituciones, a partir de las cuales se tendrá un panorama general de sus

¹⁰ LISSON CHÁVEZ, Emilio. *La Iglesia de España en el Perú*. Sevilla, 1943, tomo V, pp. 249-259.

¹¹ AAL-Archivo Arzobispal de Lima, Cofradías, Leg. 32A, Exp. 46, Lima 1689.

¹² Carta del Cabildo Secular de los Reyes a S.M. sobre la cofradía de la Caridad (1564), en LISSON, *op. cit.*, tomo II, p. 285.

¹³ BAZARTE, Alicia. *La cofradía de españoles en la ciudad de México*. México: UNAM 1989, p. 79.

¹⁴ PASTOR, María Alba. «La Organización Corporativa de la Sociedad Novohispana». *Formaciones Religiosas en la América Colonial*. México: UNAM, 2000, p. 126.

funciones y objetivos. La principal función de las cofradías se basó en el culto a la advocación; la forma del culto estaba regido y estipulado en su Carta de Hermandad, donde se indica claramente cuál era la vida que a partir de su ingreso a la cofradía debía llevar el cofrade, además «como todo fiel cristiano estaba obligado a solicitar la salvación eterna y esta se consigue en nuestra Santa fe Católica, haciendo obras de Misericordia con las que se alcanza la gracia de Dios»,¹⁵ se estipulaba también cuál era la oración que el cofrade debía de decir cada día, tanto en sus oraciones particulares como las que se decían en las celebraciones de la cofradía.

Manifestaciones religiosas en las cofradías urbanas de Lima

Desde el momento de su inscripción en alguna cofradía, los cofrades aceptaban una serie de deberes tanto monetario como espirituales para con la hermandad, quién le retribuiría en un futuro con favores espirituales y asistenciales tal como lo estipulaba la carta de hermandad. Para Asunción Lavrin, se tiene que tener en cuenta que la espiritualidad de las cofradías no solo se centra en el culto a un santo patrón, sino más bien en la economía de la salvación eterna.¹⁶ Para poder llegar a tentar la salvación eterna era necesario contar con una institución que se comprometiera a brindar los mecanismos necesarios de salvación; si bien es cierto, la Iglesia los brindaba, las cofradías permitían al interesado poder desarrollar al máximo toda actividad piadosa para con Dios y el prójimo. La asistencia a los hermanos enfermos, practicar la caridad con los pobres, ayudar a las necesidades económicas de la Iglesia, entre otras, eran algunos de los deberes que tenían que cumplir los cofrades para alcanzar el premio que buscaban, la salvación eterna. De esta manera, el ingreso a una cofradía, no solo denotaba un interés por la devoción, sino más bien personal (el de la salvación eterna) que se ve reflejado en el fomento de obras de caridad, fundaciones piadosas, grandes desprendimientos económicos, ayuda a niñas y niños, compra de indulgencias, etc.; de esta manera se busca ir acortando el tiempo de permanencia en el purgatorio y hacer el camino más fácil y corto hacia el descanso eterno.

Estas cuotas de entrada constituyen la primera forma de capitalización que tienen las cofradías. En la cofradía de españoles de Nuestra Sra. del Rosario (Santo Domingo), hacia 1617, se pagaban 100 pesos de entrada,¹⁷ mientras que en la cofradía de Nuestra Sra. de la O se pagaba de ingreso 72 pesos,¹⁸ a diferencia de la cofradía de indios de Santa Rosa (San Marcelo) que por entrada como hermano veinticuatro se pagaba 6 pesos y como hermano simple 3 pesos.¹⁹ Otras como la cofradía del Niño

¹⁵ AGN, Real Audiencia, Juzgado de Cofradías, Leg. 12, n.º 13. Carta de Filiación de la Cofradía del Glorioso San Eloy. Lima 1725.

¹⁶ LAVRIN, Asunción. «Cofradías Novohispanas: Economía Material y Espiritual». En *Cofradía, Capellanías y Obras Pías en América Colonial*. México: UNAM, 1998, p. 49.

¹⁷ ABPL-Archivo de la Beneficencia Pública de Lima, Casilla 48E, Leg. 8002.

¹⁸ ABPL, Casilla 55D, Leg. 8229 Lima 1632.

¹⁹ AAL, Leg. 20, Exp. 12 Lima 1671.

Jesús del Perdón (San Marcelo) pedían como entrada 20 pesos, a diferencia de la cofradía de San Cristóbal de indios (San Lázaro) que indicaban que «si algún indio quería entrar como hermano veinticuatro tenía que pagar 10 pesos si es que era pescador del río, y los que no fueran del arte darían 3 pesos 4 reales», además acotaban que, «si algún español quisiere entrar como esclavo o devoto tenía que pagar por su entrada 4 pesos 4 reales».²⁰ Lo que demuestra el sentido diferenciado y excluyente entre y dentro de cada cofradía.

Uno de los elementos más típicos y requeridos que ofrecían las cofradías eran los servicios fúnebres, a través de los cuales proporcionaban sepultura, ataúd, cruz y sacristán. Por ejemplo, en la cofradía de Nuestra Señora de la Piedad (La Merced) se pagaba en cada semana un real, como indicaba la Carta de Hermandad, como parte del amortiguamiento de los gastos de entierro, si luego de tres meses se dejaba de pagar, automáticamente se perdían los derechos adquiridos.²¹ En la cofradía de Nuestra Sra. de la Soledad (San Francisco) cada hermano pagaba cuatro reales semanales, por lo que recibía «cruz alta, cura y sacristán, incensario y capa de oro para donde quiera que se enterrase [...] y habito de San Francisco para mortaja del cuerpo [...]».²² Otras cofradías como la de la Pura y Limpia Concepción (Hospital de San Bartolomé), a parte de la cruz, cura y sacristán, ofrecía poner «túmulo de tarimas, mesa, faldones, cirio rico, alfombra, hachero y candeleros [...] mientras dure el entierro arderá en el túmulo doce luces que pondrá la cofradía a su costa [...] dará para caja del difunto, ataúd, cojín, paño de terciopelo y cuatro hacheros dorados [...]»;²³ en la cofradía de San Felipe Neri, Cristo Crucificado y el Señor de la Salud (San Marcelo), cuando los cobradores eran avisados que algún hermano yacía agonizante en su casa o algún hospital de la ciudad, mandaban tocar «la campana de la agonía», además de los ornamentos acostumbrados se les brindaba estandartes con seis pobres.²⁴ Otras cofradías ofrecían poner posas para poner el cuerpo de los difuntos en la función de su entierro. Pedro de Aguilar, veinticuatro de la cofradía de Nuestra Señora de la Candelaria (Santiago del Cercado) solicitó por testamento que el día de su entierro «se digan una misa de réquiem cantada con su vigilia, para ello dejo señalado diez pesos de ocho reales [...]» muy aparte de la limosna dejada a su cofradía y a la de Nuestra Sra. de la Consolación (La Merced), y previendo que el remanente de sus bienes no alcanzase o los aranceles subieren, indicó que «si los dichos diez pesos no alcanzaren, cumplan los hermanos de mi cofradía conforme a cada vez que muere un hermano de cada uno dos reales»,²⁵ lo que demuestra la importancia de estar asentado en alguna cofradía al momento de la muerte.

²⁰ AGN, J.C., c. 243 Lima 1681.

²¹ AAL, Cofradías, Leg. 14, Exp. 24 Lima 1687.

²² AAL, Cofradías, Leg. 16, Exp. 15 Lima 1684.

²³ BNP-Biblioteca Nacional del Perú, Sala de Manuscritos, c2164. Lima 1755, fol. 3.

²⁴ *Ibidem*, fol. 4.

²⁵ AGN, Serie Fáctica - Testamentos de Indios. Testamento de Pedro de Aguilar. Lima 1614, fol. 1.

Este desprendimiento ponía de manifiesto el sentido caritativo de las personas, que de alguna manera se verían retribuidos al momento de la muerte, así las misas por su ánima servirían para aliviar su paso por el purgatorio. La idea de juicio final, destino del alma y vida eterna fueron canalizados a la feligresía a través de sermones, obras morales, catecismos, manuales de confesión, entre otras obras, donde el sentido de reciprocidad constituyó la idea principal para fundar una obra pía por la cual un intermediario en la tierra a través del sacrificio de la misa aliviaría el ánima en su camino a la salvación eterna. El *pecador* aceptaba sus faltas con el sacrificio de sus bienes terrenales a favor de la cofradía o capellán, intermediarios en la tierra, quienes se beneficiarían con sus rentas a cambio de un número determinado de misas. Para Gisela von Wobeser, se puede encontrar tres aspectos comunes que conllevaron a la fundación de obras pías: a) los motivos religiosos, ya que se creía que con obras de caridad se alcanzaba la salvación eterna; b) mediante estas fundaciones se ayudaba al sostenimiento del cuerpo de algún miembro de la familia; y c) se consideraba un símbolo de *status*, el cual se medía por la dimensión de la donación.²⁶

Otra forma de perpetuarse en la memoria colectiva de la sociedad y ganar indulgencias en el cielo fue la fundación de una capellanía, la cual desempeñó múltiples funciones dentro de la cofradía. La capellanía era una de las fundaciones por la cual se imponía la celebración de cierto número de misas anuales en determinada capilla, iglesia o altar, afectando para su sostenimiento las rentas de los bienes que se especificaban.²⁷ Este tipo de práctica fue muy difundida entre los feligreses católicos, quienes a través de sus fundaciones, demostraban las enseñanzas mandadas por la Iglesia, en cuanto a la fomentación y mantenimiento del culto. Las capellanías podían ser promovidas por hombres y mujeres laicos o eclesiásticos. Era el fundador quién establecía a través de las cláusulas de fundación las condiciones que regiría a la capellanía, es decir, cómo y por quién sería administrada, por cuánto tiempo y a quiénes estaba afecta, además el número de misas que debería realizarse a favor de su alma. Estas fundaciones se realizaban a través de vía testamentaria o por contrato.

Existieron, en general, dos clases de capellanía: unas podían ser legas o mercenarias y otras eclesiásticas o colativas. Las primeras eran aquellas fundadas sin la intervención de alguna autoridad eclesiástica, no había en ellas colación ni canónica institución ni podía tener el diocesano ninguna intervención en los bienes afectados a su sostenimiento;²⁸ este tipo de capellanías estaba fundado directamente bajo la administración del mayordomo quién, junto al cabildo, disponía de la mejor manera la dotación dejada a su favor sin dejar de cumplir con el mandato del fundador. Por ejemplo, Diego de la Presa por cláusula testamentaria pidió a los mayordomos de la cofradía de Nuestra Señora de la Concepción (San Francisco) que del remanente de sus bienes

²⁶ VON WOBESER, Gisela. «Las fundaciones piadosas como fuente de crédito en la época colonial». *Historia Mexicana* 38, 4 (1998), p. 780.

²⁷ OTS CAPDEQUI, José María. *Manual de Historia del Derecho Español en las Indias el Derecho propiamente Indiano*. Buenos Aires 1943. Tomo II, p. 163.

²⁸ *Ibidem*, p. 164.

sacasen 50 pesos de los cuales deberían ser impuestos a censo para que con los 250 pesos de sus réditos se fundase una capellanía donde se dijese por su alma el número de misas rezadas que alcanzasen, siendo los mayordomos de dicha cofradía los patronos de la capellanía.²⁹ La capellanía eclesiástica se diferencia de la primera porque es el fundador quién nombra directamente al sacerdote encargado de realizar el sufragio de las misas,³⁰ es decir, destinaba quién iba a ser el beneficiario de dicha capellanía, pero era la cofradía quien vigilaba el cumplimiento de las disposiciones del fundador. Por ejemplo, Doña Ana Melgarejo dejó a la cofradía de Nuestra Sra. de la Concepción 4500 pesos impuestos sobre las mejoras de unas casas y que tenían que ser pagadas por Doña Josepha de Yzaguirre en los ocho primeros años; luego de su fallecimiento, los mayordomos de la cofradía deberían de imponerlos a censo y de sus rentas se deberían decir misas rezadas por 2 pesos a cargo de los religiosos del Convento de San Francisco.³¹

Al momento de realizar los testamentos, se era muy cuidadoso en especificar el lugar de sepultura y tipo de mortaja que se quería llevar, como el caso de Pedro de Aguilar quién indica «que mi cuerpo sea sepultado en la iglesia y convento de los frailes franciscanos [...] en la capilla de Nra. Sra. de la Candelaria por cuanto que soy hermano veinticuatro de la dicha Cofradía [...] asimismo digo que se me de hábito de San Francisco que mis albaceas den la limosna que dijere el padre que tiene cuidado de esto[...]».³² Esta parte del testamento era importante, ya que se pedía la asistencia prometida a la cofradía en las cartas de esclavitud. En el siguiente cuadro se presenta el comportamiento de enterramiento que tuvieron los pobladores de Santiago del Cercado (en lo referente a lugar del entierro, pertenencia a alguna cofradía y hábito de Santiago), sobre la base de la documentación consignada bajo el título de «Testamentos de indios» en el AGN.

Periodo	pide hábito de San Francisco	inscrito en una cofradía	inscrito en 2 cofradías a más	pide inscribirse en testamento
1600-1630	2	26	2	0
1631-1660	0	37	1	1
1661-1690	22	26	0	0
1691-1720	17	7	1	1
1721-1750	17	6	3	1
1751-1780	29	6	2	1
1781-1810	11	0	0	0

²⁹ AAL, C, Leg. 3, Exp. 13, Lima 1693/95.

³⁰ EGOAVIL, Teresa. *Las Cofradías en Lima Siglos XVII y XVIII*. Lima: UNMSM - Seminario de Historia Rural Andina, 1986, p. 33.

³¹ AAL, C, Leg. 3, Exp. 13, Lima 1693/95.

³² AGN, Serie Fáctica - Testamento de indios, Leg. 1A - Testamento de Pedro Aguilar. Lima 1614.

De los 250 testamentos de indios encontrados, podemos extraer la preocupación que en ellos se encontraba por tener un lugar donde repose su cuerpo, sobre todo si eran hermanos de alguna cofradía casi siempre especificaban el lugar donde querían enterrarse «que mi cuerpo sea sepultado en la Iglesia del Sr. Santiago del cercado, en la parte lugar junto a un confesionario que esta antes del altar del Sr. San Miguel[...]»,³³ otros simplemente dejaban a elección de su albacea el lugar donde enterrarse, como doña Juana Pasña de Ayaucan, que indica «que mi cuerpo sea sepultado en la iglesia de este dicho pueblo en la parte y lugar que a mis albaceas le pareciere[...]».³⁴ El temor a ser abandonado al momento de la muerte o no tener un lugar donde ser enterrado los lleva a ser minuciosos en este punto. Como indica Irma Barriga, este temor a la muerte podría ser un elemento que coadyuvara al cumplimiento de los deseos del difunto por parte de parientes y albaceas.³⁵ Formar parte de una cofradía era importante para tener acceso a una buena muerte; por ello, verse involucrado en varias cofradías no era raro en Lima colonial pues de esta manera se acogían a los favores de cada una de ellas. Estar al día con los pagos de las limosnas era necesario para alcanzar estos beneficios. La iglesia del pueblo de Santiago del Cercado contaba con 4 cofradías principales, cada una con bóvedas para sus hermanos. Siguiendo los testamentos del cuadro anterior, podemos encontrar que el 55% de testadores prefirió la bóveda de las Benditas Ánimas del Purgatorio, el 30% la de Nuestra Sra. del Pilar de Zaragoza, el 10% de San Joseph y el 5% del Santísimo Sacramento. Pero existieron otras Iglesias preferidas por los indios del Cercado, entre las que destacan Santa Ana, San Francisco y el Hospital de San Bartolomé.

La cofradía de Nuestra Señora de Copacabana

La cofradía como conjunto social nace en un primer término en el barrio de San Lázaro hacia 1588, bajo la advocación de Nuestra Señora del Reposo, instituida en la iglesia del mismo nombre por «los indios camaroneros y chachapoyanos residentes en el corral de San Lázaro» con la finalidad, según lo que ellos manifiestan «para ayuda de nuestras animas y mayor devoción de nuestra señora».³⁶ La imagen era una réplica de la fabricada por el indio converso Tito Yupanqui en la ciudad de la Paz; esta imagen se mandó a fabricar con los bienes de los hermanos veinticuatro y la limosna de los feligreses que la acompañaban. Camaroneros y chachapoyanos eran vecinos junto a indios de otras etnias del barrio del San Lázaro, los camaroneros se dedicaban a la pesca de camarones en el río Rímac y en los ancones y lagunas de la desembocadura del río; los chachapoyanos habían venido de la ciudad de Chachapoyas que queda:

³³ AGN, Serie Fáctica- Testamento de indios. Testamento de Alonso Paz, Leg. 1 31/03/1617.

³⁴ AGN, Testamento de indios, Leg. I. Testamento de Juan Pasña de Ayaucan. Lima 22/07/1617.

³⁵ BARRIGA CALLE, Irma. «Religiosidad y Muerte en Lima (1670-1700)». *Boletín del Instituto Riva Agüero* 25 (1998) p. 35.

³⁶ AAL, C, Leg. 70, Exp. 4. Lima 1604-1605, fol. 12.

[...] como a ciento y cincuenta leguas de Lima [...] estas son muchas y grandes poblaciones casi todas con barbas contra la costumbre universal de todo el Perú y que traen muchas cosas de oro por ornato y los vestidos muy labrados [...] y es tierra muy fértil y apazible y la gente pacífica.³⁷

Al describir al barrio de San Lázaro, el Arzobispo Mogrovejo manifiesta:

[...] que la mayor parte de estos indios tenían sus casas y moradas, tratos y granjerías y mucho más indios en el asiento de Sant Lázaro donde tenían sus casas y pagaban en tributo por ser algunos camaroneros y estar junto a las casas de la ciudad y están allí en su quenta y pacífica posesión por fuerza y contra su voluntad les pasaron a vivir al dicho pueblo de Santiago del Cercado.³⁸

Además de la información al rey se añade «que los indios que bivian junto a Sant Lázaro estaban en un cascajal junto al río, que es sitio muy enfermo y que en sus ranchos no podían tener una guertecuela ni otra cosa sin riesgo de que el río se llevase cuando creciese».³⁹ La Iglesia de San Lázaro era muy pobre, pero era la cofradía de Nuestra Señora del Reposo una de las más importante que allí se asentaba. Los indios que la conformaron habían administrado de manera exitosa las limosnas que los feligreses dejaban a la imagen y junto a las donaciones de los cofrades hicieron posible la construcción del altar para la imagen que veneraban.

Es en este tiempo que el virrey García de Mendoza ordena que los indios de San Lázaro sean trasladados al barrio de Santiago del Cercado, y que junto a los indios que en dicho barrio residían sean adoctrinados por los jesuitas.⁴⁰ Este hecho hizo levantar la voz de protesta del arzobispo Mogrovejo, quién manifestaba ya tener una iglesia en el barrio de San Lázaro bajo el régimen de un sacerdote del clero diocesano,⁴¹ por lo que no veía necesario el traslado a dicha reducción. De esta manera Arzobispo y Virrey conformaron bandos opuestos que buscaban el bienestar espiritual de los indios. Al pueblo de Santiago del Cercado se trasladaron más de 700 indios, aunque no fue el total de la población de San Lázaro, la mayoría de ellos estaban asociados a la cofradía de Nuestra Señora del Reposo. Para la imagen de Nuestra Señora, el arzobispo Mogrovejo mandó a construir en el cercado una iglesia (según los documentos de la época era una pajiça), en la que solo se veneró a la Imagen de los indios. Luego del milagro del sudor, la Iglesia va a ser abandonada y con el paso de los años fue

³⁷ EGAÑA, Antonio. *Monumenta Peruana*. Roma 1958. Tomo VI, pp. 286-289.

³⁸ *Ibidem*, p. 658.

³⁹ Manifestación de García de Mendoza al Rey en 1590. *Monumenta Peruana*, tomo IV, p. 646.

⁴⁰ Para 1590 la orden jesuita tenía avanzada la construcción de la Iglesia de Santiago del Cercado y el Colegio de Caciques; residían en ambos un sacerdote y un capellán encargados de la doctrina de los indios, quienes a su vez contaban con la asistencia de los colegiales jesuitas interesados en las lenguas andinas.

⁴¹ Este sacerdote era Alonso de Huerta, ilustre criollo de la época se desempeñaba como maestro de artes y Doctor de Teología en San Marcos, predicador en quechua y castellano en la Catedral.

convertida en un humilladero.⁴² Es aquí, en el pueblo de Santiago del Cercado, donde va a crecer la fama y feligresía de esta cofradía. Si bien la nueva capilla de Nuestra Señora de Copacabana había sido mandada a construir por el arzobispo Mogrovejo, «la imagen de Nuestra Señora de Copacabana es de la dicha cofradía y pagada la hechura de ella a costas y espensas de los dichos cofrades y es la misma imagen que estaba en la yglesia de San Lázaro».⁴³

Hasta su traslado a Santiago del Cercado, la cofradía se regía por su antigua constitución, teniendo como fiesta principal el día de la Concepción de María; además, se instituyó que cada sábado se diga una misa cantada y salva con acompañamiento de todos los hermanos cofrades. Los primeros mayordomos de la cofradía fueron Pedro de Ibarra y Francisco Chávez. La fama de esta imagen aumenta cuando el 28 de diciembre de 1591, la ermita que se había edificado en el cercado amaneció con una parte del techo descubierta justo donde estaba reposando la imagen, lo cual produjo una serie de suspicacias por parte de los cofrades que intuían que alguien se la había querido robar, pero por la gracia de Dios esto no ocurrió. Al ser enterado Toribio de Mogrovejo, el más grande devoto de dicha imagen, manda se hagan rogativas en todos los templo de la ciudad y que el provisor condujera la imagen en solemne procesión de penitencia de la derruida ermita hasta la iglesia catedral; en el transcurso de los preparativos para la procesión, el provisor y la feligresía que se encontraba en la Iglesia ven que de la imagen de la virgen junto al niño que lleva en brazos caen gotas de agua tan copiosamente que llegaron a llenar dos cálices con su bendito sudor. No se esperó mucho y el milagro fue propalado por toda la ciudad, y así toda la gente concurrió con devoción y alegría a presenciar el nuevo milagro que la madre de Jesús había brindado a esta ciudad. Mogrovejo mandó abrir información canónica del caso, con asistencia del letrado, escultores y pintores quienes tratarían de esclarecer si fue o no un milagro.

Al ser aprobado por veredicto popular, el milagro del sudor de la imagen de Nuestra Señora, se asentaron como cofrades «la mayor parte de pobladores de esta ciudad, así sacerdotes como oidores, inquisidores y todas las demás gentes grandes como del común»⁴⁴ y Toribio de Mogrovejo «mediante un gran portento y milagro traslada la Santa Imagen a la antigua Santa Yglesia Cathedral donde se le destino capilla».⁴⁵ Esta nueva capilla se encontraba junto al cementerio de la Iglesia Catedral, al ser trasladada en este nuevo recinto, Mogrovejo refunda la cofradía con el nombre de Nuestra Señora de Copacabana. Es en la iglesia catedral donde comienza este grupo de indios fundadores una tercera etapa de evangelización, enmarcada en una milagrosa imagen que atrae a muchos fieles y una cofradía que día a día venía en aumento. La pequeña capilla, que albergara a la cofradía por casi 30 años, fue fruto de la donación de

⁴² Se conocía por este nombre a aquellos lugares devotos que se encontraban en las entradas o salidas de los pueblos, en la que se encontraba una cruz o imagen de algún santo.

⁴³ AAL, C, Leg. 10, Exp. 2, Lima 1605-1606, fol. 146.

⁴⁴ AAL, C, Leg. 70, Exp. 4, Lima 1604-1605, fol. 5.

⁴⁵ ABPL, Cofradía de Nuestra. Sra. de Copacabana, Cuad. 35, s/f, fol. 3.

Toribio de Mogrovejo y doña Grimaneza Mogrovejo, otrora hermana del Arzobispo de Lima; ambos fueron los más devotos feligreses de la imagen y es por ello que el Arzobispo «le hizo retablo y tomo a su cargo la protección y amparo de ella y así en el dicho retablo se retrato su persona».⁴⁶

Los indios manifestaban su agrado por la nueva residencia, indicando según sus propias palabras:

[...] a nosotros nos esta muy bien y conviene tener en esta Santa Yglesia (Catedral) la dicha cofradía por cuanto todos los domingos fiesta de guardar acudimos a dicha Yglesia a donde se nos enseña la doctrina cristiana y se nos predica en nuestra lengua y para poder acudir bien a la dicha doctrina y sermón nos esta muy importante tener nuestra cofradía en esta Santa Yglesia porque nosotros demás de cuidar la dicha doctrina como acudiendo ayudaremos a recoger los demás indios vagantes para que acudan a dicho sermón y doctrina.⁴⁷

Pedían que el capellán de la dicha cofradía continuara siendo Alonso de Huerta porque «quien es que nos predica y doctrina».⁴⁸ Pero, Alonso de Huerta había perdido el derecho de capellán de la cofradía, cuando esta pasó al pueblo del Cercado y fue dada al sobrino del virrey Toledo. En 1594 el Arcediano de la catedral y visitador General del Arzobispado Don Juan de Velásquez, encuentra como capellán de la cofradía al referido Alonso de Huerta, el cual había ejercido una excelente administración de los bienes y obtenido buenos resultados en cuanto a la doctrina, según lo manifiestan los testigos que declararon en dicha visita.

La capilla de Copacabana permanece en la Catedral hasta 1606, periodo en que empezaron los trabajos de construcción de la nueva catedral, quedándose en el altar mayor de la referida iglesia hasta 1615. Pero, ¿por qué salen los indios de la Catedral?, ¿cuáles fueron los impulsos que los movieron? Los indios tomaron conciencia de la magnitud de convocatoria que tenía la Virgen de Copacabana, por lo cual las arcas de la cofradía crecieron y estaban en un momento en que podían autofinanciarse y costear la construcción de una nueva iglesia; además, la falta de comodidad hacia imposible que todos los feligreses gozaran de los servicios de la doctrina, entonces se proyectó construir la nueva Iglesia en el barrio de San Lázaro.

Los cofrades manifestaban que estando la capilla anexa a la catedral se contó con la facilidad de poder enterrar a los hermanos en el cementerio y bóvedas de la capilla. Por este motivo se recibían muchas limosnas, tanto para la imagen como para la cofradía misma, hecho que demostraba el aumento de la devoción por la imagen de Copacabana. Cuando se inician los trabajos de construcción de la nueva Catedral, se informa de la necesidad de derruir la capilla de Copacabana, asunto que provocó el alejamiento de la feligresía, que no veía formalmente constituida y asentada a la co-

⁴⁶ ABPL; Cofradías, s/n. Libro de Cabildos de la cofradía de Nuestra Señora de Copacabana, fol. 16v.

⁴⁷ AAL, C, Leg. 10, Exp. 2, Lima 1605-1606, fol. 254v.

⁴⁸ *Ibidem*.

fradía, ya que ni siquiera contaban con un lugar fijo para sus cabildos. Los cofrades de Copacabana manifestaban que este hecho era:

[...] causa para que la devoción que se tenía por los naturales no sólo haya ido en aumento pero en mucha disminución por estar como están estrechos y desacomodados y sin lugar donde poder estar los dichos cofrades y como no tienen donde enterrarse han dejado de hacerse las limosnas, capellanías, misas y sufragios que dejaban los difuntos.⁴⁹

Este era un problema que agobiaba a los cofrades de Copacabana, ya que desde la fundación de la cofradía se preocuparon por brindar un espacio seguro para el descanso del cuerpo y alma de los cofrades y feligreses. Otra de las razones que sustentaba el traslado de la cofradía a una nueva Iglesia, la cual se proyectaba construir en el barrio de San Lázaro, era que la mayoría de hermanos veinticuatro y feligreses residían en aquel barrio, y que a pesar de haber sido sacados varios años atrás contra su voluntad, aún conservaban sus casas y chacras.

De esta manera el 12 de octubre de 1615, siendo Arzobispo de Lima Bartolomé Lobo Guerrero, se autoriza que se traslade la imagen de Nuestra Señora de Copacabana de la Catedral a la nueva Iglesia que se estaba edificando en el barrio de San Lázaro. Con un costo de más de cinco mil pesos, estaba ubicada junto al poblado de casas que están en el camino al Convento de los Descalzos, conocido como el barrio de La Alameda. Luego de la visita de un emisario del Arzobispo que verificaría la decencia y ornato de la obra, se procede a dar «licencia y facultad para que con la solemnidad que conviene puedan trasladar y pasar la dicha imagen con todo su ornato y hacienda que le perteneciere».⁵⁰ Además el Arzobispo concedió 40 días de perdón a quienes «visitaren dicha capilla y en devoción recen un padre nuestro y un ave maria a la muerte y pasión de nuestro señor»,⁵¹ se pidió que la indulgencia otorgada sea publicada en un lugar visible en la entrada de la capilla, para que todos tengan conocimiento de la gracia otorgada a tan magnífica obra.

En la construcción de la nueva capilla muchas personas de la ciudad se comprometieron a ayudar, así tenemos «que muchas personas del barrio han ofrecido adobes, bestias y esclavos para que ayuden a hacer la dicha (iglesia o capilla) y traer los materiales [...] ay muchas personas devotas que gran ayudan con sus limosnas y las cosas que hacen en servicio de la madre de Dios»,⁵² en una Bula del Rey de 1616 se da la autorización para que los indios vayan a San Lázaro «donde fue su primer poblado y de donde fueron sacados por fuerza y contra su voluntad»⁵³ y construyan su Iglesia ya que cuentan con la renta necesaria debido a las cuantiosas limosnas que al raíz del milagro de la imagen se recogieron. Esto era beneficioso ya que muchos de

⁴⁹ ABPL, s/n Libro de Cabildos..., fol. 8.

⁵⁰ ABPL, s/n. Libro de Cabildos de la Cofradía..., fol. 11v.

⁵¹ *Ibidem*, fol. 12.

⁵² AAL, C, Leg. 10, Exp. 7, fol. 1v, Lima 1616-1617.

⁵³ *Ibidem*, fol. 3v.

los cofrades tenían allí sus casas; además, se instaure que cada domingo y fiesta de guardar tenían que ir a escuchar misa y la doctrina que debía ser impartida por el capellán asentado en el lugar. Se inicia la construcción de la capilla hacia 1617.

No es sino hasta 1620, cuando era arzobispo de Lima Feliciano de la Vega, que se traslada la imagen y retablo de Copacabana a la nueva Iglesia que se había construido en el barrio de San Lázaro; en ella se dieron nuevas constituciones que regirían en adelante a los cofrades. La fiesta principal de la cofradía, en adelante, sería celebrada el día del milagro del sudor de la imagen, es decir, el día de los santos inocentes; ese día se sacaría en procesión una réplica de la imagen acompañada por todos los hermanos cofrades. El cabildo de elección de mayordomo, diputado, procurador, muñidor y fiscal se llevaría a cabo luego de la procesión principal en presencia de todos los hermanos veinticuatro y el capellán de la Iglesia.

Los cabildos de la cofradía se llevaban a cabo cuatro veces al año y se establecieron en fechas significativas para los cofrades; el primero se llevaría a cabo el día de San Andrés donde se tenía que acordar todos los preparativos de la fiesta de la fiesta principal; el segundo cabildo se debería realizar el tercer domingo de cuaresma donde se trataría lo relacionado a la procesión de sangre de Semana Santa; el tercer cabildo se realizaba el día de la Santa Cruz de mayo para tratar todo lo concerniente al acompañamiento en la fiesta del Corpus Cristi; y el cuarto cabildo se realizaba el día primero de octubre para la misa de los difuntos. La procesión de la cofradía era una de las más concurridas de la ciudad y de las pocas que contaba con alférez para sus estandartes. Era obligación de los cofrades ayudar a los enfermos, encarcelados y necesitados de la ciudad sin discriminación alguna, así como también ayudar a los hermanos que no tuvieran dinero para ser enterrados, comprometiéndose la cofradía a «proporcionar andas, ataúd, paño de tumba y bóveda de entierro en la capilla de Nuestra Señora de Copacabana».⁵⁴

El terreno donde se fundó la iglesia pertenecía a Miguel Huaman, indio, quién por vía testamentaria dejó dicho terreno, pero al ver retrasado el trabajo de construcción el capitán Antonio del Saz manifiesta ser el dueño del terreno y por tanto debe de administrar el dinero de la construcción de la Iglesia; además, pone una serie de condiciones, siendo la más saltante:

[...] por quanto el suelo es mio y lo demas que esta alli edificado a mi costa se me ha de conceder que pueda elegir donde haga sepultura en la capilla mayor y assi mesmo facultad para poder hecer el entierro en la capilla que me pareciere para mi y mis sucesores a quien yo lo mandare con dos asientos los cuales eligire en la dicha capilla [...].⁵⁵

Otra de las donaciones representativas que recibió la cofradía fue la otorgada por el licenciado Hernando del Castillo, racionero de la Catedral, quién se presenta ante los mayordomos Pedro Pablo y Francisco Supo y hace entrega de 11 cuadros, 6

⁵⁴ *Ibidem*, fol. 143.

⁵⁵ AAL, C, Leg. 10, Exp. 2, fol. 2 Lima 1630-1631.

de tres varas de alto y los demás de 4 varas de alto, todos con sus marcos dorados, para con ellos «guarnecer el frente y testeros del altar mayor de la Iglesia».⁵⁶ Los cuadros estaban tasados en mil pesos y el donante solo pedía se le incluya en la misa cantada de todos los sábados que se dice en la Iglesia. Los cuadros tenían los siguientes temas:

1. Uno de Adán y Eva con el árbol del pecado y muchas figuras en él y Nuestra Señora encima sin pecado original.
2. El nacimiento de Nuestro Señor con muchos pastores y ángeles.
3. La predicación de San Juan Bautista con muchas figuras.
4. La ascensión de Nuestra Señora con los doce apóstoles.
5. El nacimiento de nuestro señor, diferente al otro, con muchas vírgenes que presentan sus martirios.
6. El descenso de la cruz.

Estos cuadros servirían para ilustrar las enseñanzas de la doctrina que se dictaba a los indios en la Iglesia. El culto era muy frecuente, como se experimenta en las principales fiestas y en los nueve altares de santos que albergaron a otras cofradías de indios dentro de la Iglesia. No faltaban la fiesta de Renovación del Señor, funciones de cuaresma, Semana Santa, fiados, misas cantadas y salva los sábados con otras muchas misas diarias que por testamento dejaban los cientos de feligreses, incluso los costos de pan, cera y vino eran cubiertos por generosas obras pías. Un claro ejemplo de la importancia que había cobrado esta imagen, se da en una Bula Papal de 1617, donde se indicaba que todos los indios veinticuatro de la cofradía y muchos otros hermanos acuden con mucha frecuencia y devoción los domingos y fiestas de guardar a la dicha capilla para oír misa y la doctrina.

Esta cofradía tuvo como su punto máximo de expresión de religiosidad cuando, por cédula real de Carlos II en 1678, se autorizó la creación de la casa de recogimiento de Nuestra Señora de Copacabana para las hijas de los naturales, con el firme propósito de fomentar el servicio de Dios hasta que tomen estado. Esta casa se auspició con las rentas de las hijas de los naturales que querían ingresar a resguardarse del siglo, como el caso de Doña Francisca Ignacia Manchipula de Carvajal quién cedió una renta anual de 230 pesos y otras fincas para el sustento de dicha casa. Junto con doña Francisca, ingresaron otras siete doncellas indígenas que vistieron el hábito de Nuestra Señora de Copacabana. Ya habían pasado casi cien años que se había iniciado en Lima el culto a la imagen de Copacabana y casi setenta que fundaron la Iglesia en el barrio de la Alameda, con el paso del tiempo la devoción se había incrementado y era raro que el que falleciera no deje alguna limosna a favor de esta cofradía. La casa de recogimiento se encontraba anexa a la Iglesia y sería sustentada no solo con las donaciones de la ingresantes, sino también con las rentas de la cofradía. Luego de

⁵⁶ ABPL, Libro de cabildos de la Cofradía..., fol. 30.

varios intentos de convertir el recogimiento en un beaterio, es en 1769 que se le da dicha denominación, se refunda el monasterio bajo las constituciones y reglas de Nuestra Señora de la Concepción y, además, se regula su administración jerárquica al igual que los monasterios fundados en la capital.

Imágenes y objetos de evangelización: el imaginario religioso amazónico peruano en el período colonial

Carlos Oswaldo Aburto Cotrina
Grupo Carvajal / Editorial Norma, Perú

Aunque esta gente que se cría en la ignorancia y costumbres que he apuntado, da muestras de habilidad en las cosas que han menester o a las que les lleva puesto su apetito, como son las armas de que usan, que las hacen curiosas labrando las chontas como con buril y en torno, con solos huesecillos que les sirven de herramientas y caracoles por cepillo. Las canoas, que las sacan proporcionadas, en especial algunas naciones, las hacen como con nivel; muchas de las telillas que tejen para cubrirse, delgadas, con labores y pinturas de hermosa vista; las guirnaldas de varios colores de plumas, que llaman llautos; las vasijas de barro, de que usan, bien hechas y pintadas. Y aun lo que llevan de nuevo, lo aprenden con la comunicación de los españoles y gente de fuera, mostrándose ser hábiles y de ingenio. *Con todo esto, no lo han mostrado en las cosas del alma y costumbres, como he dicho arriba, y mucho menos en tener algún modo de religión y culto divino, siendo así que ni al demonio lo dan ni al verdadero Dios, aunque lo conocen de la forma que diré.*

Francisco de Figueroa, misionero jesuita, 1661

Entre los indios infieles que habitan por los pueblos y sus cercanías no se halla vestigio alguno de idolatría formal, ni material, ni menos se conoce esta infame adoración entre las diferentes naciones que están situadas por las quebradas y ríos que desaguan en el Marañón, y abrazan un espacio dilatadísimo por esta parte de la América meridional, *sin observar ritos algunos, ceremonias, ni culto de religión viven entre los bosques dirigidos a la voluntad de sus principales*, siendo los preceptos de su bárbara jurisprudencia, en cada parcialidad diferente, según la especie de gobierno político que han impuesto sus jefes...

Francisco Requena, gobernador de Maynas, Descripción del gobierno de Maynas, 1784¹

¹ Estas ideas en torno a la religiosidad de los pueblos indígenas amazónicos corresponden a un misionero jesuita del siglo XVII y a un funcionario público del siglo XVIII. En ambas resulta ilustrativa la forma cómo plantean la cuestión religiosa desde una perspectiva misionera y otra secular, respectivamente. En el primer caso hay una suerte de admiración del misionero por la cultura material que estos pueblos indígenas de Maynas producen. Sin embargo, resalta lo contrario en lo concerniente a la religión. En el segundo caso, el funcionario destaca la inexistencia de ritos y de cultos religiosos desde su percepción ilustrada del siglo XVIII.

Desde los primeros contactos entre europeos y nativos americanos se produjo un complejo proceso de conocimiento y representación del *otro*; en unos casos imaginándolo sin conocerlo, en otros, describiendo algunos aspectos de su cultura.

Los primeros encuentros entre los europeos y las poblaciones amazónicas fueron breves, aunque algunos de ellos prendieron en el imaginario de los pueblos nativos. Estos encuentros se dieron en el contexto de las entradas a la selva en busca de lugares fantásticos como el Dorado, el Paititi o el País de la Canela, y fueron expediciones que fracasaron. La colonización amazónica —y, por ende, un conocimiento más cercano de los pueblos nativos— recién se produjo en la década del 30 del siglo XVII con el ingreso de los misioneros franciscanos y jesuitas. Los franciscanos se emplazaron en la selva central teniendo como centros el convento de Ocopa y Huánuco; los jesuitas se ubicaron en la selva norte, en Maynas, y su centro fue la ciudad de Quito.

¿Cómo conciben los misioneros a los nativos amazónicos?, ¿cuál es la aproximación que realizan a su religiosidad?, ¿qué hay detrás de estos discursos?, ¿qué se describe?, ¿qué se omite?

Este artículo examinará las percepciones que sobre la religiosidad indígena amazónica suministran las crónicas misioneras, y profundiza en torno de una institución religiosa: el chamanismo.

1. Evolución y características del modelo misionero

El proceso evangelizador de la amazonia peruana se inició en la tercera década del siglo XVII. Se produjo luego de casi un siglo de fallidas expediciones que pretendieron encontrar lugares fantásticos como el Dorado, el Paititi o el Etnim, supuestamente abundantes en metales preciosos. En dichos eventos confluyeron mitos europeos e indígenas, como fue el caso del de la «tierra sin mal» de los indios chiriguano.

Fueron las órdenes religiosas franciscana y jesuita las que destacaron en la labor misionera, la cual tuvo características especiales que la distinguen de las doctrinas impartidas en la sierra y, en general, del proceso evangelizador andino.²

Las misiones se desarrollaron en un marco de mayor autonomía del poder religioso debido al difícil acceso a las tierras amazónicas.³ En el caso de los franciscanos se hacía desde Ocopa y Huánuco, y estaba limitado por la difícil geografía de la selva central; en el de los jesuitas de Maynas se hacía desde la ciudad de Quito a través de tres rutas donde se combinaba el camino de trocha y la navegación por los ríos.⁴

² Juan Miguel Bákula hace una distinción útil con respecto a las acepciones del término *misión*, entendida como entrada de un grupo de religiosos acompañados de milicias, el establecimiento de una reducción o poblado de indios y el área por donde se desplazaba el misionero. BÁKULA Juan Miguel. *Perú y Ecuador. Tiempos y testimonios de una vecindad*. Lima: CEPEI/FOMCIENCIAS, 1992.

³ En 1774, los jesuitas solicitaron a la audiencia de Quito la supresión del gobierno temporal de Maynas. Esto se dio y fue ratificado por el Virrey de Nueva Granada el 28 de noviembre de 1746. Sin embargo, este poder se restablece en 1757.

⁴ Las tres rutas principales eran la de Archidona, que conducía hasta el río Napo, la del volcán Tungurahua

En el siglo XVIII ambos espacios misioneros se vieron afectados por factores internos y externos. Los constantes alzamientos de líderes indígenas y las muertes repetidas de los bautizados fueron hechos característicos en el espacio misionero franciscano. El avance de los sertanistas portugueses y el deterioro de los caminos que unían tradicionalmente Quito con las misiones revirtieron el avance misionero que se dio entre fines del siglo XVII e inicios del siglo XVIII.

La expulsión de los jesuitas en 1767 así como la presencia efectiva del Estado, debido a las negociaciones territoriales con Portugal que dieron lugar a la IV Comisión de Límites, hicieron más estrecha la relación de Maynas con respecto a Ocopa y a la audiencia de Lima.⁵

Otro elemento que caracteriza la dinámica de las misiones fue su lejanía en relación con los centros serranos, así como los problemas de adaptación de los españoles al clima tropical. Esto explicaría en parte la predominancia extranjera (no española) en la composición de los misioneros. Las misiones se convirtieron en espacios de frontera en tanto se emplazaban en los confines del territorio español y, más tarde, en el siglo XVIII las misiones constituyeron verdaderos parapetos de contención al avance de las expediciones portuguesas.⁶

Hay que tener en cuenta al momento de leer estas crónicas que el espacio misionero fue siempre oscilante. El misionero casi siempre se refiere al avance de la misión; pero, si se tiene presente la fragilidad de las misiones y el escaso número de misioneros, veremos que las misiones se manejaron sobre espacios más pequeños que los descritos.

Las misiones fueron además verdaderos «laboratorios culturales» para órdenes religiosas como los jesuitas y franciscanos. En ellas intentaron plasmar modelos ideales de sociedad centrados en la religión, aunque esto estuvo condicionado por otros

que llevaba hasta las provincias de Canelos y el río Pastaza, y la de Jaén de Bracamoros. ABURTO, Carlos. «Régimen político y economía en un espacio fronterizo colonial: Maynas durante la segunda mitad del siglo XVIII», *Histórica*, vol. XX, n.º1 (Lima 1996), pp. 1-28.

⁵ Al respecto se pueden consultar las obras de LUCENA GIRALDO, Manuel. *Francisco de Requena y otros: Ilustrados y bárbaros. Diario de la exploración de límites al Amazonas (1782)*. Madrid: Alianza Editorial, 1991.

⁶ Cabe aclarar que las misiones no constituyeron una frontera en el sentido en que lo fue el oeste norteamericano. Durante siglo y medio fue un espacio oscilante, poco integrado a la administración colonial, aunque en el ámbito regional mantuvo y creó circuitos regionales tanto económicos como políticos. En esto también contribuyeron los propios misioneros, quienes hicieron que las misiones produjeran bienes (como velas y paños, que eran luego vendidos en las doctrinas de la sierra). Al respecto, David Block plantea incluso la conformación de un modelo cerrado que articulaba las misiones jesuitas de Mojos y los pueblos de la sierra del actual Bolivia. Las misiones franciscanas también intercambiaban productos con las doctrinas de la sierra. BLOCK, David. *Misión Culture on the Upper Amazon. Native Tradition, Jesuit Enterprise, & Secular Policy in Moxos, 1660-1880*. University of Nebraska Press, 1994. Acerca del debate sobre la misión como frontera se puede consultar la compilación hecha por WEBER, David. *Frontiers: Where cultures meet*. Scholarship Resources: Wilmington, 1994. El punto de partida de dicha discusión sigue siendo el estudio clásico de F. J. Turner para el caso del oeste norteamericano. TURNER, F. J. *The frontier in American History*. Nueva York: Holt, Rinehart and Winston, 1965.

factores, tales como la dinámica histórica del espacio regional. Como bien lo ha señalado Marzal (1984), «evangelizar era reducir» lo que bien se aplica para el caso de las misiones amazónicas.

Existen algunas diferencias en la metodología empleada entre franciscanos y jesuitas; no obstante hubo también similitudes. Presentamos a continuación una descripción a partir de la modalidad jesuita.⁷

El misionero se acercaba a los indios a través de intérpretes, generalmente provenientes de pueblos vecinos, por el riesgo que esto suponía ya que la mayoría de pueblos estaban enfrentados unos con otros. Por seguridad del misionero se hacía acompañar por una milicia de indios cristianos, pocas veces con soldados españoles;⁸ el misionero buscaba ganar la atención con regalos, especialmente herramientas de metal y víveres, como azúcar, lo que en muchos casos fue decisivo para el éxito o fracaso de estas empresas.⁹

El concepto de civilizar implicaba que los nativos participaran de la vida urbana sedentaria, lo que suponía un abandono de su modo tradicional de vida centrado en el nomadismo. Por ello fue particularmente difícil para los grupos indígenas permanecer mucho tiempo en las reducciones.

Como que (sic) para dar principio al pueblo es preciso derribar parte del monte, prevenir sementeras, edificar casas é iglesias, aquí es donde crece en la natural flojedad de esos miserables un imposible; porque siendo ellos de genio tan dejado, que nada que en esto se pondere es exageración, obrando sólo lo preciso para vivir, en oyendo que se trata del trabajo, unos se están muy reacios en sus retiros sin hacer caso de los repetidos convites del Padre; otros dan muestras de querer ejecutar lo que se les manda hasta hacerse dueños de la herramienta y con ella esconderse; y otros no dejan aun de echar valentías hasta amenazar de que mataran al Padre y español que trata de recogerlos y obligarlos al trabajo.¹⁰

En esta reticencia a la vida sedentaria confluyeron antiguos y nuevos elementos. Por un lado, estaban los enfrentamientos tradicionales entre tribus y parcialidades,¹¹ lo que quedaba reforzado por su mentalidad religiosa que concebía el mal originado por

⁷ Las diferencias tienen que ver con el tipo de formación de los misioneros, el grado de participación que cada orden dio a las milicias españolas, la predominancia extranjera o nacional en las filas de los misioneros, así como la autonomía pretendida con respecto del poder civil.

⁸ Su condición de orden mendicante y su mayor relación con el estado contribuyeron a que los misioneros franciscanos actuaran más en estrecha relación con el poder civil. Los jesuitas, en cambio, fueron más recelosos de esta intromisión civil.

⁹ La importancia de los metales ha sido destacada por varios etnohistoriadores de la amazonia, llegando a plantearse una suerte de «revolución de las hachas» en sociedades que trabajaban con instrumentos de madera y la energía física.

¹⁰ MARONI, Pablo. *Noticias Auténticas del Río Marañón* [1738]. Iquitos: CETA, 1988, p. 205.

¹¹ Para el caso de las misiones franciscanas, Fernando Santos (1980) y Sara Mateos (1987) destacan el recelo que generó entre los indígenas el hecho de que los franciscanos entablaran relaciones entre «etnias enemigas», lo que devino en la no aceptación del rol del misionero como un padre fiel a ellos.

la fuerza de algún mohan (chamán) o cualquier persona. No se puede dejar de mencionar el efecto nefasto de las epidemias, hecho tan recalcado en las diversas crónicas. El franciscano José de Amich lo plantea de la siguiente manera:

[...] Esta es la mayor fatalidad que sucede en la montaña casi siempre que se mudan las estaciones de los tiempos; porque como casi todos los indios no tienen caridad aborrecen a los enfermos, y los desamparan por el miedo de que se les pegue la enfermedad. Por lo cual cuando comienza alguna epidemia, todos se van a los montes, donde viven separados por familias, y si allí caen enfermos, los dejan estar sin más asistencia que dejarles un poco de chicha y algún plátano asado[...].¹²

Un móvil importante en la desarticulación de las misiones tiene que ver con la idiosincrasia de pueblos nómadas acostumbrados a moverse constantemente, a vivir en pequeños grupos y, aparentemente, sin mayores jerarquías sociales. La cuestión de la pérdida de la libertad, por lo que implicaba la vida sedentaria en la misión, aparece en reiteradas ocasiones en las crónicas franciscanas. En el alzamiento de Fernando Torote, cacique de Catalipango, en 1737, acaecido contra los misioneros franciscanos, aparece como un móvil importante del mismo:

[...] Subió armado con otros seis, y disparando sus flechas, a poco rato se quedaron atravesados con ellas los tres sacerdotes, quienes invocando los dulcísimos nombres de Jesús y María entregaron a Dios sus almas por la exaltación de la fe de Jesucristo; pues estando el padre fray Manuel Bajo en las agonías, atravesado su cuerpo con dos flechas, le dijo al curaca: «Pues Ignacio, por qué nos matáis». Y respondió el malvado: «porque tú y los tuyos nos estás matando todos los días con vuestros sermones y doctrinas, quitándonos nuestra libertad. Predicad, pues, ahora, que ya nosotros somos los padres». Luego con las macanas les acabaron la vida... En todas las confesiones y declaraciones que se tomaron a los reos, así a los de Sonomoro como a los que se hallaban en Metraró, fueron contestes en declarar, que el motivo que había tenido Ignacio Torote para quitar la vida a los religiosos y a sus familiares era, porque les amonestaban continuamente a vivir como buenos cristianos, porque les mandaban asistir a la doctrina, y estar de rodillas en la iglesia durante la misa, finalmente, porque les prohibían estar casados con muchas mujeres, y también por hurtar las herramientas que estaban en el convento[...].¹³

Los misioneros organizaron la vida de los indígenas en la reducción. La vida allí tenía como eje principal la práctica de la religión, y de todas las celebraciones la misa era la más importante. Los misioneros tuvieron que adaptar el canon para hacerlo comprensible a los indígenas. Estos inconvenientes llevaron a los misioneros a la aplicación de métodos de coacción. Por ejemplo, los jesuitas empleaban fiscales que recorrían el poblado para cerciorarse de que los indios acudieran a la prédica.

¹² AMICH, JOSÉ. *Historia de las misiones del convento de Santa Rosa de Ocopa* [1771]. Lima: Milla Batres, 1975, p. 64.

¹³ *Ibidem*, pp. 145 y 149.

La confesión fue el sacramento que causó más confusiones entre los indígenas pues no comprendían su naturaleza. Muchos de ellos confesaban de forma indistinta sus faltas y otros incluso confesaban hasta pecados que no habían cometido, pero que los habían pensado.

La erradicación y destrucción de representaciones de divinidades y lugares de culto no fue necesaria debido a la ausencia de imágenes que representaran estas creencias. Dentro de la concepción de la parodia diabólica, los misioneros incorporaron algunas creencias y rituales indígenas. Así, por ejemplo, permitieron ciertas danzas nativas en la procesión del Corpus Christi, los ayunos y flagelaciones en Cuaresma. Como bien sostiene Ardito, los misioneros no tomaban en cuenta que su mensaje era reinterpretado por los indígenas.¹⁴

En lo concerniente a las costumbres funerarias fueron menos tolerantes. Por ejemplo, costumbres como la incineración de los cadáveres o la práctica de los deudos de beber las cenizas del difunto fueron prohibidas.

Con respecto al consumo de masato y alucinógenos fueron más permisivos. Captaron la función social que estos cumplían y solo sancionaron los excesos.

Ya hemos mencionado antes la actitud en relación con los chamanes a quienes vieron como rivales. Sin embargo, en su afán de no generar malestar entre los pobladores, los mantuvieron.

La vida en la misión también supuso cambios en la estructura familiar, empezando por los matrimonios que eran administrados por los misioneros. También prohibieron la desnudez porque la identificaron con la deshonestidad, y una de las primeras acciones de los misioneros fue la de hacer que los indios se vistieran. Con respecto a los matrimonios nativos tuvieron sus dudas porque no se amoldaban al concepto cristiano de matrimonio como unión estable. No obstante, lo aceptaron en gran medida para evitar que los encomenderos y otros españoles se apoderaran de las indias mujeres basándose en que sus uniones no eran legales. Otro aspecto que combatieron fue la poligamia, por lo que prescribieron que el matrimonio canónico debía darse con la primera mujer. Esta idea chocaba con el sentido tradicional de las uniones matrimoniales indígenas que servían para consolidar alianzas y constituían símbolos de prestigio y poder.

Los niños tuvieron un rol particularmente importante en la organización de las misiones y constituyeron un mecanismo de control social en tanto informaban de todo al misionero. Incluso, entre los jesuitas, existieron los denominados «fiscalitos» que cuidaban del resto de los niños.

2. Pueblos sin jefaturas. La discusión sobre la naturaleza política de las sociedades indígenas amazónicas

La crónica misionera jesuita toma como referente la obra del padre Acosta del siglo XVI. Acosta clasificaba a las sociedades no occidentales de su tiempo (a las que

¹⁴ ARDITO, Wilfredo. *Las reducciones jesuitas de Maynas. Una experiencia misional en la Amazonia Peruana*. Lima: CAAAP, 1993.

denominaba «pueblos bárbaros») en tres categorías. Las dos últimas correspondían a las sociedades indígenas americanas; en la primera ubicaba a sociedades como la azteca e inca, las que «a pesar de sus logros, están todavía muy lejos de la recta razón y de las prácticas propias del género humano» y «a duras penas recibirían, al parecer, la luz del evangelio». De esta manera Acosta justificaba su sujeción a la autoridad de los príncipes cristianos. En el último grupo colocaba a los indios caribes, brasileños y «chunchos», a los que calificaba como «hombres salvajes, semejantes a las bestias», «sin ley, sin rey, sin pactos, sin magistrados ni régimen de gobierno fijos, cambiando de domicilio de tiempo en tiempo». Esta percepción sobre los pueblos nómadas caló hondo no solo en los misioneros sino en los funcionarios del estado colonial y de épocas posteriores.¹⁵

La antropología política contemporánea contribuyó a que perdurara esta idea, a pesar de que en muchos casos se asumió una postura de defensa de los pueblos indígenas. No obstante sus motivaciones fueron más de carácter metodológico, encubrían otro tipo de motivaciones relacionadas con los intereses y la mentalidad colonialista de la propia ciencia europea en los siglos XIX y parte del siglo XX. Así, los estudios etnográficos aplicaron a estos grupos categorías como «sociedades igualitarias» para resaltar la naturaleza de sus organizaciones políticas y sociales caracterizadas por la inexistencia de diferenciaciones sociales de consideración, en donde el poder detentado por los jefes obedecía más bien a los contextos de guerras y enfrentamientos con pueblos rivales. Esta caracterización correspondería a grupos pequeños que practicaban la trashumancia.¹⁶

Este esquema ha sido cuestionado en las últimas décadas desde diversos frentes, sobre todo por las investigaciones arqueológicas realizadas en la selva brasileña gracias a los aportes de Ana Roosevelt.¹⁷ Antes, estudiosas como Betty Meggers habían

¹⁵ Estos son algunos de los estereotipos coloniales y que perduran en el imaginario de los grupos mestizos de la zona y en muchos casos del resto de la sociedad peruana actual: gente salvaje, floja, traicionera.

¹⁶ Nos referimos a la búsqueda de las sociedades arcaicas, sin contactos con las sociedades occidentales. Esto llevó a plasmar una imagen de los pueblos indígenas amazónicos como congelados en el tiempo, y también una noción muy estática de cultura e identidad cultura. Esta tendencia fue más evidente entre los evolucionistas, pero también en los difusionistas.

¹⁷ Fue Betty Meggers la primera en postular la existencia de sociedades complejas en la cuenca amazónica a partir de los testimonios de las primeras relaciones de Fray Gaspar de Carbajal.

La teoría de Meggers sufrió varios cuestionamientos, pero los trabajos realizados por su discípula Anna Roosevelt han puesto en tela de juicio más de una idea sobre el proceso histórico del poblamiento sudamericano, así como del tipo de evolución histórica de los pueblos de la cuenca. En 1995 presentó una serie de restos de cerámica que datan de 7000 a. C. provenientes de los sitios de la *Taperinha* (Santarem) y la *Cueva de Pedra Pintada* (Monte Alegre) en el estado de Pará, Brasil. Se trataría de las evidencias de cerámica más antiguas del continente, respaldadas por un conjunto de fechados obtenidos por diversas técnicas.

Roosevelt también encontró evidencia de que la historia amazónica se remontaría muy atrás. En la caverna de *Pedra Pintada* fueron hallados instrumentos líticos fechados en 11000 a. C. Las evidencias permiten señalar que sus ocupantes vivían de una economía diversificada basada en la caza, la pesca y la recolección. Estos estudios han llevado a un replanteamiento de esta visión que llevaba a ver a los pueblos

postulado la existencia, en tiempos remotos, de sociedades complejas en la Amazonia, los denominados pueblos de várzea o ribereños. Las evidencias en las que Meggers se basó fueron las referencias de tempranos cronistas como Fray Gaspar de Carbajal, quien describió a pueblos de gran tamaño como los indios Omaguas, poseedores de un sistema de producción que contaba con excedentes. Los estudios de Meggers fueron posteriormente duramente cuestionados. A pesar de ello, las nuevas evidencias vuelven a replantear la idea que se tenía sobre una suerte de determinismo geográfico que imposibilitó el desarrollo de sociedades complejas en la cuenca. Ya hemos mencionado que la propia ciencia antropológica había contribuido a la persistencia de esta idea debido a que consideraba a estos pueblos como sociedades congeladas en el tiempo.¹⁸

3. La percepción misionera de las religiones amazónicas

A esta calificación de los pueblos indígenas amazónicos como sociedades simples, «sin ley ni gobierno», hay que añadir una impresión difundida entre los primeros cronistas jesuitas del Brasil, como fue el caso del padre Nobrega, quien vio en los pueblos del Brasil a «sociedades sin religión». Como sostiene el investigador inglés John Hemming, la idea de que los pueblos amazónicos carecían de religión se debió más a prejuicios y falta de observación.¹⁹

Las descripciones posteriores de los misioneros no siguieron sosteniendo la inexistencia de religión, pero consideraban que los indios de la selva tenían ideas muy confusas con respecto a Dios. Esta percepción quedaba acentuada por el hecho de que los pueblos indígenas amazónicos no construían templos ni hacían representaciones materiales de sus divinidades ni poseían un tipo de culto similar al de las grandes religiones conocidas por los europeos. En el siglo XVIII, el jesuita Maroni sostenía al referirse a los indios de Maynas:

No es tanta la variedad que tienen estas naciones en sus ritos y costumbres, cuanta (sic) en sus lenguas. Apuntaremos aquí las más memorables y comunes à gran parte de ellas, reservando el hablar de las que son como distintivas de cada nación, para cuando hablemos dellas en particular. Y empezando por su religión, hasta aquí nuestros misioneros *no han encontrado nación alguna que haya tenido en su gentilidad noticia de verdadero*

indígenas amazónicos como sociedades congeladas en el tiempo. Así los grupos indígenas amazónicos no serían sino una manifestación «pura» del pasado. MEGGERS, Betty. *Amazonia, hombre y cultura en un paraíso ilusorio*. México: Siglo XXI.

¹⁸ Una obra clave de esta idea, acerca de los cambios que experimentaron las sociedades no occidentales desde el siglo XV, es la del antropólogo norteamericano Wolf, quien presenta evidencia de cómo estas sociedades se han transformado con el resto del mundo. Los primeros contactos con los pueblos europeos tuvieron repercusiones porque los pueblos nativos estaban relacionados unos con otros. Al alterar el modo de vida de uno de ellos, se terminó alterando el modo de vida de los otros. WOLF, Eric. *Europa y la gente sin historia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.

¹⁹ HEMMING, John. *Red Gold. The Conquest of the Brazilian Indians*. Londres: Papermac, 1978.

*Dios, sinó es muy confusa y mezclada con muchos errores; mucho menos quien le haya dado algún género de culto, como tampoco al Demonio u otra criatura, excepto sólo los Cambas, que viven en las cabeceras de Ucayale, quienes, según averiguó el V.P. Enrique Rickter, siendo misionero en aquel río, adoran al sol cuando nace, como los indios antiguos del Cusco, de quienes son probablemente oriundos. Cuando los primeros misioneros entraron a la provincia de los Maynas, decían aquellos indios que los padres traían consigo un dios muy bravo que los había de destruir y lo tenían escondido en la dispensa del Gobernador.*²⁰

El misionero busca formas religiosas asociadas a un elemento importante de la naturaleza. Con excepción de los asháninka, se topa con concepciones animistas en donde dios no es alguien ni algo en especial, y el mundo está movido por diversas fuerzas mágicas.

En los relatos míticos amazónicos los misioneros españoles entendían historias inverosímiles, sin mayor valor, relatos que solo podían demostrar lo elemental que era el pensamiento de estos grupos, sin ser conscientes de que ellos mismos se manejaban muchas veces bajo la lógica de un pensamiento mítico centrado en el discurso religioso.

Decían también que antiguamente, bajando un Dios por el *Marañon* y subiendo otro de abajo, para comunicarse entre sí, abrieron el *Pongo*, que es aquella célebre estrechura de que hablamos arriba. En este pongo, en una peña alta y tajada, que ocasiona uno de los pasos más peligrosos y llaman *Mansariche*, por los papagayuelos de ese nombre que en ella a veces se retiran, decían estaba en lo alto della el *Iñerré* (nombre con que llamaban en su lengua a dios) en una cueva, donde tenía por mujer a un culebrón grande de los que llaman *Madre del Agua (Yacu Mama)*, adonde fueron tres indios de sus antepasados a verle, y había tantos murciélagos en la cueva, que aquella noche los dos quedaron muertos; el que quedó con vida les trajo la noticia de las medicinas con que se curan en sus achaques y se las enseñó dicho *Iñerre*. Cuando temblaba la tierra, decían que andando Dios a ver los hombres que estábamos vivos, la hacia temblar, para colegir por el ruido que hacen la gente que había. Por esto, cuando había temblor, solían ellos dar patadas y golpes en el suelo, diciendo en alta voz: «¡Aquí estamos!». Los *Severos* discurrían que el temblor se ocasionaba porque Dios se levantaba de aquellas partes donde el cielo se junta, a su ver, con la tierra. Los *Roamaynas* decían que levantaba la mano con que sustenta la tierra y por eso temblaba. Otros imaginaban, y aún imaginan el presente, otros desatinos semejantes.²¹

²⁰ El franciscano Amich brinda una descripción alternativa para el caso de los indios settebos: «[...]Tenían noticia del cristianismo, pero mezclado con mil absurdos y barbaridades. Creían que hay Dios, que castiga a los malos y premia a los buenos. Tenían noticia de la Madre de Dios; pero la equivocaban con Dios, teniéndola por criadora de todo, y ni sabían como se llamaba. Reverenciaban grandemente la Santa Cruz, y la colocaban por los caminos, casa, plazas y chácaras. Usaban el bautismo ridículamente; pues se reducía a bañarse con agrio de limón, sin pronunciar forma alguna [...] pero todas estas noticias del cristianismo las tenían derivadas desde que nuestros religiosos los tuvieron reducidos [...]». AMICH, *op. cit.*, p. 195.

²¹ MARONI, *op. cit.*, p. 171. Se trata de un mito de ordenación donde hay explicaciones más puntuales sobre

Es difícil discernir sobre el valor de otro tipo de relatos míticos que hacían referencia a grandes inundaciones. Para los cronistas, estos no eran sino prueba del diluvio universal y de la existencia de una prédica cristiana anterior a la llegada de los europeos:

Destas noticias, aunque tan confusas, discurrieron piadosamente algunos misioneros, que estas naciones tendrían antiguamente alguna predicación y noticia de Dios hecho hombre, y lo confirman con lo que decían los *Xéberos*, que Dios antiguamente se hizo hombre y les enseñó allá muy abajo deste río; como también de lo que dicen los *Cunivos*, y es, que un estrañero (sic) muchos años ha había dicho a sus antepasados que sus almas no morían como las de los brutos y que era preciso guardasen cierta ley para irse al cielo, y otras noticias semejantes que se examinarán mejor en otra parte. De todo esto coligen ser muy probable que el glorioso apóstol Santo Tomé, allá cerca del *Pará* o en las provincias más inmediatas al Cusco, les daría alguna noticia de dios y ley verdadera y de allí se iría propagando a otras naciones más remotas, aunque con mezcla de varios errores y mentiras.²²

La mentalidad del misionero concebía toda práctica local como idolátrica y de inspiración demoníaca. Las similitudes entre estas prácticas religiosas nativas y las cristianas eran entendidas como parte de una parodia que el demonio hacía para engañar a estas gentes. En su afán por encontrar referencias de este ente entre los pueblos indígenas, les llamó la atención la asociación que hacían varios de ellos entre el demonio y los propios españoles y con los propios misioneros. Cabe preguntarse si los indios no estaban entendiendo a dios y al demonio como fuerzas espirituales en los términos que entendían a sus propios chamanes y los de los grupos contrarios.²³

No dejan sin embargo, por lo menos los *Yameos*, de distinguir entre gente blanca y de buena cara y los que no lo son, pues a estos los llaman con el nombre de *Romalá*, que quiere decir Demonios o hijos del Demonio, y a aquellos los llaman con el nombre de *Raytará*, que quiere decir soles o hijos del sol. Todos universalmente mucho temen al Demonio, así por las figuras espantosas de gigante, tigre, culebrón y otras en que, según dicen, se deja ver dellos a veces en el retiro del monte, borracheras y otras ocasiones semejantes, como también por el mal que les hace hasta azotarlos cruelmente, como de los *Yurimaguas* atestigua el P. Samuel.²⁴

elementos precisos de la naturaleza. Sus dioses tienen valor en tanto poseen conocimientos claves para manejar el mundo.

²² La idea entre los misioneros de una prédica misionera anterior a la llegada de los misioneros está asociada a la de la parodia diabólica y al olvido y alejamiento de esta gente con respecto a una época anterior más cercana a la civilidad.

²³ NECKER, Louis. *Indios guaraníes y chamanes franciscanos. Las primeras reducciones del Paraguay (1580-1800)*. Asunción: CEDUC, 1990. En esta obra el autor plantea cómo para los indígenas guaraníes, los padres misioneros eran percibidos como un equivalente de sus chamanes.

²⁴ *Ibidem*.

4. Desvelando las religiones amazónicas

Una de las características centrales de la religiosidad indígena amazónica está dada por la presencia del chamanismo. El chamán puede ser definido como «el hombre o la mujer que se pone en contacto directo con el mundo de los espíritus, mediante un estado de trance y que tiene a su mando uno o más espíritus que llevan a cabo súplicas de que haga el bien y el mal».²⁵

Detrás del chamanismo hay toda una concepción del cosmos que la antropología ha estudiado con sumo interés. Para algunos constituye una manifestación de la concepción analógica en la que las sociedades denominadas «primitivas» solían entender la naturaleza, reproduciendo las formas en que se relacionaban los grupos humanos. Maurice Godelier planteaba que «[...] el hombre primitivo piensa la naturaleza por analogía. El pensamiento primitivo piensa espontáneamente la naturaleza de forma analógica al mundo humano [...]».²⁶

Con la entrada de los misioneros se produjo un retroceso de los chamanes o mohanes (denominación que aparece en las crónicas). No hay muchas menciones a las primeras reacciones de estos chamanes. La etnografía posterior suele destacar el hecho de que vivían apartados, y que pasaban por un rito de iniciación bastante riguroso.²⁷

No obstante el chamanismo no sucumbió a la presencia misionera. La temprana y constante asociación entre misión y epidemias —o como algunos prefieren enunciarlo, la asociación entre misión y muerte— permitió la pervivencia de los chamanes e hizo posible que fueran mencionados en las crónicas. Decimos esto porque una mención excesiva de ellos en las crónicas podía haber sido interpretada como un síntoma del poco éxito de la labor misionera; sin embargo, las referencias suelen presentarlos asociados al hastío de los indios. El cronista franciscano Amich da cuenta de ellos de la siguiente forma:

[...] los religiosos atendieron con vigilancia en reparar las quiebras que había padecido aquel rebaño del señor, al cual andaba acechando el lobo infernal, pues durante la epidemia varias veces vieron a un indio viejo, que nadie conocía (sería el demonio en su forma), el cual andaba por aquellos montes, diciendo a los indios, que aquellos padres traían las enfermedades, que sin duda morirían todos los que siguiesen su doctrina, que los despidiesen o los matasen, y se volviesen a su antigua libertad.²⁸

²⁵ HARNER, Michael. *Los Ashuar. Pueblo de las Cascadas Sagradas*. Quito: Mundo Shuar, 1978.

²⁶ GODELIER, Maurice. *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*. México: Siglo Veintiuno, 1978. Esto se enmarcaría además dentro de una concepción holística del cosmos.

²⁷ Wilfredo Ardito (1993) señala que sobre ellos recaía un tratamiento especial en tanto que no fueron totalmente sancionados como los brujos de la sierra entre los españoles. Se les avergonzaba públicamente para evitar su influencia, pero cuidando de no ejercer una presión excesiva que pusiera en su contra a los indígenas.

²⁸ AMICH, *op. cit.*, p. 65.

El chamanismo también incluye una forma de ver la salud y la enfermedad. El jesuita Maroni lo describe bastante bien:

[...] Todas estas enfermedades como también la muerte que de allí se sigue, las atribuyen de ordinario, no ya á causas naturales, menos á sus desórdenes ó disposiciones del cielo, sinó á la fuerza y eficacia de los hechizos, á que les haría daño este ó aquel indio que tiene fama de brujo. [...] Todo su discurso en que están dando y cavando día y noche hombres y mujeres, es que aquel indio que entró a su casa ó pasó cerca della, que el otro á quien negaron alguna cosa que habia perdido, le soplaría y haría aquel daño; que aquella enfermedad mucho ha la dejaría sembrada fulana y que ahora por fin anda brotando [...].²⁹

Por ello, sigue Maroni, «sus principales medicinas se reducen á embustes y abusos para deshacer el hechizo y echar la enfermedad». También menciona la forma cómo estos chamanes curaban las enfermedades: «[...] Soplan también la comida que dan al enfermo, mexclando unas palabras entre dientes». Asimismo menciona que hay otra forma más eficaz: a través del «canto en falsete», «va llamando a varias aves y animales que le dan la sanidad o el alma del enfermo». Lo interesante aquí de destacar es que el chamán convoca a la gente a que lo ayude a curar mediante el cántico.

Metraux señala que era el orgullo y las pretensiones de divinidad de los chamanes lo que más molestaba a los jesuitas. El padre Pedro Lozano lo describía de la siguiente manera:

[...] los que la practicaban eran los más audaces y astutos y llegaban a convencer al pueblo de que eran hijos de la Virtud Soberana, sin padre terrenal. No negaban, sin embargo, haber nacido de una mujer, a causa de los testigos de su nacimiento. Llegados a un grado de madurez, que el demonio juzgaba suficiente para poder fiarse de ellos, les comunicaba cierto número desconocido para los demás. Les bastaba con difundirlas para ser considerados por el vulgo como verdaderos profetas. Eran considerados como santos, se les obedecía y veneraba como a dioses.³⁰

Los chamanes indicaban, además, el tiempo propicio para la caza, se anticipaban al desenlace de alguna enfermedad y daban consejo sobre la conveniencia o no de entablar una nueva guerra.

A pesar de su importancia, el poder del chamán era ambivalente y su situación frágil a tal punto que podía tornarse en contra de él. El jesuita Figueroa sostenía que «[...] los más hechizeros son aborrecidos, porque así como dellos esperan las curas y sanidad de sus enfermedades y otras utilidades, de la misma manera, y aun con más firme y general persuasion les atribuyen sus males y desastres».³¹ En el ceremonial chamánico se le exige que identifique al causante del mal. «[...] y aquella persona que

²⁹ MARONI, *op. cit.*, p. 192.

³⁰ METRAUX, Alfred. *Religión y magias indígenas de América del Sur*. Madrid: Aguilar, 1973, p. 25.

³¹ FIGUEROA, F. *Informe de las Misiones del Marañón, Gran Pará o Río de las Amazonas* [1681]. Iquitos: CETA, 1989, p. 280.

con especiales circunstancias imaginó al tiempo de la embriaguez, esa es la que hizo el maleficio, y sin más prueba suelen buscarla para matarla ó dar traza como hechizarla [...]».³²

Semejantes prácticas no fueron bien vistas por los misioneros por lo que intentaron erradicarlas, pero sin mayor éxito. En cierta ocasión un padre prohibió estas prácticas porque creyó que el enfermo no lo estaba tanto, lo que provocó la reacción del propio curaca:

Corrió la voz por el lugar de que los padres impedían el curarse de aquella manera. Vino por todos su cacique principal á hablar al Padre, y como si riñera o advirtiera, le dixo: «He sabido fuiste á impedir curásemos a nuestro modo a fulano, lo cual no puedes hacer porque es nuestro uso, y así volvemos el alma al cuerpo de los que se mueren[...]».³³

La importancia del rol religioso y político de los chamanes requería de una rigurosa preparación, lo que iba acompañado de todo un ritual.³⁴ Luego de su intervención, sus seguidores lo responsabilizaban del éxito o fracaso de la empresa. Para ellos, el fracaso se debía seguramente a un incumplimiento del ritual establecido: el quiebre del ayuno o del silencio, por ejemplo.

Para emprender estas guerras tienen varias obserbancias de sueños, cantos de páxaros, truenos y otros para ver si han de ir á la empresa o dejarla. En especial suelen encomendar ciertos ayunos á uno de sus mohanés [...].

[...] Si ha sido bueno el sucesso y cortaron cabeza, se lleba el mohan la gloria y lo mejor de los despojos y cautibos, aunque no aya alládose en los asaltos y guerras [para ellos sí estuvo allí]. Si les sucede mal, lo paga maltratándole de palabra y obra, porque dicen que quebrantó el ayuno y silencio, y que por su culpa y descuydo lo padecieron ellos.³⁵

Lejos de no poseer religiones, los pueblos amazónicos de la selva central y norte del actual Perú tenían creencias diversas en torno de la organización del cosmos. Creían en divinidades creadoras ordenadoras, poseían una concepción animista del mundo y concebían las enfermedades como producto de la intervención de fuerzas especiales manejadas por los chamanes. Su presencia fue marginada por los misione-

³² *Ibidem*, p. 281.

³³ *Ibidem*, p. 284.

³⁴ Fernando Santos ha profundizado en el aspecto ritual del chamanismo y en la relación entre este y la cosmovisión amuesha. En *El poder del amor*, su estudio clásico, planteaba que un paradigma central en la cosmogonía amuesha era la posibilidad de dar amor. Así, en el mito de *Yato 'Yos*, esta divinidad sopla su aliento y da vida a los individuos. Algo análogo ocurre cuando los chamanes están curando. Es por ello que soplan y chupan los objetos patógenos del cuerpo del paciente. Este dar la vida también ocurre durante el periodo de noviciado del aprendiz de chamán. El chamán lo protege de los muchos peligros a los que está sometido mientras dura su periodo de entrenamiento. El término mismo para referirse a él es *Yeñotañer pa amueraña* (Nuestro maestro es amoroso y generoso). SANTOS, Fernando. *The power of Love*. Londres: Atlantic Highland, The Athlone, 1991.

³⁵ FIGUEROA, *op. cit.*, p. 290.

ros, pero no desaparecieron y en algunos casos fueron móviles importantes en los alzamientos indígenas.

5. Crisis y fin de las misiones coloniales

La empresa misionera se desarrolló con altibajos entre 1635-1767 para los jesuitas, y entre 1635-1810 para los franciscanos. En todo este lapso los misioneros tanto franciscanos como jesuitas buscaron expandir su labor en un espacio bastante amplio, de difícil tránsito debido a la naturaleza de su geografía. En el caso de las misiones jesuitas, su época de mayor expansión se dio a fines del siglo XVII e inicios del siguiente.

El sistema misionero entró en crisis en el siglo XVIII. Existieron causas comunes, pero también rasgos que obedecen a procesos distintos. Los jesuitas ven limitada su acción debido a las incursiones portuguesas, las que se tornan más constantes en la primera mitad del siglo XVIII. A esto habría que añadir problemas estructurales, tales como los alzamientos recurrentes de los indios que retornaban al bosque. El final de las misiones jesuitas está marcado por un factor externo, la expulsión de la orden en el año 1767, que se hizo efectiva para la selva al año siguiente. Este espacio misionero intentó ser retomado primero por el clero diocesano, luego por los franciscanos de Popayán y, finalmente, luego de la Real Cédula de 1802, por los franciscanos de Ocopa. Ya para fines del siglo XVIII el gobernador de Maynas daba razón del estado de abandono en que se encontraba este espacio misionero.

Las misiones franciscanas también experimentaron un proceso de crisis hacia la segunda mitad del siglo XVIII, producto de los alzamientos indígenas especialmente el de Juan Santos Atahualpa que convulsionó la selva central y llevó al abandono de la zona por parte de los misioneros. Los contactos entre esta parte de la selva y la sierra central hicieron que las rebeliones tuvieran mayor eco, pero también que las fuerzas coloniales pudieran frenar estos movimientos, por lo menos desde la parte andina.³⁶ En este movimiento de Juan Santos Atahualpa confluyeron distintos factores, y una característica peculiar fue su índole mesiánica y milenarista. La perspectiva franciscana lo describía así:

Llamábase este indio Juan Santos, y se intituló Juan Santos Atahualpa Apu-Inca. Su estatura era más que mediana, su color pálido amestizado; fornido de miembros, el pelo cortado al modo de los indios de Quito; la barba con algún bozo, y su vestido una cusma pintada. Dijo este embustero que él era el verdadero inca y señor de todos los reinos de

³⁶ Steve Stern evaluó las relaciones entre los movimientos en la selva central y los pueblos andinos de la sierra central, así como las repercusiones de los primeros en los segundos. La aparente poca acogida de los pueblos serranos se debió en realidad a que el poder virreinal logró controlar esta zona y sofocar cualquier intento de rebelión. STERN, Steve. «La era de la insurrección andina, 1742-1782: una reinterpretación». En STERN, Steve (comp.). *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes. Siglos XVIII al XX*. Lima: IEP, 1990.

la América. Que Dios le enviaba a recuperar sus reinos, y que había entrado a la montaña para comenzar por ella su conquista. Y como sabía leer en castellano y en latín, les dio a entender a los indios que tenía tanta sabiduría como Salomón; que era hijo de Dios; que le creyesen y obedeciesen, por que de no ejecutarlo así, haría caer los montes; que compondría de tal suerte su reino, que ya se acabarían los obrajes, panaderías y esclavitud de sus hijos [...].³⁷

Más adelante describe la acogida que este personaje tuvo entre los indios:

Con la entrada de este embustero a la montaña hubo tal conmoción en los ánimos de aquellos bárbaros, que todos los del Pajonal fueron a darle la obediencia, dejando desiertos sus pueblos. Lo mismo ejecutaron todos los indios de los pueblos de las márgenes del río Perené, Eneno, Metraro, San Tadeo, Pichana, Nijándaris y Cerro de la Sal. Y si los padres les preguntaban dónde iban; respondían que iban a ver a su Apu-Inca que se hallaba en Simaqui. A todos prometía Juan Santos cosas grandes, mucha herramienta y todos los tesoros de los españoles.³⁸

La crisis del sistema colonial y el relativo aislamiento en que fue quedando la Amazonia, con respecto a los centros regionales de poder, contrastó con el ímpetu del reformismo de frontera que marcó una presencia efectiva aunque corta del estado virreinal en dicha zona a través de la IV Comisión de Límites. Las motivaciones e incluso alguno de los métodos que más tarde intentó implementar el clero diocesano no dieron resultado en la selva norte debido a la inexperiencia y a la falta de vocación de los nuevos misioneros. El espacio amazónico fue retomado por los misioneros en el siglo XIX, pero se habían dado cambios significativos, nuevos actores y demandas económicas coyunturales como la implementación de la navegación durante el gobierno de Castilla, no comparable con el impacto que tuvo el *boom* cauchero a fines del siglo XIX.³⁹

Reflexiones finales

Hablar del imaginario religioso de la Amazonia supone transitar en medio de la discusión sobre las ideas que existen en torno de la propia Amazonia. Y aquí confluyen

³⁷ AMICH, *op. cit.*, p. 156.

³⁸ *Ibidem*. Sobre el movimiento de Juan Santos Atahualpa hay numerosos estudios. Está la obra clásica de Stefano Varese, *La sal de los cerros*. Fernando Santos también aborda la temática en varios de sus artículos. Un estado de la cuestión bastante sugerente fue realizado por Steve Stern (*op. cit.*), en donde planteó los alcances del movimiento en la sierra central. Un análisis del elemento religioso en dicho movimiento se encuentra en el estudio de ZARZAR, Alonso. *Apo Capac Huayna, Jesús Sacramentado*. Lima: CAAAP, 1989.

³⁹ Al respecto pueden consultarse los estudios recientes de SANTOS, Fernando y Frederica BARCLAY. *La frontera domesticada. Historia económica y social de Loreto, 1850-2000*, Lima: PUCP, 2002; y el estudio de GARCÍA, Pilar. *Cruz y arado, fusiles y discursos. La construcción de los orientes en el Perú y Bolivia, 1820-1940*. Lima: IFEA/IEP, 2001.

distintas tradiciones. Por un lado, la tradición ibérica que en el siglo XVI terminó convirtiendo a la Amazonia en un mundo de ilusión donde era posible encontrar esas tierras fantásticas que poblaban el imaginario mediterráneo de la época; por su lado, la cronística jesuita recoge un esquema clásico que asociaba a los grupos indígenas de la Amazonia al estado de barbarie, opuestos a la civilización. En algunas partes esta idea inicial llevó incluso a caracterizar a ciertos grupos amazónicos como «sociedades sin religión».

Esta idea se fue modificando conforme los misioneros se compenetraron con el mundo indígena. A pesar de que desde la perspectiva misionera era posible distinguir que los indígenas se manejaban en términos de un pensamiento mágico-religioso (es decir, en un discurso mítico), los misioneros estaban imposibilitados de darse cuenta de que ellos mismos también empleaban un discurso similar, providencialista y centrado en su referente cultural.

Hemos visto que a los misioneros les podía llamar la atención la diversidad lingüística y hasta las obras materiales de las sociedades indígenas, pero cuando se acercan al tema religioso no pueden dejar de verlo como elemental, simple y confuso. En parte por la naturaleza distinta de la religiosidad amazónica, centrada en la naturaleza y en una concepción mítica del mundo. En medio de esta incapacidad para comprender mejor este pensamiento, los misioneros no pudieron eludir el tratamiento de una institución central en estas sociedades: el chamanismo. Un fenómeno que trasciende las fronteras americanas y que fue gravitante en el manejo del medio para estos grupos.

La etnografía contemporánea nos permite ver cómo el pensamiento mítico amazónico no es estático, sino que incorpora elementos foráneos. Es difícil precisar lo que estos grupos indígenas incorporaron del discurso cristiano. En la actualidad, la etnografía contemporánea recoge evidencias del dinamismo del pensamiento mítico amazónico, donde los elementos foráneos son constantemente reinterpretados.

Campo y ciudad en la reorganización eclesiástica: parroquias rurales y pobres urbanos (Chile, siglo XIX)

Macarena Ponce de León A.
Francisca Rengifo S.
Pontificia Universidad Católica de Chile

Introducción

La presente ponencia forma parte del proyecto FONDECYT, dirigido por Sol Serrano «Prácticas religiosas y secularización en el siglo XIX» cuyo objeto es hacer un estudio empírico de las transformaciones de las prácticas religiosas en el siglo XIX fruto del impacto secularizador.

Se entiende por práctica religiosa las formas rituales de la religión católica. Entendemos por secularización el proceso de diferenciación de la esfera religiosa de la secular, la separación entre ambas y la autonomía que la esfera civil fruto de la revolución científica tecnológica, la formación del estado moderno y el desarrollo del capitalismo que se expresa en la industrialización y en la urbanización.

Creemos que en el ritmo de dichas transformaciones existió una brecha gigantesca entre la ciudad y el campo. Por ello, el proyecto contempla el estudio de un amplio universo geográfico a partir de los límites del Arzobispado de Santiago que comprendía desde el Choapa hasta el Maule, es decir, el corazón del Chile tradicional desde 1830 a 1890.

Una aproximación a esta realidad es estudiar la reorganización eclesiástica llevada a cabo a mediados de siglo por el arzobispo Rafael Valentín Valdivieso. Ella recorre toda la segunda mitad del siglo y toca todos los aspectos esenciales a las prácticas religiosas.

Dentro de este contexto, como se verá, la relación entre ricos y pobres urbanos se modifica fruto de un catolicismo de «movimiento» que sale a buscar a los pobres para ejercer una caridad moderna de beneficencia en contraposición a un catolicismo de «referencia» en la cual los pobres van a pedir al convento. Un catolicismo disciplinario que junto al liberalismo quiere distinguir la pobreza ociosa para encerrarla de la pobreza humilde redimible para el trabajo.

Respecto a los aspectos de la reorganización en el campo es interesante conocer la real importancia de la parroquia y de la hacienda, y poner en duda si la hacienda era un agente evangelizador de amplio alcance o si una importante parte de la población rural quedaba fuera de las prácticas religiosas.

Las fuentes nos permitirán medir las prácticas, redes y recursos religiosos a lo largo del siglo, el estudio de las transformaciones de las formas de culto en la ciudad de Santiago y la penetración de las prácticas religiosas en el campo.

Las fuentes utilizadas se han concentrado hasta ahora en las visitas parroquiales y los oficios parroquiales. En Chile existen para el siglo XIX tres visitas pastorales: la del Obispo Manuel Vicuña, en la década de 1830; la del Arzobispo Rafael Valentín Valdivieso, en la década de 1850; y la del Arzobispo Mariano Casanova, a fines de la década de 1880.

El trabajo con las visitas representa una primera fase de una historia de las prácticas culturales que aspira partir por la pregunta básica de «cuánto». Un segundo nivel son los archivos parroquiales de cada parroquia. A nuestro juicio, la fuente más original y cercana a la vivencia misma de las personas es la correspondencia del Arzobispo que guarda el Archivo del Arzobispado de Santiago. Esta fuente no ha sido utilizada sistemáticamente y en ella se guarda parte de la correspondencia con los párrocos, con las autoridades civiles y con una amplia gama de fieles que le escriben al Arzobispo para pedirle una limosna, una beca en el seminario, autorización para un oratorio privado o reclamar contra el párroco. Esta será nuestra fuente principal para comprender las prácticas de los propios feligreses.

La parroquia, eje de la vida espiritual frente al mundo de la hacienda. Las capillas y oratorios domésticos

El siglo XIX fue eminentemente rural. Si tomamos en cuenta que según el censo de 1854 la población total de Chile era de 1 439 067 habitantes; para 1865 solo 300 mil vivían en centros urbanos (Santiago y Valparaíso) y semi-urbanos.¹ La mayoría de la población chilena habitaba disgregadamente en los campos. Y en sus parajes, el mundo rural giraba en torno de la hacienda. Además de ser una unidad de producción económica, la hacienda estableció un orden en el espacio geográfico rural.²

Al asumir Monseñor Rafael Valentín Valdivieso la prelatura del Arzobispado de Santiago percibió claramente la realidad del carácter rural de la mayor parte del territorio de su arquidiócesis y concluyó que en el campo su reforma debía tener por eje a las parroquias. Penetrar el espacio diseminado de las haciendas era imposible. Sus pobladores eran los que debían ser atraídos hacia la aldea y congregados en la parroquia.

Tomando como espacio geográfico a la provincia de Colchagua, tradicionalmente una zona rural chilena, daremos luces de cómo la reorganización parroquial se fue estructurando en sus curatos y en qué medida el cura párroco y la jerarquía eclesial tuvieron que entenderse con los dueños de la tierra, señores del mundo campesino.

¹ Centro urbano: más de 20 mil habitantes; semiurbano: más de 2 mil habitantes.

² PEREIRA, Teresa. «Formas de vida en el mundo rural durante el siglo XIX. El ámbito de lo privado», en ACADEMIA CHILENA DE HISTORIA, *Vida rural en Chile durante el siglo XIX*, Santiago, ACHH, 2001, pp. 263-280.

no. Los años considerados son aquellos del sembrado de las reformas parroquiales, desde 1845 hasta la década del 60.

¿Conspiró, pues, la hacienda contra la intención del proyecto del Arzobispo Valdivieso de reorganizar las parroquias como centro de la vida religiosa en el campo? Sin duda hubo conflictos y también indiferencia.

Proyecto de organización parroquial del Arzobispo Valdivieso: en torno a la Visita al Arzobispado de Santiago

La actuación y labor evangelizadora de la Iglesia durante el siglo XIX, específicamente entre los decenios del 40 al 70, quedó inserta en el contexto del proceso de cambio que venía experimentado la sociedad chilena. «En Chile la sociedad católico-ilustrada, formada en el siglo XVIII, realizó y consumó, con el correr del siglo XIX, el tránsito hacia una sociedad nueva y diversa: la sociedad liberal». ³ Ahora era preciso buscar las condiciones para aglutinar y formar a los católicos de manera de organizarlos y así defender a la Iglesia dentro de una sociedad liberal.

A la par, el catolicismo ilustrado impregnó la acción de la Iglesia de un espíritu reorganizador y reformador. A grandes rasgos, podríamos decir que el catolicismo ilustrado —que venía del siglo XVIII— expresaba una forma de religiosidad que señalaba el tránsito de una vida centrada en la tradición y la fe a una concepción centrada en la razón y la ciencia. En este ámbito, durante el siglo XIX, se acrecentó la importancia de la parroquia, la predicación, la seriedad de los estudios del seminario, la reforma de la vida conventual, el fomento de congregaciones de vida activa, unido al afán moralizador de las costumbres y, en general, de civilizar. ⁴

Rafael Valentín Valdivieso fue consagrado Arzobispo de Santiago en 1848, mano infatigable, inició una amplia revisión de las instituciones que promovían la vida espiritual, en donde la reorganización de las parroquias pasaba por ser algo esencial, ya que estas constituían la red a través de la cual circulaba dicha vida y la ponía al alcance de sus fieles.

La reorganización de la vida parroquial se fundamentó en un conocimiento de la realidad a través del tiempo, más que a un plan expreso y sistemático en mente antes de asumir el arzobispado. Monseñor Valdivieso tuvo la agudeza de percibir que en el campo el fortalecimiento de la Iglesia pasaba por fortalecer la parroquia y el papel del párroco. La dispersión de la población campesina exigía centros de atención espiritual, los cuales —como se verá más adelante— eran las capillas, las viceparroquias y, muy especialmente, las iglesias parroquiales.

³ REHBEIN P., Antonio. «El clero diocesano y su presencia evangelizadora en Chile durante el siglo XIX». *Anuario de la Historia de la Iglesia en Chile*, 8 (1990), p. 69.

⁴ Respecto a los postulados del catolicismo ilustrado véase a GÓNGORA, Mario. «Aspectos de la Ilustración católica en el pensamiento y la vida eclesial chilena (1770-1814)», en *Estudios de Historia de las Ideas y de Historia social*; SALINAS, Maximiliano. «El laicado católico de la Sociedad Chilena de Agricultura y Beneficiencia, 1838-1849». *Anales de la Facultad de Teología*, XXIX (1978).

La Visita permitió formar un juicio acertado de la realidad a través del conocimiento directo de la realidad parroquial tanto urbana como rural, necesario para introducir reformas. Las parroquias fueron recorridas en cinco etapas, separadas por el invierno. De estas, las parroquias meridionales fueron inspeccionadas en tres recorridos, entre diciembre de 1853 y marzo del año siguiente, entre diciembre de 1854 y mayo de 1855, y entre diciembre de 1855 y mayo de 1856. Valparaíso y pueblos aledaños fueron visitados en febrero de 1857. Seis años más tarde recorrería las parroquias de su sede arzobispal, Santiago y la de Renca.

Estas Visitas obedecieron a la mente estructurada de Valdivieso. Con fecha 21 de noviembre de 1853, escribía:

[...] hemos determinado dar principio el día 5 del próximo mes de diciembre, a la visita general de las parroquias, iglesias, oratorios, cofradías, lugares píos [...]. A este efecto ordenamos a todos los párrocos, capellanes, mayordomos, administradores y demás a quienes incumba, que tengan preparados los inventarios de los bienes y alhajas, el catálogo de las reliquias, los libros, cuentas, razones y demás que sea necesario para la dicha visita. Deseamos en ella [...] promover el culto del Señor, la reforma cristiana de las costumbres de los fieles, el más asiduo trabajo de los ministros del Señor [...] encargamos a los dichos párrocos que hagan saber a sus feligreses los fines y objeto de la visita episcopal [...].⁵

Por medio de estas preguntas era posible formarse un cuadro de cómo se desarrollaba la vida espiritual en cada parroquia y apreciar los aspectos favorables o negativos que pudiesen existir en ella, de manera de introducir arreglos en el servicio parroquial; en la administración del ramo de fábrica por la fundación de la contaduría eclesiástica; en el cuidado de los registros y comunicaciones oficiales.

Concluida la Visita a un curato, el Arzobispo expedía un decreto ordenado al mejoramiento del servicio parroquial.

Realidad parroquial: aspectos que se pretendían reformar y obstáculos que se oponían a esta intención

La sociedad católica ilustrada desarrolló su concepción de ser una sociedad urbana. «La ciudad, la villa y el pueblo fueron el lugar necesario para habitar y vivir, para poder tener vida social y para realizar la vida cristiana».⁶ La estructura parroquial fue un elemento fundamental que se incorporó a este proceso.

En 1840, al erigirse la provincia eclesiástica chilena, el Arzobispado de Santiago contaba con 60 parroquias. Para 1892, estas ascendían a 87.

⁵ «Visita arzobispal de la arquidiócesis», en VALDIVIESO, Rafael Valentín. *Obras científicas y literarias del Ilustrísimos y Reverendísimo Arzobispo...* Santiago: Imp. de Nuestra Señora de Lourdes, 1904, tomo I, pp. 200-202.

⁶ REHBEIN, *op. cit.*, p. 71.

Antes de comenzar su Visita, Valdivieso estaba en antecedente de los siguientes datos: la población del Arzobispado de Santiago tomando por base el censo de 1854 llegaba a 772 189 almas; siendo el número de parroquias 60, había un párroco por cada 11 mil feligreses diseminados en una superficie de 30 mil millas cuadradas (Véase Anexos, Cuadro 1).

Durante su episcopado, Valdivieso erigió diez nuevas parroquias, de las cuales dos fueron urbanas. Habría que considerar que si bien el aumento en solo diez parroquias parece poco para 33 años de prelaturo, no es así si se atiende a las dificultades que debían allanarse para tal objetivo. Entonces era necesaria la concordancia de voluntades entre el Gobierno y el Arzobispado. A su vez, para crear una nueva parroquia era necesario dotar al nuevo cura de los recursos necesarios para su mantención, los cuales eran escasos. Los ingresos debían provenir de los derechos parroquiales que, como se ve en la correspondencia, eran exiguos y apenas alcanzaban.

La realidad geográfica chilena y la dispersión de la población imponía modalidades de vida y de aplicación de las normas canónicas que daban a la arquidiócesis una fisonomía particular.

Las parroquias rurales formaban la gran mayoría y en estas los feligreses se hallaban diseminados a gran distancia unos de otros. «[...] si se considera solamente la extensión del territorio de nuestras parroquias rurales, el número de sus habitantes, lo diseminado de sus habitaciones, su pobreza y las dificultades de los caminos, no hay una sola que no merezca formar dos, tres y aún más curatos distintos».⁷ Pero, precisamente por la pobreza de la feligresía no era posible proceder a la división y erección de nuevas parroquias, ya que no se disponía del dinero para la mantención del cura párroco ni de fondos para levantar un templo.

El agente evangelizador fue el clero, en general, y el cura párroco, en particular. Como ministro del Señor estaba encargado de la vida sacramental de su feligresía y de predicar y enseñar la doctrina católica. A esta tarea se le agregó y unió el ser el responsable de la moralidad pública y el guía eficaz de la comunidad en la senda del progreso y desarrollo de la sociedad. Específicamente en el campo, al párroco rural se le atribuyó especial importancia como medio de mejorar las condiciones de sus feligreses tanto materiales como espirituales.⁸

Centros de atención espiritual: la parroquia, capillas y oratorios

La parroquia era el centro de la existencia comunitaria. En ella se bautizaba a los nacidos, se anudaban las relaciones familiares y se enterraba a los difuntos. Además

⁷ «Parroquias», en VALDIVIESO, *op. cit.*, tomo III, p. 604.

⁸ Valdivieso realizó importantes esfuerzos por hacer del Seminario Conciliar de Santiago un centro de categoría. Este había sido fundado en 1584, pero hasta la época del Arzobispo Valdivieso no cumplió con la tarea cabal de formar sacerdotes. Valdivieso aplicó un nuevo plan de estudios cuyo acento estuvo puesto en la formación teológica.

de la parroquia, podían haber en un curato viceparroquias, las cuales dependían del párroco y venían a cumplir las mismas funciones que la matriz.

Según el Derecho Canónico «Bajo el nombre de iglesia, se comprende un edificio sagrado, que se destina al culto divino, principalmente con el fin de que todos los fieles puedan servirse de él, para ejercer públicamente dicho culto» (Can. 1161). En tanto que «El oratorio es un lugar destinado al culto divino, mas no con el fin principal de que sirva a todo el pueblo fiel, para practicar públicamente el culto religioso» (Can. 1188). Los oratorios podían ser públicos (para un colegio), semipúblicos (para una comunidad) y privados (para una persona o familia). Por tanto, los oratorios diferían esencialmente de las iglesias por su fin, ya que no todos los fieles podían servirse de él, sino también, porque las iglesias gozaban de personalidad moral (Can. 99), en cambio los oratorios no; estos constituían solamente lugares sagrados.

Dichas capillas particulares, erigidas en sitios o lugares de propiedad privada, podían constituirse en un centro para la acción pastoral, importante cooperación para la labor parroquial, principalmente en aquellos parajes alejados. Las capillas levantadas junto a las casas patronales de las haciendas tenían el propósito, al menos para la jerarquía eclesiástica, de facilitar a los habitantes del predio respectivo la enseñanza cristiana y la recepción de los sacramentos.

Las capillas debían ser aprobadas por el Arzobispo y obtener licencia para llevar a cabo el servicio religioso en su interior. El prelado velaba porque hubiera en ella el debido decoro a la solemnidad del servicio espiritual y no fuera destinada a usos profanos.

Para la administración eclesiástica las capillas públicas eran propiedad de la Iglesia, la cual luchó por defender sus terrenos respecto de la intromisión civil. El Arzobispo Valdivieso estipulaba claramente que «[...] no puede haber templo o capilla que sea propiedad de particular o de corporación laical, porque en virtud de la bendición y consagración a Dios, se constituye propiedad de la Iglesia, y según nuestras leyes, lo que está bendito y consagrado a Dios es incapaz del dominio del hombre».⁹

Habría que ir más atrás en el tiempo para entender por qué los hacendados o vecinos principales deseaban tener un oratorio. Podría pensarse en aquello planteado por Philippe Ariés respecto de las nuevas formas de religión que se establecieron en los siglos XVI y XVII, las cuales desarrollaron una piedad interior, si bien sin excluir otras formas colectivas de la vida parroquial. La oración tomó la forma de la meditación solitaria en un oratorio privado o simplemente en un rincón de la pieza.¹⁰

Por definición canónica, el oratorio era de uso exclusivo del solicitante y sus familiares. El Arzobispo Valdivieso dejaba en claro sus reticencias a conceder las licencias respectivas, ya que con estos no se incentivaba la asistencia a la iglesia.

⁹ «Propiedad de los templos», en VALDIVIESO, *op. cit.*, tomo II, pp. 178-179.

¹⁰ ARIES, Philippe. «Para una historia de la vida privada». En *Historia de la vida privada. El proceso de cambio en la sociedad del siglo XVI a la sociedad del siglo XVIII*. Tomo 5, Madrid: Taurus, 1991.

[...] cuando entré a gobernar esta Iglesia, encontré la costumbre de que la mayor parte de las personas acomodadas tenían oratorio doméstico, que raras veces concurría la familia al templo y que en éstos escaseaban tanto las misas, que el pueblo tenía gran dificultad para oírla. Aun más, con ocasión de ser tan buscados los sacerdotes por no corresponder su número a la necesidad ficticia que se había creado, se iba estimulando el interés de ellos con las ofertas de mayor estipendio que el de la tasa sinodal, lo que dañaba al espíritu desinteresado y ajeno de todo viso de especulación que debe adornar al ministro sagrado, principalmente en la época presente. Para evitar estos males he procurado con santas restricciones impedir la celebración de las misas en los oratorios domésticos en los días festivos de precepto y fomentarla en los días no festivos; y como los breves apostólicos que conceden el indulto de oratorios, por amplios que sean, dejan siempre sometido al Ordinario la licencia que deben tener los sacerdotes para decir misa a virtud del indulto, restrinjo esa licencia en Santiago [...] he seguido observando la práctica de limitar los indultos de oratorio, de tal modo que no se diga misa en ellos los días festivos, sino cuando los agraciados no puedan salir a la iglesia. Aún con esta precaución y después de más de 28 años de restricciones, todavía es tan corto el número de sacerdotes que pueden celebrar misas los días festivos en los templos, que dejan de cumplirse fundaciones [...]. El suplicante es persona piadosa y de mucha fortuna; pero creo que, si ha pedido licencia de oratorio ha sido por instigación ajena [...].¹¹

La normativa eclesiástica respecto a los oratorios era estricta. En estos no podía celebrarse la misa si no se contaba con la licencia al día, dentro de cuyos requisitos se exigía que la distancia entre el oratorio y la iglesia parroquial fuera de al menos dos leguas. Además debía contar con los ornamentos y útiles debidos al decoro de un lugar sagrado y mantener a un capellán para que celebrase la misa.

Constantemente se insistía en que otros servicios religiosos no debían darse en ellos, sino que debía preferirse a las iglesias. El Arzobispado le comunicó al párroco de San Fernando que:

[...] ateniéndose a las condiciones de la parroquia, proponga lo que juzgase conveniente para el servicio de los fieles, bien entendido que habiendo otra iglesia cualquiera no deben celebrarse solemnemente las funciones del culto en oratorios.¹²

Monseñor Valdivieso identificó como un modo de aliviar las tareas del cura párroco a aquellos otros lugares para el servicio religioso que no fueran las parroquias. Durante su Visita acudió a las capillas y oratorios ubicados en los curatos en la medida en que le fue posible. Y en caso de no poder visitarlos a todos, dejó expresa orden al párroco para que así lo hiciese. En sus ordenanzas mandó que las capillas y oratorios estuvieran decentes, aseados, con los útiles necesarios y las licencias requeridas para su ejercicio religioso.

¹¹ «Oratorios domésticos», en VALDIVIESO, *op. cit.*, tomo III, pp. 552-554.

¹² Archivo del Arzobispado de Santiago (en adelante AAS), Parroquia de San Fernando, Oficios 1834-1886, diciembre 9 de 1864.

La hacienda y el hacendado: ¿cooperación o indiferencia?

La contribución a la evangelización o bien las facilidades que el hacendado pudiera haber dado a sus inquilinos y peones podrían haber sido de gran ayuda. Si la capilla u oratorio privado estaba ubicado dentro de una hacienda, esta podría haber congregado a quienes habitaban el terreno de dicha hacienda y vivían relativamente cerca de las casas patronales junto a las cuales se levantaba la capilla. Aquellos habitantes del interior permanecían aún posiblemente aislados.

En la práctica los terratenientes no residían en las casas patronales de la hacienda, sino que en la ciudad y solo durante las estaciones de verano se trasladaban a esta. Decía Valdivieso:

Pero ¿qué hacer mientras nuestro campos estén poco poblados y los curas no tengan para vivir mas que las obvenciones de los pobres campesinos? [...]. Los dueños de casi toda la propiedad rural no son feligreses de las parroquias en cuyo territorio se encuentra su riqueza, y nada tiene de extraño que tampoco contribuyan al sostén del párroco.¹³

A través de la publicación oficial de la Sociedad Nacional de Agricultura —*El Agricultor* desde 1838 hasta 1849, *El Mensajero de la Agricultura* de 1856 y su *Boletín* desde 1869 a 1894— es posible conocer la precaria existencia del campesinado chileno. Del habitante rural se dice que es un ser desmoralizado y de costumbres bárbaras, vicios a cuya raíz se encuentran sus condiciones de vida. La Sociedad se ocupó de elevar las condiciones de vida del campesinado y el blanco de sus críticas fue el hacendado. Siendo este el centro en torno al cual giraba la vida del poblador rural, se le conminaba a mejorar sus habitaciones, estado de salud, alimentación, educación, higiene y elevar sus virtudes. Así pondría más empeño en hacer bien su trabajo.

Pero en ocasiones los hacendados no facilitaban a sus inquilinos las oportunidades de asistir a la iglesia. Los párrocos se lastimaban de que no podían conseguir se dejara de trabajar en los días festivos en algunas de las haciendas, y en un caso particular más de mil almas.¹⁴

Valdivieso conocía, además, la idea de una religión gravosa en vez de auxiliadora que muchos percibían:

El rico propietario, abusando de la incauta credulidad de sus inquilinos, presenta ante ellos como desnaturalizada codicia, el ejercicio inocente que hace el párroco del derecho que tiene para cobrar obvenciones. Así, con fingidas muestras de compasión, trabajan para alejar a los feligreses del párroco, y defraudar a éste de lo que necesita para vivir.¹⁵

Un importante aspecto para la implantación de las reformas eclesiásticas fue la independencia de que debía gozar el párroco para ejercer sus funciones. La intervención del Estado en las materias eclesiásticas se trasladó también a las zonas rurales a

¹³ «Defensa de párrocos», en VALDIVIESO, *op. cit.*, tomo III, p. 330.

¹⁴ AAS, Parroquia de Peumo, Oficios 1839-1897, febrero 9 de 1857.

¹⁵ «Estado de las parroquias», en VALDIVIESO, *op. cit.*, tomo II, p.625.

través de la figura del Intendente y del Subdelegado. A nosotros nos interesa en la medida en que los hacendados representaban a la autoridad civil de la zona. Las parroquias estaban rodeadas por haciendas, fundos extensos y apenas había una que otra casa en los alrededores.

El Intendente, celoso de su prerrogativa regalista, tuvo continuos roces y conflictos con los curas párrocos defensores de los derechos de la Iglesia. Así ocurría en la parroquia de Nancagua, en donde el párroco se quejaba de que sus pobladores, todos trabajadores de las haciendas, obtenían del Inspector certificados de pobreza de manera de quedar absueltos de pagar los derechos parroquiales.¹⁶

En numerosas ocasiones el hacendado fue también el subdelegado del distrito, por lo cual entablaba relación con el párroco del lugar en cuanto autoridad civil, traspasándose así las luchas entre liberalismo y ultramontanismo al espacio parroquial.

En detalle, para el caso de las capillas privadas, estas podían constituirse en un espacio con pretensiones de autonomía, al no ser servidas por el cura párroco, sino que dependían de un capellán —la mayoría de las veces de algún convento cercano— nombrado para tal efecto que debía recibir una compensación económica de parte del hacendado por dicho servicio.

Lo revelador es cotejar el número de haciendas con la información de la Visita Arzobispal. Tomando el catastro de fundos rústicos de 1860 obtenemos un total de 213 propiedades cuya renta anual era superior a \$1000¹⁷ para la Provincia de Colchagua. Definiendo aún más el universo de haciendas de manera de comprender también a aquellas haciendas un tanto menores, pero aún significativas, se seleccionaron las que tenían una renta anual superior a \$ 4000. De esta forma, el número de fundos para la provincia se eleva a 43.

Comparando el número de capillas y oratorios de la misma provincia con el número de haciendas anteriormente considerado, del total de 39 capillas, vemos que prácticamente en cada una de las haciendas debió haber existido una.

El número de oratorios fue menor, ya vimos que no era tarea fácil obtener el privilegio de oratorio, y comparándolo con el número de haciendas nos da un promedio de uno por casi tres fundos (Véase Anexos, Cuadro 2).

A modo de conclusión

Finalmente, en el marco de la reorganización parroquial emprendida por el Arzobispo Valdivieso, la parroquia se constituía en el eje de la vida espiritual y centro de

¹⁶ AAS, Parroquia de Nancagua, Oficios 1840-1897, 1861.

¹⁷ «Impuesto territorial de Chile. Cuadro que manifiesta la renta de los fundos rústicos para deducir el impuesto territorial con arreglo a la ley de 5 de noviembre de 1860». Para la provincia de Colchagua, Departamento de San Fernando señala un total de 1556 predios; para el Departamento de Curicó la cifra es de 1692, y para el Departamento de Caupolicán de 1132. Por lo tanto, solo hemos tomado en cuenta aquellos cuya renta anual era superior a \$1000.

reunión de la feligresía. Siguiendo las ideas del catolicismo ilustrado existía la intención de congregarse a la población rural de manera de sociabilizarla y evangelizarla.

La forma de vida dispersa al interior de la hacienda atentaba contra dicha misión. La cantidad de capillas existentes no era despreciable, pero estas no siempre se encontraban en ejercicio o bien no había sacerdotes para servir las. Además, la reforma eclesiástica buscaba fortalecer a la iglesia parroquial como espacio de congregación y no a las capillas particulares. Solo en casos de notoria necesidad se permitía que una capilla fuese erigida en iglesia pública. Por otro lado, la existencia de los oratorios en las casas patronales hacía que la familia del hacendado no asistiera a las funciones del culto en la parroquia.

ANEXO

Cuadro 1: Población y superficie por parroquias de la provincia de Colchagua

PARROQUIA	población	superficie millas de 12 cuadras
San Fernando	10785	160
San José de Toro	9907	600
Nancagua	13273	200
Santa Cruz de Colchagua	8075	400
Reto*		
Rosario	6275	300
Navidad	7484	500
San José de Curicó	15228	500
Tutuquén	12345	1200
San Antonio de Colchagua	6055	450
Lolol o también Quiagüe	12000	400
Pumanque	6500	120
Paredones	7969	350
Vichuquén	10000	750
Peralillo		
Rengo	11596	100
Olivar	11069	800
Guacargüe	11098	120
Pichidegua	5453	250
Pencahue o San Juan de Taguatagua	11117	200
Malloa	7795	90

Cuadro 2: Número de capillas y oratorios en la provincia de Colchagua, 1853-55*

PARROQUIA	capillas	capillas en hacienda	oratorios	oratorios en hacienda	total por parroquia
San Fernando	2	2			4
San José de Toro					
Nancagua		2		3	5
Santa Cruz de Colchagua					
Rosario		1		1	2
Navidad		1			1
San José de Curicó	no hay capillas ni oratorios en todo el territorio				
Tutuquén					
San Antonio de Colchagua	6		1		7
Lolol o también Quiagüe	2				2
Pumanque					
Paredones	2			1	3
Vichuquén	5				5
Peralillo	1	1			2
Rengo					
Olivar					
Guacargüe	4				4
Pichidegua		4		2	6
Pencahue o San Juan de					
Taguatagua	3				3
Malloa	2				2
Peumo		1		6	7
TOTAL	27	12	1	13	53

*Fuente: Visita del Arzobispo Valdivieso a la Arquidiócesis de Santiago, 1853-1855.

La Sociedad de San Vicente de Paul en Chile. Nuevos vínculos con los pobres urbanos, 1854-1870

Macarena Ponce de León Atria
Pontificia Universidad Católica de Chile

A lo largo del siglo XIX, por lo menos hasta los años 1870 y 1880, comienza a perfilarse con mayor urgencia la llamada «cuestión social»: la aristocracia republicana, heredera de las ideas ilustradas, mira al pobre como un elemento social a civilizar; educándolo y moralizándolo para el sector más liberal, cristianizándolo para los más conservadores. Ya fuera filantropía o beneficencia, *caridad oficial* o *caridad cristiana*, según las palabras del arzobispo Valdivieso, en general, los ricos miraron al pobre desde una perspectiva menos política y más asistencial valorando de diferentes maneras la beneficencia en cuanto instrumento eficiente en la conquista del orden social.¹ Sin embargo, y es aquí donde radica el interés de ese trabajo, esta relación entre ricos y pobres fue variando a lo largo del siglo al compás de los cambios estructurales —políticos, sociales, económicos y culturales— implicados en el nuevo contexto republicano secular.

Restringiéndonos al sector católico-conservador de la sociedad y a la pobreza urbana de las décadas 1850-1870, podríamos visualizar que, no sin reveses y dificultades, los vínculos entre unos y otros se van transformando a medida que la elite fue tomando conciencia de la realidad material de la pobreza desde una perspectiva más sociológica y menos teológica. Esta nueva mirada no fue sino el resultado de una política de caridad abierta hacia la pobreza urbana llevada a cabo dentro de la reorganización eclesiástica del Arzobispo. En ella, la llegada de las nuevas congregaciones de vida activa y asociaciones laicas, cuyo modelo fue importado desde el catolicismo francés, fueron elementos vitales en esta teología de la pobreza desarrollada por la Iglesia católica en orden a reorganizar a su feligresía y reconquistar un espacio social que le pertenecía.

Con respecto al cambio en la relación de la elite con los pobres urbanos, la llegada de la comunidad vicentina —los reverendos padres Lazaristas y las hermanas de la

¹ VALDIVIESO, Rafael Valentín. «Caridad cristiana y caridad oficial». En *Obras Científicas y Literarias del Ilustrísimo y Reverendísimo Señor Rafael Valentín Valdivieso, Arzobispo de Santiago*. Santiago: Imprenta de Nuestra Señora de Lourdes, 1904, Tomo III; SERRANO, Sol. *Virgenes Viajeras. Diarios de religiosas francesas en su ruta a Chile, 1837-1874*. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile, 2000, p. 33.

Caridad en su vertiente religiosa— y la Sociedad de San Vicente de Paul —su brazo laico— fue de una enorme importancia para comprender la vitalidad de estas nuevas sociabilidades, sus nuevas prácticas piadosas y caritativas, sobre todo la llamada visita a domicilio de los pobres. El alto clero vio en este modelo una herramienta poderosa para enfrentar la secularización.

Primeros pasos de la Sociedad de San Vicente de Paul en Chile

La Sociedad de San Vicente de Paul nació en París en 1833 como resultado de la iniciativa de un grupo de estudiantes liderados por la figura de Frédéric Ozanam.² Rápidamente su veloz expansión la hizo transformarse en una institución de edificación mutua y acción caritativa de envergadura mundial.³ A Chile arribó abril de 1854 tras las gestiones de los presbíteros, José Hipólito Salas y Joaquín Larraín Gandarillas; dos de los más fervientes discípulos del arzobispo Valdivieso.⁴

La Sociedad estaba compuesta por diversas *Conferencias* (*Conférences de Charité*), nombre con el que se designaba a los grupos de consocios —todos hombres que pudieran ayudar económicamente al prójimo— reunidos en forma semanal con la finalidad de practicar la caridad y, a través de ella, llegar a ser mejores cristianos.

Desde 1835, la Sociedad contaba con un *Reglamento General* que prescribía derechos y obligaciones a los socios, distintas categorías entre ellos, la organización y funcionamiento interno de cada Conferencia y, por último, la estructura general de la Sociedad en su conjunto. La primera de las obligaciones de cada vicentino era, precisamente, visitar una vez por semana algún *pobre vergonzante* o empobrecido que

² En medio de la agitación política y social del 30 y el 48 francés, la restauración católica fue acelerada y el asociacionismo laico fue uno de sus puntales más firmes en donde podía germinar de manera espléndida la fuerte renovación intelectual que se estaba produciendo dentro del catolicismo. Teniendo como telón de fondo además la consolidación del ultramontanismo en la Iglesia católica europea y la emergencia de la problemática obrera, es que las motivaciones privadas de este pequeño grupo dieron nacimiento a una institución de presencia mundial.

³ La llegada de la Sociedad de San Vicente de Paul al país se situó en un contexto de amplia expansión una vez que su organización ya había sentado las bases de una asociación internacional. Entre 1851 y 1861 la Sociedad de San Vicente de Paul multiplicó su tamaño por cinco veces, pasando de 766 a 3623 conferencias; es decir, 2857 conferencias en diez años. Chile fue el cuarto país en contar con una Conferencia en América y el primero en hacerlo en el cono sur. FOUCAULT, Albert. *La Société de Saint Vincent de Paul. Histoire de Cent Ans*. París: Editions Spes, 1933, p. 159.

⁴ Dos de los más fervientes discípulos del arzobispo, José Hipólito Salas y Joaquín Larraín Gandarillas estuvieron encargados de las gestiones. Salas, recientemente nombrado obispo de la diócesis de Concepción, al sur del país, fue quien tomó contacto con la directiva francesa de la Sociedad en Roma durante la proclamación del dogma de la Inmaculada Concepción de María, trayendo consigo el Reglamento de las Conferencias europeas. Larraín Gandarillas, por su parte, se desempeñaba como Secretario del arzobispado y Rector del Seminario de Santiago. En el futuro sería Vicario Capitular de la diócesis, siendo un intenso promotor y activo gestor de la llegada al país de varias congregaciones de vida activa y sociabilidades laicas europeas.

careciera de medios para trabajar acompañado de otro consocio, sin por ello desatender otras iniciativas de beneficencia. Los mendigos y los vagabundos quedaban excluidos. Toda Conferencia debía ser dirigida por laicos sin poder establecer relaciones políticas con ningún partido o gobierno, no obstante las buenas relaciones que se debían mantener con la Iglesia y el poder civil.

La dirección mundial de las Conferencias era centralizada desde el *Consejo General* de París. Cada país contaba a su vez con sus propias instancias de dirección que reportaban a Francia.⁵ Para que una Conferencia fuera parte de la Sociedad y gozara de los privilegios y gracias otorgadas por el papado a los vicentinos, ella debía ser reconocida o *agregada* —como se denominaba el proceso— por el Consejo General.⁶ La agregación implicaba sujetarse fielmente al Reglamento General.

Un copioso calendario festivo estimulaba las relaciones entre las distintas Conferencias y, como consecuencia, reforzó la identidad y la cohesión de toda la Sociedad al irse consolidando estas celebraciones piadosas en sus rituales distintivos.⁷

En Chile, la acción de la primera Conferencia de San Vicente de Paul, la Conferencia Central de Santiago creada el 30 de abril de 1854, en la parroquia de El Sagrario, la más antigua de la ciudad, núcleo de la actividad religiosa de la clase alta santiaguina. El hecho de haber sido obra de la jerarquía eclesiástica marcó no solo el carácter privado de la Sociedad en Chile, sino también —y en esto difiere del francés— la importancia radical que este liderazgo religioso marcaría en la consolidación y propagación de la Sociedad en el país.⁸ En este sentido, Chile repetía lo que había estado ocurriendo en varias de las provincias francesas, en donde fueron los obispos los que llevaron las conferencias a sus diócesis.⁹

El rápido crecimiento de la Conferencia hizo necesaria su división originando, entre 1855 y 1865, seis nuevas Conferencias en Santiago y cinco en las ciudades más importantes del país: La Serena, Valparaíso y Concepción. Junto a los dos Consejos, Particular y Superior de Chile, este conjunto de Conferencias puede ser considerado como una primera etapa dentro de la implantación de la Sociedad en el país. En ella

⁵ *Consejo Superior* y cada ciudad con un *Consejo Particular*. Existían además los Consejos Centrales en diócesis donde las Conferencias o los Consejos Particulares estuvieran aislados.

⁶ En 1845 el Papa Gregorio XVI otorgó indulgencias plenarias a todos los consocios de la Sociedad de San Vicente de Paul.

⁷ Los hitos de mayor importancia estaban marcados por las cuatro fiestas de la Sociedad: la fiesta patronal, la traslación de las reliquias de San Vicente, el primer lunes de Cuaresma y el dogma de la Inmaculada Concepción. Además se exigía mensualmente la comuniones de regla.

⁸ No nos vamos a detener en este punto pues no corresponde a las intenciones de este trabajo, pero sí deseamos dejar en evidencia que el origen clerical de la Sociedad y la fuerte injerencia de los religiosos en su temprana organización, hizo de la supuesta independencia una autonomía obligada y un problema para los chilenos. La respuesta a ello, sin duda, pasa por comprender cuán dispares eran los estadios de consolidación de la sociedad civil en Francia y en Chile, pues evidentemente el asunto pone de manifiesto la relativa inconsistencia del concepto en el país aún a pesar de haber vivido ya cuatro décadas republicanas y contar con una sólida conciencia nacional y democrática. BARROS ARANA, Diego. *Un decenio de la historia de Chile*. Santiago: Imprenta Barcelona, 1913.

⁹ FOUCAULT, *op. cit.*

todas sus Conferencias son parroquiales, dirigidas por el clero e integradas mayoritariamente por la aristocracia.

Un punto de quiebre dentro de este periodo lo constituye la agregación en marzo de 1861 de la Conferencia Central a la Sociedad general. Tras el hecho la autonomía con que había funcionado este primer grupo de Conferencias fue lentamente revertida hacia la centralización y la formalización de sus prácticas asociativas y caritativas.¹⁰

«Vayamos a los pobres porque en ellos está Dios»: la visita a domicilio

Uno de los temas de mayor importancia para responder por qué las Conferencias de San Vicente de Paul marcaron un notorio punto de inflexión de las prácticas caritativas dentro del mundo católico de mediados del siglo XIX, es precisamente intentar comprender cómo fue esta nueva relación entre ricos y pobres inaugurada tras el ejercicio de la visita a domicilio.

A grandes rasgos, hasta 1830 los escasos y precarios establecimientos de beneficencia promovían la religión, el trabajo y la moral en completa continuidad con el fundamento moralizante de la caridad del Catolicismo Ilustrado que continuará presente también en las obras de la segunda mitad del siglo.¹¹ El hecho debe enmarcarse en un contexto de continuidad aún más amplio entre varios de los principios del Catolicismo Ilustrado y el Ultramontanismo.¹²

Esta primera etapa de la Sociedad de San Vicente de Paul será heredera de esta concepción de la caridad como obra transformadora de laicos y religiosos, de ricos y pobres.¹³ Concepción a la cual, la acción vicentina le agregó la idea de asimilar caridad con fraternidad al estrechar los lazos con los pobres, visitándolos en sus moradas y comprometiéndose en su reforma a través de un contacto permanente.

En la caridad predecesora a la vicentina, los ricos ayudaban a los pobres desde sus propios centros de referencia y, aunque algunos de los reglamentos contemplaban en

¹⁰ El proceso fue dirigido desde ultramar por el Consejo General a través del *Boletín de la Sociedad* en su versión española, una serie de manuales y libros, numerosas circulares explicativas y una correspondencia relativamente estable. En el país, fue el alto clero secundado por los Consejos antes mencionados quienes abogaron por consolidar las tradiciones de las Conferencias.

¹¹ Ellos consistían en un par de hospitales de varones (El San Juan de Dios y El San Borja), el Asilo de Expósitos y el Hospicio de Pobres, a los cuales en la década del 40 se sumaron a instancias de la Sociedad de Agricultura y Beneficencia o de algunos de sus fundadores, la Caja de Ahorro, la Escuela de Artes y Oficios, la Cofradía del Santo Sepulcro, el Asilo del Salvador para mujeres vergonzantes y La Casa Correccional, entre otros.

¹² SERRANO, *op. cit.*, p. 33.

¹³ La gran mayoría de los fundadores de la Conferencia Central pertenecían a una aristocracia educada en la tradición monárquica y en los principios del Catolicismo Ilustrado. Siendo jóvenes enfrentaron la crisis política de la independencia, correspondiéndoles representar a una generación de transición entre el mundo valórico de su juventud y las nuevas corrientes ultramontanas del catolicismo europeo y chileno.

sus metas promover los «socorros a domicilio», estos solo se consideraban, como lo decía el periódico *El Agricultor* de Santiago, «con el objeto cristiano de curar y consolar a los enfermos». ¹⁴ Lo mismo sucedía con quienes participaban en la Hermandad de Dolores o Instituto de Caridad asistiendo a los enfermos de gravedad en sus domicilios o aquellos cofrades que hacían lo respectivo con sus hermanos moribundos.

Por lo tanto, todo parece indicar que la visita a domicilio de los pobres lejos de ser una actividad regularmente practicada por la beneficencia tradicional, era algo novedoso entre los chilenos. ¹⁵

Adoptando la terminología utilizada por Elisabeth Dufourcq ¹⁶ cuando se refiere al paso entre un *catolicismo de referencia* a uno de *movimiento*, quisiéramos proponer que fueron las Conferencias de San Vicente de Paul quienes personificaron el tránsito entre ambas concepciones dentro del mundo laico. ¹⁷ Si con la llegada de las nuevas congregaciones de vida activa francesas el religioso salió fuera del claustro relacionándose con el mundo exterior a través de la caridad, con las Conferencias se abrió espacio para que los laicos se relacionaran con la pobreza a través un conocimiento empírico y personal del pobre materializado en la exigencia de la visita a domicilio.

¿Cómo operaba la visita a domicilio en las Conferencias chilenas?, ¿fue exitosa su práctica? Todo parece indicar, a primera vista, que la visita —tal como lo prescribía la norma europea— no fue ejecutada por el primer grupo de consocios, por lo menos entre 1854 y 1861. Solamente después de la agregación de la Conferencia Central comenzó la preocupación por hacerlo, pero su ejercicio estuvo lejos de realizarse con la sistematización requerida y el carácter íntimo señalado por el Reglamento. El desconocimiento empírico que la elite tenía de la pobreza urbana a mediados del siglo XIX hizo que la visita de los chilenos durante este periodo de aprendizaje, más que una «visita» desde el punto de vista del *Reglamento General*, fuera una «inspección de su miseria». En otras palabras, si los consocios tocaron la puerta de los pobres no fue para escucharlos, aconsejarlos y redimirlos creando lazos afectivos entre ambos, sino para verificar su grado y tipo de necesidad. Sin embargo, no obstante este fracaso empírico inicial, nos parece que solo el hecho de imponerse como una obligación

¹⁴ SALINAS, Maximiliano. *El Laicado Católico de la Sociedad Chilena de Agricultura y Beneficencia 1838-1849. Evolución del Catolicismo y la Ilustración en Chile durante la primera mitad del siglo XIX*. Santiago: Universidad Católica de Chile, 1980, p. 33.

¹⁵ De hecho, en la edición de 1914 del nuevo Reglamento chileno publicado tras la agregación, los consocios agradecían a Dios por haber introducido una manera de «socorrer a los pobres ignorada o no usada antes». *Estatutos y Reglamento General de la Sociedad de San Vicente de Paul con notas aclaratorias publicadas el 21 de noviembre de 1853 y varios anexos*. Santiago: Imprenta de la Casa de Talleres de San Vicente de Paul, 1914, p. 7.

¹⁶ DUFOURCQ, Elisabeth. *Les Aventures de Dieu. Trois siècles d'histoire missionnaire française*. Paris: Editions Jean Claude Lattes, 1993.

¹⁷ Ambos conceptos fueron utilizados por la profesora Sol Serrano en su reciente estudio, *Virgenes Viajeras, Diarios de religiosas francesas en su ruta a Chile 1837-1874*, para identificar en el caso del mundo religioso la sociabilidad de las congregaciones francesas llegadas al país y su diferencia con el convento colonial.

religiosa individual señaló la introducción de un novedoso y moderno concepto de la caridad y de la pobreza.

Prueba de esta ineficiencia fue la inicial incomprensión de la visita. Las familias pobres eran recomendadas por cada consocio a la Conferencia y luego *adoptadas* por ella, es decir, socorridas permanentemente. Pero el socorro no se entendió como el visitarlos semanalmente en sus casas para confortarlos espiritualmente, sino el repartirles bonos de alimentos, vestuario y calefacción. Solo de vez en cuando lo hacían en sus domicilios, pero generalmente el reparto se hacía en la misma parroquia, el Palacio Arzobispal o en la casa de un consocio. Y ello, porque el primer problema de la Conferencia Central fue precisamente la ignorancia del lugar dónde residían los pobres y cómo lo hacían. Muchas veces los bonos no pudieron ser repartidos en su totalidad pues prácticamente no se sabía en dónde entregarlos y entonces se prefería que fueran los mismos pobres quienes viniesen a buscarlos, tal como siempre lo habían hecho.¹⁸ Esto parecía lo normal.

Para salvaguardar esta desinformación una de las primeras preocupaciones de la Conferencia fue establecer «la estadística general de la miseria» o el «censo de los pobres de Santiago» (Actas, 25 junio 1954). La Conferencia tenía en sus manos la atención de las parroquias El Sagrario, San Lázaro y San Saturnino¹⁹ con una población total —según sus datos— de alrededor 36 mil personas, pero de los cuales ignoraban cuántos eran pobres.²⁰

Para conocer dónde y cómo habitaban se nombraron seis comisiones ambulantes de tres o cuatro consocios que recogieran información en el sector más céntrico de la ciudad. Cada una debía informar al resto de la corporación sobre la pobreza de su cuadra.²¹ Sin embargo, las comisiones fueron irregulares en su funcionamiento pues

¹⁸ El reparto se hacía los jueves por la noche en la iglesia de la Compañía, o a veces durante las mismas sesiones y entonces los pobres adoptados llegaban hasta el Palacio Arzobispal para obtener sus bonos o a la casa del tesorero o de algún otro consocio cuando se trataba de repartir leña o carbón. Joaquín Larraín Gandarillas, junto a algunos de los primeros presidentes laicos de las Conferencias, criticaron duramente el reparto centralizado de los bonos porque iba en contra del espíritu asociativo que se pretendía inculcar. No habiendo bonos que retirar, los consocios dejaron de asistir regularmente a las sesiones. Para ellos la deficiencia en el ejercicio de la visita era atribuida a la escasez de limosnas (dinero y especies). Una apreciación totalmente errada, según Larraín Gandarillas, que acusaba en ellos la falta de espíritu. En otras palabras, la poca comprensión del sentido de esta nueva caridad. «Si verdaderamente existiera —decía— continuarían reuniéndose, adelantándose recíprocamente y haciendo el bien en la escala que se pudiese». Comprenderían que si se reunían y realizaban la visita a domicilio era, en primer término, para hacerse mejores cristianos uniendo sus oraciones. La caridad debía ir unida a la piedad, sino era mera filantropía.

¹⁹ Territorialmente, tanto la parroquia de El Sagrario como la de San Lázaro coincidían prácticamente con los límites de la ciudad colonial. Lo que para algunos era denominado «la ciudad propia». Unas cien manzanas en un triángulo delimitado por el río Mapocho hacia el norte, la Cañada y el callejón de Negrete al oeste por donde corría la mayor acequia de la ciudad. A ello hay que agregarle las manzanas de la parroquia de San Saturnino ubicada en el nuevo barrio de Yungay hacia el poniente de la ciudad.

²⁰ Archivos de la Sociedad de San Vicente de Paul en París. Correspondencia entre el Consejo Superior de Chile y el Consejo General de París, años 1860-1920. Hojas de agregación de las Conferencias chilenas. Año 1854.

²¹ Los pequeños subgrupos funcionaron con un Reglamento especial de socorro a los pobres, siendo

casi un 50% de los consocios dejó de asistir a las reuniones.²² Un gran número de pobres socorridos por la Conferencia no eran visitados.

Tras el reconocimiento de la Conferencia Central por París se trabajó por adaptar las viejas costumbres al modelo de caridad vicentina. Pero, aunque se abandonó el modelo de las comisiones (corporativo) y se insistió en que la visita era una obligación individual que cada consocio debía realizar en parejas, tampoco ello logró hacer de la práctica un ejercicio permanente y constante.²³ Solo para ejemplificar lo anterior, diremos que en 1863 de los 35 miembros activos de la Conferencia Central, solo 20 estaba emparejado.²⁴ Asimismo, mientras el número de familias adoptadas aumentó progresivamente en los años siguientes hasta llegar a las 60 en 1869,²⁵ el total de familias visitadas solo creció de 17 a 20 entre los mismos años.

Al comenzar la década del 70 podríamos decir que el proceso de formalización de la Sociedad de San Vicente de Paul prácticamente ha finalizado. Una señal de este hecho lo constituye la creación del Consejo Superior de Chile con sede en Santiago. El número de Conferencias creció a 13 y el de consocios a 350.²⁶ Sin embargo, esta consolidación organizativa no implicó el fortalecimiento de la visita a domicilio. Evidentemente un número mayor de consocios la practicaba y ello refleja en parte su asimilación, pero el número de pobres visitados por la Conferencia Central se mantuvo estable entre las 20 y las 26 familias visitadas mientras el número de bonos siguió en aumento al igual que la participación de los consocios en otras obras caritativas desarrolladas por la Sociedad.

En cuanto a las demás Conferencias menos vinculadas con las tradiciones de la Sociedad, su correspondencia deja ver la preocupación permanente por llevarla a cabo como lo prescribía el Reglamento. Evidentemente este solo hecho no prueba la realidad de su ejecución, pero refleja la conciencia de conciliar sus acostumbradas formas de caridad con las nuevas perspectivas.

encargadas de distribuir entre ellos tres bonos en el momento de la visita y recorrer las calles mensualmente pidiendo limosnas o nuevas suscripciones a favor de la caja.

²² Si en 1854 y 1855 el promedio de consocios presentes en las sesiones fue de 48, en 1857 fue de 29, en 1861 de 24 y en 1863 de 15.

²³ Una lista completa de los consocios junto a un mapa de la parroquia El Sagrario en la sede de la Conferencia Central fue el símbolo de la tarea personal ante el resto de la corporación. Dentro del rito de las reuniones, el presidente invitaba a los consocios a dar noticia de sus pobres en voz alta y luego cada uno pedía los socorros según su propia evaluación de la miseria visitada. Luego de ser inspeccionados por dos comisiones permanentes, la adopción de la nueva familia se anunciaba públicamente en la siguiente sesión siempre y cuando sus necesidades fueran meritorias. Una vez al año esta inspección era generalizada y un verdadero peregrinaje por la pobreza era realizado por el Consejo de la Conferencia.

²⁴ En 1862 se llevó a cabo la organización de las parejas, pero solo en 1863 se convino en realizarla de esta manera.

²⁵ En 1865 el número era de 26, en 1866 de 37, y en 1868 de 58.

²⁶ Archivos de la Sociedad de San Vicente de Paul en París. Correspondencia entre el Consejo Superior de Chile y el Consejo General de París, años 1860-1920. Cuadros estadísticos de las Conferencias chilenas enviados al Consejo General, años 1863-1870.

Con respecto al aspecto moralizante de la caridad, la visita tampoco fue exitosa. Moralización vista como instrucción, trabajo, salubridad, higiene y recristianización. En general, durante estos años la cuenta del estado moral de los pobres no fue positiva. En 1866 la Conferencia Central se lamentó del poco fruto de sus trabajos intensificándose la búsqueda de soluciones. La herramienta más certera fue la creación de los llamados *Patronatos de Aprendices*. Una nueva tipología de establecimientos de beneficencia denominados por el Papa León XIII como verdaderas *misiones permanentes* cuyo desarrollo no ocurrió sino hasta la década de 1890.

¿Qué fue lo moderno de la visita a domicilio? ¿Por qué esta temprana incomprensión?

Tras la práctica de la visita a domicilio se esconde una profunda transformación en la concepción global de la sociedad y, con ella, de su concepto de justicia. Junto con el ocaso de la sociedad estamental de Antiguo Régimen, la visión de la pobreza como parte de un ordenamiento divino de las cosas —en donde a cada quien le correspondía lo que estaba preestablecido por Dios «según el lugar que ocupaba dentro del organismo social»— fue cediendo frente a la concepción de una sociedad conformada por individuos fundada por la modernidad política. Por lo tanto, si antes justicia significaba darle a cada quien lo suyo, entonces la caridad implicaba ayudar al pobre para que siguiera siendo pobre; poco a poco hacia mediados de siglo, la caridad implicó ayudar al necesitado para integrarlo a la sociedad. La ecuación directa entre limosna y salvación del alma dejó de ser directa. Las limosnas dejaron de ser cuantificables en bienes materiales y la salvación dejó de medirse desde un punto de vista material comenzando a serlo también desde un punto de vista humano basado en la reciprocidad de la entrega. Nos parece más o menos evidente que con la visita a domicilio la caridad de las Conferencias dejó de ser *cuantificable* en bienes y comenzó a ser *cualificable* en vínculos humanos, introduciendo con ello la posible relativización de la salvación, pues ¿cómo se podía medir cuán efectiva era la relación entre quien daba y quien recibía?

Probablemente, la incomprensión de la visita se debió a que su práctica no correspondió al ritmo en que este cambio se produjo en la mentalidad de la sociedad. Quizás, la visita se adelantó un par de décadas pues hacia fines de siglo la problemática de los trabajadores obligó a replantar la relación con esta nueva pobreza desconocida hasta entonces desde términos mucho más sociológicos y menos teológicos, y en ello la visita a domicilio ya había abonado el camino.

La construcción de un patrimonio católico nacional: piedad popular y tradición en el Perú moderno y republicano, 1821-1840

Fernando Armas Asin
Pontificia Universidad Católica del Perú/ Universidad
San Martín, Lima

En su acepción más tradicional *patrimonio* significa «legado de nuestros padres», haciendo referencia a las nociones de herencia y paternidad. *Patrimonio* es la herencia que hemos recibido de nuestros ancestros, que viene de una época pasada y que se constituye en un legado que asegura el recuerdo de nuestra familia.¹ No sería sino hasta el advenimiento de la Ilustración, en el siglo XVIII, que la mentalidad racional en plena crítica a la tradición y la religión le daría al patrimonio una dimensión semántica más extensiva, incursionando en la esfera de lo público. El patrimonio era ahora una herencia pública y no de individuos exclusivamente, sino sobre todo de la nación.² El Estado pasó a apropiarse del discurso patrimonial y, como bien se ha señalado, el patrimonio nunca más abandonó el discurso estatal como algo esencial para producir la conciencia de la nación. Así es como el Estado produjo y reprodujo un discurso en torno al patrimonio de la nación, en donde se reivindicaba la existencia de un legado, material y espiritual que podía remontarse a miles y miles de años. El patrimonio, como herencia de la nación, era parte de la memoria colectiva social.

Ahora bien, la religión, que antes del triunfo de la razón se consideraba como la depositaria de la tradición y de la herencia del pasado, tuvo que dejar espacio a las construcciones patrimoniales que se fueron cimentando, no solo del Estado sino también de la familia, grupos o clases.³ Pero a la larga, la modernidad permitió que la Iglesia (Católica, en nuestro caso) ensayara formas de penetración y presencia en tal

¹ DESVALLEES, André. «A l'origine du mot patrimoine». POULOT, Dominique (ed.). *Patrimoine et modernité (Chemins de la mémoire)*. Paris: L'Harmattan 1998, pp. 89-106; JEUDY, Henri Pierre (ed.). *Patrimoines en folie*. Paris: Editions de la Maison des Sciences de l'homme, 1990. La presente ponencia es la condensación de un capítulo de una investigación actualmente en curso. Una versión preliminar puede leerse en *Turismo y Patrimonio* 3(2001) 89-98. Lima.

² GRANGE, Daniel J. y Dominique POULOT. *L'esprit des lieux. Le patrimoine et la cité*. Grenoble: PUG, 1997, pp. 331 y ss.

³ Fue Halbwachs quien llamó la atención sobre la importancia de las construcciones de diversas «memorias» sociales como la de la familia. HALBWACHS, Maurice. *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris: PUF, 1952; y BOURDIEU, Pierre. *La distinction*. Paris: Minuit, 1979, quien sistematizó mejor esta idea, usando sus propias categorías de análisis.

espacio. El rostro visible y cotidiano de la esfera de lo religioso produjo discursos patrimoniales que en América Latina apuntalaron al estructurado por el Estado. Al menos eso es lo que creemos. Precisamente, en esta oportunidad, busco explorar ese ángulo para nuestro país; dado que el análisis de esta hipótesis carece aún de estudios que lo aborden al detalle, mi incursión será tentativa. Concretamente, propondré cómo en la Iglesia Católica se produjo desde los inicios de la República no solamente el afán de afirmar los lazos de unión con el nuevo Estado, tal y como se había hecho en la Colonia, sino sobre todo ante los cambios sociales y políticos producidos, y el interés del Estado en ir afirmando un discurso patrimonial, buscará sobre sus bases ideológicas de tradición y conservadurismo, construir también un discurso patrimonial alterno, profundamente afirmativo de su identidad, usando como insumo la propia tradición y como vehículo la piedad. A partir de allí ofreceré algunas consideraciones generales acerca de la relación que existe entre el patrimonio y lo religioso en la sociedad peruana.

La Iglesia: discurso nacional y objetivos comunes

El Estatuto provisional dado por el general San Martín (1821), primer documento del Estado naciente, fue claro en señalar que la religión católica era la religión oficial del Perú y del Estado, y que era obligación de este defenderla y conservarla en sus dogmas fundamentales.⁴ En este punto fue evidente el interés por mantener el carácter católico del Estado y en términos teóricos de la nación «el Perú católico por instituciones y por hábitos», como diría el secretario de estado José de Morales en 1827, no podía ceder en este aspecto, coincidiendo tanto liberales como Manuel Lorenzo Vidaurre hasta eclesiásticos conservadores como el obispo José Sebastián de Goyeneche o el clérigo Mateo Aguilar, para quienes esa necesidad era de importancia radical para el correcto desenvolvimiento de la fe y de la sociedad peruana.⁵ Si era una Iglesia dominada íntegramente por el Estado, o no, era un agregado que solo reforzaba o flexionaba tal situación. Políticos civiles como eclesiásticos participaron de esta fuerte relación de Iglesia y Estado que sintetizaba al Perú y producía «la sabiduría y las luces», como expresó el presbítero Mariano José de Arce en la oración por la jura del Estatuto Provisorio.⁶ Una Iglesia protegida que participara en la constitución de la nacionalidad «de modo que logre la nación por este medio toda la felicidad a la que aspira».⁷

⁴ PAZ SOLDÁN, *op. cit.*, p. 415.

⁵ Cf. MORALES, José de. *Exposición del secretario de Estado del Despacho de Negocios Eclesiásticos al Congreso Constituyente de 1827*. Lima: Imp. de La Libertad 1827, p. 5; VIDAURRE, M. L. *Proyecto de Código Eclesiástico*. París: Imp. de Julio Didot, 1830; Archivo Vargas Ugarte - AVU. Manuscritos. T. 17, núm. 77: *Carta de Goyeneche a León XII*; AGUILAR, J.M. AVU, T. 20, núm. 42: *Recurso de J.M. Aguilar al soberano congreso sobre circulación de libros prohibidos y libertinaje de prensa*.

⁶ ARCE, Mariano José de. *Oración pronunciada el día 8 de octubre en celebridad del Juramento del Estatuto Provisorio del Perú*. Lima: Imp. Peña 1821, p. 13.

⁷ Archivo Arzobispal de Lima - AAL. SCSG. Leg 5. Años 1826-1829. Carta de F. J. Mariátegui a Carlos Pedemonte, del 23-XI-1827.

Esto ciertamente fue de la mano de una política profundamente regalista por parte del Estado, y basta para ello solo anotar las disposiciones de San Martín y su Junta Purificadora del Clero, la reforma de regulares de 1826 o las actitudes de algunos ministros regalistas en los años posteriores. Pero no implicó que la actitud de la Iglesia se divorciara de su común interés con el Estado por mantener el «sosiego de la sociedad». Antes bien, atacó puntualmente a sus detractores, procurando en todo momento insistir en los lazos que la unían al Estado y los fines comunes a los que estaban llamados.⁸

Ese Estado, por otro lado, estaba inserto en un proceso por cimentar, por todos los medios de las manos de las elites políticas, un discurso nacional. Los actuales estudios en las áreas del teatro republicano, la música y el periodismo, entre otros, nos dan luces acerca de este esfuerzo por producir y reproducir un discurso nacional, basado en los ideales de unión, lucha por la libertad y sobre todo de legitimidad del Estado en tanto representante de una sociedad entroncada con el pasado. La nación era una construcción ciudadana, con sus objetivos, pero que estaba anclada en el pasado. Tenía su origen en los antiguos «peruanos» —también ellos tenían ese nombre—. Había pues un continuo histórico que era imperioso rescatar. Y en ese sentido las apelaciones a imágenes de incas y guerreros imperiales no eran gratuitas, buscaban imprimirle un sello distintivo a la nación. Recordemos, por ejemplo, el lugar que ocupó Huayna Cápac en el *Canto a Junín* de Olmedo, o las alusiones clásicas que el himno, las proclamas independentista y las de la república temprana enfatizaban (Grecia, Roma) uniéndolas a las alusiones locales (Saña, Pachacámac). No solamente demostraba este interés por el pasado, sino por insertar ese pasado del país en el concierto global del pasado de la humanidad. La nación peruana era particular, pero dentro del tejido universal. Nacionalismo y modernidad se dieron de la mano en las propuestas simbólicas de las elites políticas afincadas en el novísimo Estado.

Desde ese punto de vista resultaba más que evidente el interés de ese Estado por una construcción nacional con proyección histórica. El decreto del 28 de agosto de 1821, al mes de proclamada la independencia, estableció la Biblioteca Nacional. «El establecimiento de una Biblioteca Nacional es uno de los medios más eficaces para poner en circulación los valores intelectuales y hacer que los hombres de todas las edades se comuniquen recíprocamente los secretos que han escudriñado en el fondo de la naturaleza».⁹ También se pensó en erigir un Museo Nacional para los objetos de la antigüedad del Perú, pedagogía visual a las que todos los ciudadanos debían acceder. Esto quedó evidenciado por un decreto de Tagle y Monteagudo dado en abril de 1822. El decreto también prohibió extraer antigüedades de las huacas y comerciar con ellas fuera del país, en un claro interés por preservar la herencia local. También

⁸ Biblioteca Nacional - BN. Manuscritos. D 11691. *Cartas de Fr Felipe Gonzales al obispo Goyeneche y Barreda* Chibay, marzo de 1826; Colección Documental sobre la Independencia del Perú - CDIP, vol. XV, tomo I, p. 173; TAUREL, Raphael M. *De la liberté religieuse au Pérou considérée dans ses rapports avec l'emigrations étrangère*. París: Chez C. Mailliet-Schmitz 1851, pp. 105-109.

⁹ Decreto del 8-II-1822.

un Museo de Historia Natural, Antigüedades, Historia y Curiosidades Artísticas fue establecido en 1826 bajo la dirección de Mariano Eduardo de Rivero. Este museo llegó a contener objetos de animales, mineralógicos, históricos, arqueológicos y curiosidades artísticas. Eran evidencias del interés nacional por mostrar a la sociedad y al mundo su pasado y la relación de ella con su presente. La pedagogía patrimonial, aún y a pesar de guerras civiles y de lo inestable de estas fundaciones, procuró articularse desde los primeros años republicanos.

Piedad popular y tradición: bases para la construcción de un patrimonio nacional católico

Desde el inicio, el Estado consciente de su rol se esforzó porque en la simbología pública nacional, en construcción, hubiese un gran espacio para lo religioso. No solo declaró en el Congreso en 1823 que se hacía indigno del nombre de peruano el que no fuera religioso, detallando al mínimo el ritual de las fiestas de asistencia oficial, sino que por iniciativa del legislador Faustino Sánchez Carrión dispuso el 22 de mayo del mismo año que se hiciesen rogativas en todas las iglesias de la República por la salud del país, mientras el 22 de septiembre se declaró a la Virgen Santísima de las Mercedes, patrona de las armas nacionales. Y fue el Congreso Constituyente de 1828, por ley firmada por el presidente José de la Mar y el regalista ministro Francisco Javier Mariátegui, que se eligió como Patrono de la República a San José. Como bien dijo el documento de la Constitución de 1823, al invocar en sus primeras palabras «el nombre de Dios, por cuyo poder se instituyen todas las sociedades y cuya sabiduría inspira a los legisladores», era imposible prescindir de la Iglesia y de su religión en la construcción del Perú.

La relación entre Estado e Iglesia estuvo muy presente en los aspectos más nimios de la vida urbana nacional. Así el decreto del 11 de noviembre de 1839 mandó reglamentar el repique de campanas, no solamente para los ritos propiamente religiosos, sino también para los patrios: repiques generales en los aniversarios de las batallas de Junín, Ayacucho y Ancash, en los días de los patronos de la República y en los de las armas del Estado. Se harían los repiques a las 6 a.m., 12 m., y 7 p.m., con una duración de quince minutos cada uno. Además fue autorizado el repique general cuando la Nación celebrase algún acontecimiento especial y de regocijo público, previa autorización gubernamental. Ese mismo año, el reglamento de Policía para Lima y su provincia tuvo normas sobre el castigo a quienes transgredieran la religión del Estado, la moral y la salubridad públicas, que con algunas modificaciones, subsistió hasta 1877.

El fervor popular, en Lima y provincias, era entonces muy intenso en la vida de la Iglesia. En Lima, cada mañana, al dar un cuarto para las nueve, la campana de la Catedral sonaba, el tráfico se interrumpía y se arrodillaban los transeúntes. Lo mismo ocurría entre las seis y siete de la tarde, al escucharse el toque de oración con tres campanas suaves en la Catedral, repetidas en todas las Iglesias. Luego de la interrupción era cortés decir «buenas noches» o esperar que un hombre de más edad lo

pronunciara. A la diez de la noche cesaban los ruidos de la ciudad, excepto cuando el sereno de cada barrio daba la hora con las palabras: «Ave María Purísima ¡Viva el Perú y sereno!». Era la frase que resonaba en las calles. Allí se sintetizaba el cambio ocurrido con la llegada de la República y sus afanes nacionales. Estos cambios igualmente se observaban en algunos ritos, como la Navidad, que era una fiesta pública y de los hogares, donde la gente solía recorrer en Lima los nacimientos armados por algunas familias modestas y otras acomodadas, y donde se empezó a adornar también, junto al pequeño Jesús en su pesebre, con algunas piezas de artesanía local que representaban a indígenas ofrendando bienes al Señor recién nacido. Estos nacimientos, con la figura de Jesús, los animalitos, pastores y Reyes Magos, llamaron siempre la atención de los extranjeros por su ingenio y costo.¹⁰

En el campo de la música, la profana o popular se había expandido bastante en las misas y demás ritos al interior de las parroquias, catedrales y monasterios, ocupando espacios antes reservados para la música litúrgica en el gusto de elites y del pueblo.¹¹ Incluso muchos párrocos de pueblos apoyaban manifiestamente las fiestas populares en los ritos y fiestas eclesiásticas. En ciudades como Lima, en momentos como las procesiones de Cuasimodo, en las parroquias no criollas había un gran despliegue profano. Ello venía desde la colonia, sin duda, pero había aumentado bastante durante la independencia, al punto de incluso relajar la mirada de la alta jerarquía.¹² Los géneros musicales eran diversos y a veces las letras mostraban un cierto «tufillo» nacionalista, sobre todo, cuando en las fiestas de la patria se hacía énfasis a la concordia, a la unidad, a la felicidad. E, incluso, cuando en procesiones y otras manifestaciones allende los templos eran posibles las arengas e intromisiones verbales más arriesgadas. Ciertamente dependía mucho del contexto político y el ánimo de la feligresía. Hacia mediados de siglo, recién encontramos un serio intento de la jerarquía por controlar estos desbordes y aun por restringir la música profana en los ambientes religiosos, aunque curiosamente desde 1840 en forma definitiva su misma música litúrgica dejó de ser centro de atracción y espectáculo en beneficio de otros centros seculares de la sociedad.¹³ Siendo apoyados en esta ofensiva por el discurso intelectual de algunos laicos, en un deseo particular por cerrar filas ante cualesquiera formas de música popular consagrada, considerada bárbara de por sí.¹⁴

¹⁰ BLANCO, José María. *Diario de viaje del Presidente Orbegoso al sur del Perú*. Lima: Instituto Riva-Agüero 1974, tomo I, p. 285-286; RADIGUET, Max. *Lima y la sociedad peruana*. Lima: Biblioteca Nacional del Perú 1971, p. 29. Cambios que se aprecian igualmente en el terreno simbólico-urbanístico: la segunda plaza de la ciudad, de la Inquisición, con la República se llamará Constitución. Era un gran mercado, con carnicerías y, en los bordes, puestos de pescado. O el antiguo Palacio de la Inquisición, que se convierte en depósito y prisión, o la Universidad de San Marcos que en su Aula Magna recibe al Congreso Nacional.

¹¹ BLANCO, *op. cit.*, tomo I, pp. 70-71 y tomo II, pp. 285-286.

¹² Había tratado de combatirlo desde una perspectiva muy ilustrada durante el siglo XVIII, por lo menos desde el plano del discurso.

¹³ AAL. Causa de Curatos. Legajo 22. 1832-33. Ica. Exp. 22-XXXVII. También ESTENSSORO, Juan Carlos. *Música y Sociedad Coloniales. Lima 1680-1830*. Lima: Colmillo Blanco, 1989, p. 65.

¹⁴ Cf. al respecto VIDAURRE, M.L. *Plan del Perú*. Lima, 1971, p. 28; ARONA, Juan de. *Diccionario de peruanismos*. Lima, 1974, tomo I, p. 110. Para cuestiones teóricas, MÉNDEZ, Cecilia. «República sin

Hubo al lado de estas manifestaciones estatales o populares, que consciente o inconscientemente llevaban a una unidad de acción de Iglesia y Estado en pro de la nación, voces más bien individuales como la del mulato José Manuel Valdés, limeño, nacido en 1767, educado por agustinos, con dispensa real médico titulado, miembro de la Sociedad Patriótica y poeta que en 1821 y 1823 cantó a la independencia y libertad. En 1833 publicó su *Salterio Peruano*, paráfrasis de 150 salmos de David y otros textos líricos bíblicos, para estimular la piedad popular. En 1840, y ante la declaración de bienaventurado de fray Martín de Porres, editó un libro sobre la vida del santo, mulato y de orígenes humildes como él.¹⁵ Desfasado en sus conocimientos, una nota suya sobre la mortalidad de Lima, provocó ataques periodísticos en 1843. Murió ese año. José Joaquín Larriva, clérigo limeño, cultivó el periodismo, la sátira política, y la prosa y verso. En el *Fusilico del General Flores* (1828), haciendo uso de conversaciones burlescas, arremetió contra el general Juan José Flores, famoso por sus proclamas antiperuanas, con un tinte plagado de nacionalismo exaltado, típico de un momento de crisis en las relaciones con la Gran Colombia. Es interesante cómo usó de la risa y la burla para difundir un credo nacional.¹⁶ Manuel Bañón, músico, compositor y director de orquesta, también fue parte de este grupo de exaltadores del discurso nacional. Tuvo una academia de música en el convento de San Agustín, de 1830 a 1832, dedicándose luego a la dirección musical del Teatro, para reabrir su escuela conventual en 1847 y 1852. Logró la dirección de la Sociedad Filarmónica Santa Cecilia en 1856, al igual que la de maestro de capilla de la iglesia de San Agustín. Entre su abundante producción musical cabe rescatar el «Nuevo Himno Patriótico» (1828), de sabor popular y de claro interés nacional; «La nueva canción de la chicha» (1836), obra indudablemente compuesta para ser preferida por el pueblo en chicherías, picanterías y chinganas, además de otros espacios de diversión. Intento de síntesis de la nación mestiza, criolla y urbana. Y por sobre todo el famoso «El ataque de Uchumayo», fragmento de un romancero lírico popular con olor de patria nacional, que ha pervivido hasta la actualidad en las bandas de guerra y música de institutos militares, y centros escolares de provincias y de Lima.

Pero decíamos que más allá del alma intelectual, el tejido imbricado entre nación e Iglesia, entre Estado e Iglesia, con sus obvias connotaciones patrimoniales, se va tejiendo a la luz de los rituales y las pompas de que el catolicismo hace gala. En el Cuzco, la gran procesión del Señor de los Temblores era un momento para que las altas jerarquías civiles y eclesiásticas se unieran alrededor del ritual de un Señor que era objeto de misa solemne con los alcaldes, prefecto y militares presentes, que luego recorría la ciudad, en andas y cargado por los miembros de las instituciones republica-

Indios: la comunidad imaginada del Perú». En URBANO, Henrique (comp.). *Tradición y Modernidad en los Andes*. Cusco: CBC 1992; y ESTENSORO, Juan Carlos. «Modernismo, estética, música y fiesta: elites y cambio de actitud frente a la cultura popular. Perú 1750-1850». *Op.cit.*

¹⁵ *Vida admirable del Bienaventurado Fr. Martín de Porres*. Lima, 1840.

¹⁶ «Colección de las producciones en prosa y verso serias, jocosas y satíricas, de Larriva». En ODRIOZOLA, Manuel de. *Colección de documentos literarios del Perú*. Lima, 1864, vol. II.

nas representativas, que provocaba histeria y dolor en los miles de ojos campesinos y de mistis que lo observaban, y que luego, bajo su gran atuendo, en la noche, al entrar en la Catedral, se arrodillaban ante él, la patria reunida a sus pies.¹⁷ Dos meses después de Semana Santa, la fiesta del Corpus, antes centro de la vida religiosa colonial, decaía en beneficio de una procesión más unificadora.¹⁸ No tan lejos de allí la peregrinación al *Qoyllor Riti*, motivaba grandes movilizaciones humanas, esta vez sobre todo de campesinos, oriundos de las comunidades cercanas, ritual con olor a incienso cristiano y también a tradiciones ancestrales. En Arequipa, las celebraciones religiosas también tuvieron como centro la Semana Santa, celebraciones en el ámbito urbano, de raigambre más criolla, distintas a la de los pueblos del Callejón del Colca, donde los frailes franciscanos, encargados de las parroquias de Yanque, Chivay y Coporaque, trataron de perennizar la mixtura de tradiciones andinas y españolas, sintetizadas en las fiestas de Semana Santa y sobre todo en la devoción mariana a las Candelarias.¹⁹ Esta devoción también la podemos apreciar en las fiestas y procesiones de las vírgenes de Caima, Characato y Quilca, cuyo día central, 2 de febrero, congregaba a multitud de fieles, de sus localidades y de otros territorios aledaños. Y ciertamente en la fiesta de Nuestra Señora de Chapí, promovida de una manera entusiasta por los padres franciscanos, encargados de la capilla desde 1795, y que en su fiesta del 2 de febrero empezó a atraer a peregrinos regionales desde entonces.²⁰ En Puno, la fiesta de la Virgen de la Candelaria produjo igualmente más peregrinos y el regocijo de un pueblo, con sus autoridades al frente, en el calor de la procesión, de los discursos inflamados o sencillamente en la participación muda.

En la costa, la fiesta de Nuestro Señor de Luren tuvo un impacto muy fuerte en Ica, la criolla y mestiza, de grandes haciendas y pequeñas poblaciones. El origen de la

¹⁷ BLANCO, *op. cit.*, tomo I, p. 286; MARCOY, Paul. «Cuzco (1846)»; PORRAS BARRENECHEA, Raúl. *Antología del Cuzco*. Lima: Fundación Bustamante de la Fuente 1992, pp. 217-224; SARTIGES, *op. cit.*, pp. 175-176. Dice Sir Clements Markham: «Primero iba un regimiento de soldados, seguido por los miembros de la Corte Suprema de Justicia, los estudiantes de los colegios, todas las órdenes religiosas, el deán y el capítulo. Enseguida... Nuestro Señor de los Temblores». En MARKHAM, Clements R. *Cuzco and Lima*. Petrop Perú y Markham College 2001, p. 151. Mientras el viajero Charles Wiener argumentaba: «Esta procesión es considerada la fiesta principal del Cuzco; vienen indios de los alrededores... siguen la marcha los alumnos del seminario con sus vestidos de corte sacerdotal; les siguen una compañía de soldados que a su vez precede al Prefecto, a todas las autoridades, a los tribunales en ropa de gala y al capítulo... vienen enseguida los indios». WIENER, Charles. *Perú y Bolivia*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos-Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología-Universidad Nacional Mayor de San Marcos 1993, pp. 338-344.

¹⁸ BLANCO, *op. cit.*, tomo II, p. 191; SQUIER, E. George. *Un viaje por tierras incaicas (1863-1865)*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1974, p. 247.

¹⁹ La Virgen de Coporaque fue tallada en tiempos del Virrey Toledo, la de Chivay en 1700, y las de Yanque y Cabanaconde en 1803. A inicios del siglo XIX, si bien los franciscanos habían perdido las cabezas de parroquias de Yanque y Cabanaconde, detentando la de Chivay todavía, su influencia de raigambre colonial seguía siendo fuerte en toda la región.

²⁰ MALAGA NÚÑEZ-ZEBALLOS, Alejandro. *Historia de la Virgen Candelaria en el Obispado de Arequipa, siglos XVI-XX*. Arequipa: Universidad Católica de Santa María, 2000.

peregrinación y procesión se remonta a 1570 y el traslado de una imagen de Cristo a la doctrina de Santiago de Luren (o Lurín-Ica), por obra de los franciscanos, quienes aquí también fomentan esta devoción, como mecanismo de evangelización.²¹ Ya para la República la devoción está muy asentada, más allá de los indígenas iqueños, habiendo calado en el conjunto de la población mestiza y criolla, mayoritaria por lo demás.²² El 30 de mayo de 1831, tras un terremoto muy fuerte, la imagen del Señor de Luren es llevada de su capilla a la Plaza Mayor de la ciudad en una gran peregrinación penitencial.²³ Desde entonces, tanto en Jueves Santo y en octubre —su fiesta— este ritual, como el del Señor de los Temblores, Chapi, La Candelaria y otros se repite: procesión multitudinaria, protocolo de las altas autoridades y comunión general alrededor del mundo de lo sacro. Como en Lima, la devoción del Señor de los Milagros, ya para esos años, —allí están desde los informes de los viajeros, las guías de forasteros, hasta las acuarelas de Pancho Fierro dándonos noticias— es una devoción multitudinaria, y una ocasión de penitencia popular. Por supuesto, en todos los casos, es un esquema de participación, vía la pompa y el protocolo, casi idéntico; pero, rescatamos la dimensión de aglutinar más y más al conjunto de sus poblaciones regionales y, sobre todo, de ser una ocasión para las autoridades locales para reafirmar sus compromisos ciudadanos y mostrar con las elites regionales su unidad con la Iglesia. Y para la jerarquía eclesiástica, la oportunidad de reafirmar sus lazos con ese Estado.

Al lado de ellos, la santidad que atrae miradas y que posibilitan nuevas exteriorizaciones de un patrimonio católico nacional en construcción es la de San Martín de Porres, así como la del Padre Guatemala y la Beatita de Humay. De algunos de ellos hablaremos.

Aquí el tema se cruza con ideas ya revisadas líneas atrás. Tras la partida de los jesuitas en el siglo XVIII, la crisis del clero secular y la acefalía más o menos evidente

²¹ La talla fue pedida a la doctrina por fray Francisco de Madrigal, porque los frailes del Convento de Lima no la querían al ser parte de unos bienes pedidos para el Convento a España pero que habían naufragado y estaban deteriorados. Archivo del Convento de San Francisco - ACSF. Registro 31, n.º 31.

²² Con el tiempo se labró una historia distinta sobre el origen de la talla: sería un inglés o alemán «muy católico», que por la persecución protestante, decidió embarcarla a América, al Callao, pero por una tormenta llegó a Pisco, y desembarcada intentó ser llevada a lomo de mula a Lima, pero se perdió y fue a parar a Lurín-Ica, de donde no se movió, con lo cual los pobladores procedieron a levantarle una capilla en aquel lugar. Testimonio de Alberto Casavilca Curaca. Archivo del Patronato de Ica - API. Papeles Varios: Señor de Luren. Este relato, a todas luces contrapuesto a la realidad de los hechos, del cual el testimonio de Francisco de Madrigal es la mejor prueba, tiene mucha semejanza al de otros relatos de devociones: la de la Virgen de Caima, dice que unos arrieros transportaban al Cuzco tres imágenes «probablemente donadas por Carlos V», pero en el lugar actual la caja con la imagen se abrió y «decidió» quedarse en el lugar. La de Chapi dice que unos arrieros «de paso probable a Charcas» pasaron por allí y olvidaron una caja con la imagen de la Virgen, la cual encontrada por los lugareños, empezó a ser venerada. MÁLAGA, Alejandro, *op. cit.*, pp. 41-42 y 69. Mulas, imágenes que se pierden y devociones «queridas» por esas Vírgenes y Cristos, en tal o cual lugar, saltan de inmediato. Cabría la pregunta si los franciscanos, presentes en esas tres zonas en algún momento histórico, lo labraron como mecanismo de catequesis.

²³ UNZUETA ECHEVARRÍA, Antonio. *La Orden del Carmen en la Evangelización del Perú*. San Sebastián y Vitoria, La Obra Máxima y El Carmen, volumen II, p. 168.

de las diócesis peruanas —tras la independencia y por obra de las políticas desamortizadoras que afectaron las órdenes religiosas, son los franciscanos los que, a pesar de también verse afectados por todo lo anterior, tuvieron una pastoral muy activa y casi monopólica en su presentación pública hasta 1850, por lo menos. No debe pasar desapercibido para nosotros el hecho de las devociones estimuladas en Luren y Chapi en las primeras décadas del siglo.²⁴ Tampoco se debe olvidar que esa ofensiva coincidió con su consolidación en el trabajo de selva. En Ocopa, se abrió el Colegio de Propaganda Fide (1836), seguido por la llegada de un buen grupo religiosos franciscanos, en 1838, para las misiones. El arzobispo Benavente había encargado al franciscano español afincado en Bolivia, Andrés Herrero, captar religiosos en Europa para la empresa. Llegaron 80 religiosos —para Chile, Perú y Bolivia—, y 19 para las misiones peruanas, básicamente italianos y españoles. El Estado trató de justificar este apoyo a los franciscanos, pues «la civilización de las tribus salvajes del interior i de su reducción a la santa fe católica, es una empresa digna de las luces del siglo i aceptada a los ojos del todopoderoso».²⁵ Obviamente hubo oposición de algunos liberales, que vieron un peligro para la nacionalidad la llegada de esos extranjeros, particularmente españoles, pero a la larga contribuyeron aquellos en el fortalecimiento de los objetivos geopolíticos y de avances de las fronteras del país.²⁶ Pedro Gual fue uno de esos recién llegados, emigrado político catalán, y refugiado en los Estados Pontificios. La instalación de la Propaganda Fide, para la propagación del evangelio entre los infieles de América del Sur, en la diócesis de Maynas en 1840, tuvo como su gran divulgador a su obispo el franciscano José María de Arriaga.²⁷ Nuevos vientos soplaban en la Iglesia, con el creciente protagonismo franciscano.

En 1839 había muerto en medio de honores fúnebres pomposos y olor de santidad, el franciscano fray Ramón Rojas de Jesús María, llamado el padre Guatemala. Nacido en aquel lugar de Centroamérica, los acontecimientos políticos de índole marcadamente liberal y secular de su país llevaron a este franciscano a migrar al Perú en abril de 1831. Era un celoso defensor de las prerrogativas eclesiásticas. Se alojó en el convento de los suyos en Lima y en el Callao erigió el hospital e iglesia de Nuestra Señora de Guadalupe. En 1835 se fue a Chíncha y en abril estaba en Ica —todo el sur costeño desde Lurín Lima a Ica estaba bajo la influencia misionera franciscana—.

²⁴ También el hecho de que la reforma de regulares de 1826, les permitió, a contrapelo de la misma ley, mantener varios conventos dentro de una misma región.

²⁵ GARCÍA JORDAN, Pilar. *Cruz y Arado, fusiles y discursos. La construcción de los orientes en el Perú y Bolivia 1820-1840*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos e Instituto de Estudios Peruanos 2001, p. 93; También HERAS, Julián. *El convento de los Descalzos de Lima*. Lima: Convento de los Descalzos 1995; y SAIZ, Odorico. *Restauración de la Orden franciscana en el Perú en el siglo XIX*. Lima: Provincia Franciscana de San Francisco Solano 1995.

²⁶ TAUREL, Raphael M. *Colección de obras selectas del clero contemporáneo del Perú*. París: Mézin, 1853-1855, tomo I, pp. 284-285.

²⁷ ARRIAGA, José María de. *Institución de la Propaganda de la Fe y de la civilización entre los infieles de América Meridional establecida en la capital del Perú el 2 de Julio de 1840*. Lima, 1840. Por ley de 1831, su sede ya no estuvo en Maynas sino en Chachapoyas.

Allí erigió la Casa de Ejercicios de San Francisco y reparó el templo de Jesús, María y José, con un letrerito que decía a la entrada: «Dios te mira, el tiempo pasa, la muerte viene, la eternidad espera».²⁸ Con ayuda legal del presidente Felipe Santiago Salaverry (1835-1836), construyó un cementerio para, entre otros, enterrar pobres, por el pago de un pequeño arancel. Quiso el dictador nombrarlo Obispo de Maynas, pero los acontecimientos políticos de su muerte (1836) lo impidieron. Famoso por su ayuda a los pobres, y su espíritu casi eremita, en Ica fueron famosas sus visitas a enfermos y menesterosos, sus visitas apostólicas a los pueblos del departamento, su interés en reparar los templos y fundar una casa de educandas.²⁹ De hecho erigió en Pisco, el hospital femenino de Guadalupe. Decían que tenía dotes extraordinarios, vaticinaba acontecimientos, se mortificaba, y prefería a los pobres y a los niños. Músico, pintor y literato: compuso versos religiosos, trisagios, oraciones y novenas, y transcribió un extracto del *Tratado de la usura* de Guillermo Peraldo.³⁰ Murió el 23 de julio de 1839, a los 63 años.³¹

²⁸ La reparación fue hecha entre 1836 y 1838, y básicamente consistió en una fachada nueva. Se reparó de nuevo el templo en 1868, tras el terremoto de ese año e igual en 1898 y 1919. En la ciudad de Ica puede visitarse actualmente.

²⁹ Es interesante cómo reparó muchos templos del valle e incluso cambió el nombre a algunos poblados, todo esto dentro de sus misiones populares o incursiones catequéticas. Saraja Chiquitín se convierte en San Joaquín, Arataya en Santa Rosa, Cerro Prieto en Guadalupe, y empieza a levantar la iglesia de San Antonio (Pueblo Nuevo), terminada en 1895, la de San Juan de los Molinos y la de El Carmen. En cuanto al Cementerio fue destruido en el siglo XX, para construir otro, actualmente en uso.

³⁰ La obra está inédita en el Archivo Arzobispal de Lima y parece que el misionero quería obtener licencias para publicarlo. También redactó una novena sobre la vida de San Francisco Solano, reproducida por su biógrafo el padre Perruquet CRIC en *La Voz de San Jerónimo* (Ica), probablemente redactada antes de su venida al Perú. TOVAR, Enrique. *El Apóstol de Ica, Fr. José Ramón Rojas (El Padre Guatemala)*. Lima: Compañía de Impresiones y Publicidad 1943, p. 253. Era además un buen devoto de la Virgen de Guadalupe, como puede verse en sus obras, pintando incluso varios lienzos, uno de los cuales se encuentra en Lima en el Convento de Los Descalzos y otro en la Iglesia de San Francisco de Ica. Se dice incluso que el Altar de la Iglesia Matriz del Callao, en honor a Guadalupe, es obra suya.

³¹ Sobre su muerte puede leerse *El Comercio*, Lima, 5-VIII y 6-VIII-1839. Sostenemos que la devoción por este misionero nació y fue estimulada por los franciscanos del lugar y de Lima. El médico que lo inhumó se llevó un pedazo de rodilla, unos huesos de los dedos y otros más para su culto personal. Desde el Arzobispado se inició el proceso de recolección de información y testimonios para su Causa, y encargado fue uno de sus devotos, el sacerdote secular Mateo Tordoya —hermano del obispo y político Pedro José Tordoya—, quien en 1870 exhumó el cadáver, encontrando que, aparte del médico, en 1861 el cura del Templo de Jesús y María —donde estaba y está enterrado— y otras personas clandestinamente exhumaron el cadáver y se llevaron más huesos y retazos del hábito. Tovar levantó muchos testimonios que lo ubicaban como un santo, aunque sin ningún hecho milagroso de relevancia. También recuperó los huesos perdidos. Parece que en 1898 el proceso se paralizó y los cuadernos de la Causa (testimonios) se perdieron. TOVAR, *op. cit.*, pp. 271-272; *El Comercio*, Lima, 23-XII-1870. Es interesante cómo a partir de estos testimonios, posteriormente, se siguió construyendo la figura del Venerable. Según uno de ellos, un franciscano, con quien caminaba de Ica a Pisco por el desierto, y al no tener agua, el Padre Guatemala le hizo rezar el rosario —devoción mariana, muy estimulada por la Iglesia desde inicios del siglo XIX— y luego cavó en la arena y manó agua. En 1938, en el marco de las celebraciones por el centenario de su muerte, el Arzobispo de Lima, Farfán de los Godos, organizó una peregrinación. Antes se habían hecho

La misión popular y la Tercera Orden eran las armas favoritas de los franciscanos. El fin de la misión era reavivar la fe en cada lugar que un fraile visitaba, como Cristo, con un cayado o a lomo de bestia, invitando a los feligreses a confesarse y recibir los sacramentos. Como decía Pedro Gual (basándose en las enseñanzas de Alfonso María Ligorio, fundador de los Redentoristas): «los sermones de misión deben ser más sencillos y menos recargados que las sentencias latinas... debemos expresarnos de un modo más sencillo y usual, para que el pueblo se haga capaz de lo que se le predica y se conmueva».³² La Tercera Orden, por su parte, era la manera de organizar a los laicos, alrededor del carisma franciscano y preservar en cada lugar, en lo posible, el espíritu de catequesis permanente que se deseaba imprimir. No hubo lugar, en donde trabajaron, donde no se crease una sección de la Tercera Orden.³³

El 21 de junio de 1819 nació Luisa de la Torre, en Humay, cerca de Pisco. Sus padres murieron siendo ella pequeña, y se crió en su pueblo con su hermana Carmen. Muchos sugieren que trató con el padre Guatemala, que era su confesor y director espiritual. En su pequeña casa enseñó a leer, escribir, auxiliar a los enfermos, alimentar a los caminantes, y a prácticas piadosas. Con su hermana Carmen daba clases de costura y bordado a las niñas. La austeridad de su vida reflejó su existencia y su vocación de terciaria. Su casa —que años después sería destruida durante la invasión chilena— estaba a dos cuadras del templo, con un zaguán, dos dormitorios, un oratorio con las imágenes del Niño Jesús, la Virgen de Guadalupe, San Luis Gonzaga y el Ángel de la Guarda, y una pieza pequeña para las disciplinas y los cilicios, cocina, corral y cuarto de huéspedes. Murió el 21 de setiembre de 1869, ofreciéndose por una persona que iba a dejar en la orfandad a sus siete niños. Tenía una olla de barro con

algunas esporádicas. Luego vino la construcción de una estructura de concreto en la zona y el azulejo con la imagen del Venerable. Y ciertamente el uso turístico del «Pocito». Todo originado por un testimonio que fue difundido por el padre PERRUQUET, a quien le debemos —antes de desaparecer— haber publicado en *La Voz de San Jerónimo* extractos de los testimonios de la Causa, a inicios del siglo XX, en un intento por reavivar su proceso. GRIDILLA, Alberto. *Fray José Ramón Rojas de Jesús María*. Lima, 1939; PASARELL, Elías del Carmen. *Biografía del Venerable Padre José Ramón Rojas de Jesús María (1773-1839), en el 90 aniversario de su muerte*. Ica: La Voz de San Jerónimo, 1929; PERRUQUET, Enrique. *Fray Ramón Rojas de Jesús María*, Ica, 1930; PRINCE, Carlos. *Apuntes sobre la vida del Venerable Padre Guatemala Fray José Ramón Rojas de Jesús, Misionero Apostólico y del Colegio de Propaganda Fide de Cristo en la ciudad de Guatemala, fundador y director de la casa de ejercicios de Ica*, Lima, 1892; ROMAN, Narciso B. *Relación de las solemnes exequias con que la ciudad de Ica honró la memoria del M.R.P. Fr. José Ramón Rojas*, Lima, 1939 (1ª ed. 1898); VELEZ PICASSO, José Miguel (Jovel). *Fray Ramón Rojas, el Padre Guatemala*. Lima, 1939. Nótese que el grueso de estas publicaciones fue elaborado o en el sexagésimo o en el centenario de su muerte. Siendo franciscanos buena parte de los autores.

³² GUAL, Pedro. *Curso de misiones apostólicas, doctrinas y sermones*. Barcelona, 1884, tomo I, pp. 261-262; HERAS, Julián. *Los franciscanos y las misiones populares en el Perú*. Madrid: Editorial Cisneros, 1983.

³³ DOMÍNGUEZ, Manuel. *La orden franciscana seglar en el Perú. Pasado y presente*. Lima: Provincia Franciscana de San Francisco Solano, 1992. Así para 1840 había secciones de la Tercera Orden en Chíncha Alta, Tambo de Mora, Pisco, Ica, Nazca, entre otros lugares de Ica. Recién en 1879 se fundó el Colegio de Propaganda Fide de Ica.

comida inagotable, según decían, para las decenas de personas que se acercaban a buscar alimentos. A su muerte hubo tempranas disputas entre el pueblo y la Iglesia por las limosnas, novenas y misas. Algún testigo aseveró años después que parecía viva a su muerte, y su entierro fue multitudinario.³⁴ Su partida de defunción dice que: «falleció siendo un prototipo de todas las virtudes, dejando al mundo su ejemplo de santidad, que corroboran en su muerte con muchos signos maravillosos», y se nota allí ya un deseo por buscar su santidad. Su causa fue promovida activamente por los curas de Ica, el Arzobispado de Lima y también por los franciscanos. Su cuerpo está enterrado en el Templo de San Pedro de Humay, y así como el del Padre Guatemala, que se enterró en el Templo de Jesús, José y María de Ica, desde el inicio fue objeto de peregrinaciones y devoción del pueblo, muy bien alentado por las misiones populares y la catequesis franciscanas.³⁵

³⁴ API. Papeles varios; ALDUAN CMF, Medardo. *Recuerdos de Luisa de La Torre, la Beatita de Humay*. Lima: Editorial Lumen, 1941 (2ª ed.).

³⁵ Fueron sus confesores reales tanto el sacerdote secular Julián de Endérica (1806-1888), ex párroco de Humay, que a su muerte era canónigo de la Catedral de Lima, y el sacerdote también secular Mauricio Mayurí J. (1841-1919), ex párroco de Humay, y Vicario foráneo de Ica. Al agonizar Luisa, es el influyente canónigo Endérica quien viaja a Humay para presenciar su muerte y organizar sus funerales, y quién testimonia luego «que parecía que estaba viva». Es también él que pide al Arzobispo José Sebastián de Goyeneche abrir el proceso arquidiocesano. En 1871 fue facultado para tal labor de recojo de testimonios, con Andrés Tovar —hermano del futuro Arzobispo de Lima Manuel Tovar— como Juez ad-hoc. Endérica mismo testimonió el asunto de su muerte extraordinaria, como también que Luisa se le apareció alguna vez que estuvo enfermo en Lima y le ayudó a curarse. También el otro confesor, Mayurí, testimoniará que en 1868, cuando enfermó de viruelas, Luisa se le apareció y le ayudó en su postración. Los franciscanos en el entretanto, con sus misiones populares fueron al parecer tejiendo la historia que era una terciaria franciscana y que el Padre Guatemala era su confesor. De hecho en los testimonios se recoge uno que dice que antes de morir el Padre Guatemala la visitó en alma y le celebró misa con ángeles y le dio la eucaristía. Endérica reaccionó atestiguando en 1871 en la causa del Padre Guatemala, que Luisa no lo conoció, sino que simplemente se le apareció. *La voz de San Jerónimo*, Ica, diciembre 1924, pp. 349-351; GRIDILLA, *op. cit.*, pp. 181-185. Con el tiempo la duda se incrementó y algunos argumentaron que era una terciaria dominica. DOMÍNGUEZ, *op. cit.*; pero, en verdad era una terciaria mercedaria. ALDUAN, *op. cit.*, p. 127; KLAIBER, Jeffrey. *La Iglesia en el Perú*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1988, aunque Endérica en la práctica siempre la guió espiritualmente. El rostro conocido de Luisa es obra del pintor González Gamarra, quien por indicación de Enderica hizo esta representación con traje terciario, rostro blanco y juvenil y mirada mística (compárese esta pintura con las fotos existentes de Melchorita, una terciaria franciscana chinchana del siglo XX). El canónigo se trajo a Lima la famosa «ollita» y otros objetos personales. Hubo mucho misterio en su fallecimiento y un gran deseo de engrandecerla. Su muerte a los 50 años es tan casual como que el padre Medardo Alduán afirme que cuando en una ocasión, en Humay no hubo misa, los ángeles le llevaron la eucaristía a Luisa. Paralizado su proceso por años, fue reactivado en 1936, en tiempos del Arzobispo Farfán de los Godos, enviándose el material a Roma en 1949, se pidió más información en 1951 llevándola en 1955 el Arzobispo Landázuri Ricketts. Actualmente el obispado de Ica ha mostrado interés de continuar con los engorrosos trámites. HUAMAN LAOS, Leonidas. «Biografía de Luisa de la Torre (1969)». *Boletín Informativo de la Sierva de Dios*. Lima: Oficina Central de Propaganda 1994, pp. 1-5. La reactivación del proceso en los años treinta trajo consigo una recuperación de diversos objetos personales de Luisa (ollita, disciplinas, cabellos, etc.) y su inhumación en 1939 en el templo de San Pedro de Humay —en 1924 había ocurrido un traslado—.

Así pues la religiosidad popular se reavivó y en ello mucho tuvo que ver el estímulo de esa congregación religiosa. Pero ocurrió además en un contexto político y eclesial marcado por dos circunstancias imposibles de no entender: en un plano externo, europeo, por la política romana y de las grandes congregaciones religiosas en su lucha contra el liberalismo político que se graficó en un estímulo muy fuerte para las devociones populares, y a la canonización de una serie de personas consideradas mártires durante la pasada Revolución Francesa. En un ambiente marcado por la revolución de 1830 y la lucha liberal y radical contra el papado, el estímulo a la piedad popular y a las tradiciones fue entonces un buen vehículo de acción social contra el descreimiento moderno. En un plano local, luego de guerras civiles cruentas y la reciente experiencia de la Confederación Perú-Boliviana, 1839 y 1840 fueron años de una política restauradora que trató de afirmar los lazos de unidad nacional, y en ese contexto la idea de Cristo y Patria se estimuló en mayor medida. Recordemos que 1839 fue el año del detalle de la reglamentación de repiques de campanas, alusivos a las festividades patrias y del reglamento para Lima que sancionaba, entre otros, a los transgresores de las faltas a la religión. No es que no existieran normas análogas antes sino que rescatamos ahora la intencionalidad política de las mismas. En 1838 llegaron los franciscanos recoletos con Pedro Gual a la cabeza y para 1840 el obispo Arriaga de Maynas promovió su Propaganda Fide, auténtico vínculo de Estado e Iglesia por la colonización de la selva. En Lima, para ese año como Arzobispo estuvo el también franciscano Francisco de Sales Arrieta, gran amigo del padre Guatemala, con quien en cartas y otras misivas se probaron una gran franqueza.³⁶ Curiosamente tras su muerte en 1839, fueron los franciscanos y este arzobispo los más interesados en promover la santidad de Guatemala. Mientras en Pisco la Beatita de Humay seguía dando comida a los menesterosos y estimulando la piedad. Hay entonces dimensiones políticas y sociales que no debemos descuidar en estos acontecimientos. Como el hecho de que en ese mismo año, se produjera en Roma la beatificación de Martín de Porres y Juan Macías. El momento no pudo ser el más indicado: el Arzobispo de Lima, al enterarse, le dio al presidente Gamarra la noticia y este publicó el decreto pontificio en medio de la algarabía general y tres horas de campanadas en todos los templos de Lima. «Esta cristiana grey tuvo noticias [...] en circunstancias de concluir una guerra», y ciertamente ello indicó el uso político del acontecimiento. La publicación la hizo el Presidente «en términos tan piadosos, cristiano y afectuoso, que solo su lectura provocaba la piedad, enternecían y hacía rebotar de júbilo los corazones». El 20 de abril de 1840 fueron las solemnes ceremonias en Lima: misas en las parroquias, gran acto en la Catedral y, lo que es más importante, todo un protocolo social que dio oportunidad de mostrarse a las autoridades políticas y eclesiales juntas, en una beatificación, en el caso de Martín de Porres, acaso históricamente antes y después muy a propósito más exaltado que Juan Macías por razones sociales, que reunía al conjunto de la ciudad de Lima, blancos, mestizos y negros, bajo los hábitos de una santidad que era también la santidad de todo un pueblo. Fue interesante la utilización nacional de estas celebracio-

³⁶ TOVAR, *op. cit.*

nes, con bandera bicolor incluida y discursos exaltadores sobre el Perú, «tierra de santidades». Como entonces se dijo «para que a todos conste, y en los siglos venideros se vea la Religión Católica que profesa esta ilustre República».³⁷

Probablemente algunos de estos acontecimientos fueron coincidentes, pero fue una muy feliz coincidencia, que probaba para el Estado una estabilidad social que empezaba a tomar cuerpo de cara a una identidad en construcción. Para la Iglesia significaba reafirmar que esa identidad pasaba por lo religioso y católico. La tradición que tanto le interesó resaltar acudió en pos de la práctica presente para apuntalar a la sociedad. El patrimonio católico nacional se empezó a mostrar con nitidez: el Perú era católico por hábitos e instituciones, como dijo José de Morales en 1827. Y lo era a través de estas expresiones de religiosidad popular y recogimiento: reafirmando en la fe y reafirmando a toda una nación en ella, a partir de los legados tradicionales.³⁸

Además para la Iglesia ello implicaba mostrar un patrimonio distinto del que podía montar el Estado, pero igualmente efectivo. Un patrimonio de santos y devotos, de fe y de esperanzas, que era el mismo Perú. En el futuro ese discurso, todavía en construcción, por momentos no muy claro, se afirmaría al calor de los debates sociales de la segunda parte del siglo XIX, y en la producción material artística que se generarían en el marco de la bonanza guanera y, luego, en la República aristocrática.

³⁷ ARRIETA, Francisco de Sales. *Carta a nuestro Santísimo Padre el señor Gregorio XVI... dándole parte de las solemnidades con que esta ciudad celebró la beatificación de los beatos Juan Macías y Martín de Porres*. Lima: Imp. M. Macías 1840, p. 4 y ss.; PAZ SOLDÁN, Carlos Enrique. *Cómo celebró Lima la beatificación de Fray Martín de Porres*. Lima, 1962.

³⁸ MORALES, *op. cit.*, p. 5. Para muchos eclesiásticos la muerte del Padre Guatemala en olor de santidad, implicaba un auténtico triunfo de la Religión sobre el modernismo práctico reinante. GRIDILLA, *op. cit.*, p. 195. Otros rescatarán con los años su figura —centroamericana— como un ejemplo de «peruanidad». TOVAR, *op. cit.*, p. 302.

La guerra cristera y los procesos de canonización en México

Lourdes Celina Vázquez Parada
Universidad de Guadalajara, México

La incorporación de los santos en el memorial católico es una manera de conservar y apropiarse la memoria colectiva. El grupo que logra apropiarse la memoria de un hecho histórico logra conservar su visión sobre el pasado e imponerse como ideología dominante. Esto se manifiesta particularmente en el campo de la religiosidad popular.

La función de los santos en la conciencia católica

Durante los primeros tiempos del cristianismo todo creyente bautizado era considerado santo. Fue hasta los siglos IV y V de nuestra era cuando comenzaron a venerarse, como reliquias, los restos mortales de los mártires, de los ermitaños que renunciaban al mundo por amor a Cristo, los cadáveres de los obispos destacados por su sabiduría, su caridad y su labor de difusión del cristianismo. Sus cuerpos se convirtieron en reliquias y sus tumbas en santuarios de peregrinación, lugares donde se tocan el cielo y la tierra¹ y se ofrecen gracias para alcanzar la salvación. Desde la perspectiva de los hombres, el cielo comenzó a poblarse y a estratificarse alrededor de la figura del Dios-hombre considerado como Rey. Los santos se convierten en siervos de Dios y patronos de los pueblos, en intercesores de los mortales ante la divinidad, en protectores contra las enfermedades y las fuerzas de la naturaleza, en modelos de virtud.

Si bien es cierto que en la mayoría de las religiones se ha rendido culto a quienes se distinguen por su virtuosidad y estrecha relación con lo divino, en el catolicismo, además, los santos cumplen funciones muy importantes como preservadores de la memoria colectiva, como modelos en el cumplimiento de las virtudes que se busca fomentar y, sobre todo, como intermediarios entre Dios y los hombres. De tal manera que, si ya de por sí las Iglesias median esa relación que como parte de su condición humana el hombre establece con la divinidad, en el caso del catolicismo los santos establecen una doble intermediación.

¹ RUBIAL GARCÍA, Antonio. *La santidad controvertida*. México: FCE, 1999, p. 21.

Esta práctica, que nació del antiguo culto de los muertos y de la tradición judaica de las tumbas de los patriarcas, se expandió fundamentalmente en África, donde la palabra (*confessio, martyrium*) «memoria» deviene en sinónimo de «reliquia». La asociación de la muerte con la memoria se difunde rápidamente en el cristianismo, que la extrajo del culto pagano de los antepasados y la desarrolló.²

Muy pronto las vidas de los santos comenzaron a escribirse. La hagiografía (escritura particular que narra la vida de los santos) empezó a diferenciarse de los géneros biográficos presentando personajes mitificados, modelos moralizantes que sirvieran para transmitir los valores vigentes de una sociedad. Así, al igual que evoluciona la sociedad, los modelos que la Iglesia ha propuesto a través de los venerables canonizados van cambiando.

Durante más de quinientos años, desde su conquista y evangelización, México contó con un solo santo: Felipe de Jesús. Muchos procesos se llevaron ante la Santa Sede, desde la época colonial, de hombres y mujeres venerables que por diversas y burocráticas razones no pudieron acceder a los altares. Las virtudes del mártir, la religiosa, el ermitaño, el misionero y el obispo, fueron cubiertas sobradamente por personajes como Gregorio López, María de Jesús Tomellín, Fray Antonio Margil de Jesús y Juan de Palafox.³ Sus hagiografías nos muestran las creencias y las prácticas de la sociedad novohispana, así como los modelos que se proponían a hombres y mujeres para llevar una vida virtuosa. Los trámites ante el Vaticano de estos y otros muchos, a pesar de su excepcional virtuosismo, el empeño de sus promotores y los costosos gastos cubiertos, no prosperaron.

Veinticinco nuevos santos mejicanos

La situación de los primeros siglos del cristianismo parece repetirse al inicio del tercer milenio cuando, en nuestro país tan necesitado de santos, son llevados a los altares veinticinco mártires de la guerra cristera, catorce de los cuales pertenecen al occidental estado de Jalisco.

La cultura religiosa en Jalisco durante las últimas décadas del siglo XX tuvo como característica fundamental el quiebre de la hegemonía del catolicismo en el nivel de las creencias religiosas, mediante la asimilación de filosofías y prácticas no católicas y en muchos casos no cristianas. En una sociedad que se había caracterizado como católica, tradicional y conservadora, la aceptación de nuevas creencias y el crecimiento acelerado de otras iglesias puso en vela a la jerarquía y a sus clérigos quienes lanzaron, aprovechando su estructura institucional, fuertes campañas de deslegitimación atacándolas como extranjerizantes y hasta diabólicas.

² LE GOFF, Jacques. *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*. Barcelona: Paidós, 1991, pp. 149-150.

³ Casos analizados en RUBIAL GARCÍA, *op. cit.*

Junto con ello, la incertidumbre del fin del milenio provocó en amplios sectores de creyentes y practicantes católicos convencidos, una incesante búsqueda de formas más cercanas a una relación con lo divino; búsqueda que tuvo como resultado un gran número de apariciones y revelaciones milagrosas durante la década de los noventa. Cerca de cincuenta imágenes marianas y cristos aparecieron en muros, piedras, árboles o cualquier objeto casero, como muestras fehacientes de la manifestación divina fuera de los espacios que pertenecen a la institución eclesial, y apropiadas por los videntes y sus seguidores. Muchos mensajes fueron revelados a mansos y humildes de corazón; a gente sencilla, pobre y sin educación, anunciando la venida definitiva de Cristo, el descontento y la tristeza de María por los pecados cometidos, y llamando a la oración y al arrepentimiento. Algunas de estas imágenes fueron efímeras, pero otras se conservarán como testimonio de una época y con fuertes posibilidades de convertirse en centros de peregrinación. A través de estas imágenes recordaremos también los recursos que una sociedad emplea cuando, en situaciones de crisis, percibe amenazadas sus creencias.

Este es el contexto en el cual, en un intento por recuperar como su patrimonio la memoria de la guerra cristera, y después de décadas de guardar e imponer silencio, la jerarquía católica decide reconocer el valor y la entrega de los que considera sus mártires, mediante un proceso de canonización llamativamente rápido. Busca elaborar un discurso que le permita ganar legitimidad frente a sus creyentes, limar las asperezas y los resentimientos que prevalecieron durante toda la vida de esa generación de combatientes y ofrecer, a través de la imagen que presenta de sí misma, su versión del conflicto: la de mártir atacada por un gobierno ateo, pero mártir que sale fortalecida y que tiene su espejo más claro en el ejemplo de los nuevos santos.

Mis primeros recuerdos de la guerra cristera vienen, ante el silencio impuesto, de los relatos mitificados que escuché durante la infancia, todavía en el contexto de temor que privaba en los colegios de religiosos frente al *ateísmo* del gobierno y sus acciones en contra de la educación católica. La historia oficial que se nos enseñó a las generaciones posteriores, a través de los libros de texto gratuitos, excluyó deliberadamente el tema. Lo que aprendimos fue lo que nuestros familiares nos transmitieron a través de relatos. En ese ambiente católico, las versiones acerca de la guerra cristera se presentaban envueltas en un discurso donde los hechos de los combatientes de Cristo Rey se magnificaban y aparecían como milagros; se les comparaba con los primeros cristianos perseguidos por el Imperio romano y sacrificados en los coliseos, escondidos en las catacumbas y entregando su vida en defensa de la religión. El enemigo principal de la Iglesia —y, por consiguiente, del pueblo católico y de nosotros— era Calles, y todo lo que tuviera relación con las instituciones del Estado quedaba asociado a esta figura maligna. Indiscutiblemente, la causa de la guerra fue que *Calles mandó cerrar los templos porque quería acabar con la Iglesia católica*. A esta visión se añadía, en la conciencia católica del conflicto, una versión triunfalista de la guerra gracias a un milagro: el respaldo y la simpatía del pueblo por la causa cristera, y el abastecimiento de sus tropas gracias al apoyo popular. El enemigo, el ejército, se percibía como algo ajeno a la comunidad católica, de fuera, gobiernistas, y

se les calificaba de masones y ateos. Detalles más, detalles menos, esto es lo que nos fue transmitido en el ámbito de los colegios religiosos, de las parroquias, de las familias creyentes y practicantes del occidente de México.

Esto sucedió durante los años sesenta cuando, si bien la lucha armada había dejado de ser una opción, las diferencias entre la Iglesia católica y Estado no se habían resuelto y las asperezas en su relación continuaban latentes. Ambas instituciones mantuvieron e impusieron silencio, y no mostraron el mínimo interés por hacer un balance sereno y autocrítico de su actuación en el periodo.

La obediencia al silencio impuesto fue evidente para quienes nos acercamos a entrevistar a protagonistas de la guerra durante la etapa anterior a 1990. La negativa a contar sus experiencias fue rotunda y en muchos casos agresiva. Recuerdo las palabras de Hildelisa Santacruz, en Tapalpa, cuando quise abordarla: «Usted, qué se gana con andar en el pueblo preguntando? ¡Ni la conocen! ¿y usted cree que a los jóvenes les importa lo de los cristeros y que los mataban y que robaban y que esto...?, la juventud de ahora no es como la de antes...».

En otra ocasión quise entrevistar a un excombatiente cristero, indígena de Jiquilpan en el municipio de San Gabriel, quien se negó rotundamente a platicarme sus recuerdos de la guerra, argumentando que *había prometido a sus superiores no decir nada*. José Chávez, como muchos excombatientes, falleció llevándose a la tumba su secreto y la parte de la historia que le tocó hacer.

Estas actitudes se modificaron sensiblemente cuando la jerarquía católica inició los procesos de beatificación de los que considera los mártires de la guerra cristera, provocando en los sobrevivientes un reconocimiento tácito y legitimación a su lucha. Ahora querían ser entrevistados. La coyuntura había cambiado y las relaciones entre la Iglesia católica y el Estado mejicano se habían formalizado a partir del acercamiento propiciado por el régimen de Salinas de Gortari, y de la modificación del artículo 130 constitucional. Con las nuevas relaciones Iglesia-Estado y sobre todo, con 25 nuevos santos en los altares, la actitud francamente abierta de los sobrevivientes y la recuperación de sus testimonios ha permitido abrir de nuevo el pasado para analizar y reinterpretar cómo la experiencia de la guerra quedó grabada en nuestra conciencia histórica y nuestra identidad colectiva.

La guerra cristera en la memoria colectiva

Un análisis de la narrativa y los testimonios nos permite afirmar que en la conciencia histórica de la generación que vivió la época permanecen los siguientes elementos: se trató de una guerra sin ganadores ni perdedores, donde no se supo quién tenía la razón, pero tampoco importa saberlo. Lo único que interesa es curar las heridas y superar los traumas. Vista de cerca, se trató de una lucha cruel y confusa que causó mucho sufrimiento.

Muchos combatientes cristeros tomaron las armas no para defender la causa de la religión, sino porque no pudieron sustraerse a las circunstancias de su época. El ejér-

cito de Cristo Rey incorporó entre sus filas a muchos niños, a campesinos que se unieron porque el cura los incitó o simplemente porque todos se iban, y a mujeres de todas las edades. No todos se levantaron en armas convencidos de que la guerra era *justa y santa*, sino por razones muy ajenas a sus sentimientos y creencias religiosas, como vengar la muerte de algún familiar cercano.

Un aspecto que llama la atención, por su recurrencia en la narrativa, es el reclamo de justicia que los excombatientes cristeros proclamaron durante el resto de sus vidas. Ellos, al regresar derrotados a sus pueblos, fueron rechazados y criticados por la misma comunidad de fieles que antes los proclamó como héroes. Sin embargo, y a pesar del desprecio y la incompreensión de que fueron objeto, o de no haber estado de acuerdo con los arreglos pactados entre la jerarquía y el gobierno, los excombatientes cristeros siguieron siendo fieles a la institución eclesial.

En la mayoría de los casos, independientemente del bando con el cual se simpatizó, se señala como causa del conflicto el cierre de los templos. Solo en algunos casos de campesinos del sur de Jalisco, se asocia a otras situaciones muy sentidas en el campo mejicano, como los conflictos por la tierra o la lucha contra la pobreza. En la memoria colectiva prevalece la idea de que quien tomó esta decisión fue Calles, el entonces Presidente de la República.

Quienes no estuvieron en favor de la guerra nunca dejaron de considerarse cristianos. Para ellos, oponerse no significaba estar en contra de la religión, sino interpretar de manera diferente a como hicieron la jerarquía y la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa su situación y su doctrina.⁴

Es muy fuerte en la conciencia histórica la idea de que se trató de un levantamiento legitimado y bendecido por la Iglesia, que los clérigos incitaron, apoyaron, avalaron y bendijeron el levantamiento, y que los combatientes estaban obedeciendo sus *órdenes*. A los excombatientes no les causa conflictos de conciencia el que los sacerdotes tomaran las armas para defender la causa de su Padre; al contrario, significa un acto heroico de quienes, como ellos, se *alzaron llenándose de valor*. El recuerdo de aquellos sacerdotes comprometidos con la causa es positivo en el caso de quienes manifestaron su simpatía por la Cristiada;⁵ por el contrario, quienes estuvieron en contra del levantamiento, se refieren a los sacerdotes con los adjetivos *cruelles, sanguinarios, asesinos*, etc.

Tomar las armas para *defender a todo trance la santa causa de Dios y de su Iglesia*, como señaló el Episcopado Mejicano en 1926, era una *manifestación de fe y virilidad cristiana*, a la cual se oponían la *vergonzosa cobardía, la desertión de*

⁴ Para muchos de ellos, los motivos de la guerra eran económicos: Calles defendía los intereses de la nación frente al saqueo que la Iglesia pretendía. El conflicto, en el fondo, era entre los dos jefes supremos de las dos instituciones: Calles y el Papa.

⁵ «[...]las víctimas que últimamente han derramado su sangre y dado su vida por la causa que defendemos [...] tienen que valer mucho delante de Dios para alcanzarnos la santa libertad que pedimos», en *Tercera Carta Pastoral del Episcopado Mexicano con motivo de la actual persecución religiosa, dada en la ciudad de México el 12 de septiembre de 1926*, 7 pp. (distribuida en volantes).

las filas y el cese en el combate. No es de extrañar que sacerdotes, como el padre Angulo en Atotonilco, se valieran de argumentos como estos para incitar a la sublevación y garantizar el levantamiento en una región que se ha caracterizado por el machismo y bravura de sus hombres. Su llamado: *Todo fiel cristiano deberá de ir a defender a la Santa Madre Iglesia, y al que le falten pantalones yo le presto los míos,*⁶ no estuvo fuera de tono con el discurso episcopal, simplemente tradujo al lenguaje popular lo que los obispos expresaron en su Carta de 1926.

Durante la década de los años treinta el conflicto permaneció latente y se expresó, ya no directamente entre la Iglesia y el Estado, sino entre la población que buscaba hacerse justicia por su propia mano, o simplemente porque la guerra se había convertido en un medio de vida. Hubo quienes, siendo católicos, se incorporaron a cualquiera de los bandos con el fin explícito de vengar la muerte de sus familiares.

En cuanto a los arreglos, en la versión de los excombatientes es común escuchar que los cristeros no aceptaron, pero se sometieron; y que quien aceptó los arreglos fue la jerarquía sin consultar al ejército cristero.

¿Qué ofreció el gobierno de Portes Gil, en realidad? No se trató de acuerdos pactados entre comisiones negociadoras con carácter oficial, sino simplemente de pláticas que se mantuvieron en secreto y de las cuales no hay constancia escrita. La Liga se sumó incondicionalmente a los acuerdos pactados por la jerarquía, en tanto que Portes Gil mantuvo su posición con respecto a la solución del conflicto: Garantizó el derecho de *petición a cualesquier Iglesia* para que, por los canales establecidos en la Constitución se solicitara la *reforma de cualesquiera ley.*

¿Qué pasó con los combatientes cristeros después de la guerra? La humillación y la impotencia son sentimientos recurrentes en la memoria de los antiguos soldados de Cristo Rey quienes, obligados a asumir los *arreglos* y a entregar las armas, siguieron obedeciendo a su jerarquía y siendo fieles a su Iglesia. Para ellos, la reintegración a la vida cotidiana fue muy difícil y llena de incomprensiones. Se reintegraron al trabajo del campo sin poder borrar los traumas que les dejó la guerra. En los testimonios se refleja el sentir de las gentes pacíficas que no aceptaron la guerra, pero fueron profundamente creyentes. Sus continuas referencias a Dios manifiestan que, por encima de todo, su relación con Él fue buena, se expresa, además, su amor al trabajo y a la vida sencilla del campo.

La reapertura de los templos: Al igual que en la narrativa, en los testimonios encontramos el ambiente festivo expresado con el repique de las campanas, el agradecimiento del pueblo a Dios por el fin de la guerra, etc., junto al silencio impuesto: *el padre nuevo ya no nos habló de eso, no movía nada.*

Otro aspecto importante con relación al triunfo o la derrota está asociado al reparto ejidal implementado por Cárdenas como solución al conflicto. Algunos señalan que esto tampoco satisfizo las expectativas de los campesinos, ya que tuvo como fin calmar los ánimos de los grupos levantados en el campo mejicano sin importar si sabían sembrar o las necesitaban. Los clérigos no se mantuvieron al margen de esta situa-

⁶ VÁZQUEZ P., Lourdes Celina. Testimonio de Javier Vázquez Torres, Guadalajara 18 de marzo de 1996.

ción: en algunos casos se apoyó abiertamente a las posesiones de los terratenientes y se amenazó con la excomunión a quienes aceptaran tierras.

Al reflexionar acerca de la guerra, algunos conciben la defensa de la religión como parte de la utopía redentora de la salvación cristiana, por sus resultados a futuro. Para Verduzco Bejarano, gracias a la resistencia de los cristeros, hoy en día podemos gozar de mayor libertad y tolerancia.⁷

En otras versiones se valora positivamente la Cristera, no por los resultados políticos posteriores, sino como una lucha inevitable y gloriosa por la defensa de la religión: *¿Pues si valía la pena? Creo yo que sí valía, por la sencilla razón que iban a favor, defendiendo la religión de Cristo.*⁸ Es común que estas posturas no cuestionen la doctrina ni las consecuencias de la guerra; se afirma, simple y sencillamente que *La Cristiada, pues sí fue buena, porque los de la Cristiada eran católicos.*

Quienes justifican así la Cristiada, siguen expresándose con los mismos argumentos emitidos en 1926. La idea del martirio, del sacrificio, de entregar la vida para defender la religión y la Iglesia como medio eficaz para la salvación, como un privilegio y una prueba de fe, sigue siendo parte de la visión católica del mundo en el fin de milenio. Quienes esto dicen son, generalmente, quienes no participaron activamente en la lucha armada, miembros de la generación posterior que conoció el conflicto a través de los relatos de sus antecesores, a los cuales siguen percibiendo como héroes o mártires. No opinaron igual quienes estuvieron involucrados y actuaron, en su momento, convencidos de la esperanza utópica. Para ellos la Cristiada es una parte vergonzosa de nuestro pasado que no debiera repetirse; la juzgan como una tontería, un engaño o un error.

La visión que de la guerra cristera promueve la jerarquía a través de la hagiografía

La hagiografía, dice Michel de Certeau, es independiente de la historia, ya que no se refiere a lo que pasó sino a lo que es ejemplar. No interesa el individuo sino el personaje, de tal manera que «los mismos rasgos o los mismos episodios pasan de un nombre propio al otro».⁹ Esto sucede con las hagiografías de los nuevos mártires. A diferencia de los combatientes cristeros que se jugaron la vida por defender lo que consideraron la causa de Dios y de su Iglesia, los recién canonizados son quienes *perdieron* la vida y no quienes *dieron* la vida por Cristo Rey. Quienes tomaron las armas, en la interpretación que se hace ahora del conflicto y de la doctrina, por haber atentado contra el quinto mandamiento, no pueden ser canonizados. Con ello se des-

⁷ [...] *los derechos de Cristo y de la Iglesia son también los derechos del hombre, y éstos deben defenderse hasta dar la vida por la causa.* Testimonio de José Verduzco Bejarano, Comala, Col., marzo de 1996.

⁸ Testimonio de José Abundis, Huaxtla, 1996.

⁹ DE CERTEAU, Michel. *La escritura de la historia.* México: UIA, 1988, p. 287.

dicen las afirmaciones que durante las primeras décadas del siglo XX emitió el Venerable Episcopado Mejicano acerca de la obligación que tiene todo católico de defender a Cristo y a su Iglesia. Por el contrario, quienes perdieron la vida en ese contexto, y con rasgos de martirio, están ya en los altares. Se canoniza a quienes no combatieron. Casi todos eran sacerdotes sin cargos jerárquicos que en aquel momento se manifestaron en contra de la guerra (y, por tanto, de la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa y del sector dominante en el Episcopado que la impulsó y orientó), y portavoces de actitudes pacifistas. Lo que expongo a continuación es resultado del análisis discursivo de un texto de amplia difusión emitido por la Conferencia del Episcopado Mejicano en 1991.¹⁰

1. Acerca del conflicto, la versión actual de la jerarquía es que no se trató de un conflicto entre la Iglesia y el Estado, sino de un pueblo levantado en armas, en defensa de sus *legítimos derechos* (entiéndase defensa de la libertad religiosa y, en concreto, de la Iglesia católica), ante las *agresiones y hostilidades* del enemigo: el Estado *dictatorial y antidemocrático*, que con sus actitudes *atentaba contra el derecho más elemental del pueblo: la libertad religiosa*. Frente a ello, se reafirma en el texto, *es legítimo el levantamiento armado, no de los sacerdotes, sino del pueblo*. Se alentó en su momento, y se justifica aún, el levantamiento armado del pueblo, pero se canoniza ahora solo a aquellos que se resistieron a la tentación de empuñar las armas. El pueblo aparece como *víctima, católico e indefenso*, pero contestatario.
2. Se desliga a la institución eclesial del conflicto, descargándola de toda responsabilidad y adjudicándole esta a sus fieles agrupados en la Liga. El clero *alentó* pero no *participó* en —dicen— el levantamiento armado.
3. La orden de cerrar los templos es uno de los aspectos más controvertidos en la memoria colectiva y fue la causa que originó el levantamiento. La versión de que *Calles mandó cerrar los templos* se difundió a través de las publicaciones parroquiales durante décadas. Ahora se acepta entrelíneas, que el 30 de julio, *por disposición de los Obispos mexicanos, aprobada por el Romano Pontífice, se cerró el culto público*.
4. Las virtudes de los nuevos santos. En los años noventa se valora en los mártires canonizados: su actitud frente al conflicto que buscó la paz a través de la oración en familia, el respeto a las autoridades públicas ayudándoles a conservar el orden; el perdón y el trabajo. Virtudes que implican sumisión y resignación. Entre estas destacan por su frecuencia *practicar en grado heroico la virtud de la obediencia* (entendida como *obediencia a sus superiores* —a la jerarquía—), o *vivir al servicio de Dios y de su Iglesia* y el *deseo al martirio*. Hay una identificación de Dios con *su Iglesia* (la católica), lo que implica la apropiación eclesiástica de Jesús, dejando un espacio muy limitado al individuo para su descubrimiento personal de Cristo.

¹⁰ CONFERENCIA DEL EPISCOPADO MEXICANO. *¡Viva Cristo Rey!* Introducción de Adolfo Hernández Hurtado, firmada en Guadalajara el 7 de junio de 1991.

5. Los nuevos santos son aquellos que *lucharon por Cristo pero no tomaron las armas*, que estuvieron en contra del gobierno anticlerical y que, sin oponer resistencia, propagaron la verdad en contra del gobierno. Son, en resumidas cuentas, aquellos que no asumieron la causa cristera, que se opusieron a los llamados del Episcopado Mejicano en 1926-1928 para defender, por todos los medios posibles, a la Iglesia amenazada. Paradójicamente se destacan como modelos de *obediencia a sus superiores, amantes del martirio*, y por *vivir al servicio de Dios y de su Iglesia*. Estas son las virtudes que la jerarquía promueve en el contexto mundial de reclamos por la democracia, la tolerancia, y la aceptación de la pluralidad religiosa. Se busca reforzar la creencia en la institución como único camino legítimo de salvación, en una sociedad caracterizada como tradicionalmente católica y amenazada por la penetración de las *nuevas sectas*.
6. Ahora bien, siendo el deseo causalidad esencial para calificar la muerte como martirio, en la hagiografía se apunta definitivamente a ello, muchas veces acudiendo a testigos impersonales, o a expresiones exageradas de la religiosidad que manifiestan su deseo del martirio, expresado a través del sentimiento de *gozo*: Llegar a Dios implica un *supremo sacrificio* que produce *gozo*, deseo de tormento. Los santos cristeros ansiaban con pasión una muerte donde *derramaran la sangre gota a gota*, y eso les producía *alegría y satisfacción*, porque *Dios quiere mártires*. Presentan la imagen de un Dios sanguinario y temerario, que se complace con el sufrimiento y que exige el supremo sacrificio. La Jerarquía no ha cambiado, en el fondo, la imagen del Dios celoso y terrible que la Inquisición proclamó entre sus fieles.
7. Ante la pretendida democracia al interior de la Iglesia, se resalta en la versión del Episcopado cómo un gobierno dictatorial como el de Calles se oponía y enfrentaba al pueblo católico y creyente mediante la persecución a su institución representante. La Iglesia se presenta como víctima del gobierno civil. Se exculpa a la jerarquía de sus propias decisiones. Aparece como causa única del conflicto la persecución del gobierno y como único responsable, Calles. Los *arreglos* de 1929 no se asumen en el texto como acuerdos entre ambas instituciones sino como decisión unilateral del presidente en turno.

Lo que Dios no quiere, ni el Cardenal lo puede...

El tercer milenio inicia, para el catolicismo en Jalisco, en una situación muy favorable: quince santos de reciente memoria. Con ellos tiene más que todo el resto de América Latina junta. Con la canonización de los mártires viene ahora la construcción de un oneroso santuario, la veneración de sus reliquias, de la tierra que pisaron, de las cosas que tocaron. A todo ello es muy sensible la religiosidad popular y la jerarquía lo sabe. La función que los santuarios han tenido en la historia del catolicismo como centros de peregrinación, rebasa el ámbito religioso y los convierte en fuentes importantes de recursos económicos y de poder.

Casi al mismo tiempo que la canonización de los mártires de la guerra cristera se anunció oficialmente la construcción de un «oneroso santuario» dedicado a su memoria. El crecimiento numérico de los fieles de la Iglesia de la Luz del Mundo, y la altura que alcanza su templo en la colonia La Hermosa Provincia de Guadalajara, no pueden menospreciarse como razones de fondo que influyeron entre quienes tomaron la decisión. Para el Santuario de los Mártires se realizó un proyecto de nivel internacional. Ocuparía, después del Vaticano, el segundo lugar en tamaño entre los edificios católicos, y sería el mayor de América. Tendría una altura de 148 metros y capacidad para 70 mil feligreses. Se adornaría con estatuas en bronce de 12 metros, columnas, pedestales, bajorrelieves y frescos en sus muros interiores, «como la Capilla Sixtina». Esta obra, que tuvo fuertes opositores en su propuesta original en el Cerro del Cuatro, y para la cual se cambió de sede al Cerro del Tesoro, no ha dejado de sufrir contratiempos. Primero se pretendía concluir e inaugurar en el 2003 con la vista papal; después que con la celebración del XLVIII Congreso Eucarístico Internacional en el 2004, también con la presencia papal, y poco a poco se ha ido aplazando.

Esta obra, que se realizaría con aportaciones del clero nacional, donativos de agrupaciones de fieles y del Vaticano, se ha detenido por falta de dinero (noticia del 24 de junio). No se han conseguido los donativos europeos: «Pero si la construcción del santuario queda en manos de los mejicanos, será terminado aunque pasen 20 ó 30 años», afirman sus aguerridos promotores. Con una obra así, Guadalajara sumaría otro (des)honroso segundo lugar a su creciente lista: como formadora de clérigos después de Roma; en porcentaje de católicos, después de Dublín; y ahora con el segundo mayor santuario en el ámbito mundial.

Nadamos a contracorriente: un oneroso santuario dedicado a la humildad de sus mártires. Párrocos despedidos de sus templos por incapacidad comercial, por no poder conseguir entre sus fieles la suma estipulada por la Arquidiócesis para la construcción del santuario. Un santo recién canonizado de cuestionable veracidad histórica y más cuestionable aún genealogía. Pueblos enteros levantados en protesta ante la imposición de un culto (el de Juan Diego en Cuautitlán). Este es el panorama actual del catolicismo en Méjico. Las tensiones entre una jerarquía que se considera a sí misma la Iglesia y un pueblo que defiende su derecho a llamarse Iglesia. La adoración rayana en idolatría de una imagen que se dice pintada por la mano divina y que olvida que María es solo intercesora entre Dios y los hombres.

Tal es el panorama de lo religioso en Méjico: euforia que se convertirá en incertidumbre y que llevará a una reflexión más pausada a los católicos de Méjico y de América. Al «México siempre fiel», al que creía en todo lo que su jerarquía dijera, al que se piensa que sigue sin cuestionarse. El tiempo, muy pronto, dará la respuesta. La necesaria renovación que la Iglesia debe afrontar desde ahora parte de asumir una postura crítica y responsable de las decisiones institucionales en el pasado reciente, y el examen de conciencia implica, en lo colectivo, abrir las páginas de la historia y la memoria colectiva de la guerra cristera.

El arte de los retablos ayacuchanos: religiosidad, historia y práctica cultural emergente¹

María Eugenia Ulfe
Universidad George Washington, Washington DC

Introducción

Este artículo trata de cómo un objeto religioso se volvió popular (en el sentido de «arte popular» o folclor)² y de cómo se convirtió en un vehículo de opinión y de una modernidad que es multiforme y por ello diversifica los temas a representar y sus significados. Comienzo narrando un evento que presencié en agosto del 2001.

Ana, mi comadre, me invitó a conocer las partes altas de Alcamenca. Jerminia con Brayan en la espalda y su perro Sadam tomaron la delantera. Teníamos que buscar la vaca y la cría recién nacida que estaban perdidas por varios días. Caminamos desde la mañana hasta entrada la tarde. Preocupadas por la falta de luz en la puna bajamos corriendo al pueblo. Entramos a la casa y nos dirigimos a la cocina. Ahí estaban los cinco hijos mayores de Sixto y Jerminia, y mi ahijado. El televisor estaba encendido en canal 2. Todos vitorearon a «La Roca». Sin conocer mucho los nombres, me interesé por el programa. Eran los gladiadores en combate».³

La vasta y silenciosa puna sigue careciendo de fluido eléctrico. La electricidad llegó a Alcamenca, en la provincia de Víctor Fajardo (Ayacucho), fruto del afán fujimorista de «desarrollar» las áreas de más violencia senderista y militar para que

¹ El presente artículo es parte de mi investigación doctoral que trata sobre memoria, *performance* y representación del Perú (de nuestra historia reciente y cotidiana) en los retablos ayacuchanos. Realicé el trabajo de campo intercalado entre agosto del 2000 y agosto del 2002. Agradezco el apoyo brindado por la Universidad George Washington a través del Columbia School of Arts and Sciences y la beca Cotlow de apoyo a la investigación antropológica. Este trabajo es posible gracias a la colaboración de don Florentino Jiménez, Nicario Jiménez, Claudio Jiménez, Vicenta Flores, Edilberto Jiménez, Alcides Quispe, Ananilva Chipana y Tiberio Quispe. Los comentarios de Catherine Allen y Juan Carlos Estenssoro fueron valiosos aportes para la elaboración final de este texto.

² Revisar MENDOZA-WALKER, Zoila. «Definiendo el folclor. Identidades mestizas e indígenas en movimiento». En: CANEPA, Gisela (ed.). *Identidades representadas: Performance, experiencia y memoria en los Andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002.

³ Notas de campo. Alcamenca, 5 de agosto de 2001.

los emigrantes retornen a sus comunidades de origen. Con la luz llegaron la televisión y el video. «La Roca» y los demás gladiadores se han convertido en las estrellas que iluminan las noches de fin de semana de Alcamenca.

Este año «La Roca» estrenó su primera película de Hollywood y fue todo un éxito de taquilla. No la vi. Y, creo que me perdí de mucho. En octubre del 2001 pasé un fin de semana en casa de Alcides Quispe y Ananilva Chipana en Campoy (San Juan de Lurigancho) y volví a encontrarme con «La Roca». Con el deseo de aprender a hacer las figuras de los retablos, ofrecí mi ayuda en el taller. El intermediario les había *solicitado* un retablo de gladiadores para introducir en el mercado norteamericano.⁴ Alcides buscó las figuritas de renombrados luchadores que su hijo Hans Kenny colecciona de paquetes de galletas. Comentamos sobre cómo serían las figuras en pasta y Alcides optó por producir personajes mezcla de «La Roca» y «Perro Aguayo» (véase Figura 1). En cajas pequeñas y pintadas de rosado, decidió colocar a dos gladiadores enfrentándose y un árbitro supervisando la pelea. Los tres personajes aparecen dentro de un coliseo de boxeo que fue hecho con hilo de coser marrón. Como fondo se leen unos cárteles que retan a conocer «quien es el más macho» y «a ver si te atreves».

Pero, conforme cambia el público cambian los temas a representarse. Retablos de *cachascanistas* se venden, vale la pena añadir «por ahora», en el mercado norteamericano, y son hechos bajo pedido de intermediarios. Sin embargo, hay retablistas que se muestran reacios a hacer solo estos trabajos comerciales e invierten tiempo y horas de lectura para representar sus opiniones de acontecimientos recientes en la historia del país y en el mundo. En este rubro se encuentran aquellas piezas que dan testimonio de la guerra interna, el retorno a la comunidad, migrantes «conquistadores» en la gran Lima, ideas de verdad y justicia, el problema de la educación en el Perú, el éxito de Toledo y llegan hasta retratar problemas de inmigrantes en Estados Unidos. Estos retablos reciben varias nominaciones: Retablo como «crónica social» es la metáfora utilizada por Edilberto Jiménez para referirse a aquellos trabajos que realizó durante los 80 y que retratan escenas de la guerra interna; por «retablo social», Claudio Jiménez conoce a sus obras que expresan sus opiniones políticas, por ejemplo, sus retablos sobre migración del campo a la ciudad; y, por «retablo testimonial», Nicario Jiménez entiende que el artista se convierte en un reportero gráfico de la realidad social. Cada uno de estos artistas maneja un discurso distinto sobre su trabajo, sobre lo que es arte y la realidad social del país convirtiéndose —y, convirtiendo sus obras— en agentes políticos de opinión y representación. Muchas de estas piezas adornan casas de intelectuales, coleccionistas, turistas peruanos y extranjeros; han sido exhibidas en el extranjero o simplemente «no salieron» y aún permanecen en las colecciones privadas de sus creadores.

⁴ El intermediario colocó las muestras de los cajones de cachascanistas rápidamente. Para el siguiente mes, Alcides recibió un segundo pedido, pero esta vez el intermediario le *sugirió* que 'decore' a los gladiadores con tatuajes, coloque algunos en combate dentro de cajas y otros simplemente se queden como figuras ornamentales sueltas.

Los temas y el mercado donde se compran, solicitan y venden estas obras se han expandido de tal manera que es imposible hablar de autenticidad,⁵ rompen la dicotomía tradición/modernidad y abren nuevos canales de circulación y sentir de imaginarios populares. Es así como este arte emerge como una práctica *naturalmente* híbrida, impura y subalterna: una práctica cultural emergente desestabilizadora.⁶ «Un arte peruano a través del cual se expresan ‘todas las sangres’» como enfatiza Degregori en la presentación del catálogo de la exposición de retablos que organizó el IEP con motivo del V Centenario.⁷

Esta es una etnografía en el presente de las obras de retablistas procedentes de la comunidad campesina de Alcamenca y que hoy residen en sitios tan diversos como Santa Ana y Puka Cruz en Ayacucho, San Juan de Lurigancho y Barranco en Lima, y Naples en la Florida. Viendo los trabajos de artistas como los hermanos Nicario, Claudio y Edilberto Jiménez, y los primos Alcides y Tiberio Quispe, me pregunto en qué momento el retablo actual dejó atrás su simbología y función religiosas. ¿Qué cambios sucedieron para que se transforme de esta manera? ¿Qué hace que este objeto sea tan maleable y que permita una total diversificación de temas, formas, colores y estilos?

Si hay algo fascinante en este arte es su radical y constante proceso de transformación a través del cual es posible entender «lo popular» como esas presencias diversas y múltiples a través de las cuales se construyen diferentes niveles de diálogos que permiten que los distintos actores de la esfera social renegocien significados y prácticas. La cultura popular en nuestros países permite que los distintos actores de la esfera social conquisten espacios nuevos en la sociedad. De esta manera, redefine estructuras de poder y distinciones estéticas.

Arrieros e intermediarios

En 1920, Augusto B. Leguía emitió la Ley de Conscripción Vial, que forzaba a ciudadanos peruanos entre 18 y 60 años a trabajar en la construcción de carreteras. Arguedas dice que «Cuando se abrió la carretera de Huancayo a Huamanga en 1924, se supuso que la vida de Ayacucho se revitalizaría. Pero, a poco, se construyó la carretera Lima-Nazca-Puquio-Abancay-Cuzco, que volvió a dejar relegada a la ciudad [de Ayacucho]».⁸

Este sistema de trabajo forzado afectó principalmente a los más pobres, esto es a los indígenas, trayendo como consecuencia una reorganización social y económica.

⁵ Sobre autenticidad, véase CANEPA, Gisela. «Poéticas y políticas de identidad: El debate por la autenticidad y la creación de diferencias étnicas y locales», 2001, en prensa.

⁶ Al respecto, véase VICH, Víctor. *El discurso de la calle. Los cómicos ambulantes y las tensiones de la modernidad en el Perú*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales, 2001.

⁷ DEGREGORI, Carlos Iván. *El retablo ayacuchano*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1992, p. 3.

⁸ ARGUEDAS, José María. «Notas elementales sobre el arte popular religioso y la cultura mestiza de Huamanga». *Revista del Museo Nacional XXVII* (Lima, 1958), p. 149.

La costa adquirió una mayor importancia y la ciudad de Lima se consagró como el centro político, económico, cultural y social del país. Ayacucho y otros departamentos del sur andino sufrieron devastadoras consecuencias en este proceso de centralización. Se construyó un silencioso sistema de discriminación en el cual los más marginados del escalafón social pasaron a ser considerados ciudadanos de segundo grado dentro de su propia nación.⁹

Arguedas describe cómo la construcción de la carretera a Ayacucho trajo como consecuencia la casi desaparición del arrieraje, que era el medio de transporte de los *sanmarcos*, *misas*, *sanlucas*, *santiagos* y *santantonios* (véase Figura 2). Durante la Colonia, Ayacucho formaba parte de la ruta de comercio entre los virreinos de Perú y de La Plata, camino transitado principalmente por arrieros. Con la disminución del arrieraje desde el siglo XIX e inicios del siglo XX, Ayacucho comienza también apartarse más del panorama nacional y su participación en el comercio del país se reduce a la mínima expresión.

Las *misas*, *sanmarcos*, *sanlucas*, *santiagos* y *sanantonios* que transportaban los arrieros se utilizaban en rituales de marcación de ganado en Ayacucho, Andahuaylas, Huancavelica y Puno,¹⁰ en ceremonias de curación, como representaciones del *wamani* y como altares portátiles que trasladaban la 'misa' católica a las comunidades campesinas indígenas. No se sabe cuándo ni cómo los altares portátiles, conocidos como Caja o Capilla de Santero, que trajeron consigo algunos conquistadores españoles para su protección y adoración se convirtieron en estos objetos rituales. Arguedas y Mendizábal reconocen en esta capilla el antecedente histórico de los *sanmarcos* andinos.¹¹ Esas Cajas de Santero eran unos altares portátiles con imágenes de vírgenes y santos venerados en España. De alguna forma, este aspecto fue preservado por los arrieros, quienes siempre llevaban un *sanantonio* para que los cuide durante el largo viaje y por aquellas comunidades que llevan su *taytacha* en el peregrinaje anual hacia el *Qoyllur Rit'i*.¹² Estas Capillas de Santero ayudaron a los conquistadores en su desventurado proceso de evangelización en las colonias. De esta manera, los nuevos devotos tenían un referente visual para sus ejercicios espirituales.

A diferencia de las Cajas de Santero, los *sanmarcos* son cajones que se dividen en su interior en dos pisos. En el piso superior, ligeramente más grande que el inferior, se

⁹ Sobre racismo, de-indianización y negociación de identidades en el Perú, véase DE LA CADENA, Marisol. *Indigenous mestizos: The politics of race and culture in Cuzco, Peru, 1919-1991*. Durham-Londres: Duke University Press, 2000.

¹⁰ ACHA, Elizabeth. «Aproximación a la cultura andina a través de una manifestación plástica: Sanmarcos y retablos ayacuchanos». Memoria de bachillerato en Ciencias Sociales con mención en Sociología, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1984.

¹¹ ARGUEDAS, *op. cit.*, pp. 140-194; MENDIZÁBAL, Emilio. «Una contribución al arte tradicional peruano». *Folklore Americano* 5 (Lima, 1957), pp. 74-139; «La difusión, aculturación y reinterpretación a través de las cajas de imaginero ayacuchanos». *Folklore Americano* 11-12 (Lima, 1963-64), pp. 115-333.

¹² Un análisis interesante sobre el peregrinaje al *Qoyllur Rit'i* y el desfile de *taytachas* se encuentra en ALLEN, Catherine. *The hold life has: Coca and cultural identity in an Andean community*. Washington D.C. Smithsonian Institution Press, 2ª ed., 2002 (véase especialmente el capítulo 7) y en SALLNOW, Michael. *Pilgrims of the Andes: Regional cults in Cuzco*. Washington D.C.: Smithsonian Institution Press, 1987.

colocan las imágenes de los santos patronos de los animales. En el piso inferior se ubican las diferentes escenas que conforman el ritual de la herranza. El artista tiene —y tenía— la libertad de variar la posición de los santos ubicados en el piso superior.¹³ Así, el nombre del cajón cambia conforme la figura del santo patrón o virgen a quien esté dedicado. La única excepción es la denominación general de *misa*. En muchas comunidades ayacuchanas, los *sanmarcos* son conocidos como *misas* por las mesas que se colocan en el corral durante la marcación del ganado y porque, como ya mencioné anteriormente, los cajones pueden *traer* los servicios dominicales católicos a las comunidades.

Así, estos cajones cumplían funciones religiosas importantes en comunidades ganaderas y agrícolas. Hasta el momento todavía hay personas que visitan talleres de retablistas para solicitarles *sanmarcos* para sus rituales de herranza. Los clientes de Joaquín López Antay, antes de la llegada de la señora Bustamante, eran mayormente campesinos indígenas.

Sanmarcos no compraban en Huamanga —arrieros llevaban a Parinacochas y Coracora—. Solo había una frutera, Rafaela, que compraba sanmarcos chiquitos. Ella los vendía a campesinos [...] o sea que el comprador era mayormente gente campesina [...]. Eso ha sido en los años veintes, treintas, cuarentas (Ignacio López).¹⁴

Pero son los artistas quienes no están interesados en aceptar el pedido ya que la clientela campesina es itinerante y escasa, y generalmente no les pagan lo suficiente.

Entonces el cambio fue quizá ya no *sanmarcos* hacían el cambio no por dinero sino por animales. El pago era en animales. Pero ahorita en retablos el cambio es por dinero. Señoras desconocidas del campo vienen. ‘¿Me lo puedes hacer *sanmarcos*?’ A veces no tenemos tiempo y no se lo hacemos [...].¹⁵

Aún hoy un *sanmarcos* equivale al precio de una oveja, o como máximo a dos. Los compradores prefieren pagar entregando el animal, pero los artistas no aceptan. Ellos prefieren recibir el dinero en efectivo. Tiberio Quispe, primer ayudante del taller de Florentino Jiménez y aún residente en Ayacucho, no está interesado en tener ese tipo de clientela. De otro lado, es que conforme los artistas han emigrado de sus pueblos natales, estos han dejado de participar en estos rituales del hogar. Tiberio, por ejemplo, ha hecho *sanmarcos* para que sus padres utilicen en su herranza. Pero, él hace años que no atiende esta ceremonia.

Los arrieros comercializaban los *sanmarcos*. Los llevaban en sus mulas y auquénidos a las ferias y a las comunidades. Ellos fueron los primeros intermediarios

¹³ Los clientes campesinos tienen la libertad de sugerir al artista que santos deben ir en el piso superior. Esto guarda una estrecha relación con el tipo de ganado que posean y necesiten marcar durante la herranza. Esto muestra que los artistas respondían positivamente a los intereses del mercado.

¹⁴ SABOGAL, *op. cit.*, p. 40.

¹⁵ Tiberio Quispe, Ayacucho 2 de agosto de 2001.

de estos objetos. Con la casi desaparición del arrieraje en los años treinta e inicios de los cuarenta, artistas como Joaquín López Antay se fueron quedando sin compradores. Sus cajones se fueron quedando vacíos de temas, de clientela. Desde este punto de vista, como veremos a continuación, la visita de Alicia Bustamante a Ayacucho fue providencial porque contribuyó a que este arte encuentre un nuevo público.

Retablos e imagineros: revaloración indigenista

Ahí en Cuenca nos decían *retablos* (en junio de 1977, Ecuador). En Ayacucho se dice todavía *escultores*. Después llaman *retablistas*, en términos modernos. Cuando el grupo indigenista apareció en esos años nos llamaron *imagineros* (Ignacio López).¹⁶

En 1937 Alicia Bustamante, una joven pintora afiliada al movimiento indigenista, viajó a Ayacucho en misión oficial para adquirir muestras de arte popular tradicional¹⁷ para una exposición internacional.¹⁸ En ese viaje *no vio* ningún *sanmarcos*, «ni tuvo noticias de la existencia de estos objetos» (Arguedas).¹⁹ La mirada de la coleccionista es importante para estudiar el proceso de folclorización de ciertos objetos que luego pasarán a formar parte del repertorio conocido como «arte popular tradicional».²⁰ ¿Si ella no hubiera visto *sanmarcos* en ninguno de sus dos viajes serían los retablos tan populares y comerciales como ahora? ¿Cuál sería el destino de este arte?²¹

El proceso de conversión de los *sanmarcos* en arte popular se inició en el segundo viaje de Alicia Bustamante a Ayacucho en 1941.²² En esa fecha recogió información

¹⁶ SABOGAL, José. «Arte vernáculo en Huamanga. Testimonio de tres artesanos». *Estudios e Investigación* 16 (Lima, 1979), p. 39. El énfasis es mío.

¹⁷ La calificación de estos objetos como «arte popular tradicional» se extiende en el Perú a partir de 1945, SABOGAL, *op. cit.*, p. 42. Opino como Degregori (en VÁSQUEZ, Chalena y Abilio VERGARA. *Ranulfo: El hombre*. Ayacucho: Centro de Desarrollo Agropecuario, 1990, p. 9) que esta categorización convierte este arte en hermano menor del arte culto o erudito.

¹⁸ En 1931 Luis Valcárcel, entonces director del Museo Nacional, fundó el Instituto de Arte Peruano (IAP). El IAP fue dirigido por José Sabogal. Alicia Bustamante trabajó incansablemente viajando por el territorio nacional para recolectar y preservar piezas de arte popular para el IAP y para su colección personal. Al respecto, véase ZEVALLOS DE VASI, ROSA. «Alicia Bustamante y el arte popular». *Cuadernos del Museo de Arte y de Historia*, 2, Universidad Nacional Mayor de San Marcos; STASTNY, FRANCISCO. «Alicia Bustamante». *Cuadernos del Museo de Arte y de Historia*, 2, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

¹⁹ ARGUEDAS, *op. cit.*, p. 49. El énfasis es mío.

²⁰ Sobre este punto sería interesante realizar un estudio sobre por qué algunas piezas pasan a considerarse 'arte popular' mientras que otras permanecen en el anonimato.

²¹ Esta es una pregunta que también se realiza Pablo Macera para describir el encuentro entre Joaquín López Antay y Alicia Bustamante, reunión que caracteriza de «mutuo descubrimiento», MACERA, Pablo. «Retablos andinos», *Historia Andina*, 4 (Lima, enero de 1981), p. 23. Esta cita aparece también en MACERA, Pablo. «Los retablos andinos y don Joaquín López Antay». *Boletín de Lima*, 19 (Lima, 1982), p.20.

²² ARGUEDAS, *op. cit.*, p. 149, presenta el año 1943 como fecha del segundo viaje de Alicia Bustamante a Ayacucho. MENDIZÁBAL, *op. cit.*, p. 117, afirma que el viaje se realizó en 1941 y señala que hubo un error de imprenta en el artículo de Arguedas.

sobre Joaquín López Antay, quien era un *escultor* huamanguino que hacía *sanmarcos*. La señora Bustamante y su grupo de amigos del movimiento indigenista le cambiaron el nombre de escultor a Joaquín López Antay por «imaginero». Ya que este artista era un «hacedor o escultor de imágenes». Mendizábal (1963-64), quien realizó una de las primeras investigaciones sobre retablos, utiliza estos términos para referirse a estos artistas. Es después de la visita de Alicia Bustamante a Ayacucho que paulatinamente estos mismos artistas pasaron a llamarse retablistas y sus obras retablos. Ella le cambia de nombre a estas piezas por «retablos» porque le recordaban a los altares de las iglesias. López Antay cuenta de una forma muy personal como a la *señorita* Alicia no le gustaban sus *sanmarcos*.²³

La señorita Alicia Bustamante siempre me compró retablos. Pero no le gustaban los que yo hacía. Me encargaba otros, como ella quería. Y yo le hacía. 'Quiero cárcel de Huancavelica', me decía, y yo le hacía. 'Quiero jarana', decía y yo le hacía. He hecho bastantes retablos para la señorita Alicia. Ella me decía: 'Hazme corrida de toros', y yo le hacía. Después le he hecho peleas de gallos, trillas, el recojo de tunas. El que más le gustó fue la cárcel de Huancavelica. Todos se los llevó a la Peña Pancho Fierro, en Lima. Ahora está en la Universidad de San Marcos su colección; así me han dicho. Baúles también le he hecho, *pasta wawas*, cruces. Todo eso le interesaba a la señorita Alicia.²⁴

Alicia Bustamante se interesó por este arte, se convirtió en su «descubridora» para el mercado nacional y extranjero, y en su primera coleccionista. La autoridad de la coleccionista queda reforzada cuando otorga al objeto de una nueva temporalidad, espacio e historia. De otro lado, la relación que estableció con Joaquín López Antay no fue del todo horizontal.

El proceso de folclorización de estas piezas y de sus hacedores ya se había iniciado. En su afán de *preservar* (y acumular) estas piezas de arte popular, Bustamante le *solicita* a López Antay los primeros retablos de su colección sugiriéndole temas nuevos de costumbres y talleres. Ella introduce estas nuevas obras a sus amigos del movimiento indigenista, quienes los reciben con buen agrado.

En su libro *Culturas híbridas*, García Canclini muestra como el trabajo del artista queda redefinido por la lógica del mercado.²⁵ Los temas que se representan en los retablos actuales parten de lo que «más se vende» y de las sugerencias de los compradores. Así es como aquellos trabajos de jaranas, de talleres de sombreros blancos y cosechas de tunas, que volvieron conocido a Joaquín López Antay y a los retablos

²³ Una hipótesis que desarrollo en mi tesis doctoral es que para el momento que Alicia Bustamante llegó a Ayacucho, la caja de *sanmarcos* estaba perdiendo su contenido ritual y religioso. Por lo tanto, Alicia Bustamante no vio o no se dio cuenta de las funciones religiosas del *sanmarcos* y su relación con la vitalidad de los animales, sus santos patronos, el *wamani* y el contexto ritual dentro del cual brillaba el cajón.

²⁴ Citado en RAZZETO, Mario. *Don Joaquín: Testimonio de un artista popular andino*. Lima: Instituto Andino de Artes Populares, 1982, p. 147.

²⁵ GARCÍA CANCLINI, Néstor. *Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: D.F., Editorial Grijalbo, 1990.

en general, hoy ya han saturado el mercado. Y «ya no venden», como repite constantemente Alcides.

La clientela campesina fue quedando relegada. Los retablos nacen y se popularizan en un nuevo mercado. Alicia Bustamante trae nuevos clientes a Joaquín López Antay y a los artistas que vinieron después de él. El grupo de amigos del movimiento indigenista, intelectuales y turistas comenzaron a interesarse en este arte vivencial. Hoy en día, varios intelectuales se muestran como orgullosos compadres de estos artistas. Es a través de su red extendida de parientes afines, como por ejemplo, la familia Jiménez ha logrado asentarse en el mercado peruano e incursionar en el internacional.

Cabe la pena resaltar que los 'objetos tradicionales' que Alicia Bustamante *recogió* para la muestra internacional dejaron de llevar ese calificativo. Indigenistas como ella no solo ayudaron a 'reivindicar' al indígena a través de su arte, sino que también contribuyeron en los procesos de hibridización y en la folclorización de sus productos. En el caso de los retablos, ayudaron a introducir temas que no formaban parte del repertorio conocido, clientela que no era la acostumbrada y precios a sus trabajos. Otro cambio importante que introduce Joaquín López Antay después de conocer a Alicia Bustamante es firmar sus obras, es decir *fijar* su autoría intelectual y artística para competir en el mercado. A pesar de que un campesino indígena podía 'encargar' un *sanmarcos* a un determinado artista, este no firmaba sus obras. En cambio, ahora es importante señalar el taller de procedencia, la familia del artista y el lugar donde se ha realizado la obra. La obra y el artista establecen una relación muy estrecha ya que su prestigio personal repercutirá en el precio de su trabajo. Este hecho está asociado también con la habilidad manual del retablista. Las figuras de los retablos son hechas a mano —a diferencia de los *sanmarcos* que se hacían (y hacen) con moldes—. De ahora en adelante, el artista puede imprimir su sello personal en sus obras. El sombreado de las figuras, que es de las últimas etapas en la elaboración de los retablos, dota de expresividad las miradas, los pliegues de los trajes, las arrugas de un rostro y sus gestos. Este tipo de representación dota a las imágenes de una cualidad narrativa. Los santos dejaron de ser actores, dejaron de formar parte en un contexto ritual. Una vez que sucede este quiebre, el retablista necesita dotar al objeto de una narrativa personal, la cual guiará el tema y le dará un nuevo significado a la obra. Es en este momento que el retablo emerge como vehículo de expresión artística.

El proceso de transformación de este arte ya estaba en marcha cuando Alicia Bustamante llegó a Huamanga porque las condiciones socioeconómicas para el cambio ya estaban sentadas. Ella y su grupo del movimiento indigenista colaboraron en la transformación de un objeto ritual en algo decorativo, y terminaron de abrir la puerta para que estos artistas den rienda suelta a su creatividad.

Premio Nacional de Arte, 1976

Ser auténticamente libre implica, en una dimensión fundamental, poseer una identificable y propia personalidad cultural. Y esto no se logra sin autenticidad, sin hundir las raíces

en nuestra propia realidad, en nuestra propia historia, en nuestra propia vida, para de ellas forjar una manera de ser fidedignamente latinoamericana, es decir, una cultura que la sintamos nuestra, ni superior ni inferior, sino diferente a la de otros pueblos que sólo cuando la hayamos conquistado sabrán respetarnos plenamente.²⁶

El populismo izquierdista del Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas dirigido por Juan Velasco Alvarado lo llevó a utilizar la ideología del indigenismo y dedicarse a buscar una *auténtica* forma de ser peruano en el pasado glorioso de los Incas y otros grupos étnicos prehispánicos. El pasado les otorga un sustento histórico a su idea de nación y una base estética (e ideológica) para definir lo que es arte, particularmente lo que es arte popular. Sin embargo, esto lleva al gobierno a negar temporalidad y heterogeneidad a la población indígena peruana que pasó a ser considerada como una masa homogénea de campesinos.

En diciembre de 1975, un jurado convocado por el Instituto Nacional de Cultura (INC), dirigido entonces por Martha Hildebrandt, decidió nombrar como ganador del Premio Nacional de Arte a don Joaquín López Antay —el retablista que conoció Alicia Bustamante en Ayacucho—. En realidad don Joaquín recibió el premio en 1976 en medio de un fuerte debate sobre arte culto y artesanía (o, lo que es lo mismo, arte popular). La Asociación Profesional de Artistas Plásticos (ASPAP) intentó revocar el fallo del INC a través de una serie de comunicados publicados en diarios locales.

No puede justificarse semejante fallo en la pretensión de oponer un arte popular y auténticamente peruano a un arte llamado «culto» y arteramente motejado de «dependiente». Pues, en efecto, no se podría haber escogido para tal propósito ningún ejemplo más torpemente desafortunado que el de los «retablos», cuyo indiscutible encanto no les quita el carácter de una expresión artesanal que no logra superar su primigenia inspiración colonial. Es por eso que *los pintorescos retablos ayacuchanos se han convertido en este último siglo en objetos de consumo que satisfacen a la vez las necesidades de exotismo del turismo extranjero y, en el caso de nuestro turismo interno, las ansias mezcladas de populismo y pasatismo que caracterizan la mentalidad de ciertas capas, por lo visto siempre dominantes, de nuestra burguesía teñida de progresismo intelectual e inmersa en irremediables complejos de culpa.*²⁷

La protesta de los artistas suscritos a la ASPAP puso en evidencia nuestra fragmentada realidad social. Los artistas, descendientes de un arte occidental y culto, hicieron gala de sus técnicas y conocimientos para menospreciar a aquellos artistas que nacieron en los Andes. El debate *arte culto / arte popular* debe ser entendido

²⁶ Discurso de Juan Velasco Alvarado pronunciado el 8 de febrero de 1971 durante la inauguración de la Segunda Reunión de la Comisión Ejecutiva Permanente para la Educación, la Ciencia y la Cultura. Citado en ANSIÓN, Juan. *Anhelos y Sinsabores: Dos décadas de políticas culturales del estado peruano*. Lima: GREDES, 1986, p. 44.

²⁷ Citado en LAUER, Mirko. *Crítica de la Artesanía. Plástica y sociedad en los Andes peruanos*. Lima: Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo, 1982, pp. 136-137.

como parte de un discurso ideológico que trata de discriminar socialmente a los más marginados. El premio otorgado a López Antay tuvo fines políticos explícitos. El Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas de Velasco Alvarado intentó recuperar (o, quizás, «manipular») este arte andino. Si bien el premio da a conocer el arte de los retablos en el ámbito nacional,²⁸ su fama quedó circunscrita a un reducido círculo intelectual y turístico. El arte de los retablos nació ligado a su oposición con el arte culto, a una ideología que trató de reivindicar al indígena, asociado a un contexto geográfico, esto es, los Andes, y fue transformado en representante del arte nacional después del premio otorgado a Joaquín López Antay. Aunque aquellas piezas que representan temas sociales y políticos no forman parte de este repertorio considerado arte nacional. Sin embargo, este mismo arte fue capaz de *de-centrar* estas dicotomías popular/culto y transformarse en vehículo de opinión, de experiencias, de memorias y esperanzas. Es un arte que penetra todos los aspectos de nuestra sociedad ya que habla, se manifiesta, se representa en las muchas fiestas, peregrinajes, canciones, tradición oral, dramas populares y en las muchas piezas nuevas de arte que se venden, solicitan y exponen. Las migraciones que se suceden desde la década de los cuarenta han traído estas representaciones a las ciudades; sus artistas han ganado fama nacional e internacional. Hoy en día, más retablistas viven en Lima que en Ayacucho, e incluso algunos —como Nicario Jiménez y Odón Jiménez— han emigrado a los Estados Unidos y a Europa.

Vía Crucis y Cristos descarnados

En 1969 Florentino Jiménez decide abandonar su pueblo natal de Alcamenca y emigrar a Huamanga. Para ello decidió viajar junto con su segundo hijo Claudio que estaba en edad de ingresar a la escuela primaria. Uno a uno fueron llegando sus demás hijos hasta que a inicios de 1970 terminó de emigrar la familia entera. La razón principal para tan drástico cambio fue educar a sus pequeños hijos.²⁹ En Huamanga su hijo mayor, Nicario, terminó su educación secundaria y sus demás hijos completaron los once años de educación escolar. Por su parte, don Florentino se matriculó en la escuela nocturna para culminar sus estudios escolares y poder acceder a un puesto de trabajo en el Centro de Educación Ocupacional que dirigía Mardonio López (hijo de Joaquín López Antay y para quien comienza a trabajar retablos).

²⁸ Prueba de ello son las tres biografías publicadas sobre renombrados retablistas: HUERTAS, Edilberto. *Vida y obra de Florentino Jiménez Toma*. Ayacucho: CEDAP, 1987; MACERA Pablo y Jesús URBANO. *Santero y caminante*. Lima: Editorial Apoyo, 1992; RAZZETO, *op. cit.*

²⁹ Entre las décadas de 1920 y 1960 la educación se había convertido en el nuevo mito del tan deseado progreso. DEGREGORI, *op. cit.*, 1986. Como consecuencia de este giro, se suceden grandes movilizaciones campesinas y migraciones masivas que transformaron las ciudades. En Alcamenca para 1969 solamente habían emigrado dos familias (parientes de los Jiménez), el tío Casimiro (hermano de Amalia Quispe, esposa de Florentino Jiménez) y el hermano de Florentino, Félix Jiménez, quien era maestro de escuela primaria y fue desaparecido a inicios de los 90 acusado de pertenecer a Sendero Luminoso.

Los jóvenes Jiménez asistían a la escuela por la mañana y por la tarde tenían la obligación de trabajar en el taller del padre hasta el anochecer. La disciplina en casa siempre fue estricta, y el trabajo y el estudio siempre fueron incentivados. La casa de los Jiménez cerca del puente Unión se convirtió en taller, dormitorio y tienda de artesanías.

Hasta antes del viaje, Florentino era el ecónomo de la iglesia de Alcamenca y el 'escultor' de *sanmarcos* y cruces. Un hombre piadoso que había viajado a comunidades aledañas para restaurar imágenes de santos en iglesias o entregar pedidos de *sanmarcos*. Pero su estilo necesitó del consejo de Mardonio López, hijo de Joaquín López Antay. Es en Huamanga donde su estilo «rural» o rústico cambió y dejó de hacer *sanmarcos*. Aprendió que sus *sanmarcos* eran conocidos como retablos, que podía vender por dinero, firmar con su nombre y cambiar la temática. Sus viajes de regreso al pueblo fueron cada vez más escasos. El y sus hijos aprendieron a hacer retablos con temas de costumbres, que eran los que más se vendían en esos años. Y, comenzaron a recibir pedidos de Huamanqaqa, que entonces era la única tienda/intermediario que vendía obras de arte popular en Lima. Nicario recuerda con cierta nostalgia los primeros años que vendieron sus trabajos en Huamanqaqa y como fue que a su taller llegaron coleccionistas como Gertrude Solari, quien luego también los ayudaría a comercializar sus obras en Lima.

Desde esos trabajos de costumbres han pasado muchos años en los cuales, Florentino y casi todos sus hijos³⁰ han tenido que volver a emigrar y crecer como artistas. Los temas de costumbres poco a poco fueron innovándose. Dejaron de venderse y los artistas necesitaron renovar su repertorio de temas. Además, la vida en Ayacucho se volvía cada vez más difícil. Atrás quedaron los santos de los *sanmarcos*. La caja se transformó en un medio de comunicación de opiniones, experiencias y sentimientos, sin dejar atrás su aspecto comercial.

A inicios de los setenta, los jóvenes Jiménez pasaron de una narrativa costumbrista a una histórica en sus retablos. Como el sesquicentenario de la Batalla de Ayacucho estaba cerca, los Jiménez aprovecharon la ocasión para hacer un retablo de gran tamaño titulado «Batalla de Ayacucho». A este le siguieron otros sobre «Basilio Auqui», «María Parado de Bellido» y «La cola de kerosene». «La cola de kerosene» es quizás el primer retablo que narra un tema social. La dictadura del general Velasco (1968-1975) había subido el precio del combustible y las mujeres tenían que hacer largas colas para conseguirlo y así poder cocinar en sus casas. Este retablo recrea la imagen de un camión vendiendo kerosene; detrás un grupo de mujeres formando cola discute —desde sus lugares— el precio del combustible con el vendedor, que parece no saber qué hacer. Esta es la primera de una serie de obras que comienzan a hacer estos jóvenes retablistas cuestionando una realidad de abusos y violencia que se volvía cotidiana.

³⁰ La única excepción es Edilberto Jiménez, antropólogo de profesión, quien prefirió quedarse en Ayacucho. Este hecho le ha conferido cierta autoridad con respecto a sus hermanos para realizar retablos sobre el periodo de violencia.

Estas imágenes de temas sociales se convierten en medios para articular sus propias identidades ya que los artistas y sus obras se forman conscientes de los cambios que se avecinaban, de lo que les sucede e influye en ellos y en los que están a su alrededor.

Nicario Jiménez ingresó a la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga (UNSCH) a mediados de 1970:

Estudié dos años en la San Cristóbal. Eran los años 76 y 77. Todos los profesores eran Sendero. Se me abrió la mente. No conocí a Abimael [Guzmán] pero sí a Antonio Díaz Martínez y a Kawata. Ellos eran mis profesores. Con ellos aprendí la lucha armada. Yo era dirigente de mi barrio, del movimiento juvenil de mi barrio. Tenía mucha participación ya que sabía del movimiento de Sendero [...]. Habían escuelas populares o libres desde esos años, todo el mundo sabía de esto en Ayacucho. En Alcamenca las escuelas populares o abiertas llegaron un poco más tarde. En la San Cristóbal llevé cursos de filosofía y todo lo que aprendí fue materialismo dialéctico uno, materialismo dialéctico dos, materialismo dialéctico tres!³¹

En la universidad aprendieron de materialismo dialéctico, pero desde la lectura de manuales simplificados y no de ensayos académicos. Sin embargo, estos manuales no solo eran distribuidos en las aulas de la universidad. Como líder de su barrio de Santa Ana, Nicario se encargaba de organizar los campeonatos deportivos a los que acudían ciertos estudiantes de la UNSCH para dar «charlas». Lo que sucedía es que «venían los camaradas a dar charlas, a pasar materiales de lectura y compartir sobre la lucha armada que estaba pronta para iniciarse. Era un secreto a voces, todos sabíamos que la lucha armada comenzaba pronto».³²

No solo el contenido de estos manuales es autoritario, sino también la forma de transmitirlo. Aprovecharon cualquier tipo de reunión social para hablar sobre lucha armada, pobreza y marginación entre jóvenes que se sentían despreciados por su procedencia y color de piel. Para Degregori:

Los manuales tienen éxito entre una juventud tensada por contradicciones no sólo a nivel cultural. Sino también social: entre sus anhelos por transformar radicalmente una realidad cuya injusticia los golpea directamente y la búsqueda de ascenso social a través de la educación, en condiciones culturales y étnicas sumamente desventajosas y difíciles.³³

El hecho que estos jóvenes tuvieran acceso a un «marxismo de manual» constituye:

[...] una combinación ganadora pues ofrece todas las explicaciones y todas las seguridades a una juventud que necesita de ambas. Es un sistema de «verdades universales»,

³¹ Nicario Jiménez. Naples, 6 de mayo de 2002.

³² Nicario Jiménez. Naples, 6 de febrero de 2003.

³³ DEGREGORI, *op. cit.*, p. 116.

expuesto didácticamente e inscrito en la tradición autoritaria en la cual esa juventud³⁴ ha sido formada; se encuentra validado por modelos sociales realmente existentes y asegura una victoria ineluctable.³⁵

Como bien señala Montoya la escritura es una herramienta que desde la llegada de los españoles sirvió para oprimir y separar a las personas.³⁶ Para muchos pueblos la memoria oral siguió siendo el único medio para guardar por lo menos parte de su historia.³⁷ Para los Jiménez, sin embargo, la escritura los ayuda a transformar sus cajas de fiestas costumbristas por aquellas que expresen sus opiniones, sentimientos, angustias y esperanzas. Aunque no todos los retablos evocan temas sociales, ya que en sus talleres continúan trabajando temas comerciales, siguen haciéndolos para canalizar frustraciones y expresar sus ideas.³⁸ Para ellos, tener libertad de expresión y utilizar su creatividad para hacerlo fue la mayor enseñanza que les dejó vivir en Ayacucho durante esos años.

Conforme los jóvenes Jiménez estudiaban y trabajaban en Ayacucho, sus viajes de regreso a Alcamenca fueron más escasos. Atrás había quedado la vida del campo, las fiestas, la religión se había convertido en «el opio del pueblo».³⁹ El recurso de la historia y la escritura como herramienta, los ayuda para buscar temas nuevos en una realidad que los abrumaba. La violencia masiva que inundaba la ciudad de Ayacucho los lleva a emprender nuevos viajes a la capital y de ahí a otras ciudades del mundo.

El 26 de enero de 1983 un grupo de periodistas fue brutalmente masacrado cerca de la comunidad iquichana de Uchuraccay. El evento impactó tremendamente en los Jiménez. Don Florentino coleccionó noticias de periódicos, fotografías y propuso realizar un retablo sobre los hechos. Así es como ese mismo año realizaron un retablo de tres pisos titulado «Uchuraccay». El Vía Crucis de Jesús rumbo al Calvario le sirvió a Florentino y a sus hijos para retratar el camino de los periodistas hacia la muerte. Este retablo nunca fue vendido, hoy se encuentra en el Museo de la Cultura Peruana. Les sirvió a los artistas para cicatrizar heridas personales. Estos retablos pasaron también a conocerse como «de Arte». Ya que, como dice Claudio Jiménez, para hacerlos necesitan una mayor inversión de tiempo y mucha investigación. Los recursos para hacer la investigación de un tema son muchos. La fuente principal de inspiración es la experiencia de lo vivido —interiorizada y padecida—. ⁴⁰

³⁴ Esta juventud nació y creció con un sistema dictatorial y experimentó una de las más radicales reformas agrarias aplicadas en América Latina.

³⁵ DEGREGORI, Carlos Iván. «La revolución de los manuales. La expansión del marxismo-leninismo en las ciencias sociales». *Revista Peruana de Ciencias Sociales*, 2(3), (Lima, 1990), p. 113.

³⁶ MONTOYA, Rodrigo. «Historia, memoria y olvido en los Andes quechuas». *Ciberayllu*, 1998. <<http://www.ciberayllu.org>>.

³⁷ MONTOYA, *op. cit.*

³⁸ El mercado funciona como una moneda con dos caras ya que constriñe la creatividad del artista y, al mismo tiempo, le permite expresarse libremente.

³⁹ Claudio Jiménez, 2 de abril de 2002.

⁴⁰ Este tipo de experiencia puede entenderse como la experiencia de lo vivido, interiorizado y aprehendido. DILTHEY, William. *Introduction to the Human Sciences. An Attempt to Lay a Foundation for The Study*

Otro punto importante es la lectura de ensayos académicos, noticias de periódicos, visitas al lugar y relatos orales.

Quizás lo único de religioso que mantienen estos retablos de arte, de crónica social, sociales o testimoniales sea el uso de simbología cristiana. El fenómeno del Niño aparece en la parte inferior de una cruz de Claudio Jiménez arrasando todo lo que encuentra en su camino. Al centro, el cuerpo inerte de Cristo es devorado por el mal tiempo y el fuego cruzado de los militares y de sendero (véase Figura 3). El sufrimiento de Cristo clavado en la cruz es utilizado para expresar el dolor y la devastación que ocurren después del Niño. ¿Hasta qué punto la simbología religiosa cristiana se presta para fines comerciales? ¿Qué hay de común entre «La Roca» y Cristo crucificado?

Los retablos de «La Roca» de Alcides Quispe responden a los gustos de una audiencia que disfruta de las demostraciones de fuerza y virilidad.⁴¹ Estos *cachascanistas* muestran un mundo donde el machismo continúa vigente. Las cruces de Claudio, así como el trabajo en conjunto de don Florentino e hijos sobre el caso Uchuraccay, continúan operando dentro del idioma del catolicismo, pero muestran desgarradoras escenas de nuestra historia reciente. El mercado constriñe la libertad creativa de Alcides. *Le sugiere* temas que él acepta y plasma en sus retablos. Claudio distingue claramente entre los retablos comerciales y aquellos en los que busca expresar su opinión. En este sentido sus obras se levantan como entidades subalternas con capacidad de manifestarse, de *hablar*, de actuar.⁴² ¿Qué tipo de discurso subalterno se manifiesta las representaciones de Claudio? Los retablos y las cruces de Claudio muestran un universo de desigualdades sociales y la lucha cotidiana por sobrevivir. Son objetos que emergen como agentes políticos que trascienden la capacidad creativa de sus hacedores —creatividad que trasciende los límites de la vida misma—. Estos retablos tienen vida propia ya que se muestran como discursos sobre lo que sucede, y lo que sienten y viven sus creadores, constituyéndose como agentes de libertad política y de creación estética. De esta forma, es posible observar cómo un mismo objeto de arte —el retablo— evoca discursos diferentes mostrando un proceso de ruptura, aparentemente disfuncional, en el cual espacios y jerarquías sociales quedan redefinidos, y relaciones de poder reconfigurados y negociados.

of Society and History. Detroit: Wayne State University Press, 1988 [1923] y TURNER, Victor. *The Anthropology of Experience*. Urbana: University of Illinois Press, 1986.

⁴¹ En un interesante estudio publicado por primera vez en Francia en 1957, Roland Barthes analiza el cachascán como un espectáculo del exceso de significados que pone de manifiesto exageradamente ciertas pasiones y virtudes humanas —como el sufrimiento, la humillación y la justicia—. Véase BARTHES, Roland. «The world of wrestling». En *Mythologies*. Nueva York: Hill and Wang, 1998 (33ª ed.), pp.15-25.

⁴² Aunque a diferencia del estudio desarrollado por Gayatri Spivak donde el subalterno no tiene voz, pero actúa; en el caso de los retablos, tanto artistas como obras «hablan», es decir se *expresan* en sus representaciones de la realidad, de sus experiencias y de sus olvidos. Véase SPIVAK, Gayatri. «Can the subaltern speak?». En WILLIAMS, Patrick y Laura CHRISMAN (eds.). *Colonial Discourse and Postcolonial Theory: A reader*. Nueva York: Columbia University Press, 1994, pp. 66-111.

Palabras finales

El arte de los retablos se nutre de los acontecimientos diarios, de los cambios económicos y de su público, los compradores y expositores. En su afán por salir adelante, estos artistas han incursionado en mercados extranjeros. Los intermediarios y compradores les exigen temas nuevos y los retablistas los encuentran en lo que sucede, y en lo que se vende, en el Perú y en el mundo.

Los retablos contemporáneos dejaron su función religiosa y ritual una vez que sus artistas comenzaron a realizar temas nuevos por sugerencias de compradores, coleccionistas y turistas. La religiosidad de estos objetos se mantiene donde todavía se realizan rituales de marcación de ganado, pero estos son cada vez más escasos. Claudio continúa «jugando» con el idioma del catolicismo, pero sus cruces y retablos sirven para expresar su protesta personal sobre lo que ocurre y le rodea. La violencia demencial de Sendero Luminoso no hizo sino acelerar los procesos de transformación que ya estaban en marcha y que en muchos casos, como en educación, eran fruto de exigencias populares.

La materialidad de los retablos no solo emerge de una sensibilidad simbólica capaz de expresar una fe religiosa sino, sobre todo, de un momento histórico y un contexto social que los nutre día a día. De esta forma, estos artistas son capaces de expresar una creatividad particular en la cual los significados y símbolos culturales no tienen sentidos fijos o estables. Van avanzando de acuerdo con lo «que sucede» y a lo que «se vende».



Figura 1. Cachascanistas de Alcides Quispe.
Campoy, San Juan de Lurigancho, 20 de octubre de 2001.
Fotografía tomada por María Eugenia Ulfe.



Figura 2. Sanmarcos propiedad del señor Adolfo Ucharima.
Alcamenca, provincia de Víctor Fajardo, departamento de Ayacucho, 12 de febrero de 2002.
Fotografía tomada por María Eugenia Ulfe.



Figura 3. «La Crisis», cruz de Claudio Jiménez.
Zárate, San Juan de Lurigancho, 23 de julio de 2001.
Fotografía tomada por María Eugenia Ulfe.

Representación e imaginario campesino: la vida tras la mirada de un catequista (Cajamarca, Perú)

Luis Mujica Bermúdez
Pontificia Universidad Católica del Perú

A los que mantienen la esperanza
de ver un mundo de distinta manera.

Introducción¹

Las representaciones realizadas por Guamán Poma de Ayala,² las presentadas por Martínez de Compañón,³ aquellas difundidas de los pintores de Sarhua,⁴ las pinturas de Carmelón Berrocal⁵ y de muchos otros artistas que están en el anonimato son formas textuales densas en las cuales los diagnósticos de la realidad, las denuncias o los rechazos a determinadas situaciones y las insinuaciones de utopías que se quisieran construir constituyen un «tinkuy», un encuentro; vale decir, son espacios estéticos donde los trazos de las percepciones y los sentimientos, así como las pinceladas de los deseos y las expectativas, se combinan artísticamente gracias a la habilidad y la ternura del dibujante o pintor creando un «libro abierto a los ojos de los lectores».⁶ Así como el libro de Guamán Poma, cinco siglos después, aparece en los andes solo y a su modo, José Espíritu Pérez Tafur, un pintor cumbe-chontabambino que presenta en sus poco conocidas obras, no solo una descripción de la realidad, sino también una obser-

¹ Este artículo comenzó a tener cuerpo la misma tarde que Hans Meister me hizo conocer la existencia de los dibujos de José Espíritu; él mismo, días más tarde, me hizo llegar una grabación de las charlas de José y los comentarios de don Candelario y otros amigos suyos de Bambamarca. Fue una tarde de noviembre del 2001.

² GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe. *El primer nueva corónica y buen gobierno*. 3 tomos. México: Siglo XXI-IEP, 1980.

³ MARTÍNEZ COMPAÑÓN, Jaime Baltazar. *La obra del Obispo Martínez Compañón sobre Trujillo del Perú en el siglo XVIII*. 2 tomos. Madrid: Ed. Cultura Hispánica del Centro Iberoamericano de Cooperación, 1978.

⁴ NOLTE MALDONADO, Rosa María Josefa. *Quellcay. Arte y vida de Sarhua. Comunidades campesinas andina*. Lima: Terra Nova, 1991.

⁵ MACERA, Pablo y Rosaura ANDAZABAL (recopilación). BERROCAL EVANAN, Carmelón (Pintor-Narrador). *Flora y fauna de Sarhua. Pintura y palabra*. Lima: UNMSM-BCRP-IFEAL-ELF, 1999.

⁶ Véase SILVERMAN, Gail. *El tejido andino: un libro de sabiduría*. Lima: FCE, 1998.

vacación crítica a la condición social del lugar donde vive; realidad que se entiende simultáneamente agonística y utópica y quizás de un modo aparentemente estático debido al encierro estético de la figura plasmada.⁷

Es nuestra intención fundamental, en este artículo, presentar algunas reflexiones en torno a las representaciones que el autor expone sobre su modo de ver el mundo y las relaciones sociales tomando como marco el mundo religioso. Este está conformado por las catorce estaciones de un vía crucis pintadas en cartulina con crayolas, lápices y plumones de colores (véase imágenes). Las catorce estaciones son representaciones o imágenes en las cuales el autor expresa con técnica inusitada la visión de la historia de la comunidad donde vive, ya que se trata de «cuadros naturales» como diría don Candelario, otro catequista del lugar. Dicho de otro modo, esta representación pictórica es una manera «estereográfica» de mostrar la complejidad de la vida donde lo político, lo religioso, lo económico, lo cultural, lo psicológico y lo estético se enhebran para dar paso a imágenes que sintéticamente representan las concepciones y los sentimientos de una comunidad y del mismo autor. Este, además de mostrar su propia inspiración tuvo la oportunidad de validar su creación en un conversatorio con un grupo de sus paisanos, cuya grabación y transcripción es un documento que respalda las reflexiones que presentamos aquí. Sin lugar a dudas, el pintor hace una suerte de etnografía en su obra, es decir, se trata de una «pintura-escritura-lectura» interpretativa de la historia y de su realidad. José Espíritu es entonces, un pintor-narrador que condensa en sus trazos lo que él y sus coterráneos piensan y sienten acerca de la historia, el mundo y la vida que les rodea.

El corpus del material estético que presentamos está conformado por el vía crucis que José Espíritu ha producido y donde podemos encontrar un conjunto de elementos que nos permiten proponer una hipótesis. La iglesia católica postconciliar cajamarquina, bajo la dirección de José Dammert Bellido, obispo de Cajamarca entre los años 1962-92, ha influido en la población, sobre todo rural, en la manera de ver y entender su historia, las estructuras sociales, políticas y culturales y, al mismo tiempo, ha generado en un sector de sus miembros una postura crítica frente a las relaciones injustas en la zona. Para ordenar esta presentación esbozamos: primero, el diagnóstico como construcción pastoral de la realidad social; segundo, sobre el autor y el sentido de su obra; y, finalmente, algunas anotaciones analíticas acerca de las visiones de la realidad histórica y social. Se incluyen algunas reflexiones a modo de conclusión.

1. El diagnóstico como construcción pastoral de la realidad

José Espíritu Pérez Tafur no es una casualidad. Es un hombre que se ha forjado en la sociedad rural cajamarquina donde ha bebido de las aguas de la modernidad balbuciente de las últimas tres décadas del siglo XX. El pueblo de Cajamarca de José

⁷ Véase BOUYSSÉ-CASSAGNE, Thérèse y otros. *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. La Paz: Hisbol, 1987.

Espíritu prácticamente se ha duplicado en población en los treinta últimos años. En 1961 Cajamarca apenas tenía 786,599 habitantes y en 1993 había crecido a 1'289,808 habitantes y a pesar de todo no dejó de ser fundamentalmente rural. En 1961 la población urbana bordeaba el 15% y la rural el 85%; y en 1993 la tendencia no había sufrido mayor alteración, pues el 29% era urbana y el 71% seguía siendo rural. Siendo Cajamarca fundamentalmente un departamento rural tenía también una alta tasa de analfabetismo que llegaba al 26% y se ubicaba en la escala baja según el Índice de Desarrollo Humano (IDH) —según Eguren— apenas por encima de Huancavelica, Ayacucho y Apurímac.⁸

Por otro lado, Cajamarca durante los últimos treinta años ha vivido sin grandes alteraciones los males económicos y políticos, donde el centralismo capitalino había seguido operando en medio de tenues tramas desarrollistas, militaristas y hasta democráticas. Cajamarca restañó apenas los procesos de modernización a través de los ensayos de reformas agrarias, la ruptura del orden oligárquico y la aparición de movimientos populares y, últimamente, con la avasalladora presencia de una empresa minera.⁹ Se reemplazó la categoría *indio* por la de *campesino* para identificar a los habitantes del mundo rural. La de *vecino* sustituyó a la de *poblador* en la zona urbana convirtiéndose aquellos, finalmente, en *ciudadanos*.

En este contexto, la iglesia católica entró en proceso de transformaciones importantes. El punto de partida fue el Concilio Vaticano II de 1962 que suscitó en América Latina las Conferencias Episcopales de Medellín (Colombia 1968), Puebla (México 1979) y Santo Domingo (1992). La Primera Conferencia Episcopal marcó el inicio de una serie de reformas en la vida de la iglesia donde la búsqueda de la justicia aparece con una fuerza singular en el continente latinoamericano. Una corriente importante dentro de la Iglesia católica, lejos de mantenerse al margen de los procesos sociales, formó parte activa de los movimientos sociales. Fue en la Segunda Conferencia Episcopal que se afirmó la importancia de la «opción por los pobres», como una manera específica de estar comprometido con el cambio social y político en la historia. El objetivo de esta opción estaba encaminado a la «liberación integral».¹⁰

Una reflexión articulada sobre el sentido de la presencia de los cristianos en la sociedad es presentada por Gustavo Gutiérrez en su conocido libro *Teología de la liberación*.¹¹ La propuesta de liberación articula tres niveles importantes en la vida: el nivel económico-político, el nivel de las relaciones sociales y el nivel personal. La liberación en el primer nivel se propone salir de todo aquello que constituya un obstáculo para el desarrollo y la constitución de la democracia. La liberación en el segundo nivel implica el cambio de las relaciones de discriminación y de exclusión tanto en el aspecto social y étnico como en el de género y generación. Finalmente, el tercer nivel implica el abandono de toda aquello que impida que el ser humano logre un desarrollo

⁸ EGUREN, Fernando, Janet CANO y Alberto DEL ÁGUILA. *Evaluación social del desarrollo humano en el Perú*. Lima: Acción Ciudadana, 1997.

⁹ ARANA, Marco. *Yanacocha: gran minería en situación de gran pobreza*. 2001. <<http://www.cajamarca.de>>.

¹⁰ PUEBLA: II CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO. Lima: Ed. Paulinas, N. 1134ss.

¹¹ GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teología de la liberación. Perspectivas*. Lima: CEP, 1971.

en el nivel personal. La reflexión teológica implicaba una cierta racionalidad y era una respuesta a las preguntas sobre el significado de la fe dentro del proceso histórico en sus formas concretas.

La Iglesia de Cajamarca no escapó a este proceso de transformaciones y estuvo presente diciendo:

[...] somos una diócesis rural. La gran mayoría de los cristianos somos campesinos [...] Nosotros tenemos una cultura que nos ayuda a ser humanos y cristianos. Nos damos cuenta de que nuestra cultura está en peligro. La Iglesia tiene que ser la primera en defendernos [...] Es todo un sistema injusto que nos desprecia y nos quiere aplastar. Pero a pesar de todos estos sufrimientos creemos que vale la pena vivir y luchar en el campo. La Iglesia tiene que seguir el camino de Cristo [...]. Exigimos que nos respeten y que no nos quiten nuestra cultura y nuestros derechos [...]. Nosotros queremos una Iglesia que viste poncho y sombrero». (Aporte a Puebla, junio 1978)¹²

Este texto, sin duda, presenta sucintamente la manera de ver la condición humana, la situación cultural, la condición económica y también la política. De hecho constituye una suerte de «diagnóstico pastoral», es decir, una manera de ver «la realidad» y que debería ser cambiada o transformada con la intervención de los diversos agentes sociales. En esta perspectiva la iglesia cajamarquina quiso proponer un trabajo permanente y participativo de todos los miembros involucrados en la tarea eclesial. La mirada hacia la realidad era necesaria con el objetivo de aminorar o eliminar el problema; el resultado era un conjunto de representaciones sobre la persona humana y las condiciones sociales, económicas y culturales en la que vive.

De hecho, la realidad cajamarquina no solo estaba implantada en una abrupta geografía, sino en un sistema injusto y que religiosamente mostraba deficiencias en la formación doctrinal por la escasez de agentes pastorales que asumieran las tareas educativas y sociales. En primer lugar, la realidad construida por el diagnóstico pastoral mostraba a Cajamarca como una zona en medio de dilatados territorios con valles y montes entre los dos y los cuatro mil metros de altura sobre el nivel del mar. Era considerada como pobre por causa de un excesivo centralismo económico-político, arrinconada por el olvido, la discriminación y el abuso, problemas que se agudizaron en los últimos años.¹³ La pobreza era vista como una consecuencia de «la civilización occidental (que) avanza sobre el ambiente andino y deteriora sus costumbres, extendiendo el egoísmo de las ciudades a la campiña [...] la civilización ha introducido su egoísmo y otros usos [...]» (Dammert, s/m 1976).¹⁴

¹² Véase *Páginas 16-17* (1978) 39-42, bajo el título general «En el camino a Puebla».

¹³ Véase *El Mapa de la inversión social. Pobreza y Actuación de Foncodes a nivel departamental y provincial*. Lima: CUÁNTO, 1994.

¹⁴ DAMMERT BELLIDO, JOSÉ. Las notas referidas para este artículo han sido extraídas de las cartas pastorales que se encuentran en el archivo personal del obispo, en el Instituto Bartolomé de las Casas, Lima. En adelante indico el año y el mes del texto escrito.

Por lo tanto, la pobreza no era un producto fortuito, antes bien tenía raíces históricas y responsabilidades políticas y técnicas, que se expresaban en el asistencialismo impuesto por políticas económicas. A esta descripción hay que añadir las diversas formas de discriminación social y los mecanismos de exclusión social del campesino y de la mujer. La situación lejos de superarse se agravaba y al final de su mandato Dammert, por ejemplo, llegó a decir: «La gravísima crisis social, económica y política por la que atraviesa el Perú repercute fuertemente en nuestra zona aumentando la pobreza, el desempleo, sobre todo juvenil, y las posibilidades de auto financiación son cada vez más lejanas» (noviembre 1991).

El otro aspecto diagnosticado señalaba el centralismo gubernamental y las actitudes de los gobernantes como las que dificultaban el progreso por su poca posibilidad de comprender la realidad y el malgasto de recursos nacionales. Este centralismo, además de ser inoperante, despertaba «temor reverencial de (los) que están poseídos los funcionarios locales, frente a las manifestaciones del Gobierno Central» (Dammert, mayo 1970). En una palabra, la zona se presenta convertida en la «cenicienta del país». ¹⁵ La observación pastoral sobre las autoridades las muestra no solo como un sistema torpe e incapaz de demarcar los campos de acción, sino también como expresiones de un caciquismo rastroero que obstaculizaba el desenvolvimiento de la zona, junto con la violencia política que en Cajamarca tuvo diversas expresiones, sobre todo al sur de la diócesis. Sin embargo, desde la visión pastoral, las organizaciones campesinas —especialmente las rondas—, eran consideradas como una defensa frente a los que querían imponer la lógica de la violencia política. A pesar de todo la violencia política había desorganizado la vida campesina y aumentado la desconfianza y sospecha en los diversos medios, incluido en el religioso, colocando a «los campesinos entre la espada y la pared porque las fuerza de orden no se portan bien sino que cometen muchos abusos». El diagnóstico pastoral, por lo tanto, arrojaba no solo una mirada crítica sino también denunciaba la pobreza, el abandono, la violencia, la discriminación de los pobres y el abuso por parte de los potentados, las autoridades centrales y locales. Si había pobres y pobreza era por razones de injusticia con raigambre histórica, bajo formas estructurales y por voluntades humanas.

En segundo lugar, el diagnóstico pastoral afirma que la población sufría una «ignorancia religiosa» y la iglesia de una «debilidad institucional». La «ignorancia religiosa» se explicaba por los procesos en la evangelización que:

[...] predicaron verdades y principios católicos, pero la esencia del cristianismo, la adhesión a la persona de Cristo, quedó cubierta por el ropaje del catolicismo de la contrarreforma, y el Hijo de Dios no tiene el papel fundamental que le compete en la Iglesia». (Dammert noviembre 1973)

¹⁵ DAMMERT, «La sierra norte del Perú», 1972 (febrero), artículo muy difundido, donde dice «la experiencia de diez años de trabajo en la zona me impulsa a concluir que esta región es la cenicienta del país, y que siempre es dejada en el olvido. Ningún proyecto de desarrollo de la región fue incluido en el paquete presentado por el Ministro de Economía y Finanzas al Banco Internacional; y esta ausencia es solo el eslabón de una larga cadena».

Sin embargo, el pueblo cajamarquino es religioso y ritualista, y las fiestas patronales son mantenidas y organizadas por la población donde la actuación del sacerdote es marginal, a tal punto que es considerado como «un extraño que desempeña un papel preponderante pero que no se asimila al pueblo» (Dammert, noviembre 1973). Desde la perspectiva del Concilio Vaticano II la situación cajamarquina era vista como crítica y dicotómica, donde había un *divorcio entre fe y vida* que se expresaba no solo en desconocimiento de la doctrina de la Iglesia sino también en el incumplimiento de las obligaciones sociales que emanan de ella. Al fin y al cabo, la «ignorancia religiosa» consistía, en último término, en una inadecuada o deficiente instrucción en la doctrina cristiana y social, carente de convicciones y de compromiso con la sociedad. Los vacíos en la formación de los cristianos se debían fundamentalmente a los procesos de catequización; es decir, a la «falta de (una) evangelización a fondo» (Dammert, agosto 1965).

Se evalúa, por otra parte, que las estructuras eclesíásticas de la Iglesia en la sociedad cajamarquina no responden a la realidad pastoral, por razones legalistas y prácticas.

Las estructuras eclesíásticas —dice Dammert— no responden a la realidad pastoral actual, y a mi parecer en América Latina nunca se adecuaron debidamente por haber sido simplemente transportadas y no arraigaron. Provincias eclesíásticas, diócesis y parroquias tienen armazones ficticios y los Obispos y sacerdotes nos sentimos enmarcados dentro de un sistema que no satisface absolutamente. (octubre 1971)

A esto se debe sumar la organización eclesial bajo el sistema de parroquias que hace que este sea insuficiente para responder a contextos como el cajamarquino. El «parroquialismo» profundizaba la debilidad de la institución por la escasez de agentes pastorales que generaba otro problema como el de la concentración del poder bajo la forma del «clericalismo», que era aceptado culturalmente incluso por la población.

La vida de la comunidad de los fieles estaba muy centrada en la iniciativa del sacerdote y sus roles se habían reducido al servicio de las prácticas rituales. La revisión de la realidad en la que se evangelizaba llegaba a la constatación de una fragilidad institucional de la base local, debido a que no había una suficiente formación actualizada y habían pocos agentes pastorales que pudieran responder a los requerimientos de la pastoral. Sin embargo, esta sucinta descripción o construcción discursiva de la realidad tenía como objetivo el transformarla y para esto se propone un plan de acción pastoral que considera el cambio social, la insistencia en la formación o educación y la constitución de organizaciones sociales de base reales.

En primer lugar, el plan pastoral no pretendía iniciar *tabula rasa* desconociendo la experiencia anterior. «No comenzamos de cero —dice Dammert— y no podemos ignorar lo realizado hasta ahora o condenarlo sin más como algo mal hecho» (octubre 1973). Reconoce los errores por desconocimiento de la realidad, por aplicación de objetivos y métodos extraños. El deficiente funcionamiento de las estructuras eclesíásticas requería de un replanteamiento de sus prioridades pastorales, que implicaban a su vez superar la «ignorancia religiosa», desarrollando un plan de «re-evangelización» y haciendo que los miembros laicos sean también agentes pastorales locales.

No se quería que la organización eclesial fuera una copia o un trasplante de otras experiencias, sino que se buscaba «adaptar» la idea y crear una comunidad cristiana en la realidad cajamarquina, formarla desde las necesidades y las capacidades de la gente del lugar, y tomando en cuenta que no debía identificarse comunidad eclesial con parroquia. Una comunidad cristiana debería estar ordenada por una manera de vivir y organizar una misión y por un conjunto de prácticas, donde se pueda leer y reflexionar en torno a la Biblia, compartir y discutir los problemas que afectan a sus miembros y a la colectividad y coordinar tareas en beneficio de otros, a través del método ver-juzgar-actuar, propiciando la participación en los diversos niveles de la vida social. Esto significaba que los miembros que participaban dejaban de lado el anonimato y el «ninguneo», al que habían sido mantenidos por diversas razones, para pasar a ser sujetos capaces, no solo de participar en la constitución de su comunidad sino ser agentes activos en la sociedad mayor.

La formación de las comunidades eclesiales debía basarse en el principio de que nadie debía sentirse extraño; las ya existentes, de hecho, han ido constituyéndose con limitaciones tanto en el campo como en la ciudad. En esta, generalmente, estaban conformadas por los movimientos apostólicos especializados de profesionales, estudiantes o por grupos adscritos a parroquias bajo la modalidad de cofradías u otras agrupaciones. En la zona rural, las comunidades estaban constituidas por campesinos que tenían como dirigentes religiosos a bautizadores, catequistas y comités pastorales nativos en las zonas más alejadas. La comunidad cristiana era, entonces, un concepto a-espacial y cualitativo en la medida en que estaba constituida por grupos humanos que se reunían para evaluar la situación en que viven, confrontarla a la luz de la Biblia y trazar las tareas de compromiso en la localidad.

Por otro lado, la evangelización que había producido una *gran masa campesina* requería de una profundización de la fe a través de «re-evangelización», esto implicaba combatir la ignorancia a través de un programa múltiple y adecuado y cuyo objetivo era que las personas tomaran conciencia de su dignidad y de su participación sin subordinarse a nadie. La re-evangelización, pues, debía ensayar innovaciones y no imponer un sistema y la enseñanza debía ser personal, total y actual. *Personal* en la medida que las verdades religiosas deben llevar a un encuentro personal entre Dios y la persona humana. *Total* en tanto la salvación busca la adhesión integral a un Dios interesante y apasionante. *Actual* en la medida que las palabras deben tener sentido y tomando en cuenta las categorías intelectuales de los auditores. La re-evangelización consideraba, entonces, la posibilidad real del diálogo con los otros y la formación de un *habitus* y no una mera reproducción social o cultural.

Con el tiempo la prédica y la acción habían caído en un terreno apropiado y habían calado en el *despertar de la conciencia religiosa y social* del campesinado que se expresaba en el rechazo de una situación de opresión, marginación y discriminación, y en el descubrimiento de sus potencialidades y capacidades. De este modo, el campesino re-descubre su «filiación divina» y su «fraternidad con los demás hombres» y se organiza para luchar en contra de la injusticia y las desigualdades existentes. Se levanta su dignidad como persona para hacer frente a las actitudes de desprecio y

explotación. La re-evangelización se había encaminado a «abrir los ojos» y hacer saber las potencialidades de los campesinos. Dammert dice, por eso, que la re-evangelización debía continuar mediante la formación sobre todo del mundo laico del campo y de la ciudad y que formen parte de *comunidades eclesiales sociológicamente fuertes*. Esto requería necesariamente de liderazgos locales igualmente fuertes y la iglesia cajamarquina se propuso capacitar y especializar a los laicos para diversas funciones, mediante la enseñanza de la doctrina de la iglesia y la administración de algunos sacramentos. Esta sería una manera de enfrentar las restricciones geográficas y los condicionamientos culturales con raigambre histórica.

La formación de agentes locales se incrementó y por lo tanto también creció el número de dirigentes religiosos inmediatos, tratando de superar las concepciones jerárquicas excluyentes y promoviendo la participación en diferentes estamentos de la sociedad. En una palabra, se trataba de *militantes seglares* que debían ser *el fermento cristiano* en los diversos ambientes. La formación de los nuevos agentes debería superar la concepción dicotómica de la realidad y una mentalidad jerarquizada y excluyente. Estos planteamientos significan que debían superarse algunas deficiencias con tal de «despertar en los laicos la conciencia de su responsabilidad de la Iglesia». De este modo se vislumbraron nuevos ministerios sin desplazar a los sacerdotes y religiosas, y que al mismo tiempo pudieran cumplir roles y funciones complementarios en la marcha de las comunidades cristianas. La formación debería ser en todos los niveles y grados, pero con un objetivo muy concreto: hacer que la gente pueda valerse por sí misma y pueda participar activamente de su organización y destino.

La formación dada a los laicos y sobre todo a los campesinos se logró concretar en octubre de 1970 cuando el Obispo delegaba oficialmente *ad experimentum* en tres catequistas campesinos las funciones de administrar el sacramento del bautismo en forma ordinaria con el permiso del Papa Pablo VI. Esta concesión fue renovada y extendida por el Rescripto de la Sagrada Congregación de Sacramentos a todo el Perú. Esto significaba que los roles asignados para los sacerdotes y religiosas deberían reducirse a «lo estrictamente esencial» desprendiéndose de tareas no «específicamente espirituales». La ayuda de los *misioneros extranjeros* constituía sobre todo un *remedio transitorio* a corto plazo (Dammert, abril 1969) y que no se trataba de excluirlos, sino de valorarlos y que su inserción en el terreno de la pastoral debía ser previo conocimiento de la situación coyuntural.

En una palabra, el diagnóstico pastoral arrojaba una sociedad cajamarquina tradicional cuyas relaciones sociales siguen siendo tributarias del colonialismo, con una débil formación religiosa y escasez de sacerdotes. Esto requería, por tanto, la construcción de estructuras autóctonas, la realización de una re-evangelización y la preparación de los laicos para hacer frente el problema de manera eficaz.

2. El autor y el sentido de su obra

José Espíritu Tafur es ahora un ciudadano, campesino, rondero, catequista y artista pintor de la comunidad de Cumbe Chontabamba del distrito de Bambamarca, provin-

cia de Hualgayoc, Cajamarca. Es un ciudadano orgulloso de haber descubierto su identidad como parte de un país y de un mundo con una historia que trasciende sus propios parajes en la medida que reconoce para sí un conjunto de derechos y que estos permanecen conculcados de algún modo. Este ciudadano es consciente de que es un campesino minifundista y pobre. Propietario de un trozo de terreno y un hato de ganado que produce lo necesario para que él y su familia puedan mantenerse y subsistir. Es consciente de que su pobreza no está dada por obra del destino, sino que es consecuencia de diversos factores externos e internos. Desde hace muchos años, ante la presencia de ladrones y abigeos, su comunidad ha creado una organización de autodefensa «rondera» que tiene como objetivo defender los pocos medios de subsistencia que tienen las familias de esas zonas y establecer un sistema de control social en los niveles más cotidianos y domésticos en el mundo de sus caseríos. Es además miembro de una comunidad y catequista de una vasta zona en la que imparte las enseñanzas de la fe cristiana y ayuda a los miembros a mantenerse con una mirada atenta y crítica frente a la adversidad y los sistemas económicos y políticos que medran la vida de la gente pobre, anima la esperanza de los jóvenes que han decidido quedarse en la zona. Es también un artista plástico que ha surgido de la «escuela de la vida», que ha ido aprendiendo a grabar en papeles y cartulinas su manera de entender y comprender el mundo que le rodea y la historia que quiere construir, con los elementos naturales de la tierra y de las piedras de su medio. Así, la producción plástica de José Espíritu combina en la forma, entre tierra (el artista) con tierra (la tierra de colores), la oralidad y lo pictórico y se ubica en la perspectiva agonística de Guamán Poma y la propuesta de la teología de la liberación, aunque dentro del marco de la religiosidad popular.

En primer lugar, el *Vía crucis* de José Espíritu es una representación de la complejidad comprensiva de la sociedad cajamarquina. De La Torre había hecho ya una lectura comprensiva del cosmos cajamarquino al decir que se trataba de un modo de organizar conceptualmente el conjunto del mundo natural en una comunidad.¹⁶ Carmelón Berrocal Evanán, un artista plástico ayacuchano, al decir de Macera, era un nuevo Guaman Poma del siglo XX que exploró la narrativa, pero «normatizada» por el mismo Macera para fines educativos: «La programación de los textos y dibujos era conversada preliminarmente por mí con Carmelón Berrocal».¹⁷ Berrocal era un hombre de frontera entre la oralidad quechua y la escritura española, entre la plástica andina y las convenciones occidentales. Se podía entrever en su producción una heteroglosia conflictiva que define al Perú como un país quechuañol. Sin embargo, la producción de Berrocal se encuentra subordinada a un modelo de modernización que afecta a la «totalidad de las artesanías» en su volumen productivo y los circuitos de comercialización, a las formas y a la institucionalidad estética o a la significación cultural. Se trata de una descripción lineal de la naturaleza y de las «costumbres» de

¹⁶ DE LA TORRE, Ana. *Los dos lados del mundo y del tiempo. Representaciones de la naturaleza en Cajamarca indígena*. Lima: CIED, 1986, p. 11.

¹⁷ MACERA, *op. cit.*, p.11.

una comunidad. El mapa, el trabajo agrícola y textil, las plantas, los animales, la flora, la fauna, así como los peces, son la especialidad de Berrocal.

En el mismo estilo de los dibujos de Felipe Guamán Poma y las llamadas tablas de Sarhua, los dibujos de José Espíritu son cuadros que tienen un texto explicativo precedidos por un título. Este texto está escrito en un lenguaje simple, con problemas de sintaxis y lleno de errores ortográficos y de puntuación; sin embargo, vale anotar que, la transgresión a las reglas gramaticales y ortográficas forman parte del documento del cumbeño bambamarquino. Así, la producción de José Espíritu Pérez Tafur, a diferencia de la de Berrocal, la que aparentemente está en la línea de Martínez de Compañón, tiene una *mirada agonística* de la realidad donde hay una constatación de una condición social, económica, política y religiosa como producto y efecto de hechos, por lo que en esta perspectiva su producción está más cerca a la de Guamán Poma.

La imagen ha sido el lenguaje predilecto en el mundo andino. Oralidad e imagen son dos modos de transmitir la visión del mundo y además son formas de presentar una interlocución. Las «qellcas» andinas¹⁸ en tanto describen y analizan las nuevas relaciones en el mundo contemporáneo hacen conocer la vida de la gente como una continuidad en el tiempo. Es probable que la combinación del dibujo y lo escrito no sea sino una forma de afirmación de una idea que quieren transmitir tanto a sus lectores conocidos como desconocidos. Además del material gráfico y el texto, la obra de José Espíritu ha sido comentada; es decir, existe una grabación donde los miembros de su comunidad y colegas catequistas y el mismo José Espíritu explican lo que significan los gráficos, y subrayan con la palabra el sentido mismo de su modo de ver el mundo y sus relaciones.

Las catorce imágenes del vía crucis constituyen el corpus, pictórico, literario y dialogado del pensamiento y sentimiento de un sector importante de los campesinos de Bambamarca y, por ampliación, el de los campesinos de la zona norte de Cajamarca. Dicho corpus es un «lenguaje» configurado que contiene mensajes que requieren de una interpretación minuciosa. La producción pictórica tiene una unidad imaginativa con una trama muy conocida y una gama de sentimientos y percepciones que se consolidan en una única imagen, en una historia, en tanto que «las representaciones constituyen la esencia de la comunicación humana, de la cultura humana».¹⁹ El sentido de la representación es traer al presente algo «ausente», y al mismo tiempo se trata de construir una manera de concebir y buscar implícitamente el horizonte utópico del contexto que se presenta. Por ello la definición de Goody nos da las pautas necesarias para entender la unidad cognitiva manifiesta en las catorce estaciones: «la representación significa presentar de nuevo, la presentación de algo que no está presente, pudiendo adoptar una forma tanto lingüística como visual».²⁰

¹⁸ Véase NOLTE MALDONADO, *op. cit.*

¹⁹ GODOY, Jack. *Representaciones y contradicciones. La ambivalencia hacia las imágenes, el teatro, la ficción, la ficción, las reliquias y la sexualidad*. Barcelona: Paidós Básico, 1999, p. 18.

²⁰ GOODY, *op. cit.* p. 47.

De hecho, representar es hacer presente lo que está ausente. No se trata de una réplica o una copia de lo que no está ahora; tampoco es una sustitución de lo que debería estar; y menos aún se trata de una transposición de lo no existente a una existencia. La representación implica la elaboración de una manera de entender el mundo y de sus formas de relación. Muchas veces esta representación puede ser conflictiva y acarrear una «guerra de imágenes»,²¹ sobre todo si esa manera no coincide con «la» manera de ver la realidad o la historia de otros. Sin duda la representación de José Espiritu puede resultar no solo ambivalente sino ambigua. Ambivalente en tanto los rasgos construidos tienen una doble valoración y pueden resultar en sí mismos una contradicción y generar un conflicto desde las diversas posiciones de lectura. Y ambigua en tanto que las lecturas que se hagan del texto no tienen un valor específico para las partes que la leen. Pero la mirada de José Espiritu descubre una serie de conflictos que son representados, los que pueden llegar a causar, a su vez, un conflicto de sensibilidades. A esto nos referimos cuando hablamos de una representación agonística.

En segundo lugar, José Espiritu como creyente y catequista católico se ubica dentro de una «iglesia del día» en oposición a una «iglesia de la noche» (véase imágenes). La «iglesia de la noche», identificada por la luna en la parte izquierda, es concebida como piramidal y jerárquica, dividida en ocho escalones. En el primer nivel se ubica a la gente de rodillas ante la imagen piramidal en la que los «alumnos del seminario» son en realidad los que forman la primera escalinata, aunque están en el mismo nivel del pueblo. Los diez «alumnos del seminario» tienen un libro en la mano izquierda y están vestidos de manera diferente a los campesinos. En el segundo nivel se encuentran ocho «diáconos» varones, dos de ellos tienen anteojos y todos siguen portando un libro y con un cambio ligero en la vestimenta. En el tercer nivel hay siete «sacerdotes» con su clásica vestimenta ritual, cinco de los cuales tienen una cruz; todos tienen un cáliz en la mano izquierda y tres de ellos llevan anteojos. En el cuarto nivel hay cinco «obispos» vestidos de manera similar, todos llevan anteojos, un solideo, una capa y una túnica blanca; además tienen un báculo y una cruz en el pecho. En el quinto nivel hay tres «arzobispos» con vestimenta semejante a la de los «obispos», diferenciándose de los anteriores por llevar una mitra en la cabeza. En el sexto nivel se ubican dos «cardenales» con un báculo más grande que el de los anteriores, las mitras llevan una cruz y no están en el pecho como en los anteriores. En el séptimo nivel se encuentra el «nuncio» solo, con dos cruces y el báculo más pequeño. Finalmente, en el último nivel se encuentra el «Papa» sentado, dentro de una urna, con un libro en la mano izquierda y el báculo en la mano derecha.

Los únicos que tienen la «palabra» en esta estructura son los que están en los distintos niveles o escalones. Los primeros dicen en plural «nosotros somos los alumnos del seminario»; los segundos en la voz de uno de ellos dice: «los diáconos esperamos la ordenación de nuestro jefe para pasar a pertenecer a la Iglesia»; uno de los del

²¹ GRUZINSKI, Serge. *La Guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a «Blade Runner» (1492-2019)*. México: FCE, 2001.

tercer nivel dice: «nosotros los sacerdotes solo cumplimos lo que nuestro jefe nos ordena, puez ustedes laicos y pueblo arrepentido, confiesen sus pecados reconcillense con Dios»; los siguientes, en primera persona dicen: «soy el obispo el superior jefe espiritual puedo hacer lo que quiero en mi Diócesis», el siguiente vuelve a decir en plural: «somos arzobispos de nosotros depende todas las prelaturas y las Diócesis»; los de más arriba dicen: «somos los cardenales. Nosotros conformamos el concejo papal»; el penúltimo dice «soy el nuncio el representante y mensajero del papa»; finalmente, el último dice «soy el papa el sumo pontífice romano».

En cambio la imagen que representa la «iglesia del día» tiene, en primer lugar, un recuadro con un texto que a la letra dice:

Baticano II, Medellín, Puebla, siguiendo el ejemplo auténtico de Jesús. En esa forma, algunos obispos intentaron trabajar con la jente. Con la opción de conseguir la liberación de los pobres, los oprimidos. Proclamando justicia para los maltratados e indefensos. Pero como a Jesús lo mataron igual. Siguen haciendo con sus seguidores tal como monseñor Oscar Romero.

En segundo lugar, la imagen es horizontal y al centro de todos aparece Jesús con una vestimenta de «estampita», común al mundo religioso popular. En una primera «esfera» inmediata están cinco «obispos» con anteojos y con sus respectivos solideos en la cabeza, rodeando a Jesús. En una segunda «esfera» mucho mayor y sin ningún orden aparecen, en un primer plano entre los campesinos, algunos «obispos», «sacerdotes» y diminutas «religiosas» muy cerca de los lisiados y de los niños. En medio de los campesinos están también presentes «algunas personas» que no tienen sombrero o con un gorro, con anteojos, pero con poncho; estos representan a «extranjeros» o «limeños identificados con el pueblo». En un segundo plano hay dos grupos importantes, uno a la derecha que dirige la mirada hacia el centro; en cambio, el otro grupo, el que está a la izquierda y de espaldas al público está mirando al sol. En estos dos grupos las personas no llevan sombreros, por lo que no pueden ser identificadas como campesinos.

La producción artística de José Espíritu, en suma, representa con claridad una lectura política, económica, social, religiosa y cultural de la sociedad donde vive. Por ello, nuestra hipótesis central es que los campesinos, durante los últimos treinta años, han ido cambiando su forma de ver el mundo y las relaciones sociales. Por ello el texto pictórico y escrito, al que añadimos los comentarios orales sobre el tema, constituyen un documento importante para dar cuenta de la lectura de la historia y de las relaciones sociales en un sector de la sociedad cajamarquina y cuyo principal motor han sido los miembros de la iglesia en las diversas etapas tal como lo reconoce Gitlitz,²² Osorio,²³ Mujica²⁴ y Klinger-Knecht-Fuchs.²⁵

²² GITLITZ, John. *20 años de una experiencia pastoral, 1962-82. «Opción por el pobre» en Bambamarca*. Cajamarca: Impresiones Asociación Martínez Compañón, 1996.

²³ OSORIO, Juan. «Treinta años de cambios pastorales en Bambamarca: 1963-1993». Tesis de maestría, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1998.

²⁴ MUJICA, Luis. «Poncho y sombrero, alforja y bastón. El proceso pastoral de la diócesis de Cajamarca

De hecho los dibujos de José implican una producción intelectual que tiene una raigambre teológica que Hugo Echegaray recordará comentando el libro *vamos caminando*,²⁶ producida en el contexto de la iglesia cajamarquina y que sin lugar a dudas ha influido en la vida intelectual campesina, rondera y catequista durante los últimos treinta años del siglo XX. Así como la introducción de dicho libro decía: «Si quieren buscar su Liberación juntamente con Cristo, capaz este libro les pueda ayudar», ahora también podría decirse que «capaz estos dibujos les puedan ayudar». De esta manera, la creación de José Espíritu entra en la perspectiva de la Teología de la Liberación, es decir, en el horizonte que la Iglesia católica realizó a través de una intensa labor pastoral en dicha región norteña, sobre todo con la orientación de José Dammert —obispo emérito del Obispado de Cajamarca— quien en su historia diocesana constituye una de las principales autoridades preocupadas por el desarrollo integral de los campesinos.

José Espíritu tiene su propia aspiración y propuesta. Se ubica en un camino que pretende superar una dicotomía cultural que no permite la relación entre el campo y la ciudad y, al mismo tiempo, mostrar las aspiraciones del campesinado y de los pobladores de las zonas urbano marginales. Ansía, del mismo modo, presentar alternativas que conduzcan hacia una sociedad de paz y justicia. Esta intención, sin embargo, se encuentra en tensión entre la opresión y la liberación. Su perspectiva global participa de la perspectiva de la teología de la liberación en tanto esta es una reflexión sobre Dios desde la acción de los pobres que luchan por salir y liberarse de la explotación económica, política, ideológica y cultural que oprime y deshumaniza; y presenta a un Jesús «liberador» de las «oscuridades» encarnadas en las diversas dimensiones de la vida humana y vestido como un campesino con poncho, sombrero y ojotas. De este modo José Espíritu construye un paradigma de pensamiento y acción con el que quiere identificarse.

En tercer lugar, como campesino con una tradición añeja, no podía abandonar de la noche a la mañana lo que había sido el sostén de su misma cultura. José Espíritu, como autodidacta, había desarrollado algunas obras y había contribuido en la parte gráfica del informativo semanal «El Despertar» de la parroquia de Bambamarca durante más de quince años. La actividad artística de José Espíritu, sin embargo, se desarrolla «a pedido», como los cuadros del vía crucis, que fueron realizados a solicitud de «los amigos de Bambamarca» (Alemania), con la finalidad de hacer conocer la «realidad» de la vida de la Iglesia cajamarquina en «otros» lugares. Así como el mundo rural era el espacio de sus movimientos, la religiosidad era el espacio donde José se entendía como persona; así, el «arte religioso» no viene a ser sino una encrucijada, una realidad social compleja y llena de sorpresas a través de las cuales José quiere mostrar su ciudadanía.

1962-92». Tesis de maestría, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2000.

²⁵ KLINGER Elmar, Willi KNECHT y Omar FUCHS (Hg). *Die globale Verantwortung. Partnerschaften zwischen Pfarreien in Deutschland und Peru*. Würzburg: Echter, 2001.

²⁶ EQUIPO PASTORAL DE BAMBAMARCA. *Vamos caminando*. Lima: CEP, 1977.

Para la tradición cristiana el vía crucis es una de las expresiones del sentido religioso del pueblo creyente y el objetivo de las expresiones es la de prolongar la vida litúrgica de la Iglesia.²⁷ El *Vía crucis* de José Espíritu es una encrucijada de datos polisémicos. Es un lenguaje complejo construido por su autor en tanto que es una interpretación de la historia y de las relaciones sociales dentro de ella, pero también es como una proposición y una perspectiva de solución a los problemas sociales que viven y cuestionan.

La imagen puede ser el vehículo —dice Gruzinski— de todos los poderes y de todas las vivencias. Aunque lo sea a su propia manera. El pensamiento que desarrolla ofrece una materia específica tan densa como la escritura aunque a menudo es irreductible a ella [...].²⁸

La influencia de la iglesia tradicional en el mundo rural de Cajamarca no podía pasar desapercibida en la mentalidad de José. En el libro *Celebraciones. Pastoral Rural. Cajamarca*, reeditado por la Diócesis de Cajamarca en 1994,²⁹ en su sexta edición, aparecen dos tipos de vía crucis: uno «tradicional» y el otro «bíblico». Sea dicho de paso, así como *Vamos caminando* era un libro de reflexiones, el libro de las «celebraciones» constituía un manual imprescindible para la vida litúrgica de las comunidades. Para nuestro caso, la base del vía crucis donde se inspira José Espíritu es el bíblico, claro está, desde una óptica campesina. El esquema comparativo del marco que luego analizaremos es como sigue:

²⁷ *Catecismo de la Iglesia Católica*. Asociación de Editores del Catecismo, 1992, n.º 1674-5.

²⁸ GRUZINSKI, *op. cit.*, p. 13.

²⁹ *Celebraciones. Pastoral Rural. Cajamarca*. Reeditado por la Diócesis de Cajamarca en 1994, pp. 154-205.

VÍA CRUCIS

E	Tradicional	Bíblico	campesino	
			ayer	hoy «actualmente»
1	Jesús condenado a muerte	Jesús toma última cena con discípulos	Última cena con 12 amigos mas conocidos	«Compartición» a pesar de pobreza. En fiesta no hay discriminación.
2	Jesús carga con la cruz	Agonía de Jesús en el huerto	La agonía de Jesús en el huerto «Jetsemani»	Cristos agonizan aplastados por extrema pobreza, desnutrición infantil, injusticia, vejez prematura.
3	Jesús cae por primera vez	Junta suprema condeno a Jesús	Jesús es condenado a muerte	Autoridades se creen reyes, oprimen y dominan; sectas y autoridades eclesiásticas humillan.
4	Encuentro con su madre	Jesús llevado ante el gobernador	Llevado a la autoridad superior	Pilatos que se dejan seducir por culpables y cristos ronderos son condenados y procesados.
5	Simón Cireneo ayuda a Jesús	Maltrato de Jesús	Jesús maltratado por autoridades y pueblo.	Cristos maltratados por «Pilatos» que dicen acabar con violencia, pobreza y defender democracia y la libre expresión.
6	Verónica limpia rostro del Señor	Le cargan la cruz a Jesús	Le cargan todo el peso de la cruz	Nos cargan a cada uno una cruz muy pesada que es el hambre, miseria, explotación.
7	Jesús cae por segunda vez	Cirineo ayuda a Jesús	«Simon Sirineo» ayuda a cargar la cruz	En Bambamarca «existimos muchísimos caidos bajo esa pesada cruz sin podernos levantar».
8	Encuentro con mujeres	Mujeres lloran por Jesús	Las mujeres lloran por Jesús	Actualmente en Bambamarca las mujeres busca liberación, pero existe muchas dificultades.
9	Cae por tercera vez	Crucifican a Jesús	Crucifican a Jesús	El pueblo peruano sigue oprimido y humillado por la prepotencia de los poderosos.
10	Jesús despojado de su ropa	Jesús salva al ladrón	Jesús perdona al ladrón	En Bambamarca hay muchas capacitaciones, a través de la Biblia se ha logrado la tranquilidad.
11	Clavado en la cruz	Jesús da a María como madre	Jesús entrega a María como nuestra madre	El Señor encarga el amor verdadero a madrecitas a esposas e hijas.
12	Muere en la cruz	Jesús muere en la cruz	Jesús muere en la cruz	Cristos mueren fusilados por policía y militares, por terrorismo; por defender justicia social.
13	Jesús en brazos de su madre	Entierran a Jesús	Entierran a Jesús	En territorio peruano hay tres clases de ciudadano: clase capitalista, medio y muy pobre.
14	Jesús es sepultado	La resurrección de Jesús	Resurrección de nuestro Señor Jesús	Hoy «existimos muchísimos muertos en vida». Gracias a Dammert, desde 1963, en Bambamarca existe un inicio de Resurrección.

3. El vía crucis y su significado

Una vez presentado el sentido de los dibujos de José Espíritu no cabe sino analizar el contenido mismo del vía crucis. Aquí se presenta sucintamente el sentido de la historia, el de las relaciones sociales de manera amplia y se consignan las expectativas y utopías de los campesinos en la interpretación de José Espíritu.

En primer lugar, los dibujos de José Espíritu constituyen un paradigma social donde se puede distinguir algunos temas, tales como la continuidad histórica entre el pasado y el presente, y a Jesús como el actor principal de esta historia. En el texto escrito es notoria la división entre pasado y presente, se distingue un *ayer* de un «*hoy* actualmente». Para marcar la diferencia, José Espíritu escribe la palabra *hoy* en mayor dimensión o subraya las primeras palabras de algún párrafo. En el gráfico los espacios están claramente definidos y diferenciados. La parte superior es el *ayer* y está ocupada generalmente por escenas del sacrificio de Jesús, en la parte inferior están las escenas del *hoy* y dan cuenta de la problemática campesina en sus diversas dimensiones: social, política, económica, religiosa y cultural. Durante la explicación del autor, así como en los comentarios de sus compañeros, reiteradamente se subrayan las divisiones y al mismo tiempo se destaca una continuidad, cuando dicen, por ejemplo: «Enseguida vamos a pasar a ver nuestra realidad. Pues hoy nos pasa igual a Jesús que pasó en aquel tiempo». «Ahora vamos a comparar con nuestra actualidad». «Y ahora hasta el momento sucede igual en nuestra realidad». «Y después pasamos a observar lo nuestro». «Ahora pues vamos a pasar a nuestra realidad». De este modo, el pasado no está desligado del presente y a su vez este no es producto del azar. El presente, vivido como «actualmente», marca con intensidad la conciencia del modo de vida del campesino. El pasado, dicho de otra manera, no es ajeno a la vida, antes bien, forma parte de la existencia humana y de su proceso. En este horizonte no hay tiempo cíclico, se trata de un tiempo intensamente vivido y que forma parte de un tiempo de larga duración.

De hecho, Jesús de Nazareth es el sujeto que enhebra el presente con el pasado y en el imaginario bambamarquino aparece dando una unidad histórico temporal, marcando sobre todo la realidad siempre presente. El Jesús del «pasado» está muy «presente» en el hoy, no solo porque lleva «poncho y sombrero», característica identitaria de los campesinos, sino porque está presente en los «cristos» muy concretos de carne y hueso, y que son los pobres en general. Como dice Candelario Cruzado, un compañero de José Espíritu:

Cristo esta identificado con los pobres, con los humildes, con los sencillos, por eso utilizan su sombrero, utiliza su poncho. Inclusive en la mesa utiliza un cantarito, que en la iglesia representa en cáliz de oro... Además la fuentecita que lo llamamos la bateita y eso es muy diferente en lo que esta la patena... Entonces, pero el está concentrado que Cristo está junto con los pobres, con los humildes, al menos eso es lo que a querido decir». (E1)³⁰

³⁰ En adelante la letra E significa «estación» y el número correspondiente: ejemplo E1 = Primera estación.

La identificación del campesino con Jesús es de capital importancia en tanto que Jesús es un modelo de persona que padece y que su actitud, aunque aparentemente pasiva, constituye una forma de resistencia frente a la adversidad y el sistema instrumental y mecánico que aprisiona, maltrata y mata a las personas. De hecho, a partir de la sexta estación las autoridades desaparecen de la escena y nuevamente aparecen en la estación nueve como soldados castigando, burlándose, clavando a Jesús en la cruz y al final desmayados (o como muertos) ante la presencia del resucitado. Sin embargo, la imagen *doliente* de Jesús a lo largo del camino está matizada con la del *dialogante* mientras está en la cruz (E2, E9, E10 y E1). Jesús conversa con Dios, con las mujeres en el camino, con un colega colgado, con su madre y un discípulo.

El Cristo de «ayer» no ha desaparecido, sino está presente en los «cristos» de hoy, no solo como víctimas sino también como actores de la historia. En tanto víctimas aparecen como pobres, explotados, dominados, engañados, excluidos, marginados, etc. que la II Conferencia Episcopal Latinoamericana había descrito en 1979 como aquellos que tenían «rasgos sufrientes de Cristo»;³¹ esos rostros se podían reconocer concretamente en los niños, jóvenes, indígenas, campesinos, obreros, subempleados y desempleados, marginales y hacinados urbanos, y de ancianos, en tanto son parte de «la situación de extrema pobreza generalizada». Y en tanto actores aparecen como colectividad organizada, luchando por sus derechos, pero también tomando conciencia de las deficiencias que se presentan dentro de las Rondas Campesinas, una de las pocas organizaciones campesinas con mayor permanencia en la historia reciente del movimiento social en el Perú.

La identificación del campesino con Jesús se da en aspectos insospechados, como decir que Jesús hace lo mismo que los campesinos, o viceversa, por ejemplo: «Jesús se pone de rodillas ante el huerto... a dejado su sombrero a un lado... Eso se ha tomado de la pura realidad cuando nosotros vamos a hacer una oración hacia Dios sacamos el sombrero y ponemos siempre a un costadito» (E2). Entonces, la identificación no solo es de costumbres sino a través de una relación existencial, pues «la agonía de Jesús es también hoy la agonía de los pobres», como decía alguien. Estamos de esta manera, ante un texto que requiere mayor atención desde otras disciplinas como la teológica. En conclusión, como dice el mismo José Espíritu: «Jesús se hace campesino igual que nosotros, Jesús quiere, escoge lo más sencillo, al más humilde, lo mas chiquitos para estar allí es lo que representa el primer cuadro...» (E1).

En segundo lugar, habiendo revisado la relación que hay entre el pasado y el presente y sobre todo el sentido mismo de la relación, «entonces vamos a pasar a ver lo que pasa en el actual. Lo que ahora aquí con nosotros», como diría otro campesino. José Espíritu tiene la certeza que «aquí en nuestra realidad he pintado casos que en realidad suceden». En este punto es importante mencionar las imágenes de las autoridades y los campesinos, y las formas de relación entre estos actores.

En los dibujos constantemente aparecen grupos de tres personajes, juntos o a veces separados, que pertenecen al mismo género o son mixtos, de condición y actividad

³¹ Puebla n.º 31-39.

realizada. En la segunda estación hay, por ejemplo, tres autoridades judías, tres discípulos durmiendo con tres sombreros, tres jóvenes con gorro y tres niños desnutridos. En la tercera estación hay tres autoridades. En la cuarta estación hay tres ladrones o abigeos, tres policías y tres ronderos. En la sexta estación hay tres soldados. En la novena y décima estación hay tres crucificados. En la undécima estación hay tres hijos, tres niños desnutridos, tres soldados, tres mujeres con Jesús, tres madres e hijos y tres crucificados. En la duodécima estación hay tres policías fusilando y tres crucificados. En la decimotercera hay tres cruces, tres soldados, tres mujeres alineadas, tres personajes con gorro y tres personajes representando al rico, al pobre y al profesional. Por último, en la decimocuarta estación hay tres soldados «muertos» o dormidos. Se podrían asociar, en el contexto religioso en que se presentan las escenas, como relacionadas a la trinidad: Dios padre, Hijo y Espíritu Santo.³²

Sin embargo, lo más importante en el dibujo son las diferencias en los tamaños de los personajes y es allí donde se muestra el poder y la estructura misma del poder. En cierto sentido, según la percepción de José Espíritu, la división social de la realidad se sintetiza en la décima tercera estación cuando presenta a tres clases sociales: *el capitalista, el sector medio y el muy pobre*. Además, distingue dos clases de religiosos: los protestantes y los católicos. Los «capitalistas» son:

[...] una pequeña porción de peruanos que se creen ser los únicos perfectos y justos en su sabiduría se creen ser los únicos capaces de poder gobernar el Paíz. Se creen ser los únicos que tienen derecho a comer bien, vestir bien y vivir una vida bien cómoda. En sus manos de ellos está todo el poder y toda la economía del Paíz. Entre ellos se pagan muy buenos sueldos para sentarse en las oficinas. Se han convertido ya en los grandes millonarios del Paíz. Pero ninguno de ellos, llega a pensar y sentir con un corazón HUMANO que hay muchos miles de cristianos muy pobres que vivimos moribundos aplastados por la pesada cruz que es la extrema pobreza el Hambre la miseria nosotros somos los sobrevivientes del tercer mundo tan solamente con el Polvo de la tierra y el sudor de nuestra frente (sic). (E6)

Esta descripción lapidaria, en resumen, presenta a los poderosos como a un «grupo cerrado» tanto en sus concepciones como en sus relaciones. Los poderosos en su mayoría aparecen con terno, corbata y anteojos. El poder religioso es identificado con los «sacerdotes», que por lo general son presentados con su vestimenta característica, con anteojos y de contextura gruesa. Pero el poder real es representado en su verdadera dimensión a través de una corona, de la que se desprenden fusiles que disparan todos los «males» (E3), como señal de que son los «poderosos» y «gobernantes» los que ocasionan los problemas que padece el campesinado. Esta idea se refuerza con la figura de un cráneo con las tibias cruzadas, símbolo de la muerte, del que pende un niño desnutrido. Al respecto los mismos campesinos dicen:

³² Son las observaciones de Sirley Ríos, estudiante de maestría en la UNMSM, en el ensayo: «Imágenes del Otro», enero, 2002.

[...] estamos viendo una corona que representa al poder. De esta corona esta el segundo cuadro que hay un descargue de armadura de balas, donde esto siembra miedo, siembra silencio, siembra humillación, siembra miseria, injusticia, analfabetismo, hambre, destrucción y muerte lenta. Esta descarga hacen los de poder hacia nosotros, es lo que representa aquí en este cuadro. (E3)

Esta descripción hace alusión a un hecho real y representa la manifestación campesina de 1971 y la represión por parte de la policía:

[...] cuando el campesinado nos organizábamos para reclamar los derechos: es decir cuando una ley todo el campesinado tiene que pagar contribución, que se llama la sisa de los predios rústicos, se tenía que pagar desde las gallinas, las ovejas, el ganado inclusive de los eucaliptos, porque fueron mandados personal para que ya los enumeren a los eucaliptos pongan su número y junto a lo que tenían, hacían un censo prácticamente todo lo que tenían el campesinado, para que pague este tributo. (E3)

Sin embargo, la opresión se representa con una crudeza extrema con la imagen del campesino que está siendo aplastado por unas rocas echadas de una carretilla por alguien a quien no se le ve el rostro. Esta imagen es interpretada incluso como uno de los gráficos más escalofriantes, pues:

[...] está con la boca abierta con manos extendida, es una cosa impresionantemente, aplastado... que significa que sólo la cabeza esta apareciendo debajo en toda la carretilla es la que estaba trayendo que la empuja y encima de ello; es porque toda la gente puede representar a este, es toda la gente representa este sufrimiento que la aplasta y la mata, que hoy esta gritando. Realmente es cosa impresionante; que tal vez es muy difícil de distinguir pero, eso es lo que significa hoy día y es una realidad. (E2)

Otros personajes aspirantes a la vida pública aparecen como aduladores y embaucadores, extienden la mano a siete campesinos que están de rodillas y cargando una cruz donde aparecen escritos textos como «retroceso de la iglesia católica, críticas falsas, acusaciones, explotación, crisis económica» (E7). Además, la sexta estación, dice Candelario Cruzado:

[...] nos hace recordar muchas cosas en la vida... (los que) están con su bolsa de dinero soles... son aquellos que ganan un buen sueldazo. En cambio los campesinos que no tienen sueldo... La ciudad tiene muchas comodidades, desde la luz eléctrica, las luces en las calles... (en su) casa, mientras que en el campo no... en una sola casita, en una sola chocita se duerme, se come, se conversa y a veces a los animalitos, los cuycitos tenemos a nuestro costadito [...]. (E6)

Es decir, en general, las autoridades están asociadas a acumulación, explotación y abuso.

Entre las autoridades religiosas José Espíritu hace una distinción entre las católicas y las «sectas». Las sectas son presentadas como «espiritualizantes» y poco ligadas a

la realidad. De hecho en la novena estación, por ejemplo, esta clase de autoridades aparecen rezando mientras, al parecer, los «dirigentes ronderos» son fusilados por policías. Respecto de las autoridades católicas puede hallarse un contraste entre aquellas que propiciaron el cambio y las que no han logrado continuar en la misma perspectiva; y, más bien, han regresado a las prácticas preconciarias, es decir antes de la llegada de José Dammert a Cajamarca. En la estación decimocuarta se puede ver, por eso, en el recuadro izquierdo, a los religiosos del mundo de la noche a la usanza antigua, con la Biblia en la mano y con una cruz sobre el solideo y, en el recuadro de la derecha, a los religiosos invitando junto a otros campesinos a salir al campesino de su encerramiento (E14).

La diferencia en el mundo campesino se evidencia por el poncho, el sombrero y las ojotas que usan los varones, de las mujeres que llevan mantones, polleras y sombrero, y tienen los pies descalzos. Los campesinos empobrecidos no llevan sombrero y en su lugar tienen un gorro. José Espíritu explica esta realidad diciendo: «en mi caso por la pobreza no puedo hacer mi sombrero... y tengo que usar una gorrita. Hay muchas casos diferentes que algunos llamados ya no se puede conseguir un sombrero...», porque un sombrero cuesta alrededor de 200 a 250 soles y un gorrito entre 6 a 7 soles (E10).³³

Sin embargo, en la plástica de José Espíritu es muy importante la descripción de la mujer, los niños y los ancianos. En la octava estación el autor se detiene a analizar la condición de la mujer y distingue cinco «haspectos» (sic) tales como el cultural, el político, el religioso, el social y el familiar; y en la undécima estación nuevamente retoma el tema de género presentado a la mujer como engañada, pobre, abandonada, golpeada y burlada; pues:

[...] es la que sufre en realidad más que los hombres, porque en la mujer no hay ni un minuto de descanso, a veces te toca lavar, cocinar, criar a los animales; ayuda a trabajar en la agricultura a los hombres y esto representa la señora en su trabajo en la cocina. Los hombres venimos a pedir comida, a pedir merienda; es la mujer para hacer todas estas tareas de la casa. (E8)

Además, las mujeres son engañadas por los que tienen el poder; seducen a las mujeres de las organizaciones de vaso de leche, de los comedores populares, ofreciendo el «oro y el moro» y «en nuestro distrito corren sencillamente, inocentemente para dar su voto por ellos». En Bambamarca, por supuesto, sigue la situación de «la mujer usada, engañada, la madre soltera... muchas mujeres, muchachas que aparecen con bebé nunca son reconocidos los hijos por los padres» (E8). Cuando se piensa que la mujer es la que ha perdido la dignidad, José Espíritu dice que en realidad son los hombres los han perdido su personalidad al no respetar a la mujer ofreciéndole matrimonio y luego se la abandona con hijo, y de esta manera «todos estos problemas están haciendo desviar del verdadero camino de liberación que Jesús señala a la mujer campesina» (E10).

³³ Es decir, un sombrero vale alrededor de 70 dólares y una gorra cerca de 2.

De hecho los dibujos y las reflexiones de José Espíritu y la de su comunidad dicen que la mujer *no valía* para participar en la reunión, no se le daba importancia necesaria. Incluso en la misma iglesia era considerada como fuente de pecado y subir al altar era pecaminoso. A pesar de muchos cambios:

ahora —dice uno de ellos—, también se está repitiendo el miedo a las mujeres al tiempo de antes. Y (en el dibujo) hay un sacerdote que está con su Biblia, dice que no confíen en su pecado, mas bien para que venga a la iglesia, este lugar es muy sagrado. Entonces en estos casos se esta haciendo en la iglesia actual. (E8)

En los dibujos de José Espíritu no aparece una imagen definida de los actores que pertenecen al sector medio, se presenta bastante diluida y probablemente esté representada en la cuarta estación por los «abigeos», en los espectadores de la séptima y el asesino de la duodécima estación. En todo caso, el sector medio es presentada tácitamente bajo la forma de «extranjeros» o «colaboradores». El mismo obispo Dammert no es campesino, pero lleva la ropa del campesino y de esta forma se acerca y se «encarna» en los campesinos, sin dejar no solo su propia clase sino, además, sin que ese hecho sea óbice para el principio de la autoridad eclesial que representó con su status episcopal. Es más, el propósito de representarlo con ese ropaje puede muy bien estar simbolizando los resultados de una Iglesia comprometida con los pobres a fines del siglo XX y que, por alguna razón, desde Cajamarca y por medio de Dammert, con «ropa de campesino» logró proponer una «institucionalidad» eclesial en los andes, prolongando el peculiar sentido de legitimidad y autoridad inaugurado en las «Indias» desde 1511 por Antonio de Montesinos y por Bartolomé de Las Casas.³⁴

Como hemos visto hasta aquí, las relaciones sociales en la percepción de José Espíritu y su comunidad son desiguales; el abuso, la injusticia y la exclusión son elementos comunes, puesto que al fin los poderosos:

[...] no solamente nos matan con fusiles, no solamente nos matan con el cuchillo, sino ahorita, en este momento, nos matando con el envenamiento del medio ambiente, por ejemplo. Esto puede significar la contaminación de las aguas que están contaminando las minas. Están matando primeramente a las plantas, segundo a los animales. Por ejemplo, aquí en el río de Llaucano, el año pasado han muerto dos mil truchas [...].» (E12)³⁵

³⁴ Como he sustentado en un anterior trabajo, y por testimonio del propio obispo, a su llegada a la Diócesis de Cajamarca, José Dammert «encontró algunos escollos que repetía hasta la saciedad: *una Iglesia local sin institucionalidad*, una desinformación general en torno a lo central de la doctrina cristiana y una escasez de agentes pastorales, que le permitiera abarcar un extenso y abrupto territorio como era la diócesis de Cajamarca», en MUJICA, *op. cit.* Introducción. El énfasis es mío.

³⁵ Recientemente (s/f) un grupo de comunidades cristianas de Cajamarca y el Rotary Club han hecho saber sus puntos de vista al respecto. Véase en <www.cajamarca.de>.

Finalmente, en el imaginario campesino está presente la esperanza a pesar de la persistencia de la pobreza y la opresión. La primera y la última estación constituyen como el comienzo y el final (telos), respectivamente, de la visión campesina; estos cuadros presentan las capacidades³⁶ y la utopía de la vida campesina. Diversos factores explican la manera de ver la realidad y los cambios que se realizan. De hecho, la «minga» o la reciprocidad y la «luz» o la liberación son dos elementos de la misma realidad que se complementan para mostrar el horizonte de una vida distinta. Las capacidades del mundo campesino pueden encontrarse en la «compartición» (E1), en la conciencia de su propia identidad y en las marchas de reclamo y manifestación (E2 y E14).

La liberación para José Espiritu es un proceso complejo que implica tener conciencia de la realidad, sobre todo de las relaciones sociales y tener el procedimiento de reconstrucción de las relaciones. Las condiciones económicas y políticas como las relaciones sociales no se resuelven de manera rápida. Si el «poder corresponde a la capacidad humana, no simplemente para actuar, sino para actuar concertadamente. El poder nunca es propiedad de un individuo; pertenece a un grupo y sigue existiendo mientras que el grupo se mantenga unido»,³⁷ entonces, este poder tiene diversas expresiones en la vida de los campesinos. Uno de esos es la solidaridad (E1) y el otro es el sentido de justicia (E10). El principio de la reciprocidad se explicita en la «minga», pero también en la capacidad de rehacer las relaciones a través del perdón. El sentido de la «minga» es ampliamente conocida, pero no lo que significa el perdón.

Este es un procedimiento de liberación y recuperación de la persona en el contexto de la organización. Las rondas campesinas del norte no solo han servido para defenderse de los abigeos sino también para reestructurar sus formas de relación internas. Aunque en el dibujo el perdón aparece como «idealizada» no es menos cierto que ha sido uno de los procedimientos más importantes utilizados para hacer «justicia campesina»:

[...] Cuando encontramos a un hermano culpable... —decía el mismo José Espiritu— por primera vez todavía se aconseja, por segunda vez a veces también se aconseja y cuando hay por tercera vez ahí se sanciona con algunos latigazos. Pero después queda perdonado a este hermano que haya cometido algún error. Hay muchos, en la mayoría de nuestras organizaciones, somos capaces todavía de reconocer algo malo que hayamos cometido... Y por eso aquí estamos seguros que Jesús nos perdona, nuestro Dios y entre nosotros también nos perdonamos. (E10)

Y Candelario, amigo de José Espiritu decía, por ejemplo, que en un lugar de Bambamarca:

[...] había uno que robaba, robaba y robaba. Creo que lo pescaron dos o tres veces y le dieron su fuetiada, como era de costumbre, y después le aconsejaron deja de robar... El

³⁶ SEN, Amartya. *Desarrollo y libertad*. México: Planeta, 2000.

³⁷ ARENDT, Hannah. *Crisis de la república*. Madrid: Taurus, 1973, p.146.

dijo perdónenme yo voy a cambiar. Y se convirtió en un buen rondero y en un buen dirigente. Ya creo que esto nos enseña Jesús, de que nos perdonemos porque, a veces, por falta de dialogo, por falta de conversación, por falta de hablar de verdad... Creo que Dios está para perdonarnos y nos perdonamos entre todos. Pero creo que, perdonarse un pobre con un rico nunca lo vamos a hacer [...]. (E10)

Ahora bien, la construcción de una sociedad con paz y justicia requiere de la presencia de un conjunto de «amigos que ayudan a los que están sufriendo». Tanto como Jesús como los campesinos tienen personajes que ayudan. Así como Simón de Cirene ayuda a Jesús, los «amigos alemanes» y José Dammert son los que colaboran y ayudan a los campesinos a liberarse. La última estación presenta la resurrección de Jesús y está muy relacionada con el «abrir los ojos». Se señala que el punto de partida de este hecho es el año 1963. Un año antes se había iniciado la renovación de la Iglesia con el Concilio Vaticano II donde José Dammert, como obispo de Cajamarca, había participado directamente como padre conciliar. Este hecho está registrado en la memoria de los campesinos de la zona y para los bambamarquinos es una fecha importante donde se comienzan a «resucitar», a «salir de la ignorancia», a «salir de la oscuridad» o a «dejar de ser ciegos».

Bueno, me parece importante el cuadro (E14) —dice Candelario—, no tengo mucho que agregar, pero realmente yo quiero felicitar a Espíritu... ha sido uno de los mejores pintores con estos cuadros naturales que realmente estamos mostrando aquí, con una presencia de Jesús dentro de su pueblo. Nadie podría creerlo que Jesús usaba sombrero como la gente estaba acostumbrada a creerlo [...]

A manera de conclusiones

La representación y el imaginario campesino a través del dibujo, la escritura y la reflexión es una manera de dar cuenta de las percepciones del mundo social que rodea a las personas. En el caso concreto de los dibujos del *Vía crucis* muestra una continuidad histórica de larga duración de pobreza y dominación, de explotación y exclusión social en la imagen paradigmática de Jesús de Nazareth, que sintetiza al Cristo de la historia y los «cristos» de hoy que son los campesinos, hombres y mujeres, niños, jóvenes y ancianos de la comunidad de Bambamarca.

Las representaciones presentadas por José Espíritu supone que los agentes de la iglesia postconciliar han introducido algunos elementos de la modernidad que los campesinos han tomado como suyos para mostrar los avatares de su existencia. Algunos de esos elementos han permitido tomar conciencia de su dignidad y a organizarse para defenderse y crecer, pero también han mostrado descarnadamente tanto los límites como las torpezas de la razón instrumental, que aparece como opresivo y excluyente. Esto quiere decir que un aspecto de la «modernidad» ha servido para conocerse a sí mismo y comprender el sentido del proceso histórico, donde el campesino aparece como sujeto. Pues, el propio campesino se ha convertido en protagonista y ha logrado

registrar una parte esencial de su vida e historia regional, mostrándonos en detalle su vida cotidiana.

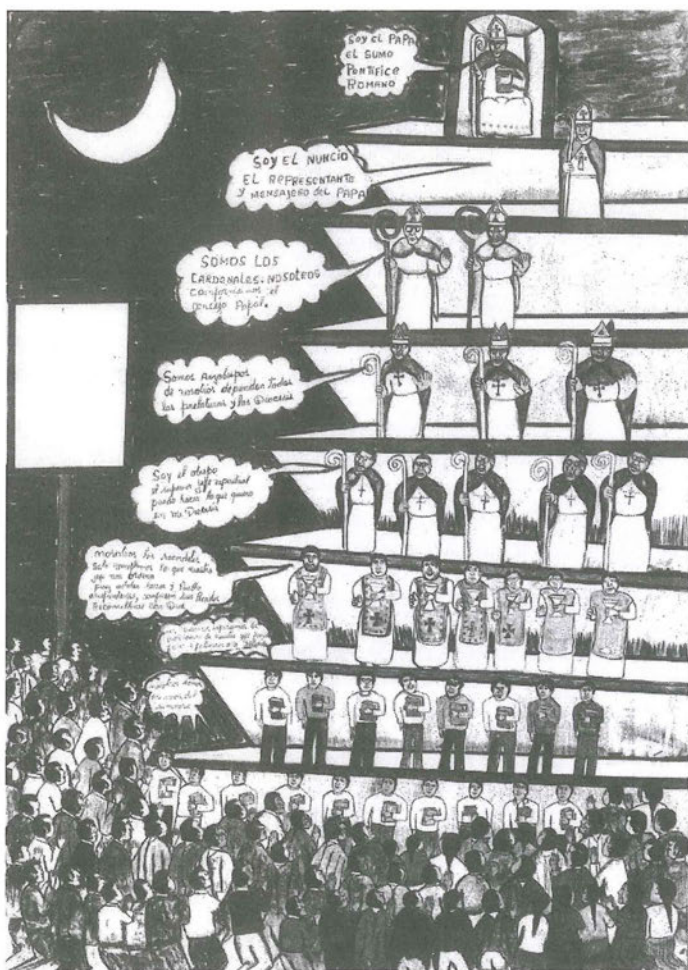
En suma, la producción de José Espíritu representa la condición política, económica, social, religiosa y cultural de la sociedad cajamarquina de fines del siglo XX. Sin embargo, no todo está dicho, la expresión de los rostros de los personajes sigue reflejando tristeza, melancolía, desesperanza, abatimiento y dolor. Incluso, el Jesús campesino resucitado no aparece alegre. Esto significa que si las diversas formas de educación o formación han contribuido a tener mayor conocimiento y comprensión de sí mismo, en otro sentido no ha logrado aún la liberación en todos los aspectos y la libertad plena en la vida de la gente. A pesar de todo, tomando las palabras del mismo José Espíritu, se puede decir que:

[...] pero después, en el año 1963, empezó una iglesia que empezó a darnos luces. Capacitando a los que no sabemos nada, capacitando a las personas humildes, capacitando a los campesinos, hombre mujeres, niños, jóvenes. De esta manera, empezamos a salir de esa oscuridad. Empezamos a dejar aquella creencia que nos habían enseñado los sacerdotes antiguos. Entonces, de esa manera también, mucho nos incentivaron para realizar nuestro reclamos; que el hombre debe ser respetado, y todos deben ser respetados, ser iguales. Entonces creo, esto también, para mí es una... una resurrección. (E14)



La iglesia de día.

El pueblo de España, que
se levanta al primer alba
de día.
En día de día, algunos otros
mucha o, algunos en el
que se levanta de algunos
la historia de los otros,
los otros, muchos otros
muchos para los muchos,
y algunos.
que otros y otros los otros
otros.
que otros y otros los otros
los otros.



La iglesia de noche.

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EN LOS TALLERES GRÁFICOS DE
TAREA ASOCIACIÓN GRÁFICA EDUCATIVA
PASAJE MARÍA AUXILIADORA 156 - BREÑA
Correo e.: tareagrafica@terra.com.pe
TELÉF. 424-8104 / 332-3229 FAX: 424-1582
FEBRERO 2004 LIMA - PERÚ

Próximas publicaciones

Papel hecho a mano

Carolina Salinas

Extremo oriente y el Perú en el siglo XVI

Fernando Iwasaki

El nuevo mundo milenario

Frank Graziano

Arguedas en el valle del Mantaro

Carmen Pinilla (ed.)

Fondo Editorial de la PUCP

Plaza Francia 1164

Cercado de Lima

email: feditor@pucp.edu.pe

ANGELI NOVI

Prácticas evangelizadoras, representaciones artísticas y construcciones del catolicismo en América (Siglos XVII-XX)

Fernando Armas Asin

Editor

El libro presenta catorce trabajos que se centran tanto en la práctica pastoral de la Iglesia como en las representaciones y las imágenes sobre el catolicismo, a través de la historia americana colonial y republicana. Se discute sobre la Misión, como mecanismo evangelizador, o sobre el trabajo pastoral urbano, que da cuenta de su cotidianeidad, contradicciones y límites. La construcción de memorias colectivas con afán pedagógico, tanto a través del discurso jerárquico en torno a temas como el patrimonio o la tradición de la Iglesia (la exposición hagiográfica, por ejemplo); como las discusiones sobre la transmisión de discursos pastorales o profanos a través de los usos artísticos, igualmente dan cuenta, por otro lado, de las dimensiones actuales en el estudio de las imágenes y representaciones de lo católico. Estos trabajos son fruto del IX Congreso Internacional del ALER celebrado en Lima en agosto de 2003.

Ilustración de portada y solapas:

Fresco de Luis de Riaño, «San Pablo y los Angeles Tenantes»,
Iglesia de Andahuailillas, Cuzco.

ISBN 9972-42-623-8



9 789972 426230 >

