

01062



# Universidad Nacional Autónoma de México

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS  
COLEGIO DE HISTORIA

## CONQUISTA Y ACULTURACION EN LA CALIFORNIA JESUITICA

T E S I S



Que para optar al grado de:

MAESTRO EN HISTORIA

P r e s e n t a :

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS  
ESTUDIOS SUPERIORES

IGNACIO ALEJANDRO DEL RIO CHAVEZ

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN



## **UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso**

### **DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## S U M A R I O

INTRODUCCION .....	IV
NOTAS .....	XV
I. LOS JESUITAS Y LA CONQUISTA DE CALIFORNIA .....	1
NOTAS .....	16
II. LOS MEDIOS Y LOS MODOS DE LA CONQUISTA .....	21
1. <u>Las bases de la ocupación</u> .....	21
2. <u>Providencialismo y utopía</u> .....	31
3. <u>Reacción indígena ante el contacto inicial</u> .	51
4. <u>Los soldados "marianos lauretanos"</u> .....	72
NOTAS .....	90
III. TIERRA DE MISIONES .....	112
1. <u>Misiones y misioneros</u> .....	112
2. <u>La reducción de los indios</u> .....	131
3. <u>El orden misional</u> .....	152
4. <u>Forasteros, mestizos y criollos</u> .....	169
NOTAS .....	185
IV. EL PROGRAMA JESUITICO DE CAMBIO CULTURAL .....	202
1. <u>Los frentes de acción de los agentes del</u> <u>cambio</u> .....	202

2.	<u>El sentido y los límites del proceso de aculturación</u> .....	222
3.	<u>La desarticulación de las culturas autóctonas</u> .....	238
	NOTAS .....	255
V.	EL DESASTRE DE LOS CALIFORNIOS .....	269
1.	<u>El aniquilamiento de la resistencia indígena</u> .....	269
2.	<u>La caída demográfica</u> .....	298
	NOTAS .....	311
	CONCLUSIONES .....	320
	OBRAS CITADAS .....	324

## INTRODUCCION

El término aculturación ha sido utilizado, desde hace aproximadamente cincuenta años, para referir un tipo específico de fenómenos de transmisión cultural. El vocablo, cuya pertinencia fue debatida algunas veces en función de consideraciones etimológicas, se impuso sobre otros términos alternativos que fueron propuestos, aunque su empleo por parte de antropólogos, historiadores y etnohistoriadores ha propiciado la continua revisión crítica de su contenido conceptual. El problema que deja abierto la afirmación con que iniciamos este párrafo, el de la determinación de la especificidad de los fenómenos aculturativos, se ha venido, en efecto, resolviendo paulatinamente mediante una serie de precisiones propuestas por diversos autores.<sup>1</sup>

Hemos de decir que los fenómenos a que alude el término aculturación han sido definidos no por su naturaleza intrínseca, que es común a la de otros fenómenos de transmisión cultural, sino en función de las circunstancias históricas en que aquéllos se producen. Así, en la proposición formulada en la década de los años treinta por los antropólogos Redfield, Linton y Herskovits, es esa determinación histórica la que se pone de relieve. "Aculturación -puntualizaron los mencionados autores- comprende aquellos fenómenos que resultan cuando grupos de individuos de culturas diferentes entran en contacto, continuo y de primera mano, con cambios consecuentes en los patrones originales de uno o de ambos grupos".<sup>2</sup> En fechas más recientes, Aguirre Beltrán, luego

de precisar que no son "las ideas de separación y de paso" de elementos culturales las que se han de privilegiar para identificar los fenómenos aculturativos, sino las "de contacto y unión",<sup>3</sup> define el referente del término aculturación como "el proceso de cambio que emerge del contacto de grupos que participan de culturas distintas".<sup>4</sup> Como se ve, este autor da también valor definitorio a una situación histórica concreta, la del contacto, mientras que, por otro lado, se cuida de no restringir la índole del cambio a lo puramente cultural.

Otra circunstancia histórica adicional ha sido señalada como necesaria para que se produzca un proceso que pueda ser caracterizado como de aculturación: la de la dominación ejercida por uno de los grupos en contacto sobre el otro. Autores como Drucker y Foster han llamado la atención sobre la necesidad de incluir el elemento "de dominio en una definición operante de aculturación".<sup>5</sup> Tenemos para nosotros que este reclamo teórico está plenamente justificado, no sólo por la orientación que, en la práctica, han tenido los estudios de aculturación, los que, como hace notar Wachtel, han abordado por lo general casos en que el contacto se establece entre "sociedades de fuerza desigual", una de las cuales se manifiesta como dominante respecto de la otra,<sup>6</sup> sino porque la dominación -económica, social, política- es un factor activo en la dinámica de los procesos de transmisión cultural. Herskovits lo reconoce explícitamente así: "El dominio social y el político -dice- son sin duda factores en la aceleración o en retardo del intercambio cultural".<sup>7</sup>

## VI

La transferencia de rasgos culturales puede darse en toda situación de contacto, es cierto; pero, si no hay dominio de un grupo sobre otro, la aceptación de esos rasgos es en su totalidad autorregulada por el grupo receptor. Habiendo dominación, en cambio, la transmisión cultural se regula dialécticamente por el juego de las fuerzas e intereses particulares de ambos grupos. Si, como insiste en señalar Aguirre Beltrán, en todo proceso de aculturación se da un enfrentamiento de elementos antagónicos,<sup>8</sup> un proceso de tal naturaleza sólo se producirá cuando concorra la circunstancia del dominio. Sin ésta, los mecanismos del intercambio serán básicamente los mismos que se activan en cualquier otro proceso de transmisión cultural, es decir, no habrá en la situación una singularidad que justifique el uso de una no ción teórica restrictiva como es la de aculturación.

El antagonismo de dos sistemas culturales es un fenómeno que resulta de la dominación y que en modo alguno puede explicarse en función de una idea tan insostenible como la de la naturaleza superior o inferior de las culturas que entran en contacto. Como afirma Linton, todas las culturas, incluso las tenidas por más elementales, poseen un rico contenido.<sup>9</sup> En los múltiples elementos que las integran radica su condición básica de diferen ciación. Hay, además, grados variables de complejidad cultural, pero de ello no se sigue que las culturas más complejas sean de suyo superiores en relación a las que están organizadas y funcio nan de modo más simple. El contraste, desde un punto de vista valorativo, de sistemas culturales diversos sólo procede cuando

## VII

está referido a la eficacia de los mismos, puesto que toda cultura es, en su origen, una respuesta del hombre a la necesidad de sobrevivir en un medio dado. En situaciones de contacto, las culturas, como entidades diferenciadas, se confrontan entre sí y de hecho pueden influirse mutuamente, pero los elementos de una y otra no devienen por ello necesariamente antagónicos, a menos que en la confrontación incidan factores extraculturales. Lo que originalmente es una mera diferencia de tradiciones culturales se vuelve incompatibilidad y fuente de antagonismo cuando entre los grupos diferenciados étnicamente se establecen relaciones sociales que, además, son de dominio. Las instancias de la dominación se manifiestan invariablemente en la esfera de la cultura e impiden que puedan coexistir sin pugna los sistemas culturales confrontados, aunque no todos los rasgos de éstos resulten, unos con otros, igualmente incompatibles.

Si no existen culturas que sean de por sí superiores o inferiores, en las situaciones de contacto con dominio se produce una diferencia posicional que hace que una cultura obre como dominante respecto de la otra. Aquella es siempre la cultura de los dominadores; ésta, la de los sometidos. Tal relación no modifica el grado de eficacia original de cada una de las culturas, pero sí influye decisivamente en el sentido del intercambio cultural y en el significado que la adquisición de elementos culturales ajenos tiene para los grupos étnicos implicados en el contacto. Aun cuando admitamos la interinfluencia de las culturas en <sup>t</sup>contacto, hemos de tener en cuenta que en una situación acultuu

## VIII

rativa la relación entre ellas es básicamente de desigualdad. No hay que derivar de esto una conclusión que es frecuentemente desautorizada por los estudios concretos de caso: la de que la cultura dominante termina siempre por prevalecer y liquidar la existencia histórica de su contraparte. Lo que prevalece, mientras haya dominación, son los intereses de los dominadores, intereses que pueden favorecer o no tanto la donación como la supresión de rasgos culturales. Esos intereses, sin embargo, no constituyen el único factor determinante del proceso de intercambio ya que las acciones en que se traducen se desarrollan en un marco económico, social y político en el que la determinación obedece a múltiples factores cuyas fuerzas se combinan, influyen y limitan mutuamente.

Consideramos, en consonancia con lo que hasta aquí hemos dicho, que todo planteamiento teórico que se formule en relación a los procesos de aculturación debe partir de la idea básica de que la historicidad es condición esencial de dichos procesos. El estudio de éstos ha de responder siempre a las exigencias del método histórico, una de cuyas características es la de ser globalizador. En todo caso es la etnohistoria, que aspira a conjugar teoría antropológica y método histórico, la disciplina que más legítimamente puede reclamar como suyo ese amplio campo de estudio constituido por los procesos de aculturación.<sup>10</sup>

La península de California estuvo habitada originalmente por grupos humanos que, todavía en tiempos de la penetración española, vivían dentro de una economía basada en la caza, la pesca y la recolección. Sus primeros contactos con gentes de origen europeo

se produjeron a partir de la cuarta década del siglo XVI. Durante esa centuria y la siguiente hubo en California sucesivas visitas de grupos expedicionarios que, uno tras otro, fracasaron en el propósito de sentar sus reales en la tierra peninsular. Debido a esto, los contactos fueron en ese tiempo esporádicos y, aunque bastaron para que se produjeran algunos intercambios culturales, tales intercambios carecieron de continuidad, de modo que puede decirse que las culturas autóctonas se mantuvieron prácticamente inalteradas por influjos externos hasta que un grupo forastero consiguió introducirse y arraigar en la península de modo permanente. Ese hecho se cumplió al declinar ya el siglo XVII. Fueron misioneros de la Compañía de Jesús, acompañados de un contingente formado de soldados y sirvientes, los que protagonizaron y dirigieron la ocupación extranjera de California. La entrada y establecimiento de los jesuitas en la península constituyeron el punto de partida de un proceso de expansión interna y de un paulatino sometimiento de la población aborigen. El contacto directo tuvo entonces la continuidad de que antes había carecido y el intercambio cultural fue, consiguientemente, permanente.

La conquista de los indios californios y el proceso de aculturación que surgió como resultado del contacto constituyen el tema al que se atiende en el presente trabajo. Nuestro propósito no se redujo a hacer el estudio de la dominación y de la transmisión cultural en marcha como dos procesos diferenciables y diferenciados; pretendimos examinarlos como un fenómeno global que tuvo a la vez manifestaciones sociales y culturales. Es posible que sea

esta manera de abordar el tema la que permite explicar mejor la continua y decisiva incidencia del proceso social en los sistemas culturales, así como la fuerza condicionante que éstos tienen sobre el proceso social.

El tema escogido como objeto de estudio presenta algunos ángulos de singular interés. Aunque básicamente de origen jesuítico, las fuentes disponibles son abundantes. Además, el carácter peninsular del mundo californiano y el exclusivista sistema de gobierno establecido durante el periodo misional jesuítico fueron condiciones que limitaron la interferencia de factores que resultara difícil documentar. Pocos han de ser los casos en que se pueda contar con tantos testimonios como los de la California jesuítica para estudiar un proceso de aculturación dado en condiciones de marginalidad, en el que participan grupos de cazadores-recolectores estacionados en una suerte de "paleolítico fosilizado", según la expresión empleada por el doctor Miguel León-Portilla para calificar la cultura de los californios,<sup>11</sup> y un pequeño grupo de portadores de la cultura europeo-cristiana. Es de notarse que los misioneros jesuitas eran gentes dotadas de una preparación académica de un nivel generalmente alto y adiestradas especialmente para inducir el cambio cultural.

Aunque procuramos hacer referencia a las dos culturas en contacto, lo que de hecho nos interesó fue examinar los efectos que los cambios culturales tuvieron sobre la población indígena. No dejamos de reconocer que el grupo forastero también pudo haber visto modificada en algunos aspectos su cultura de origen, pero es indu

dable que, para tal grupo, las consecuencias de un cambio cultural no resultarían necesariamente perjudiciales para su supervivencia, a más de que, según suponemos, la cultura de este grupo no experimentó pérdidas sensibles y sí algún enriquecimiento, aunque mínimo, por efecto del contacto.

La investigación se circunscribió solamente al periodo jesuítico (1697-1768) en virtud de que la situación interna de la península cambió en varios importantes aspectos una vez que se produjo la expulsión, aunque es posible que ni la dominación ejercida sobre los indios californios ni los demás factores condicionantes del proceso de aculturación hayan tenido en los años sucesivos resultados sustancialmente diversos respecto de los que son advertibles en lo que toca al periodo de gestión misionero-administrativa de los padres ignacianos.

De acuerdo con las consideraciones teóricas expuestas al principio de esta introducción hemos debido examinar el proceso histórico regional como un todo en el que ningún subproceso se desenvuelve de acuerdo con una lógica autónoma. Tal preocupación metodológica orientó en todo momento nuestras pesquisas y se verá expresada en el contenido y en la estructura capitular de este trabajo. Solamente integramos al discurso expositivo aquellos núcleos de información que resultaron particularmente significativos para describir y explicar el proceso de aculturación.

Una ausencia habrá de notarse en el cuerpo capitular de este estudio: falta un apartado dedicado a la reconstrucción, aun cuando fuera muy sintética, de las culturas autóctonas en el estado

en que se hallaban en el momento del contacto. No para subsanar ese defecto sino para aclarar que no nos desentendimos de indagar sobre tal asunto diremos que hace unos dos años preparamos y publicamos unas notas etnográficas sobre los antiguos pobladores peninsulares,<sup>12</sup> las que no se incluyeron aquí por tratarse de un texto ya édito.

Es pertinente aclarar aquí que este trabajo tiene su origen en otro que fue redactado hace ya más de diez años y que nos sirvió como tesis profesional para obtener el título de licenciado en Historia. El texto antecedente se llamó El régimen jesuítico de la Antigua California (México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1971) y uno de sus capítulos, el segundo, versa precisamente sobre los temas de que nos ocupamos en el estudio que presentamos aquí como tesis para optar al grado de maestro en Historia.

Quizá no sea del todo innecesario decir que entre un texto y otro hay diferencias que podrían ser fácilmente advertidas por quien quisiera ocuparse de hacer un cotejo entre ambos trabajos. La que más salta a la vista es la de la extensión, pues los temas que aquí tratamos en alrededor de trescientas páginas sólo merecieron en el primer texto algo menos de cincuenta. Pero tenemos por cierto que la distancia entre los dos estudios no puede medirse únicamente en función de la extensión de los mismos; aparte de que en éste se han ampliado el tratamiento de los distintos problemas relacionados con el proceso de aculturación que se produjo en la península a raíz de la entrada de los jesuitas,

de que se aporta un mayor cúmulo de datos, ya en virtud de la consideración de nuevas fuentes, ya por la relectura y más acucioso beneficio de las que desde antes nos eran conocidas; aparte, pues, de que la exposición se amplía, de que se profundiza más en el tema, de que, en fin, se hila aquí más finamente que la vez anterior, hay también diferencias sustanciales en cuanto al planteamiento de los problemas de investigación, a los supuestos teóricos que se han manejado, al enfoque del estudio y a la manera como quedó finalmente estructurado el discurso expositivo. Entre los dos textos hay una larga década en que el tema de la Antigua California no ha dejado de ser objeto de nuestro particular interés como investigadores.

No podemos concluir estas notas introductorias sin antes expresar nuestro agradecimiento al doctor Miguel León-Portilla por la asesoría académica que nos proporcionó durante todo el proceso de elaboración de este estudio. No sólo le estamos agradecidos por su guía y sus atinadas observaciones críticas, que nos permitieron advertir errores y dar mayor congruencia al texto, sino también por el apoyo estimulante que nos ha dado desde hace ya muchos años.

Tenemos asimismo una deuda de gratitud con el maestro Carlos Martínez Marín, quien mucho ha contribuido a despertar en nosotros el interés por los estudios etnohistóricos, y con el licenciado Víctor Manuel Castillo Farreras, que nos hizo ver oportunamente algunas graves insuficiencias explicativas que había en las primeras versiones de este trabajo, las que esperamos haber

subsanado, al menos en parte, en el texto contenido en las siguientes páginas.

## N O T A S

1. En relación a los múltiples problemas teóricos y metodológicos que se plantean en el estudio de los procesos de aculturación es siempre recomendable la lectura de Gonzalo Aguirre Beltrán, El proceso de aculturación en México, México, Universidad Iberoamericana, 1970, 208 p. (Colección del Estudiante de Ciencias Sociales, 2).
2. Ibid., p. 11.
3. Ibid., p. 8.
4. Ibid., p. 36.
5. Vid. George M. Foster, Cultura y conquista, La herencia española de America, trad. de Carlo Antonio Castro, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1962, 470 p. (Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras, 14), p. 27.
6. Nathan Wachtel, "La aculturación", en Jacques Le Goff y Pierre Nora (eds.), Hacer la historia, vol. I, versión castellana de Jem Cabanés, Barcelona, Editorial Laia, 1978, p. 136.
7. Melyille J. Herskovits, El hombre y sus obras. La ciencia de la antropología cultural, 5a. reimp., trad. de M. Hernández Barroso, México, Fondo de Cultura Económica, 1974, 784 p., p. 576.

8. Op. cit., p. 26, 34, 36 y 38.
9. Ralph Linton, Estudio del hombre, 8a. ed., versión española de Daniel F. Rubín de la Borbolla, México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1965, 488 p., p. 98.
10. De hecho, el estudio de los procesos de aculturación ha contribuido a "consolidar a la etnohistoria como algo más que un método", como lo hace ver Carlos Martínez Marín, "La etnohistoria: un intento de explicación", en Anales de Antropología, vol. XIII, México, 1976, p. 168.
11. Miguel León-Portilla, "Baja California: algunas perspectivas en términos de historia universal", en Meyibó (Órgano del Centro de Investigaciones Históricas UNAM-UABC), vol. I, núm. 2, México, 1979, p. 12.
12. Ignacio del Río, "Los indios de Baja California (notas etnográficas)", en Históricas (Boletín de Información del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM), núm. 2, enero-abril, 1980, p. 21-40.

## I. LOS JESUITAS Y LA CONQUISTA DE CALIFORNIA

La península de California fue, durante setenta años, una provincia de evangelización encomendada de manera exclusiva a los padres misioneros de la Compañía de Jesús. Fundaron éstos en el año de 1697 la misión de Nuestra Señora de Loreto Conchó, primera de las misiones jesuíticas de California y, a la vez, primer establecimiento colonial que pudo afianzarse y subsistir en el territorio peninsular, cuya ocupación se había intentado en vano por diversos grupos expedicionarios españoles desde la cuarta década del siglo XVI. De la península salieron los jesuitas en los primeros días de febrero de 1768 rumbo al obligado exilio a que los condenó el decreto general de expulsión dictado el año anterior por el monarca español Carlos III. Concluyó así, con la salida de los ignacianos, una empresa que, en muchos sentidos, representa una singular experiencia de organización y funcionamiento de un núcleo colonial, particularmente por el hecho de que los jesuitas tuvieron la posi-

bilidad de implantar y sostener en la provincia entera un régimen de tipo misional de tendencia marcadamente exclusivista. En este capítulo haremos referencia a ciertos hechos antecedentes que mostrarán cómo se fue delineando el proyecto jesuítico de penetración en California, cuáles fueron las circunstancias históricas que favorecieron la realización de dicho proyecto y cuáles las condiciones legales y organizativas en que se efectuó la entrada y se inició el proceso de fundación misional.

El antiguo y continuado empeño por establecer en la península una base de colonización se había traducido, durante el largo siglo y medio que precedió a la entrada jesuítica de 1697, en una serie igualmente continua de fracasos. Las distintas expediciones que a tal fin se organizaron debieron hacer frente a un conjunto de factores adversos, todos ellos interrelacionados y de cuyos efectos disolventes ninguna expedición pudo entonces escapar. Privó entre la mayoría de los expedicionarios la convicción de que en la península se hallaban en abundancia ciertos recursos naturales -oro, plata, perlas, ámbar- que, explotados sistemáticamente, podían llegar a ser importantes fuentes de riqueza económica. De estos recursos que, a veces sin base alguna, se suponían abundantes en la región eran las perlas las que despertaban las más halagüeñas expectativas de enriquecimiento entre la gente que viajaba a la península, aun cuando, hasta donde sabemos, la pesca de perlas californianas no hizo particularmente rico a ninguno de los que se aplicaron a ella durante los siglos XVI y XVII. Como quiera que sea, la supuesta abundancia de metales preciosos y la comprobada existencia de placeres perleros en el litoral interior de la California peninsular mantuvieron viva la idea de una gran riqueza económica potencial,

susceptible de rendir ganancias efectivas en la medida en que se contara con el tiempo y los medios necesarios para acceder a las principales fuentes de aquellos valiosos recursos y para proceder a su explotación.<sup>1</sup> Tanto los navegantes y empresarios particulares como el estado español mismo tuvieron, por todo esto, un motivo permanente de interés en la ocupación de la península, no obstante que hubo también momentos en que se puso en tela de duda la realidad de las riquezas californianas. El proyecto de expansión hacia las Californias respondió asimismo a un imperativo estratégico por lo menos desde las últimas décadas del siglo XVI, cuando la ruta del galeón de Filipinas empezó a ser amenazada por los piratas ingleses.<sup>2</sup> Con el establecimiento de bases coloniales en el país californiano se esperaba proteger mejor la ruta del galeón e impedir que las potencias europeas enemigas de España encontraran ocasión y modo de imponer su dominio en el Pacífico Norte y los vastos territorios noroccidentales del continente americano.

Pese al sostenido interés público y privado por la ocupación de la península, varias insuperables circunstancias se opusieron al buen éxito del proyecto de colonización. La extrema aridez de la mayor parte del territorio y las consecuentes dificultades que se experimentaron para introducir y desarrollar los cultivos agrícolas fueron, desde luego, factores que invariablemente colocaron a los colonos en una situación de suyo adversa, frente a la cual se hizo indispensable el abastecimiento de origen externo, tanto más cuanto que la economía de apropiación de los pueblos nativos, economía basada en la caza, pesca y recolección simples, no era capaz de ofrecer a los grupos colonizadores apoyo alguno para su arraigo y sobrevivencia.<sup>3</sup> Aun en aquellas ocasiones en que los expedicionarios

podieron abastecerse regularmente con víveres procedentes de la contracosta continental, la operación resultó a la postre tan gravosa que nunca dejó de surgir el temor de que la inversión no se correspondiera con las posibles mas nada seguras ganancias. Otro factor que obró en contra de la continuidad de los núcleos de colonización fue el apremiante reclamo de beneficios inmediatos que solían hacer las huestes expedicionarias. Al esfumarse la ilusión de las riquezas buscadas y no conseguidas, los colonos terminaban por considerar inútiles los esfuerzos empeñados y por demandar a sus jefes que dispusieran el regreso a las ya bien conocidas y menos hostiles tierras del macizo continental. Así, ante la experiencia de los repetidos fracasos, incluso el de la en un momento esperazadora expedición de Atondo, se generalizó al fin la certeza de que la tierra californiana era prácticamente inconquistable.

Al lado del interés por la explotación económica de la península se manifestó también el interés por difundir entre los indios californianos la fe religiosa del cristianismo. El propósito evangelizador en modo alguno reñía con los intereses de los colonos particulares y del estado; antes bien, cristianizar a los indios era una instancia ineludible del proceso colonizador, puesto que, a más de contribuir a legitimar la ocupación española de la provincia, tenía que ser una condición necesaria para la integración de los grupos autóctonos a la sociedad colonial. Sabíase asimismo que la cristianización de los indios favorecería las pretensiones económicas de los sectores laicos, así fuera por la sola ventaja de que la población nativa quedara sometida al "suave yugo de la fe". Los jefes de las distintas expediciones se preocuparon por asegurar en todo

caso la asistencia de clérigos, a efecto de que éstos se encargaran de administrar los servicios espirituales a los demás expedicionarios y, dada la oportunidad, de emprender la evangelización de los indios. A su vez, las varias órdenes religiosas que aportaron elementos para las expediciones de California estuvieron interesadas, cada una por su parte, en conseguir que el país peninsular les fuera asignado privativamente en calidad de provincia de evangelización.

La primera agrupación del clero regular que tuvo relación con la empresa colonizadora de California fue la Orden de San Francisco. Sabemos, en efecto, que un franciscano, fray Martín de la Coruña, acompañó a Hernán Cortés cuando, en 1535, el conquistador de México viajó a la península y formó en ella la efímera colonia de la bahía de la Santa Cruz.<sup>4</sup> Tenemos también noticias ciertas acerca de la presencia de frailes franciscanos en la expedición de Francisco de Ulloa (1539),<sup>5</sup> en la primera de Sebastián Vizcaíno (1596),<sup>6</sup> en la de Nicolás de Cardona (1615)<sup>7</sup> y en la de Francisco de Lucenilla (1668).<sup>8</sup> En una fecha que no hemos logrado precisar, tal vez hacia el año de 1634, el rey llegó a reconocer que los franciscanos de la provincia de Jalisco, algunos de cuyos miembros habían participado en las expediciones de California, eran los que, llegada la oportunidad, deberían encargarse de los trabajos de evangelización en la península.<sup>9</sup> Este reconocimiento se hizo no obstante que unos frailes carmelitas habían tomado parte en la segunda expedición de Vizcaíno (1602) y que uno de tales religiosos, fray Antonio de la Ascensión, declaró en múltiples escritos que la cristianización de los californios había quedado encomendada a la Orden de Nuestra Señora del Carmen.<sup>10</sup>

Una disputa abierta y enérgica se desató más tarde entre franciscanos y jesuitas, en cuanto estos últimos empezaron a embarcarse en las flotas que iban a California. Fue el padre Roque de la Vega el primer jesuita que se incorporó a una de las expediciones que se hicieron a la península; la de 1636, dirigida por el capitán Francisco de Ortega.<sup>11</sup> Hacía ya más de cuarenta años que los misioneros de la Compañía de Jesús habían fundado sus primeros establecimientos en Sinaloa y a la sazón sus misiones se extendían hasta los fértiles valles de los ríos Mayo y Yaqui, en Sonora.<sup>12</sup> Esto los colocaba en una situación ventajosa para procurar, en contra de las pretensiones de los franciscanos, una posible expansión misional hacia California. El interés que en este sentido tuvieron los padres jesuitas empezó a manifestarse formalmente en el año de 1637, fecha en que la congregación provincial solicitó al padre general de la Compañía que planteara dicho asunto ante el propio soberano español.<sup>13</sup> Aunque no parece haber habido ninguna respuesta inmediata de parte del monarca, los misioneros jesuitas de Sinaloa pronto volvieron a viajar de nueva cuenta a California acompañando primero a Luis Cestín de Cañas (1642)<sup>14</sup> y luego a Pedro Porter Casanate (1648).<sup>15</sup> Los franciscanos protestaron por la injerencia jesuítica, que consideraban atentatoria contra los derechos adquiridos previamente por la propia Orden de los menores.<sup>16</sup> Por su parte, la Compañía de Jesús también protestó años más tarde, cuando dos franciscanos asistieron al viaje que tuvo a su mando Francisco de Lucenilla.<sup>17</sup> El pleito, ventilado ante la autoridad monárquica y cuyos pormenores no viene al caso referir aquí, concluyó finalmente con una decisión favorable a los jesuitas. Cuando Isidro de

Atondo preparaba su expedición, una real cédula mandó que fueran precisamente religiosos de la Compañía de Jesús los que participaran en la nueva entrada.<sup>18</sup> Amparados en ese mandato real, tres sacerdotes jesuitas, entre ellos el padre Eusebio Francisco Kino, pasaron con Atondo a la península en el año de 1683.

Al quedar liquidado el intento colonizador de Atondo se acrecentaron las dudas acerca de la viabilidad de la ocupación española de la península. Durante algunos meses, las autoridades del virreinato permanecieron indecisas en cuanto a las determinaciones que debían tomar en relación al caso californiano. Luego de hacer las indagaciones de costumbre y aun viendo que la conquista de California parecía una empresa irrealizable, solicitaron a Atondo y a Kino que formularan sendos proyectos para llevar a efecto una nueva entrada.<sup>19</sup> Aunque la real hacienda había erogado más de 225 mil pesos en la expedición de Atondo, no parecía posible continuar con el proyecto de ocupación si no era con base en el financiamiento estatal. Pronto, sin embargo, una disposición superior canceló la posibilidad de un pronto retorno a la península: en los primeros meses de 1686 se recibió en la Nueva España una real cédula expedida en el año anterior en la que el rey mandaba suspender indefinidamente todo apoyo oficial para la empresa colonizadora de California.<sup>20</sup>

El proyecto jesuítico de pasar a la península para fundar allí establecimientos misionales y llevar adelante la evangelización de los indios se vio desde luego afectado por la decisión del monarca. Mas quizá nadie lamentó tanto dicha decisión como el padre Kino, quien, a más de ser uno de los que más insistentemente urgían el retorno, se había mostrado plenamente convencido de que una nueva en

trada al país peninsular, para la que el religioso no creía necesario sino un reducido subsidio de la real hacienda, podía, sin mayores riesgos de fracaso, conducir a la fundación de una colonia estable, siempre que se procediera con arreglo a un adecuado plan de acción. Y como sin el apoyo del estado bastante difícil era, al menos a corto plazo, que se organizara otra expedición, Kino resolvió esperar mejores tiempos para proseguir sus instancias. Sin abandonar el propósito ya obsesivo en él de volver a California, consiguió el misionero que sus superiores lo enviaran a las nuevas conversiones de la Alta Pimería, región situada en la parte norte de la provincia de Sonora, no lejos, pues, de la península.<sup>21</sup>

Años de intensa actividad misionera esperaban al jesuita en su nuevo campo de trabajo. Fundador de misiones, evangelizador, activo y eficaz promotor del desarrollo agropecuario regional, en poco tiempo se convirtió en una de las más prominentes individualidades de la Alta Pimería. Como muchos de sus compañeros de religión, aspiraba a expandir el sistema misional jesuítico y, en esto, nunca perdió de vista el objetivo californiano. Un encuentro que tuvo el año de 1691 con el visitador jesuita Juan María de Salvatierra fue así ocasión para decidirse a dar un nuevo impulso al viejo proyecto de extender el sistema de misiones hacia la península. Ambos religiosos coincidieron en que el momento era oportuno para actuar en favor de aquel propósito y en que las misiones de Sonora y Sinaloa, particularmente las de la Alta Pimería, bien podían canalizar para el efecto suficientes recursos de apoyo, a falta de los que tenía negados el rey.<sup>22</sup>

Mientras Kino permaneció en la Alta Pimería dado a la tarea de preparar el futuro abastecimiento de las misiones que se habrían de fun

dar en California, e, inclusive, empeñado en construir un barco, que nunca llegó a terminar, Salvatierra emprendió la marcha hacia el centro del país dispuesto a gestionar la autorización correspondiente para la pretendida entrada. Los superiores de la Compañía de Jesús tomaron la iniciativa con cierta prudencia y, tan sólo después de algún tiempo, decidieron aprobar el plan de Kino y Salvatierra. Mayor fue la oposición de las autoridades civiles del virreinato, que tenían muy presente el contenido de la real cédula de 1685; pero, al fin, a principios de 1697 el virrey José Sarmiento y Valdadares, conde de Moctezuma, accedió a otorgar a los jesuitas la licencia que solicitaban para entrar a la península, bajo la condición de que todos los gastos del viaje y el mantenimiento de la colonia correrían por cuenta de los religiosos.<sup>23</sup> Aun antes de que el virrey formalizara este permiso mediante una real provisión, Salvatierra había conseguido reunir un fondo monetario de apoyo, gracias a los donativos que hicieron algunas personas pudientes de México, Querétaro y Acapulco. Estos recursos constituyeron la base de lo que más tarde se conoció como Fondo Piadoso de las Californias, que fue una de las fuentes de financiamiento de las misiones jesuíticas peninsulares.

Las condiciones legales en que habría de efectuarse la nueva entrada quedaron definidas en la real provisión expedida por el virrey conde de Moctezuma el día 6 de febrero de 1697.<sup>24</sup> Se decía inicialmente en dicho documento que el virrey autorizaba a los padres Kino y Salvatierra para que pasaran a la península, se establecieran en ella y procuraran catequizar a la población nativa, con la advertencia de que la real hacienda no haría gasto alguno para el efecto, ya que así lo tenía mandado el rey. Luego se señalaba que, siendo

necesario que se contara con un cuerpo de tropa para la protección de los religiosos, los jesuitas podrían hacerse acompañar de un conjunto de hombres de armas cuyos jefes serían en todo caso seleccionados y removidos por los padres misioneros, según éstos lo juzgaran conveniente para el buen suceso de la conquista. De esta manera, el mando militar se dejaba de hecho en manos de los religiosos, a los que, a más de ello, expresamente se facultó para nombrar personas que administraran justicia en nombre del rey. Si a los misioneros, en su calidad de ministros eclesiásticos, les correspondía hacerse cargo de los asuntos de carácter religioso, las facultades extraordinarias que el virrey les concedió habrían de permitirles también intervenir decisivamente en todo lo relativo al gobierno civil de la provincia.

Fijadas, pues, las bases jurídicas de la empresa del modo que acabamos de exponer, en el mismo mes de febrero de 1697 Salvatierra se puso en camino hacia las provincias de Sinaloa y Sonora, de cuyas costas debía partir la expedición. Mientras el religioso hizo el viaje por tierra fueron conducidas de Acapulco al puerto del Yaqui las embarcaciones que iban a utilizarse para la entrada, una galeota llamada Santa Elvira y una lancha que luego recibió el nombre de El Rosario, ambas facilitadas por uno de los benefactores de la empresa. No faltaron contratiempos de diversa índole que retrasaron por algunos meses la salida. La tripulación de las naves estuvo a punto de amotinarse cuando se le hizo saber que el viaje a la península no era para la pesca de perlas sino tan sólo para trasladar a los religiosos y sus acompañantes. Hubo también ciertas dificultades para reclutar a la gente de armas que debía sumarse a la expedición, pero

al fin Salvatierra consiguió integrar un pequeño contingente militar aunque con personas que, en general, carecían de experiencia como soldados. Un problema mayor, ocasionado por la parcial pérdida de un cargamento de granos que Salvatierra había hecho llevar de Nueva Galicia al Yaqui para ser allí embarcado junto con el grupo expedicionario, pudo resolverse gracias a las contribuciones hechas por los misioneros y varios vecinos acomodados de la región, quienes aportaron granos, carne y ganado en pie, recursos todos estos que asegurarían por algún tiempo la sobrevivencia de los colonos.

Listas estaban las naves para zarpar cuando llegó la noticia de que el padre Kino no participaría en la expedición en virtud de que tanto las autoridades civiles de la provincia de Sonora como los superiores de la Compañía de Jesús habían considerado que su presencia era del todo indispensable en la Alta Pimería. A la postre, esta medida resultó ventajosa para las misiones californianas, pues, hasta su muerte, acaecida en 1711, el padre Kino nunca escatimó esfuerzos para enviar continuamente a la península recursos básicos de mantenimiento. De todas formas, la exclusión de Kino privó a Salvatierra de un compañero que contaba ya con la experiencia de haber estado en contacto con el medio físico y con varios grupos nativos de la península durante poco más de dos años. Así las cosas, las naves se hicieron a la mar en los primeros días del mes de octubre y enderezaron su rumbo hacia las costas peninsulares cercanas al real de San Bruno. El único religioso que se embarcó en esta ocasión fue Juan María de Salvatierra, ya que el misionero a quien se había designado para acompañarlo en lugar de Kino, el padre Francisco María Piccolo, no pudo

llegar al Yaquí antes de que salieran las naves.

Las dos embarcaciones se separaron durante la travesía del golfo y sólo la galeota, en la que viajaba Salvatierra, arribó en pocos días a su punto de destino. Localizaron los expedicionarios el antiguo real de San Bruno, del que no quedaban más huellas visibles que algunos montones de piedras y un pedazo de muro, y, en vista de que las condiciones del sitio no parecían adecuadas para poblar, sobre todo por la mala calidad del agua, fue opinión común la de que había de buscarse otro paraje mejor proporcionado para asentar la colonia. El lugar que finalmente fue escogido para hacer la primera fundación se halló al sur de San Bruno, en la ensenada de San Dionisio, donde se desembarcaron las provisiones y se construyó una sencilla trinchera en cuyo interior fueron puestas en pie varias tiendas de campaña. Poco después, el día 24 de octubre de aquel año de 1697, Salvatierra dedicó a la Virgen de Nuestra Señora de Loreto la rústica capilla de ese primer establecimiento misional fundado en la península. Diez colonos tan sólo quedaron en el lugar cuando, días más tarde, la galeota abandonó la ensenada de San Dionisio para ir a la contracosta del Yaquí en busca de más provisiones. Acompañando a Salvatierra quedaron allí los españoles Bartolomé de Figueroa y Luis Tortolero y Torres, el portugués Esteban Rodríguez Lorenzo, el maltés Juan Caravana, el siciliano Nicolás Márquez, un mulato peruano llamado Andrés, dos indios originarios de Sonora y otro que era nativo de la Nueva Galicia.<sup>25</sup>

El contacto con los indios lugareños se inició desde el momento mismo en que desembarcaron los expedicionarios. Según los testimonios dejados por Salvatierra, desde un principio los nativos se mos-

traron bien dispuestos a entrar en relación con los forasteros, si bien eran los hombres los que lo hacían de un modo más espontáneo ya que las mujeres, que solían observar desde lejos a los recién llegados, tendían a huir hacia los montes en cuanto alguno de los colonos trataba de ir hacia ellas. Poco a poco, sin embargo, aun las huidizas indias fueron deponiendo sus temores y empezaron a acercarse al real llevando consigo a sus hijuelos. Movidos al parecer por la curiosidad, los indios pasaban largas horas sentados, viendo cómo los colonos se aplicaban a sus faenas, y no fue en realidad difícil que algunos de aquellos espectadores se animaran a ayudar a la gente del real en sus trabajos, estimulados por los regalillos que Salvatierra y los suyos acostumbraban dar a todo aquel que les prestaba alguna ayuda por mínima que ésta fuese. También desde un principio aprovechó Salvatierra el trato que fue teniendo con los indios para hacerlos conocer las creencias y prácticas del cristianismo. Para lograr esto, muy útil le resultó al misionero un vocabulario de la lengua local que había formado el padre Juan Bautista Coppart, uno de los jesuitas que estuvieron en San Bruno con el almirante Atondo.<sup>26</sup>

No dejaron de producirse ciertas tensiones a consecuencia del proceso de aculturación en que se vieron implicados los grupos autóctonos y el que constituían los colonos. Una vez que los indios conocieron el maíz y empezaron a aficionarse a consumirlo se manifestaron en ellos tendencias depredatorias. De igual manera reaccionaron los nativos ante los animales domésticos, al punto de que cierta vez, descuidada la guardia española, varios indios lograron llevarse un caballo, el único que había en la misión, al que luego procedieron

a dar muerte y destazar con el propósito de aprovecharlo como alimento. Los soldados de Loreto, a su vez, prontos estaban para perseguir y castigar a los autores de este tipo de acciones, lo que debe haber contribuido a generar actitudes de resistencia violenta de parte de los indios. El día 13 de noviembre el real fue objeto de un ataque formal en el que participaron todas las rancherías comarcanas.<sup>27</sup> No hay duda de que el adueñarse de los víveres que se guardaban en el real era uno de los objetivos de los indios atacantes, pero también cabe pensar que el asalto obedeció al impulso indígena de resistir el predominio local que ejercían los colonos y que seguramente empezaba a afectar ya el modo tradicional de vida de los nativos. Como quiera que fuese, la confrontación terminó por afirmar la posición de fuerza de los forasteros, cuyas armas de fuego contuvieron y desalentaron a sus atacantes. Tras este combate, en el que varios indios fueron muertos y otros heridos, los lugareños depusieron sus armas y, primero las mujeres y luego los hombres, volvieron poco a poco a acercarse de nuevo al real en la pacífica actitud que habían asumido en un principio. Días después llegaron a Loreto las embarcaciones, la galeota y la balandra, con víveres y algunos nuevos pobladores entre los que se contó el padre Píccolo, quien hubo de compartir con Salvatierra la responsabilidad de la conducción de la conquista.

Establecida esa primera base de operaciones que fue la misión de Loreto Conchó, los jesuitas y sus acompañantes pudieron aplicarse a la tarea de consolidar lo ganado y procurar la expansión interna del sistema misional. Diversas circunstancias, derivadas en general del carácter misional de la empresa y de las condiciones jurídico-políti

cas que determinaron su peculiar estructura, contribuirían, como veremos, a asegurar la permanencia de los inmigrantes y, con ello, a incorporar la elusiva provincia de California a los dominios efectivos de la monarquía española.

## NOTAS

### CAPITULO I

1. Ha sido publicada una abundante documentación en la que están expresadas las ideas que se tuvieron durante los siglos XVI y XVII en relación a la potencialidad económica de California. Las obras básicas que pueden consultarse al respecto son las siguientes: W. Michael Mathes, Californiana I. Documentos para la historia de la demarcación comercial de California, 1583-1632, ed., estudio y notas de..., 2 vols., Madrid, José Porrúa Turanzas, 1965, mapas (Colección Chimalistac de Libros y Documentos acerca de la Nueva España, 22 y 23); \_\_\_\_\_, Californiana II. Documentos para la historia de la explotación comercial de California, 1611-1679, ed., estudio y notas de..., 2 vols., Madrid, José Porrúa Turanzas, 1970, mapas (Colección Chimalistac de Libros y Documentos acerca de la Nueva España, 29 y 30); y \_\_\_\_\_, Californiana III. Documentos para la historia de la transformación colonizadora de California, 1679-1686, ed., estudio y notas de..., Madrid, José Porrúa Turanzas, 1974, mapas (Colección Chimalistac de Libros y Documentos acerca de la Nueva España, 36, 37 y 38).
2. Esa amenaza se dejó sentir por primera vez el año de 1578, con el viaje que hizo sobre el litoral occidental americano el inglés Francis Drake. Unos años más tarde, en 1586, otro corsario inglés, Thomas Cavendish, asaltó el galeón de Filipinas frente al cabo de San Lucas. Sobre las depredaciones de estos corsarios

- vid. W. Michael Mathes, Sebastián Vizcaíno y la expansión española en el océano Pacífico: 1580-1630, trad. de Ignacio del Río, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1973, 148 p., mapas (Serie de Historia Novohispana, 23), p. 19-20 y 25-29.
3. Una visión general de las formas de vida de los antiguos pobladores de la península se proporciona en Ignacio del Río, "Los indios californios (notas etnográficas)", en Históricas, Boletín de información del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM, núm. 2, enero-abril 1980, p. 21-40.
  4. Cfr. Gerónimo de Mendieta, Historia eclesiástica indiana, estudio preliminar de Joaquín García Icazbalceta, 4 vols., México, Editorial Salvador Chávez Hayjoe, 1945, IV, 62.
  5. Cfr. Cartas de relación de la conquista de América, ed. de Julio Le Riverend, 2 vols., México, Editorial Nueva España [s. f.], I, 690-695, y Relaciones históricas de América, primera mitad del siglo XVI, introd. de M. Serrano y Sanz, Madrid, Sociedad de Bibliófilos Españoles, 1916, cxliv-240 p., p. 234-240.
  6. Cfr. Juan de Torquemada, Monarquía indiana, introd. de Miguel León-Portilla, 3 vols., México, Editorial Porrúa, 1969, I, 682, y Californiana I..., I, 282-283.
  7. Cfr. Memorial del capitán Nicolás de Cardona al rey, en Californiana II..., I, 51, y Memorial impreso de Nicolás de Cardona..., en Alvaro del Portillo y Díez de Sollano, Descubrimientos y exploraciones en las costas de California, Madrid, Escuela de Estudios

Hispanoamericanos de Sevilla, 1947, 541 p., apéndice documental (Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla, XX, Serie Segunda. Monografías, 7), p. 454.

8. Cfr. Californiana II..., II, 947.
9. Antonio Tello, Libro segundo de la crónica miscelánea en que se trata de la conquista espiritual y temporal de la santa provincia de Xalisco..., introd., bibliográfica de José López Portillo y Rojas, Guadalajara, Imprenta de "La República Literaria", de Ciro L. de Guevara, 1891, xxiv-886-xviii p., p. 496-497.
10. Cfr. Relación descriptiva..., en Californiana I..., II, 1191.
11. Vid. Miguel León-Portilla, "El ingenioso don Francisco de Ortega. Sus viajes y noticias californianas, 1632-1636", en Estudios de Historia Novohispana, vol., III, 1970, p. 116.
12. Sobre la expansión misional jesuítica en Sinaloa y Sonora, vid. Andrés Pérez de Ribas, Historia de los triunfos de nuestra santa fe entre gentes las más bárbaras y fieras del Nuevo Orbe, pról. de Raúl Cervantes Ahumada, 3 vols., México, Editorial Layac, 1944, passim.
13. Francisco Javier Alegre, Historia de la provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España, ed., de Ernest J. Burrus y Félix Zubillaga, 4 vols., Roma, Institutum Historicum Societatis Jesu, 1956, ils., mapas (Bibliotheca Institutii Historici Societatis Jesu, IX, X, XI y XII), II, 670-671.

14. Pérez de Ribas, op. cit., II, 243-244.
15. Ibid., II, 246.
16. Una protesta en ese sentido se halla entre los papeles que conserva la Biblioteca Newberry, en Chicago, en su Colección Ayer. Vid. Lino Gómez Canedo, Los archivos de la historia de América. Periodo colonial español, advertencia de Ernesto de la Torre Villar, 2 vols., México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1961 (Publicaciones de la Comisión de Historia, 87), II, 62.
17. Cfr. Californiana II..., II, 947.
18. Alegre, op. cit., IV, 56.
19. Dichos proyectos se publican en Californiana III..., III, 791-806.
20. El texto de la real cédula puede verse en Californiana III..., III, 721-722.
21. Eusebio Francisco Kino, Las misiones de Sonora y Arizona, versión paleográfica e índice de Francisco Fernández del Castillo, introd. de Emilio Böse, México, Editorial Cultura, 1913-1922, LXXX-416 p. (Publicaciones del Archivo General de la Nación, VIII), p. 15-16 y 342.
22. Ibid., p. 5-6, 25 y 343.
23. Alegre, op.cit., IV, 132.

24. El texto de la provisión se incluye en Francisco Javier Clavijero, Historia de la Antigua o Baja California, reed. de la trad. de Nicolás García de San Vicente, estudios preliminares de Miguel León-Portilla, México, Editorial Porrúa, 1970, xlii-246 p. (Colección "Sepan Cuantos...", 143), p. 89-90.
25. Los pormenores de la entrada de Salvatierra fueron consignados por él en cuatro cartas que escribió desde California en noviembre de 1697. Dichas cartas se han publicado en Documentos para la historia de México, 2a. serie, México, Imprenta de F. Escalante, 1854, I, 103-157. En fecha más reciente fueron incluidas en Misión de la Baja California, ed., arreglo y notas de Constantino Bayle, Madrid, Editorial Católica, 1946, 268 p., mapa, p. 33-51. Hay traducción inglesa de éstas y otras cartas escritas por Salvatierra o dirigidas a él: Juan María de Salvatierra, Selected Letters about lower California, trans. and annotated by Ernest J. Burrus, Los Angeles, Dawson's Book Shop, 1971, 280 p., ils. (Baja California Travel Series, 25).
26. Carta de Salvatierra a Ugarte: Loreto, 27 noviembre 1697, en Documentos para la historia de México, 2a. serie, I, 127 y 135.
27. Ibid., I, 139-147.

## II. LOS MEDIOS Y LOS MODOS DE LA CONQUISTA

### Las bases de la ocupación

La decisión virreinal de asignar la conquista de California a los misioneros de la Compañía de Jesús abrió la posibilidad de accionar una serie de mecanismos de apoyo que fueron en buena medida la clave del buen éxito de la permanencia jesuítica en la península. Dar a la conquista el carácter de empresa primordialmente misionera permitió, por principio de cuentas, dotar a la nueva colonia californiana de un sostén financiero de características ciertamente diferentes a las de los que habían tenido otras expediciones, incluso las financiadas por el estado.

Factor de importancia decisiva para la nueva entrada y permanencia de los jesuitas fueron las contribuciones de los establecimientos misionales de la contracosta, no sólo por la relativa cercanía de Sonora y Sinaloa respecto del núcleo misional recién formado en California sino porque dicha ayuda, consistente en toda suerte de

aprovisionamientos, habría de darse con largueza y en forma gratuita durante todo el periodo de <sup>a</sup>afinzamiento de las misiones peninsulares, ventaja con la que no habían contado, al menos en la misma medida, los expedicionarios anteriores.<sup>1</sup> Otra de las formas peculiares de financiamiento, que fue posible asimismo en virtud de ser aquella una empresa que tendía básicamente a abrir una nueva provincia de evangelización, consistió en el acopio de recursos monetarios obtenidos en distintas partes del país a título de donativos piadosos, los que, aparte de ser aplicados desde luego a costear los gastos de la entrada, dieron origen a la formación de un sistema de financiamiento estable -el Fondo Pioso-, que habría de ser administrado por los misioneros en forma autónoma respecto de toda persona o entidad ajena a las misiones de California. Es menester subrayar en cuanto a esto que, tanto las aportaciones pías hechas por benefactores particulares como la canalización de recursos de aprovisionamiento procedentes de las misiones jesuíticas de Sonora y Sinaloa, constituyeron formas de financiamiento no condicionadas a la obtención de un lucro inmediato o siquiera a la recuperación de las cantidades invertidas. Esta circunstancia liberó a los nuevos conquistadores, por algún tiempo, de la presión externa que significaba el compromiso de hacer reeditar la ocupación a corto plazo.

Ciertos factores que en otras ocasiones habían contribuido a hacer fracasar las expediciones colonizadoras pudieron esta vez ser contrarrestados, gracias también al carácter dado a la nueva empresa de ocupación y al control que, con base en el decreto virreinal, ejercieron los misioneros sobre todos los integrantes del grupo conquistador. Por cuanto que los propósitos inmediatos de la entrada no

eran los de explotar algunos de los recursos naturales que real o supuestamente existían en la península y que se reconocían como particularmente valiosos desde el punto de vista comercial, tales como las perlas, los minerales y el ámbar, la búsqueda de estos recursos no preocupó mayormente a los misioneros ni tampoco la suerte de la colonia fundada por Salvatierra dependió del hallazgo y explotación de esas inciertas riquezas. No la extracción de recursos naturales para comercializarlos en el exterior sino el aprovechamiento de ellos para sostener los establecimientos que se formasen fue lo que se buscó prioritariamente, como lo prueban las medidas tomadas por Salvatierra y sostenidas por sus sucesores, tendientes a impedir u obstaculizar la pesca de perlas o la explotación de minas, y como se desprende de los múltiples testimonios que exhiben el afán de los misioneros por introducir, antes que cualquier otra actividad productiva, los cultivos agrícolas y pecuarios en el país peninsular. De este modo, pues, las expectativas de enriquecimiento individual y la consiguiente frustración que sobrevinía al no verlas cumplidas, dejaron de obrar como elementos disolventes de la empresa, no tanto porque no se hubieran manifestado tendencias de esa índole en el grupo conquistador sino porque los misioneros, en su calidad de jefes de la colonia y de administradores de los recursos financieros, estuvieron en aptitud de hacer prevalecer la estrategia misional en el proceso de ocupación y de expulsar de la provincia a los individuos que no se avinieron a subordinar sus intereses personales a las exigencias de esa estrategia.

En realidad, el reto mayor consistió en asegurar la llegada oportuna de abastecimientos, de allí la importancia decisiva que cobró

la vinculación marítima con la parte continental. Las condiciones naturales del medio peninsular dificultaron grandemente la introducción de la agricultura, como ya se había experimentado desde tiempo atrás, particularmente en el caso de la expedición de Atondo; pero los jesuitas tuvieron de su parte un factor que otras veces había hecho insalvables las dificultades: el tiempo. La búsqueda de tierras aptas para la agricultura, que de ninguna manera postergaron los misioneros, pudo realizarse en un espacio geográfico continuamente en expansión y dentro de un margen temporal mucho más amplio del que tuvieron, por ejemplo, las gentes de Atondo. Ni aun la insuficiencia de la producción agropecuaria local, que, como hemos de ver, caracterizó a la provincia californiana durante el período jesuítico, impidió la expansión y la subsistencia de las fundaciones misionales. El flujo continuo de víveres procedentes del exterior propició esta tregua y permitió cubrir el déficit de producción por lo menos en la medida necesaria para mantener a la población inmigrante. No dejaron de experimentarse carestías ni la colonia dejó de atravesar por momentos críticos cuando los barcos no llegaban a tiempo; pero, con todo, el apoyo exterior nunca faltó por entero, así por la eficacia de los padres que, desde la contracosta, se encargaban de hacer los envíos como porque las fuentes de financiamiento a que hemos aludido anteriormente habrían de mantenerse abiertas -el Fondo Piadoso lo estuvo indefinidamente- pese a que las misiones californianas tardaran largo tiempo en consolidarse o, como fue el caso, no alcanzaran nunca a sostenerse por sí mismas. Difícil hubiera sido, de cualquier modo, abastecer desde fuera la colonia si ésta hubiera crecido desproporcionadamente. Ya señalamos el

hecho de que el grupo conquistador original fue poco numeroso, y parece que así lo había previsto Salvatierra, pues en una carta suya expresa que, antes de la entrada, había asegurado al virrey que con pocos hombres se podía lograr mucho en California.<sup>2</sup> En lo sucesivo, los padres tuvieron buen cuidado de controlar el crecimiento de la población forastera, siempre en función de las posibilidades que hubo de asegurar el suficiente avío, aunque sin dejar de considerar en todo caso otras posibles implicaciones de la inmigración de elementos laicos, según más adelante se dirá.

Las prerrogativas verdaderamente inusitadas de que gozaron los religiosos hicieron posible que la conquista de California pudiera llevarse a la práctica conforme al plan previsto y que, tanto la entrada inicial como los ulteriores movimientos de avance en el interior de la tierra, se ajustaran totalmente a los patrones de la expansión misional. Nuestra Señora de Loreto Conchó fue algo así como una punta de playa que facilitó la penetración. En cuanto quedó establecido allí un primer poblado capaz de servir de base de operaciones y de ser abastecido desde el exterior por la vía marítima los misioneros procuraron llevar adelante la obra de fundación y ampliar de ese modo el frente de contacto hispano-indígena. Dado que entre los fines explícitos de la empresa el que los jesuitas planteaban como prioritario era el de la evangelización de los indios, la expansión interna se hacía necesaria para que los misioneros pudieran reafirmar continuamente el sentido de su presencia en la península. Esa expansión, sin embargo, habría de estar condicionada por muy diversos factores como fueron el medio natural, los recursos materiales de apoyo, la posibilidad de mantener el contacto entre las nuevas fundaciones

y las antiguas, y, desde luego, la disponibilidad de operarios religiosos. Esto último hay que subrayarlo para insistir en que no se trató en principio de una ocupación que dejara margen a la libre iniciativa del sector laico y escapara así del control de los jesuitas. Los diversos elementos de apoyo material con que contaron los misioneros para afianzarse y expandirse en la península, los recursos llegados de fuera y los que luego se obtendrían en la tierra misma, no serían utilizados, en lo que se refiere al proceso de expansión interna, sino para fundar centros misionales, es decir, poblados en los que quedarán radicados los ministros religiosos y los demás inmigrantes subordinados a ellos, y donde pudieran irse concentrando los grupos nativos a fin de asimilarlos tanto a las actividades productivas como, en general, a la cultura de que eran portadores los jesuitas y sus acompañantes.

De Loreto Conchó partieron las primeras expediciones que se organizaron con el propósito de obtener conocimientos más precisos sobre la geografía regional, reunir noticias sobre el número y disposición de los naturales y buscar sitios adecuados para la fundación de otros puestos. Menos de dos años después de la entrada de Salvatierra se establecieron una segunda misión, San Francisco Javier Vigé o Biaundó, y un poblado que finalmente quedaría reducido a pueblo de visita al que se llamó San Juan Londó,<sup>3</sup> aquélla y éste situados en territorios más o menos próximos a Loreto. La incorporación paulatina de nuevos religiosos permitió fundar luego, en 1705, la misión de San Juan Bautista Liguig o Malibat, al sur de Loreto, y la de Santa Rosalía de Mulegé, hacia la parte norte. Siguió a éstas, en 1708, la fundación de San José de Comondú, misión situada tierra adentro, a la altura

de Loreto.

Tras algunos años en que la expansión se detuvo pero en los que no dejaron de hacerse recorridos de exploración hacia distintas partes de la península, los jesuitas avanzaron simultáneamente hacia el norte, donde establecieron las misiones de La Purísima Concepción de Cadegomó (1720), Nuestra Señora de Guadalupe Guasinapí (1720) y San Ignacio Kadakaamang (1728), y hacia los territorios del sur, en los cuales quedaron asentadas las misiones de Nuestra Señora del Pilar de la Paz (1720), Nuestra Señora de los Dolores o de la Pasión (1721),<sup>4</sup> Santiago (1721), San José del Cabo (1730), Santa Rosa de Todos Santos (1733)<sup>5</sup> y, por último, San Luis Gonzaga (1737). El desierto central, que se inicia a la altura de San Ignacio, fue sin duda un obstáculo que retrasó el avance pero que no impidió a la postre que los misioneros lo traspusieran y localizaran lugares a propósito para hacer sus últimas fundaciones en la península: Santa Gertrudis (1752), San Francisco de Borja (1762) y Santa María de los Angeles Kabujakaamang (1767).<sup>6</sup>

De las diecisiete misiones nombradas -excluimos de la cuenta el pueblo de San Juan Londó- sólo subsistían, al final del periodo jesuítico, catorce establecimientos con ministro residente. La misión de San Juan Bautista Liguig o Malibat hubo de ser abandonada en 1721 por la imposibilidad de hacerla producir aun las mínimas subsistencias;<sup>7</sup> su ministro y demás pobladores pasaron entonces a la fundación alternativa de Nuestra Señora de los Dolores.<sup>8</sup> La del Pilar de la Paz se asimiló hacia 1748 a la de Santa Rosa de Todos Santos<sup>9</sup> y, dos años después, San José del Cabo fue convertido en pueblo de visita de la misión de Santiago.<sup>10</sup>

FUNDACIONES HECHAS EN CALIFORNIA POR LOS MISIONEROS DE LA COMPAÑIA DE JESUS

CUADRO 1.

<u>Nombre</u>	<u>Fecha de fundación</u>	<u>Fundadores</u>
Nuestra Señora de Loreto Conchó	1697	Juan Ma. de Salvatierra
San Francisco Javier Vigé o Biaundó	1699	Francisco Ma. Piccolo
Santa Rosalía de Mulegé	1705	Juan Manuel de Basaldúa
San Juan Bautista Liguig o Malibat	1705 (desapareció en 1721)	Pedro de Ugarte
San José de Comondú	1708	Julián de Mayorga
La Purísima Concepción Cadegomó	1720	Nicolás Tamaral
Nuestra Señora de Guadalupe Guasisinapí	1720	Everardo Hellen
Nuestra Señora del Pilar de la Paz	1720 (desapareció en 1748)	Jaime Bravo
Nuestra Señora de los Dolores o de la Pasión (a la que quedó asimilada la de San Juan Bautista Liguig)	1721	Clemente Guillén
Santiago	1721	Ignacio Ma. Nápoli
San Ignacio Kadakaamang	1728	Juan Bautista Luyando
San José del Cabo	1730 (hacia 1750 se convirtió en pueblo de visita de Santiago)	Nicolás Tamaral y José de Echeverría
Santa Rosa de Todos Santos (a la que se asimiló la del Pilar de la Paz en 1748)	1733	Sigismundo Taraval

San Luis Gonzaga	1737	Lamberto Hostell
Santa Gertrudis	1752	Fernando Consag y Jorge Retz
San Francisco de Borja *	1762	Wenceslao Link
Santa María de los Ángeles Kabujakaamang	1767 (el año anterior se hizo una primera fundación en el sitio de Calañujuet)	Victoriano Arnés y Juan José Díez

El procedimiento seguido generalmente para erigir una misión consistía en localizar primero un paraje que contara con agua y algunas tierras cultivables,<sup>11</sup> en el que hubiera además una proporcionada población aborigen.<sup>12</sup> Partía el misionero acompañado de indios amigos y un corto número de elementos de tropa; exploraba la zona y, una vez elegido el sitio más a propósito, procedía con su gente a levantar un refugio para el resguardo de los pertrechos y víveres que necesariamente debían llevarse para obsequiar a los nativos y para que el grupo fundador pudiera sostenerse durante algún tiempo. Se construían en seguida cabañas para la habitación del misionero, de los soldados y de los indios acompañantes y, tan pronto como las circunstancias lo permitían, se iniciaba la edificación de una iglesia, que en un principio solía ser de paja y adobe<sup>13</sup> y que más tarde era sustituida por otra construcción más sólida de mampostería. Simultáneamente se procuraba entrar en contacto con los indios lugareños, a quienes se atraía mediante regalillos y alimentos, para después, en cuanto el misionero empezaba a familiarizarse con el dialecto local, dar principio a las actividades de instrucción religiosa.<sup>14</sup> En las tierras susceptibles de cultivo se hacían las primeras siembras y más tarde se conducían animales para la provisión de leche y carne. La tarea de introducir los cultivos agrícolas se facilitó en algunos lugares, como en San José del Cabo, donde a los seis meses de fundada la misión ya se recogían las primeras cosechas;<sup>15</sup> otras veces, incluso, se hicieron siembras aun antes de establecer formalmente una misión, como ocurrió en Todos Santos<sup>16</sup> y en San Ignacio.<sup>17</sup> Pero no siempre pudieron hallarse parajes de suyo adecuados para el efecto y, en esos casos, los misioneros tuvieron que habilitar terrenos o hacer

obras de canalización para llevar el agua de los manantiales hasta los sitios en que se podía sembrar.<sup>18</sup>

La misión de Loreto, cuya población nativa debe adscribirse desde un punto de vista lingüístico al tronco guaycura, y las de San Francisco Javier, Santa Rosalía de Mulegé, San José de Comondú y La Purísima, todas estas con población indígena de habla cochimi, quedaron ubicadas en una zona que presentaba ciertas ventajas así por sus características geográficas como por la índole de los naturales que la habitaban, gentes, como lo fueron todos los cochimies, de las menos rudas de la California jesuítica y bien dispuestas al contacto con los europeos.<sup>19</sup> La región meridional era sin duda más cómoda y ofrecía favorables perspectivas para la agricultura; en sus misiones -El Pilar de la Paz, Todos Santos, Santiago y San José del Cabo, la primera poblada por grupos guaycuras<sup>20</sup> y las otras tres por grupos pericúes- llegaron a recogerse buenas cosechas y pudo contarse al paso del tiempo con una considerable cantidad de ganado vacuno. Sin embargo, no resultó tarea fácil terminar en esa región con las inquietudes de los nativos, que se mostraron reacios a adoptar el nuevo sistema de vida representado por la organización misional, según más adelante veremos. Fue en dicha zona donde se produjo la rebelión indígena más importante del periodo jesuítico -de la que también hablabamos luego- y fue allí donde más rápidamente se extinguió la población aborígen. Las misiones del norte -Guadalupe, San Ignacio, Santa Gertrudis, San Francisco de Borja y Santa María-, todas ellas pobladas por grupos de lengua cochimi, separadas unas de otras por distancias de hasta cien kilómetros, padecieron, quizás con la excepción de San Ignacio, muchas estrecheces a causa de la esterilidad del suelo,

problema tanto más grave cuanto que la población indígena que debía congregarse en cada misión era más o menos numerosa. Tres establecimientos de la región guaycura -San Juan Bautista Liguig o Malibat, San Luis Gonzaga y Nuestra Señora de los Dolores-, situados en la inhóspita zona intermedia comprendida entre Loreto y el sur de la península,<sup>21</sup> fueron los más desamparados de todos.

Los auxilios que se prestaban mutuamente los misioneros ayudaron a equilibrar la situación desigual en cuanto a los recursos de subsistencia obtenidos en cada misión y sólo así pudo evitarse, en algunos casos, que desaparecieran los establecimientos más pobres. Si alguna misión llegaba a disponer de sobrantes de grano, los pasaba a las que padecían falta de él. Fue práctica común, además, que las misiones establecidas contribuyeran con víveres y ganado para formar el patrimonio inicial de las nuevas fundaciones,<sup>22</sup> y, aun cuando este tipo de ayuda solían darlo las misiones más próximas a los sitios nuevamente poblados, no faltó ocasión en que tales recursos de apoyo fueran extraídos de otros establecimientos más lejanos, como ocurrió cuando fue fundada la misión de San José del Cabo, a la que la distante misión de La Purísima dotó con cierto número de reses y otros animales.<sup>23</sup> De cualquier modo se procuró que las misiones fueran formando una especie de cadena y que las de reciente fundación quedaran comunicadas con las que ya habían logrado consolidarse. Si esto convenía para mantener la integración del sistema, era un procedimiento de absoluta necesidad para hacer posible la expansión, puesto que los misioneros fundadores y sus acompañantes debían ser abastecidos de todo lo necesario por lo menos mientras lograban obtener en su localidad algunos mantenimientos básicos.<sup>24</sup> Cuando se

fundó la misión del Pilar de la Paz quedó un amplio vacío misional de aproximadamente doscientos kilómetros de extensión entre ese establecimiento y el más próximo a él, que era el de San Juan Bautista Liguig o Malibat; pero esa relativa ruptura de la continuidad misional, de no muy graves consecuencias por cuanto que la nueva misión podía ser abastecida por mar, se redujo luego al ser fundadas las misiones intermedias de Los Dolores y San Luis Gonzaga.<sup>25</sup>

En la medida en que se desarrolló este proceso general de expansión que multiplicó los enclaves misionales en el vasto mundo aborigen californiano fueron generándose, a nivel local, otros procesos de sentido inverso, es decir, tendientes a convertir a cada núcleo en un centro aglutinante de la población nativa. El sólo hecho de que el misionero y la gente que iba en su compañía quedaran radicados en territorios hasta entonces ocupados exclusivamente por grupos autóctonos creaba ya una situación de contacto permanente que implicaba por sí misma una alteración en la vida tradicional de las bandas nativas, que quedaban sujetas a partir de entonces a una influencia cultural extraña, cuyo doble efecto de atracción, por una parte, y de desintegración de las tradiciones locales, por la otra, difícilmente podría ser resistido por los aborígenes cuya existencia futura habría de estar cada vez más decisivamente condicionada por la institución misional.

#### Providencialismo y utopía

Un tema del que conviene que nos ocupemos para comprender más cabalmente la conquista de California es el de las elaboraciones ideológicas que expresan la manera como los misioneros jesuitas concibieron

su propia empresa y explicaron la realidad de la misma. Incurriríamos en una reducción simplista si en tales elaboraciones viéramos una pura fachada discursiva construida con la sola y pragmática intención de servirse de ella con fines de autojustificación política. Los misioneros californianos, sin duda, se vieron en la necesidad de legitimar su acción conquistadora y lo hicieron invocando ante todo una finalidad trascendente que, en tanto que cristianos, no podían postular sino como la de la salvación de las almas de los indios. Pero es asimismo innegable que esa legitimación la hicieron valer más que nada ante sí mismos y que muchos de ellos actuaron con manifiesta convicción de que el objetivo religioso no sólo daría sentido a la empresa de conquista sino también a la organización social que de ella habría de emerger. Hay en el pensamiento de aquellos misioneros, particularmente en el de los que actuaron en los tiempos iniciales del periodo misional, un fuerte acento providencialista, a la par que un candoroso optimismo en cuanto a lo que cabría esperar de su obra de evangelización. En la seguridad de que contaban con el estrecho amparo de la Divinidad fundaron, además, sus expectativas a corto y a largo plazo, muchas de ellas enlazadas con la pretensión de alcanzar un purismo religioso del que fuera partícipe la colectividad misional entera. Lo menos que puede decirse al respecto es que esas ideas, expresadas reiteradamente en los textos de varios misioneros jesuitas, exhiben un condicionamiento mental que no puede dejar de ser considerado al estudiar el fenómeno de la conquista californiana. De algún modo también, según veremos en varias partes de este estudio, esos factores ideológicos revirtieron significativamente, no sin contradicciones, sobre otros diversos sectores

de la práctica social.

El haber podido realizar lo que sus múltiples predecesores no habían logrado: arraigarse firmemente en tierra californiana pese a las dificultades que se tenían por insalvables, fue algo que los misioneros jesuitas tuvieron de suyo por un hecho que trascendió al esfuerzo humano y en el que se manifestó la voluntad divina de amparar al grupo conquistador. En algunos textos jesuíticos de elaboración tardía se afirma que dicha conquista se emprendió por efecto de una revelación de la Virgen, quien, desde que Salvatierra se hallaba en Europa, había llamado al religioso, inspirándolo en sus actos para ponerlo en camino de ser el conquistador de California.<sup>26</sup> Los primeros misioneros, por su parte, sin negar la idea de un originario designio providencial, solían insistir en un hecho al que, al parecer, concedieron una importancia decisiva: el de que ellos, por voluntad propia, encomendaron a la Divinidad la suerte de la conquista. Píccolo dice, por ejemplo, que los padres fundadores pusieron desde un principio su empresa en manos de la Virgen "para que, como suya, corriera por su cuenta".<sup>27</sup> En todo caso, la explicación que los religiosos dieron de los hechos de la conquista partió del supuesto de que el cometido de los hombres había coincidido en California con los designios de la Divinidad.

Los padres jesuitas a quienes tocó fundar las primeras misiones tuvieron para sí que la obra emprendida por ellos sólo había podido culminarse gracias al concurso activo de una fuerza ultraterrena. Por ello precisamente, por haberse tratado, según esta interpretación, de un suceso portentoso, la conquista de California se había llevado a efecto sin que las adversidades, otrora invencibles, lle-

garan a malograrla. "Como empresa tan gloriosa ha sido más del cielo que de la tierra, más de María Santísima que de unos pobres religiosos, era forzoso que le acompañara la felicidad", escribió Piccolo cuando ya las primeras fundaciones parecían estar aseguradas.<sup>28</sup> Igual sentido providencialista tienen las palabras que dejó anotadas en seguida el referido religioso: respondiendo al impulso de "tan poderoso brazo", dijo, los misioneros "pudimos ser instrumento de sus prodigios".<sup>29</sup> El hombre, pues, se convertía voluntariamente en vehículo de una acción de origen divino que, por su misma naturaleza, resultaba incontrastable.

La idea de que a la intervención directa de la Divinidad había que atribuir cuanto los misioneros y sus acompañantes habían conseguido en el empeño de ocupar el país peninsular se encuentra no pocas veces expresada en los escritos de Salvatierra y de Piccolo, ambos, por lo demás, incansables y prolijos redactores. Para ellos, la acción y el amparo marianos se manifestaban de modo patente y de múltiples maneras. Los dos solían afirmar en sus comunicaciones que era la Virgen "la descubridora" de la tierra, "la conquistadora" de los indios, "la pobladora", en fin, que había asegurado el buen éxito de la entrada.<sup>30</sup> Convencido estuvo Piccolo de que, "al influjo de la nueva estrella María", la misma condición física del suelo californiano se había mudado "en otra mejor de la que era antes".<sup>31</sup> La Divinidad que, en esta forma, trasmutaba el medio natural originariamente inhóspito, también hacía sentir su presencia en situaciones circunstanciales, siempre para brindar su protección a los conquistadores. Así, quien resultaba victoriosa en los encuentros con los indios era, según Salvatierra, la Virgen misma, la que, a más de ser quien derrotaba a los enemigos gentiles, obraba milagros

para conservar ilesos a los cristianos.<sup>32</sup> Por la fuerza que se su-  
ponía la activaba y por su sentido, Salvatierra llamaba "conquista  
mariana" a la que a él le tocó iniciar y dirigir durante casi vein-  
te años.<sup>33</sup> Se refería a los elementos de tropa como "soldados maria-  
nos lauretanos",<sup>34</sup> expresión con la que, además de aludir a la causa  
a que ese ejército debía servir, seguramente quería significar que,  
como los misioneros, los hombres de armas cumplían en California una  
misión providencial. No obstante la creencia de que el favor de la  
Virgen ayudaba a los evangelizadores a buscar el contacto con los in-  
dios en términos de paz, la pluma de Salvatierra dibujó a veces la  
imagen de una deidad no sólo militante sino también infundidora de  
terror: "Los no conquistados naturales tiemblan de nuestras armas go-  
bernadas del brazo de María", expresó en una carta dirigida al visi-  
tador jesuita Antonio Leal.<sup>35</sup>

De un modo consecuente con estas nociones, según las cuales la Di-  
vinidad había desempeñado un papel activo en la conquista de Califor-  
nia, los misioneros manejaron la idea de que la tierra ganada debía  
quedar en los sucesivo bajo el patronato de la Virgen. Unos cuantos  
días después de la fundación de Loreto escribió Salvatierra al padre  
Juan de Ugarte diciéndole que se había declarado al territorio cali-  
forniano "por reino de María" en virtud de haber sido ella "la con-  
quistadora y juntamente pobladora".<sup>36</sup> Cabe en este punto decir algo  
acerca del modo como los jesuitas concibieron ese "reinado mariano"  
en una porción concreta del mundo terrenal.

Las circunstancias en que se efectuó la entrada constituyeron sin  
duda una coyuntura que propició la idealización del proyecto misional.  
Recordemos que las estipulaciones del despacho de autorización expe-

dido por el conde de Moctezuma daban margen para que los misioneros pusieran en práctica un sistema de penetración y gobierno en el que ellos podrían actuar con una relativa autonomía, ya que no habría en la provincia ninguna autoridad sobre la suya y ésta sólo estaría subordinada, en materia civil y militar, a la del virrey. Cumplíase así un anhelo que muchos religiosos habían alimentado y que, ahora, Salvatierra y sus compañeros palpaban como una positiva realidad. Los conflictos con las autoridades militares y los colonos, que más de una vez habían obstaculizado los trabajos misionales en la parte continental, parecía que habrían de estar definitivamente ausentes en esta empresa. Toda esta situación fue evidentemente valorada por los misioneros jesuitas, que creyeron entrever la posibilidad de cumplir en las apartadas regiones peninsulares el viejo ideal de no pocos evangelizadores de América de formar, en tierras de indios, un mundo marginado del resto de la sociedad colonial, en el que, por virtud del celo de los sacerdotes, pudieran revivirse las prácticas del cristianismo de los primeros tiempos.<sup>37</sup>

No podríamos negar que el sentimiento religioso de los padres destinados a actuar en California se conmovió ante la perspectiva de crear una sociedad moldeada conforme al ideal cristiano en aquel mundo que se les encomendó conquistar. Hemos visto cómo los misioneros que se lanzaron a tal empresa estuvieron firmemente persuadidos de que su obra contaba con la protección divina; de que había sido posible entrar y permanecer en una tierra antaño inconquistable gracias a que allí la potencia celestial había magnificado las débiles fuerzas del hombre, al mismo tiempo que había disminuido la hostilidad del medio natural. Ese auxilio, dirían también los misioneros, se

había merecido tan sólo por la preeminencia del propósito evangélico que los animaba.

Los padres jesuitas consideraron que nada como el mando total que ellos ejercieron sobre el grupo conquistador había contribuido en forma tan definitiva para que la nueva entrada a California tuviera por finalidad exclusiva la evangelización de los indios y para que la práctica de los conquistadores fuera congruente con el fin propuesto. Pensaron los misioneros que, al no tener cabida en su empresa las ambiciones de lucro, se había podido preservar la pureza del objetivo religioso y ganar con ello el amparo divino que permitió conseguir al fin lo que parecía imposible. "La Virgen no quiere esta conversión fruto de codicia sino de oraciones", había escrito Salvatierra poco antes de pasar a la península,<sup>38</sup> y en el mismo tono de convencimiento expresó algún tiempo después, ya puesto el pie en California:

... puedo asegurar... que, a no haberse hecho la entrada a esta conquista con total independencia de almirantes y otros, nos hubiéramos vuelto atrás, ni se hubiera descubierto otra tierra buena, sino la mala de siempre, y tierra para salir y no para entrar, tierra finalmente con ojos de tierra; y ciegos de tierra, que no mirando a lo purgado de aires limpios y despejados del cielo sino todo a fines bajos y terrenos, no llevan la bendición del cielo, aquella bendición que hace la tierra cielo.<sup>39</sup>

Prosa desaliñada la de Salvatierra, y sin embargo claramente explícita, indicadora de lo que este misionero creyó estar en camino de lograr: que un ámbito terrestre deviniera celestial. Es de notarse que, como se ve en el párrafo transcrito, Salvatierra no enten

dió como ajeno a tal fenómeno de mutación el hecho de que, a diferencia de lo ocurrido en ocasiones anteriores, esta vez el grupo conquistador hubiera estado dirigido por religiosos animados de un afán evangelizador y dispuestos a apartar de su empresa el móvil de la codicia. Ahora bien: si a lo que se aspiraba era a formar una sociedad que estuviera en comunión permanente con la Divinidad, los soldados, como miembros de esa sociedad, debían asumir, al igual que los misioneros, un compromiso moral y religioso refrendado continuamente en la práctica cotidiana. Así lo pensó Salvatierra y por ello procuró que ese instrumento de conquista que era el "ejército lauretano" fuera también un cuerpo de vida ejemplar en el orden religioso. Si bien los soldados estaban sometidos al mando político y militar de los misioneros, dice Venegas, resumiendo la información contenida en varias cartas de Salvatierra,

mucho mayor concierto resultaba del buen gobierno cristiano en que [este religioso] los impuso desde un principio: procurando que oyesen misa con devoción, que rezasen cada día el rosario de María Santísima y, los sábados, auras [sic] en la capilla lauretana, cantándose después sus letanías y haciéndoles una plática con su ejemplo acomodado para imponerlos en santas costumbres y arraigarlos en la devoción de María; que frecuentasen los sacramentos de la confesión y comunión en sus festividades, que se abstuviesen de juegos y pecados de la carne, que desterrasen de todo el presidio los votos, juramentos y palabras torpes, con otros pecados de la lengua. Para conseguir esto [último] estableció una multa de chocolate que había de pagar y repartir el delincuente entre sus compañeros, en desbocándose en algún voto, juramento o blasfemia. Y deste modo, como cada uno tenía por fiscales a los demás soldados, y por el interés de

la multa, no había ya quien se descomidiese en palabras.<sup>40</sup>

No sabemos que haya habido resistencia notoria por parte de los soldados para ajustar su conducta a estas formalidades, pero sí que la hubo en relación al gobierno político y militar de los jesuitas. Desde los tiempos iniciales de la conquista algunos miembros de la tropa se mostraron inconformes con ciertas medidas dictadas por Sal<sup>u</sup>vatierra y sostenidas por sus sucesores, tales como la prohibición terminante de que cualquier miembro de la colonia rescatara perlas o comerciara con ellas. De todas formas, los misioneros pudieron imponer su propia línea de acción a todo el grupo conquistador dado que, aparte de contar con la autoridad que les concedían los instru<sup>u</sup>mentos jurídicos, controlaban por entero los recursos materiales de apoyo para la colonización. Fue uso común desterrar de la península a todos aquellos sujetos llegados de la contracosta cuyo comportamiento no fuese satisfactorio a los ojos de los jesuitas.

Tal vez los misioneros pensaron que era en los sign<sup>o</sup>s externos del culto religioso donde más cabalmente quedaría expresado el cris<sup>t</sup>ianismo ejemplar que se proponían instaurar en California. No fue al menos escaso su empeño por intensificar al máximo las rutinas eclesiásticas y la práctica de la oración en común. Ya valiéndose de la persuasión, ya de procedimientos coercitivos sutiles o francos, trataron de que todos los individuos bajo su jurisdicción, nativos o forasteros, participaran continua y devotamente en las más diversas ceremonias litúrgicas, introducidas por cierto con no menos puntualidad que amplitud desde que quedó establecida la misión de Loreto. También en esto, Salvatierra marcó la pauta, pues, conforme lo manifiesta su biógrafo,

procuraba celebrar las fiestas más principales del año con todo el aparato exterior que tienen las ceremonias sagradas de la Iglesia en los divinos oficios... Estas las hacía cumplir exactísimamente... porque, a más de algunas que ocurren entre año con ceremonias más particulares y misteriosas, como la ceniza bendita al principio de Cuaresma, las palmas en el Domingo de Ramos, la bendición de candelas en el día de la Purificación y la misa y responsos en el día de los F n a d o s, celebraba también las otras fiestas que ocurren entre año con todo el aparato y solemnidad que le permitía la pobreza de aquellos principios. Así celebraba la fiesta del Santísimo Sacramento en el día de Corpus, con misa, procesión y enramada que hacía poner para ella. Con igual aparato celebraba las tres pascuas, de Navidad, Resurrección y Espíritu Santo, y, entre año, las fiestas de la Virgen María, y principalmente la de su Natividad, por ser la titular de la santa casa de Loreto. Ni era menor el esmero que ponía en celebrar los oficios de la Semana Santa, tan arreglados a las rúbricas y ceremonias del misal romano que no dejaba ápice alguno que no cumplierse. Y por eso aun las profecías del Sábado Santo las hacía cantar enteras hasta el fin, como se hace en las ca tedrales.<sup>41</sup>

Ante un señalamiento hecho por otros misioneros en el sentido de que había en todo esto un "rígor y gravamen" excesivos por tratarse de una pequeña comunidad formada por unos cuantos soldados y no más que unos indios catecúmenos, Salvatierra repuso que "por eso mismo convenía plantar la fe en una nueva tierra ejecutando las ceremonias sagradas con toda la integridad que prescribe la Santa Iglesia en sus rúbricas".<sup>42</sup> Si en la opinión de los misioneros estos actos con tribufan a afirmar la religiosidad del sector inmigrante, pensábase también que servirían para mostrar a los indios lo que era la vida

de los cristianos. En su día, la incorporación de los indígenas a la vida misional habría de implicar la obligación de su parte de cumplir a lo largo de cada jornada con una ciertamente intensa rutina de oraciones y actos rituales.

El utopismo de los jesuitas californianos no radica por supuesto en la pretensión de implantar en la sociedad misional el hábito de las celebraciones eclesíásticas sino en la idea subyacente de que era en el plano de lo espiritual donde aquella sociedad alcanzaría su postrera y perfecta realización. Dieron por descontado los misioneros que una colectividad que viviera en armonía con Dios tenía que ser armónica en sí misma por cuanto que todos los componentes del conjunto social estarían empeñados en alcanzar una meta común: la de la salvación eterna. De allí que declararan su deseo de impedir que las ambiciones enraizadas en la vida temporal del hombre se impusieran a las instancias de carácter espiritual, y que postularan que la explotación de la naturaleza y del trabajo humano debía ser en todo caso un medio, nunca un fin.

Para que todo lo anterior tuviera sentido era necesario que los misioneros creyeran, por una parte, en que lograrían hacer perdurar en California el régimen misional hasta que la evangelización de los indios alcanzara un grado de plenitud y, por la otra, en que, en tanto que eso sucedía, el arraigo del cristianismo en aquella provincia no se vería perturbado por intereses extraños a los de las propias misiones. Además de utópicas, estas expectativas encerraban un germen de contradicción con lo que el poder secular esperaba de la conquista de California. Remoto espectador de la obra de sus correli-

gionarios, a la que veía con admiración y simpatía, el jesuita Miguel Venegas, cuyos escritos californianos están permeados también por la idea providencialista, llegó a declarar que el interés religioso se había antepuesto en esa empresa al interés del estado:

Acaso tampoco quiso Dios -se lee en uno de sus textos- que se lograsen las primeras tentativas sobre la California cuando era el primer objeto el bien temporal y el segundo el de la religión; y por el contrario, dio feliz cumplimiento a los deseos cuando se buscó el reino de Dios en primer lugar y en segundo el bien de la monarquía.<sup>43</sup>

En realidad, los jesuitas que actuaron en California insistieron siempre en la compatibilidad de los intereses de su proyecto misional y los de la monarquía católica de España. Pero no perdieron de vista que para el estado monárquico no bastaría al fin y al cabo con la sola evangelización de los indios. Por eso hablaron a veces de las perspectivas de explotación económica que la tierra ofrecía, como lo hizo Piccolo en 1702 cuando en un informe suyo se refirió a las "muchas salinas muy grandes, de sal muy blanca", con la que se podían "cargar navíos enteros para estos reinos"; a la abundancia de los placeres perleros que "por millares" se hallaban en "toda la costa y, en especial, en las islas adyacentes"; a la certeza que tenían los misioneros de encontrar tierra adentro "muchos minerales por estar en la misma línea en que están los ricos minerales de Sinaloa y Sonora".<sup>44</sup> Estos anuncios, sin embargo, nunca fueron seguidos por una acción que tendiera a facilitar la explotación de tales recursos por los inmigrantes laicos.

Más preocupó a los jesuitas alejar de sí toda sospecha de que su proyecto atentaría aunque fuera mínimamente contra los derechos de

soberanía del estado monárquico sobre el mundo peninsular. Ante las autoridades civiles no se ostentaron como soldados de María sino del rey. Así, la primera derrota infligida a los indios californios en noviembre de 1697 fue, en el correspondiente informe de Salvatierra, un triunfo de las armas reales. Como un soldado que rinde su parte al jefe superior, el misionero dio cuenta al virrey de lo acaecido:

Con este papel traspasado de sudor por habernos servido de escudo en defender así a nuestra santa fe como a nuestro rey y sus armas, vengo a ponerme a los pies de vuestra excelencia. Doyle parte cómo ha mes y medio que estamos en la California y después de haber puesto el pie de paz entre estos bárbaros; después, entrando en ellos la codicia de nuestros bastimentos, trataron de acabar con nuestras vidas y destruirnos. Fuimos asaltados en un tiempo de cuatro naciones por cuatro lados de nuestra trinchera y peleando desde el medio día hasta ponerse el sol. Finalmente, con el favor de María quedaron vencedores estos pobres conquistadores y queda hoy día el rey, nuestro señor, conquistador y señor de este pedazo de tierra, de donde se podrán dilatar sus armas para todo este reino, teniendo el pie fijo en estos primeros indios conquistados.<sup>45</sup>

La manera como está redactado el documento, su lenguaje y la exaltación que se hace del triunfo militar, la meridiana afirmación de que se ha conquistado aquella tierra para el soberano español, cuyo real dominio se ofrece dilatar a partir de la posición ganada, muestran ya el manejo diplomático que obligada y permanentemente habrían de hacer los jesuitas para justificar su presencia en California sin que asomara contradicción alguna con los intereses del estado. La continuidad del proyecto jesuítico dependía en gran medida del acier

to con que se manejaran las relaciones con las autoridades civiles, exigencia que no pasó inadvertida para Salvatierra, quien procuró ajustar a ella la redacción de todos sus informes. Tuvo también este religioso el cuidado de no reservar para sí y los suyos el mérito de la entrada y, en cambio, reconocerlo en quienes le habían favorecido para realizarla. Al virrey, por ejemplo, le llama en una de sus cartas "apóstol y conquistador" de California.<sup>46</sup>

La habilidad diplomática del misionero quedará de manifiesto si se compara el texto del antes citado informe que rindió al virrey con el de esta otra comunicación que dirigió al presbítero Juan Caballero y Ocio, de quien había obtenido un considerable apoyo financiero:

Ea, que ya estamos en California, y Juanico [un indio californio], el primer Juan que haya tenido este pedazo de nuestro mundo, aquí está conmigo y con rosario al cuello. Ya está la fe en Californias y con el pie fijo en ella; ya la gran conquistadora María venció a cuatro naciones de enemigos que nos asaltaron en un tiempo todos para consumirnos a todos; pero, vive María, reina María, vence María. Y, ¿a quién ha escogido María para plantar la fe en tan extendido reino, con el principio de su salvación? Escogió a don Juan Caballero. Dichoso del escogido, que por su medio irán enteras escuadras al cielo; dichoso del escogido para poblar de tantas naciones el reino perdido por Luzbel. ¡Oh, y qué gloria de mi señor don Juan para el cielo! Yo no puedo escribir esto sin deshacerme en lágrimas de consuelo. ¡Ea, pues! ¡Prosiga vuesa merced con el amparo de esta obra tan suya...!

¡Ea! ¡Animo, ánimo que ya California es de María y, con esto, es de don Juan Caballero, su devoto, y de San Francisco Javier!<sup>47</sup>

Juego diplomático éste que ciertamente habría de continuarse en lo sucesivo, aunque los tiempos y las circunstancias cambiaran y su eficacia llegara a ser menos definitiva.

En general los primeros misioneros tuvieron una visión optimista de la tierra y de sus gentes, de allí que no alimentaran dudas en cuanto al futuro cumplimiento de sus idealizados propósitos. Piccolo es un claro ejemplo de esa actitud que sin duda alguna contribuyó a dar a los conquistadores jesuitas la fortaleza de ánimo necesaria para vencer las adversidades iniciales. Lo que para otros había sido un páramo por completo hostil era para él algo comparable al mismo paraíso. Escribió en efecto las siguientes palabras aproximadamente un año y medio después de haber llegado a la península:

En esta nueva entrada... ya se cerró la puerta a las condiciones del Demonio, las bocas a los que tenían por imposible el poblarse la California; y se nos abrió el corazón, mirando con nuestros ojos que en el infierno -como decían- estéril de la California, gracias sean al Sumo Creador y a su Madre Sanctísima, hay pedazos de paraíso terrenal.<sup>48</sup>

Afirmaba, según ya antes lo mencionamos, que la calidad de la tierra se había mudado con la llegada del cristianismo y que ahora sus frutos eran tantos que bien podía reputarse al suelo peninsular "de fértil y abundante".<sup>49</sup> Contra todas las evidencias en contrario aseguraba que en todo lo descubierto llovía bien, "como en todas partes", que los campos no perdían casi nunca su verdura y que había podido constatarse la existencia de "hermosas vegas, valles muy amenos, muchas fuentes, arroyos, ríos muy poblados en las

orillas de muy crecidos sauces", <sup>50</sup> noticias que contrastan con las dejadas por muchos de los navegantes que fueron a la península en épocas anteriores.

Del indígena también presentaba Píccolo una imagen idílica, como podrá verse en el párrafo que copiamos en seguida, en el que parece que se está describiendo al buen salvaje:

Su genio [de los californios] es muy vivo y despierto, y lo muestran, entre otras cosas, en mofar mucho cualquiera barbarismo en su lengua, como al principio lo hicieron con nosotros al predicarles. Después de estar domesticados se llegan a corregirnos, después de predicar, cualquier desliz en su lengua. En predicándoles algunos misterios contrarios a sus antiguos errores, acabado el sermón se llegan al padre, le reconviene de lo que dijo y le arguyen y discurren en favor de su error con bastante apariencia [sic], y a la fuerza de la razón se sosiegan con toda docilidad. Con estas luces del entendimiento muestran que no se deben contar entre los brutos que hay en aquel reino. <sup>51</sup>

Al igual que Píccolo, muchos otros de los misioneros primeramente llegados a la península no vieron la realidad física y humana que se presentaba ante ellos sino a través del lente del optimismo. Baste, para no abusar de los ejemplos, aludir aquí al padre Ignacio María Nápoli, quien, hacia el año de 1721 decía, refiriéndose a la región situada al sur de la bahía de La Paz, que no acertaba a describir "la grande hermosura" puesta por Dios en esa parte de la península, que se trataba de una tierra sin parangón, en la que había "numerosos y cuantiosos arroyos, ríos, valles muy grandes y buenos"; que en aquellos sitios podía hacerse "fructificar bastantísima copia de maíz, trigo y cuanto se sembrara", que un solo paraje de los descu-

biertos bastaría "para nutrir muchísimo ganado así mayor como menor", que, en fin, sería fácil formar en tales partes "hermosísimas villas y alguna ciudad muy grande".<sup>52</sup> Luego de referirse en esta forma a la potencialidad de la región agregó, previendo tal vez que suscitaría alguna duda en el destinatario de su informe, el provincial Alejandro Romano: "si yo dijera que aquí, en tiempo de aguas, llueve cada día en mayor cantidad que en México y Puebla, vuestra paternidad dijera que, siendo así, esta no es California..."<sup>53</sup>

Ese entusiasmo que llevaba a la exageración, que hacía sobreestimar los recursos ofrecidos por la naturaleza y la posibilidad que había de explotarlos en beneficio del proyecto misional persistió, pues, durante algún tiempo, aunque, desde que los misioneros se enfrentaron al reto de hacer producir la tierra, aquellas expectativas halagüeñas tuvieron que ir cediendo ante los embates de la realidad. Andando el tiempo llegarían a California otros operarios de misiones menos inclinados a la idealización o quizá menos motivados por las circunstancias para caer en ella. El caso extremo se personifica en el alsaciano Juan Jacobo Baegert, justamente calificado por Gerard Decorme como el más realista de los jesuitas que escribieron sobre California.<sup>54</sup> Para el mencionado padre, ministro que fue de la paupérrima misión de San Luis Gonzaga, la península, a la que llegó por el año de 1754, no era ya de ningún modo aquella tierra fértil y amena de "muchas fuentes, arroyos, ríos muy poblados en las orillas de muy crecidos sauces" que veía Piccolo sino un desolado territorio de "miserables matorrales, inútiles zarzales y estériles peñascos".<sup>55</sup> Confesaba incluso dicho religio

so que no comprendía cómo otros observadores habían ignorado esa realidad:

... ni yo ni nadie de los que vivieron en California nos hemos podido explicar cómo fue posible que otros hayan podido elogiar tanto esta península y hacer de ella el país más hermoso de la tierra. ¿Soñaron quizá con su patria? ¿Estuvieron bajo el encanto de una visión del paraíso? ¿Tuvieron lentes de aumento ante sus ojos al escribir sus informes? ¿Hubo tal vez en California una época como la de los siete años de abundancia del Egipto o como la de los tiempos de oro de los que suelen fantasear los poetas? ¿O, finalmente, quedó California cambiada por completo, transformándose en un país totalmente distinto?<sup>56</sup>

También aquella confianza depositada en el indio como ente que por la vía racional quedaría sometido al yugo de la religión habría de verse menguada al paso de los años. Seguramente no había perdido su plena vigencia la idea del "reinado mariano" cuando, hacia 1730, el padre visitador José de Echeverría dejaba conmovida constancia de que la California misional era entonces nada menos que "un cielo habitado por feísimos ángeles".<sup>57</sup> Cercano estaba el día, sin embargo, en que la fe misionera en la masedumbre natural del indio y en su aptitud para acceder a ciertas formas depuradas de la espiritualidad religiosa se enfrentara a su más dura prueba: la sublevación de los pueblos del sur iniciada en el año de 1734.

Ministro en ese entonces de la misión de Todos Santos, el padre Sigismundo Taraval, que, avisado por indios amigos, pudo salvar la vida mediante una precipitada fuga hacia la misión de Los Dolores, dejó una amplia relación de los hechos que es, al mismo tiempo, un

privilegiado testimonio de cómo se llegó a juzgar al indio y cómo el pensamiento providencialista tuvo en California una nueva, terrible y hasta contradictoria expresión. Desde que se barruntó el inicio del movimiento rebelde, el misionero se sintió desamparado e impotente: "pasamos todo el mes de septiembre y algunos días de octubre en continuos sobresaltos, angustias y agonías, siempre rodeados de enemigos, siempre sospechando de los fieles, siempre temiéndolo todo pues no había de quien esperar en lo humano".<sup>58</sup> Ni siquiera la Divinidad dispensaba en esos principios su amparo: "Los cielos parecían a los ruegos de bronce: la Divina Señora que no quería ejecutarlos y Dios que dormía como en la nao de San Pedro".<sup>59</sup> La rebelión, sin embargo, no fue ajena a la voluntad divina: "quiso Dios, para prueba de sus escogidos, castigo de los obstinados [y] ejercicio de los ministros evangélicos, desatar al Demonio".<sup>60</sup> Si al estallar la rebelión algunos cristianos merecieron el martirio, luego que los soldados acudieron a reprimir a los rebeldes la Divinidad obró invariablemente para proteger a aquéllos y castigar a éstos.<sup>61</sup> Aun antes de que se iniciara el movimiento, Dios, según Taraval, ejercía su poder punitivo para escarmentar a los pertinaces:

En una misión, una entera ranchería se dejó engañar por el Demonio y de toda entera hizo Dios un entero escarmiento, pues, diciendo y publicando que el padre los mataba, se huyeron a un paraje muy lejos, y, allí donde se tenían y juzgaban seguros, allí mismo entró en ellos el mal, que ningu no dejó para testigo.<sup>62</sup>

Las simples advertencias divinas eran asimismo de ejemplar rigor:

a los miembros de una ranchería que no daban la obediencia debida al misionero "les quitó Dios a todos los párvulos", es decir, los castigó permitiendo la muerte de todos los niños, tan sólo como un aviso para que los sobrevivientes se enmendasen.<sup>63</sup> Poca esperanza había además de que quienes eran bárbaros de por sí obraran algún día conforme a la moralidad cristiana: "aquellos en que el misionero más se esmera, más cuida y más quiere, esos suelen ser los más perversos, desleales e ingratos".<sup>64</sup>

El referido alzamiento, durante el cual perdieron la vida, aparte de otras muchas gentes, dos misioneros, sacudió brutalmente la conciencia de los operarios jesuitas de California. Aquellos acontecimientos constituyeron una experiencia que no habría de ser ignorada en lo futuro, al punto de que el indio ya no fue visto sino con recelo. Los misioneros seguirían impulsando la evangelización, se sentirían satisfechos de sus avances y algunos advertirían en sus feligreses indígenas "señales de verdaderos cristianos".<sup>65</sup> En lo que ya no se tuvo una seguridad plena fue en la constancia espontánea de los indios cristianizados. Más radical que cualquiera de sus compañeros, Baegert creía que todos los californios conservaban un sustrato de su antigua barbarie que limitaba drásticamente la posibilidad de redimirlos. Los indios que habían sido en los testimonios de Piccolo hombres sencillos, dóciles, capaces de doblegarse ante la fuerza de la razón se vuelven en la obra del asciano individuos "tontos, torpes, toscos, sucios, insolentes, ingratos, mentirosos, pillos, perezosos en extremo, grandes habladores... niños hasta la tumba... gente desorientada, desprevenida, irreflexiva e irresponsable; gente que para nada puede dominarse y que en

todo sigue sus instintos naturales, igual a las bestias".<sup>66</sup> Quien en esta forma pensara estaba ya muy lejos de creer, como los misioneros de la primera época, en que la cristianización de los indios habría de permitir la formación de una sociedad ejemplar en tierras californianas.

#### Reacción indígena ante el contacto inicial

Desde el siglo XVI, con la expansión hacia el norte novohispano, los españoles fueron acumulando experiencias en relación al modo como reaccionaban ante ellos los grupos indígenas no sedentarios, esto es, los que vivían básicamente de la caza y la recolección. Se advirtió desde entonces que tales grupos resultaban, por su mismo nomadismo, extremadamente elusivos y difíciles de someter por la vía de la conquista militar, mientras que por lo común no ofrecían mayor resistencia al contacto cuando el español, en vez de acosarlos militarmente, procuraba atraerlos sin provocar enfrentamientos innecesarios y estimulándolos mediante dádivas diversas, particularmente de bienes de consumo inmediato, para que no tendieran a huir y se conservaran de paz.<sup>67</sup> Los métodos de reducción empleados por los misioneros de las varias órdenes religiosas que actuaron en el norte novohispano se fundaron en el principio de que aun los grupos tenidos por más bárbaros y belicosos deponían su actitud hostil y cedían al influjo misionero cuando se les trataba con suavidad y se les obsequiaba adecuadamente.

La experiencia mostró asimismo que los indios californios no diferían de otros cazadores-recolectores en cuanto a sus actitudes y reacciones básicas. No requerirá mayor comentario el relato que

Kino hace del primer encuentro que, durante la expedición de Atondo, se tuvo con los indios de la región de La Paz, a los cuales por cierto no lograron ver los expedicionarios sino hasta tres días después de que se hubo efectuado el desembarco:

El martes [6 de abril de 1683], al tiempo que, por la mañana, casi toda la gente estaba desmontando un altillo y cortando madera para nuestras fábricas, oyéronse unos gritos de indios que venían hacia este puerto; luego acudieron a sus armas todos los soldados. Llegaron los indios con mucha gritería, armados de arcos y flechas y embujados en señal de guerra, a lo menos defensiva, y haciendo demostraciones que nos fuéramos destas sus tierras. Nosotros procuramos darles a entender que veníamos de paz, y les pedimos que pusieran sus armas en el suelo, que nosotros haríamos lo mismo; pero no quisieron.

Nos fuimos a ellos el padre Goñi y yo; les dimos maíz, bizcocho y coscates, que no lo quisieron recibir de nuestras manos y pidieron se lo pusiéramos en el suelo, hasta que después lo iban tomando de nuestras manos; y entramos en mucha amistad y familiaridad, y nos dieron mezcales tatemados buenos, redecillas muy bien hechas y plumas de pájaros que tenían en sus cabezas, etcétera.<sup>68</sup>

Hechos semejantes se sucedieron luego,<sup>69</sup> hasta que una matanza de pacíficos guaycuras ordenada por Atondo dio al traste con la incipiente relación entre indios y españoles y creó un clima de mutua desconfianza. Kino escribió por entonces al provincial Bernardo Pardo acerca de lo que podía desprenderse de lo acontecido y de las prevenciones que era preciso tener si se quería llevar a buen término la conquista de los californios:

Estos gua[y]curos del puerto de La Paz, aunque hasta los fines de junio estuvimos con mucha paz con ellos y nos ve

nían a ver casi todos los días trayéndonos fruta y pescado..., después que se les prendió uno de ellos y se les mataron diez o once personas de las más principales con un tiro de un pedrero aquí ya no nos venían a ver ni teníamos esperanzas de que en muchos meses habían de olvidarse del daño que de nuestras armas habían recibido... por eso paso a suplicar a vuestra reverencia que por amor de Dios... negocié, haga y alcance con el señor virrey... que manden que esta conquista se procure hacer con paz y amor y no con demasiado rigor de las armas, pues con los rigores se huyen los indios y se retiran y desamparan en los montes, cuando con la paz y agasajo y caridad cristiana acudirán muchísimas almas a hacer cuanto les enseñaremos y quisiéremos...<sup>70</sup>

Ahuyentados los indios lugareños por efecto de la agresión que se les hizo, fue necesario que los expedicionarios buscaran nuevo asiento en otro punto de la costa, lejos de La Paz, para que el contacto hispano-indígena quedara restablecido. En San Bruno se procedió a atraer a los nativos mediante el consabido agasajo y el trato cordial, obró el almirante con más prudencia que en La Paz, se evitó el uso de las armas y, con todo esto, los colonos pudieron lograr, como otras veces, que los indios se les acercaran finalmente sin temor y aun se prestaran a servirles de guías en las entradas que se hicieron hacia el interior de la tierra. A Kino le pareció que los californios eran los indios más dóciles y apacibles de "todo lo descubierto"<sup>71</sup> y que los de San Bruno, recelosos al principio como todos los demás, habían terminado por sentir un "grande amor" por los misioneros.<sup>72</sup> Señaló también que, según lo observado, podía contarse con la adhesión de esos indios tan sólo con que se le diera a cada uno de ellos no más que un puñado de maíz.<sup>73</sup>

Los misioneros que pasaron más tarde a la península no desestimaron toda esa experiencia previa a la que nos hemos referido. Desde un principio procuraron acercarse a los indios en son de paz, halagarlos con todo género de regalillos, principalmente comestibles, y suavizar de diversos modos el choque inicial que de suyo entrañaba el contacto del grupo conquistador con las bandas aborígenes. La pauta fue fijada por Salvatierra, quien, al hacerse cargo de la empresa californiana, contaba ya con una amplia experiencia como misionero por haberlo sido durante varios años en la región de la Tarahumara, donde también el padre Piccolo había realizado sus primeros trabajos como operario de misiones.

Es pertinente hacer notar antes de pasar adelante que, en cuanto al modo de acercarse al indio y a los procedimientos seguidos para involucrarlo en un proceso de aculturación, ni Salvatierra ni los demás padres jesuitas que se fueron sumando a la empresa de conquista introdujeron en California innovaciones significativas respecto de lo que ya desde tiempo atrás se tenía bien establecido como norma de acción misionera. Los métodos empleados para reducir a los indios californios fueron, en líneas generales, los mismos que tradicional y eficazmente se habían usado en otras partes del norte novohispano.<sup>74</sup> Habiendo, pues, una continuidad básica del método, con la nueva entrada a la península se ofreció a los jesuitas la oportunidad de desenvolverse en medio de circunstancias harto favorables para que la acción de todo el grupo conquistador fuera congruente con los principios tácticos adoptados y para que los misioneros conservaran siempre la iniciativa en las situaciones de con

tacto. Por ser los elementos más conspicuos del grupo conquistador, los padres fueron también quienes, con sus acciones individuales, ejercieron una más decisiva influencia sobre los aborígenes peninsulares.

En las actitudes que asumían los religiosos frente a los indios se descubre siempre una intención pragmática, un propósito de motivar con los actos propios una determinada respuesta de los grupos nativos. Cuando Venegas dice que Salvatierra procuraba atraer a los indios "con amor y ganarles la voluntad con beneficencia",<sup>75</sup> lo que hace el cronista es puntualizar la función que cumplían el trato amable y los regalos como medios para propiciar el contacto y disponer los ánimos de los nativos en favor de los misioneros. El padre Juan de Ugarte señalaba que era necesario ser veraz y cumplido con los indios gentiles porque así los padres ganarían crédito entre ellos y se facilitarían las tareas de evangelización.<sup>76</sup> No aducía expresamente el misionero, pues, un argumento moral sino una razón de conveniencia práctica.

Tampoco eran desinteresadas las actitudes de tolerancia que los religiosos observaban sobre todo al entrar en contacto con nuevos grupos indígenas. Impresionados, entre otras cosas, por la apariencia física y el atuendo de los forasteros, muchos nativos se acercaban a los padres y, sin recato alguno, les tocaban la cabeza, la barba o la ropa.<sup>77</sup> Los misioneros no solían oponerse al principio a ese manoseo ni a otras rudezas semejantes de los indios por no dar a éstos el menor motivo de enojo. Decía el padre Jaime Bravo sobre esto que, si en lugar de tolerar esos pequeños desmanes, los

misioneros hubieran reñido a quienes los cometían, se hubiera quizá terminado el molesto asedio pero a riesgo de ahuyentar a los indios y no volverles a ver la cara.<sup>78</sup>

Otra manera de condescendencia táctica consistía en entrar en el juego de los convencionalismos de los grupos autóctonos. Un texto bastante ilustrativo a este respecto es el siguiente, que tomamos de la relación del padre Nápoli y que se refiere a un encuentro que este misionero tuvo con un grupo de indios pericúes:

Me regalaron varios cueros de venados, que son grandes; me pusieron varios plumajes en la cabeza, con cordelines bien tejidos y labrados, de varios colores; me dieron varias ba<sup>teas</sup> teas hechas de palmas bien labradas... 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.<sup>79</sup>

No habrá parecido muy propia la figura del religioso en esas condiciones, pero, con dejarse llenar la cabeza de plumas y colgar en el cuello los "cordelines" y "rosarios", el padre Nápoli se ganó la confianza de aquellos indios, que, a partir de entonces, empezaron a llevar diariamente al misionero "la comida de lo mejor que podían hallar de sus frutas y pitahayas".<sup>80</sup> Días después, Nápoli dejó que unos indios recién venidos de los montes lo llevaran en vilo hasta la tienda que le servía de habitación y allí lo cubrieran "de plumas y cueros y rosarios".<sup>81</sup> Digamos de paso que, entre los californios, el acto de regalar plumas tenía el sentido de un ofrecimiento de paz;<sup>82</sup> por eso los misioneros no sólo las aceptaban sino que, tan pronto como supieron de su valor simbólico, empezaron a incluir plumeros entre los regalos destinados a los indios.<sup>83</sup>

De ninguna manera convenía a los jesuitas combatir militarmente con los indios, puesto que, con grupos nómadas como los peninsulares, los hechos de armas casi siempre tenían por consecuencia una ruptura del contacto. No estuvo en sus manos evitar del todo las escaramuzas con los nativos, como aquella que se produjo en Loreto durante los primeros días de la misión; pero es evidente que uno de sus mayores cuidados fue el de no hacer descansar la conquista en la acción militar directa. Con la ostentación que a veces se hacía del poder de las armas de fuego lo que se buscaba precisamente era no tener que usarlas en combates frontales con la población indígena. Los padres se esforzaban por convencer a los indios de que no estaba en su ánimo hacerles una guerra ofensiva y que llevaban gente armada tan sólo como medida de protección. Preguntado el padre Clemente Guillén por ciertos guaycuras que sí tenía el propósito de pelear con ellos, respondió el misionero que los españoles no habrían de combatir sino con quien les quisiera "hacer graves daños".<sup>84</sup> Píccolo se cuidaba de no llegar de noche a los parajes donde se suponía que había indios acampados, para que éstos no se asustaran con la presencia de extraños y sospecharan que se pretendía infligirles algún mal.<sup>85</sup>

Estas prevenciones de los religiosos surtían en general los efectos esperados. Refiere el padre Píccolo que, al ir a visitar por primera vez a la gente de cierta rancharía, tomó la precaución de enviar por delante un mensajero quien debía anunciar la llegada del religioso y decir a aquellos indios que el padre les pedía que no alentaran ningún temor y "que no se huyesen sino que se estuviesen

todos sentados".<sup>86</sup> Tal cual el sacerdote lo había pedido y lo esperaba, los indios estaban a su llegada "todos sentados, sin levantarse ninguno..., sin tener ninguno arco ni flecha, teniéndolas muy desviadas".<sup>87</sup>

Los californios, cuya tendencia en las situaciones de contacto era la de ajustarse a cierta reciprocidad, llegaban prácticamente a desarmarse de un modo voluntario como respuesta a la política de acercamiento pacífico seguida por los religiosos. Para 1709, Pícco lo podía dar cuenta, al regresar de una expedición hecha hacia el interior de la tierra, de que los indios que habían salido a su encuentro no llevaban consigo arcos ni flechas, de modo que ni en el viaje de ida ni en el de vuelta había logrado ver "un indio con armas".<sup>88</sup> Las experiencias en este sentido fueron múltiples y a veces los misioneros llegaron a quedarse asombrados al ver la pronta y espontánea disposición que algunos de los grupos nativos mostraban para despojarse de sus armas y acudir sin ellas al encuentro de los forasteros. El padre Nápoli, por ejemplo, cuando hacía los preparativos para fundar la misión de Santiago, y después de haber tenido los primeros contactos con indios pericúes, se vio una vez rodeado por una multitud que él calculó en unos quinientos nativos, los cuales habían ido llegando poco a poco y, ante la confesada sorpresa del misionero, todos enteramente desarmados, sin otra cosa en las manos que regalillos para el religioso.<sup>89</sup> Por su parte, los indios solían pedir a los españoles que escondieran sus armas,<sup>90</sup> lo que tal vez no era una demanda nacida tan sólo del miedo, como se sugiere en algunos testimonios jesuíticos, sino también del deseo

de los nativos de preservar esa especie de reciprocidad en el trato a la que antes hicimos alusión.

Con base en sus experiencias directas, los religiosos se persuadieron de que la índole de los distintos grupos indígenas variaba de un modo que parecía corresponderse con la división en "naciones" o grandes grupos lingüísticos. En general se pensaba que los grupos más bien dispuestos al contacto, los más dóciles y receptivos, eran los de lengua cochimí,<sup>91</sup> a los que, en cuanto a tales características, seguían primero los pericúes y finalmente los guaycuras. Entre estos últimos se distinguía, sin embargo, a los que habitaban la región de Loreto, cuya conducta frente al español era muy semejante a la de sus vecinos cochimíes. Según la opinión generalizada entre los padres, era en los restantes grupos guaycuras, particularmente en los que se localizaban al este y al sur de la bahía de La Paz, en los que podían percibirse los más acentuados rasgos de barbarie y la mayor aversión al contacto. Un misionero se refería a estos grupos guaycuras como "los indios de los indios".<sup>92</sup>

Hay que decir respecto a lo anterior que la mayor barbarie que los padres atribuían a los guaycuras -atribución que, por cierto, se hizo extensiva a los pericúes desde que ocurrió el levantamiento de 1734- no tenía nada que ver con las estructuras culturales básicas de los californios, pues en cuanto a esto no parece que los religiosos hayan advertido diferencias significativas entre los grupos de distinta filiación lingüística. Era más bien la resistencia indígena al contacto o a la influencia cultural extraña lo que los padres tomaban como un indicador del grado de barbarie de los naturales, de modo tal que los grupos que huían de los religiosos o los

que no se les sometían con facilidad, como era precisamente el caso de varias parcialidades guaycuras, eran los que se tenían por más bárbaros.<sup>93</sup>

Si por nuestra parte admitimos que todos los aborígenes californios participaban de una cultura que, no obstante sus variantes locales, tenía cierto carácter unitario en cuanto a sus contenidos básicos, tendremos que suponer que las diferencias que había en cuanto al comportamiento de los distintos grupos nativos frente a los jesuitas y sus acompañantes eran el resultado, más que de una diversa condición cultural, de una experiencia histórica diferente. Los guaycuras del sur peninsular, que en un principio tendían a rehuir el contacto y a mantenerse a distancia de los forasteros;<sup>94</sup> que, además, ofrecieron luego una tenaz resistencia a la integración,<sup>95</sup> habían tenido, antes de que se fundara entre ellos una misión, la de La Paz, varias experiencias de contacto violento con gente forastera. La matanza perpetrada por Atondo fue probablemente un hecho cuyo recuerdo se conservó vivo por algún tiempo entre los indios de la región; no a otra cosa sino a la honda impresión que esa matanza dejó entre los indios lugareños atribuir a los jesuitas las dificultades que tuvieron para establecerse entre los guaycuras,<sup>96</sup> aunque cierto es que éstos sufrieron también otras agresiones no menos cruentas, algunas por parte de los pescadores de perlas que solían visitar las costas de la región, y otra más cuando, el año de 1716, Salvatierra visitó la bahía de La Paz en un viaje de reconocimiento. Iba esa vez el religioso acompañado de indios flecheros de la misión de Loreto, es decir, también de habla guaycura, los que, por motivos que los testimonios no aclaran suficientemente, fueron en perse

cución de un grupo de lugareños y mataron "a los que pudieron alcanzar, principalmente a las mujeres que habían sido más tardas en huir".<sup>97</sup> Para mostrar que las diferencias en cuanto al modo como reaccionaban los indios deben explicarse más bien en función de la experiencia que cada grupo había tenido al entrar en contacto con forasteros es de señalarse también que si los cochimíes del interior de la península aceptaron de buen grado la presencia de los religiosos,<sup>98</sup> los que habitaban en las costas al norte de Mulegé es capaban en cambio hacia los montes siempre que veían grupos extraños, igual que en un principio lo hicieron los guaycuras. De tal comportamiento dio un detallado testimonio el padre Fernando Consag, quien hizo un recorrido costero por esa zona hacia el año de 1754. Esos indios, según dice Consag, tenían casi siempre a huir y, cuando se ponían fuera del alcance de los forasteros, pero a su vista, amenazaban con sus armas y echaban toda suerte de bravatas, sin em bargo de lo cual evitaban el enfrentamiento armado y emprendían nue vamente la carrera en cuanto veían que los españoles trataban de acercárseles.<sup>99</sup> Consag asegura que estos cochimíes playanos eran duramente hostilizados por los pescadores de perlas y que por eso actuaban de esa manera.<sup>100</sup>

El intercambio de regalos que habitualmente se daba siempre que se producía el contacto directo y pacífico entre nativos y españoles, intercambio que tenía para los indios un evidente carácter sim bólico y que muestra claramente esa ya mencionada tendencia de la población autóctona a obrar en tales ocasiones conforme a un cierto principio de reciprocidad, encubría en realidad una relación asimé trica de la que los religiosos fueron plenamente conscientes, aun-

que ellos se esforzaran por mantener la apariencia de una relación igualitaria. Los regalos que hacían los misioneros -maíz, utensilios domésticos, cuentecillas y cintas de colores, etcétera- impulsaban a los indios a ofrecer a sus visitantes, en calidad de contrarregalos, aquellos productos que, en el marco de la economía propia de los nativos, se estimaban como de singular valor: pitahayas, pescado, sencillas piezas artesanales como eran las bateas y los ornamentos para uso personal. Los padres recibían los presentes que se les daban y, tratándose de productos alimenticios, no dejaban de comerlos delante de los nativos como para mostrar su plena aceptación.<sup>101</sup>

Con igual actitud de complacencia admitían las bateas, los collares y las plumas, al punto, en algunos casos, como aquel del que ya hicimós referencia del padre Nápoli, de acceder a que se les colocaran encima todos aquellos adornos que usaban los indios. La aceptación de los misioneros tuvo al parecer un solo límite: Nápoli refiere que entre los pericúes se tenía por "acto de cortesía y agasajo" para con los visitantes el ofrecer a éstos jóvenes nativas, y que él mismo se vio obligado a rechazar tal especie de ofrecimiento, por cuyo motivo, dice, los indios "se quedaban muy admirados y espantados".<sup>102</sup>

Con esta excepción, los regalos eran recibidos por los padres con ostensibles muestras de beneplácito, lo que seguramente contribuía a confirmar en los indios la idea de que el intercambio de que participaban cumplía para ellos y para los forasteros una parecida función. De ahí quizás la diligencia con que actuaban para no dejar de aportar su propia cuota al intercambio y que, cuando acompañaban a los religiosos en sus recorridos de exploración, fueran a lo largo del camino recogiendo pitahayas para entregarlas al misionero y su

gente sin que los recolectores reservaran para sí ninguna fruta, como lo hace constar el padre Píccolo,<sup>103</sup> quien también da noticia de cómo esos indios desbrozaban los senderos para que los visitantes avanzaran "con más alivio".<sup>104</sup>

El desequilibrio del intercambio, patente aun si se considera tan sólo la diversidad y cuantía de los artículos que los misioneros llevaban consigo y estaban dispuestos a dar a los indios, resultaba también del distinto valor utilitario que para cada uno de los grupos participantes representaban los objetos recibidos. Para los misioneros, la recepción de los regalos que les hacían los indios constituía más que nada un acto de condescendencia de efectos bien calculados, y es claro que el intercambio no los proveía a ellos de satisfactores materiales de que por entero carecieran o, como en el caso de las pitahayas y el pescado, no estuvieran de suyo a su alcance. En cambio, independientemente del contenido simbólico que para los indios tenían los regalos de los misioneros, el intercambio ponía en manos de los nativos bienes que no les resultaban accesibles de otra forma y de los cuales podían obtener alguna utilidad práctica, si no siempre de manera inmediata, al menos en la medida en que, prolongado el contacto, se ahondara y extendiera en el ámbito local el proceso de aculturación. La simple curiosidad de los aborígenes los llevaba a veces a solicitar objetos muy diversos, a valorarlos y, finalmente, a estimarlos como satisfactores deseables. El siguiente texto del padre Bravo describe precisamente ese tránsito inicial al que hacemos referencia:

Hízonos mucha fuerza la traza y modo con que [ los indios de la región de La Paz ] nos iban pidiendo cuanto veían.

El modo era coger en la mano lo que deseaban, y dar muchos agradecimientos, como si ya lo hubiesen recibido. Y todo lo aplicaban, como cosa necesaria, para sus muchachitos. Y así nos arrancaron con gracia hasta los jarros de beber agua y un pobre gallo, que pidieron y lo llevaron. También pedían la mesa y asientos, y los sombreros de los pa dres, que no se les dio por inútiles para ellos y para no sotros necesarios... por ruín se tuvo el que no se tendió a la larga sobre las camas de los padres, pidiendo los ta páramos con las frazadas, que era cosa buena...<sup>105</sup>

Esa diferencia que hemos señalado en cuanto a la utilidad práctica de los objetos recibidos por virtud de este intercambio en prin cipio propiciatorio permitió a los misioneros hacer de la dádiva un eficaz instrumento para vencer resistencias y ampliar constantemente el frente de contacto. Informaba el padre Nicolás Tamaral en 1730 que entre los guaycuras quedaban todavía "muchos viejos y viejas y otros cimarrones" que no salían de sus escondrijos si el misionero no iba "a buscarlos y quitarles el miedo con el agasajo y regalillo de comida y trastos que ellos aprecian".<sup>106</sup> Tenían, pues, los religiosos una clara conciencia del sentido instrumental de la dádiva y la manejaban en función de todo un proyecto de conquista e integración, siendo así que los indios obraban en esto más bien en forma pasiva, sin tener proyecto alguno que fuera más allá del momento inmediato. En aquella desigual confrontación de dos tipos de sociedad, de dos culturas y dos estilos de vida radicalmente dis tintos, la calculada actuación de los misioneros conquistadores tu vo como contraparte la inevitable espontaneidad de la reacción indí gena.

Ha de considerarse también que, para los misioneros, el contacto

no constituía un fin en sí mismo sino una situación que debía prolongarse para que se logaran todos los cambios necesarios que hicieran posible la cristianización de los indios. Este propósito ulterior no se perdía de vista, ni escapaba a los misioneros que en las dádivas estaba la clave para alcanzarlo. "No pude irme luego -apuntó en su relación el padre Nápoli-, porque... necesitaba bastimento, frezadas, sayales, cuchillos y otras cosas para regalar a los gentiles, para que con estos dones pudiere afeccionar sus ánimos para disponerlos a recibir la santa fe..."<sup>107</sup> En verdad, acotaremos nosotros, no todos estos regalillos servían en igual medida al propósito de los misioneros, aunque todos los artículos que distribuían los padres eran bien recibidos por los indios. Por apreciables que hayan sido para los naturales los cuchillos o las cobijas, por ejemplo, nada de esto tenía la significación de los productos alimenticios. Estos podían, además de satisfacer de inmediato necesidades básicas, empezar a generar desde luego una especie de dependencia. Por eso el maíz cocido o pozole -el alimento que mayormente distribuían los misioneros-, causó entre los indios un fuerte impacto y, según declaración de un religioso, se constituyó en "el único medio para conquistarlos",<sup>108</sup> vale decir, para atraerlos, retenerlos y doctrinarlos.<sup>109</sup> Años después se diría del padre Juan de Ugarte -y lo mismo podía haberse dicho de otros muchos compañeros suyos-, que, al facilitarles el sustento a sus indios, el misionero "los ganó por la boca, como buen pescador evangélico".<sup>110</sup>

En realidad, ninguno de los cambios sustanciales que, en lo que respecta el modo de vida de la población indígena, exigía el proyecto misional podía realizarse si no se empezaba por ofrecer a los na

tivos una alternativa de subsistencia que les permitiera apartarse de la vida nómada. Ya no digamos el asentamiento, pero ni siquiera la compañía constante de los indios se hacía posible sin proveerlos del alimento cotidiano. Los misioneros se hacían cargo por fuerza de esta situación, como puede verse en el siguiente texto de una carta del padre Piccolo, que transcribimos a modo de ejemplo:

Entre tanta alegría de mi alma [de ver a un numeroso grupo de indios que se llegó a él durante uno de sus viajes de exploración] no faltó un cuidadillo que me afligía lo bastante, y era el ver tanto gentío y mi poco maíz. Por no tener mulas, no se pudo llevar más que cuatro costales de maíz y una fanega de trigo para sembrar. Dos cazos de pozole se hacían para medio día y dos de atole para la tarde, para dos rancherías. Todo esto era poco cada día... Esta muchedumbre de indios estuvo conmigo cuatro días. Se iban despidiendo poco a poco, así por el gran frío como por [ir a buscar] sus pitahayas; y mucho más, creo yo, porque tenían hambre.<sup>111</sup>

El alejamiento de los indios resultaba, pues, inevitable cuando escaseaban los víveres dispuestos para el reparto. Así, los misioneros preferían a veces que acudieran a ellos tan sólo los jefes de las rancherías indígenas si el bastimento que se llevaba no se consideraba suficiente para regalar a más gente.<sup>112</sup> Tanto significaba el alimento de origen español para la conquista de los californios que los padres solían hacer siembras "de maíz, calabazas, sandías, melones y otras semillas" en los parajes por donde pasaban, aun cuando ellos no pudieran permanecer allí para atender los cultivos.<sup>113</sup> Los sitios escogidos para fundar misión eran en ocasiones utilizados para hacer sembradíos tempranos y facilitar de esa guisa la ulterior

fundación.<sup>114</sup> También se daba el caso de que el misionero hiciera ya, desde que visitaba por primera vez a una rancharía, el intento de enseñar a los indios el valor del cultivo agrícola, con lo que por lo menos se despertaría entre los nativos una cierta curiosidad por participar de esa experiencia, por entero nueva para ellos.<sup>115</sup>

Bajo las condiciones que hemos venido describiendo, el contacto continuado tenía que desembocar en una cada vez más ineludible dependencia de los indios respecto del grupo conquistador. Es cierto que el solo agregado de elementos nuevos a la dieta tradicional de los nativos no bastaba para que la sobrevivencia de éstos quedara definitivamente condicionada por la cultura que los misioneros se esforzaban por introducir. Eso sería cuestión de tiempo y habría de darse en la medida en que las estructuras culturales básicas de la población autóctona se vieran sustancialmente alteradas por efecto del contacto y el consiguiente proceso de aculturación. Pero, aceptada por los indios esa punta de lanza de la conquista que fueron los alimentos que llevaban los españoles, la población nativa quedaba a merced de otras múltiples influencias que apurarían el proceso de sometimiento. Sin que las tradiciones culturales de los californios tuvieran la complejidad y consistencia necesarias para resistir el embate, la cultura entera del grupo conquistador devino incontrastable instrumento de dominio.

A más de servirse de sus propios recursos materiales, ideológicos y organizativos, los misioneros aprovecharon para sus fines las debilidades relativas de las culturas autóctonas. Difícil sería valorar adecuadamente la fuerza del impacto psicológico que entre los indios tuvo la presencia de un grupo extraño cuya cultura se obje-

tivaba, entre otras cosas, en un conjunto de elementos que provocaban entre los nativos reacciones que, según la reiterada constancia de los misioneros, eran una mezcla de curioso interés, admiración y miedo. Las personas de los forasteros, con sus peculiares atuendos, y las bestias que los acompañaban causaban ya en los aborígenes una primera impresión que seguramente no dejaba de amilanarlos: "Unos se admiraban de los caballos, otros de las cabras y perros, otros de los indios yaquis que iban con sus capiruzas; pero, sobre todo, de los soldados armados", asentó en una carta el padre Piccolo.<sup>116</sup> Y no sólo admiración sino espanto sentían los indios ante los caballos y sus jinetes, asegura el padre Nápoli, quien agrega que los nativos "se imaginaban ser todo de una pieza", hombre y animal.<sup>117</sup> Cuando se procedía a la fundación de la misión de La Paz se vio cierta vez una humareda en una de las playas de la bahía y se envió a tres de a caballo entre ellos un indio intérprete, para explorar el lugar. Pronto, dice el padre Bravo, los jinetes encontraron a unos quince indígenas, "los cuales, dejando tiradas sus conchas y armas, dieron a correr... por más que el intérprete les hablaba en su lengua".<sup>118</sup> Poco después, las gentes enviadas por los misioneros

toparon con otro indio que, descuidado e ignorando lo que a sus compañeros les sucedía, se estaba divertido cogiendo caracoles, y hallándose de repente en medio de tres de a caballo, y horrorizado de lo que le sucedía, y tapándose los ojos con las manos, empezó a dar descompuestos gritos, sin que le entendiera el intérprete, ni él se entendiera a sí mismo. Apeñóse el intérprete para ver si se le quitaba el espanto, pero el pobre se fue saliendo, huyendo por donde discurría estarían sus compañeros.<sup>119</sup>

Digamos a este respecto que más temprano que tarde los indios terminaban por deponer ese pavor, gracias a que los misioneros y su gente se esforzaban por convencerlos de que los animales eran por sí inofensivos. En La Paz, a los pocos días de que los lugareños empezaron a concurrir al centro misional, los indios visitantes les perdieron el miedo a los caballos y hasta llegaron a montar los, auxiliados para ello por los soldados. Fue tal el efecto de la experiencia que los noveles jinetes manifestaron su propósito de traer a sus mujeres para que ellas también cabalgaran.<sup>120</sup>

Refiere Piccolo que, por oír que los arrieros regañaban a las mulas, los indios solían acercarse a esas bestias y tratarlas "como si fuera gente de razón".<sup>121</sup> No es remoto que los nativos hayan establecido una identidad semejante, pues sabemos que una vez que se dejó una yegua cansada con los de una ranchería nueva, habiendo muerto dicho animal los indios lo enterraron a la usanza española,<sup>122</sup> esto aunque entre ellos se estilaba más bien cremar los cadáveres. Viene al caso agregar aquí que los indios pronto supieron, por experiencia propia, que "era buena comida la carne de caballo".<sup>123</sup>

Otras cosas también provocaban en los californios reacciones de azoro y temor. Los efectos de las armas de fuego en un principio los dejaban verdaderamente espantados,<sup>124</sup> como en general se asustaban con los soldados y los perros.<sup>125</sup> Tenían miedo también de las barracas y demás edificios que se levantaban en las misiones.<sup>126</sup> Nápoli dice que, más que ante los mismos caballos, los indios temblaban ante "las cajas de polvo, de libros, de papel, y cuando los veían sacar nos rogaban medio llorando que los aguardáramos [sic por "guardáramos" ] o escondiéramos".<sup>127</sup> Entre los de un grupo que

se había acercado a Nápoli no hallaba el misionero quien se presentara a llevar una carta "porque muchísimo se espantaba de del papel", sin embargo de lo cual unos oportunos regalillos sirvieron para que uno de los indios se sobrepusiera al temor y accediera a llevar el mensaje.<sup>128</sup> Dato claramente indicativo de la distancia cultural que separaba a aquellos indios y sus visitantes es el que se refiere a la reacción que en algunos nativos producía el sonido metálico de las campanas cuando lo escuchaban por primera vez. En La Paz, un indio se desmayó sobre las rodillas del padre Ugarte al escuchar un repique de campanas.<sup>129</sup> En otra ocasión, los españoles se hincaron sobre tierra para hacer la oración del medio día, cosa que también hicieron los nativos espontáneamente; pero, cuando empezó a dejarse oír el tañido de la campana, varios indios se fueron abrazando con los padres "medio temblando, como lo estaban todos los demás".<sup>130</sup> Como tenía que ser, en la medida en que los indios se familiarizaron con aquel sonido dejaron de reaccionar de esa manera.<sup>131</sup>

¿Hasta dónde, podríamos preguntarnos, todos estos temores sentidos y luego depuestos magnificaban ante los californios la imagen de los misioneros? ¿Hasta dónde ese miedo a las personas y el aparato cultural de los conquistadores impulsaba a los indios a ver en el amparo que les dispensaran los padres un recurso de neutralización de lo que, por desconocido, les resultaba amenazante? Los padres eran, a fin de cuentas, quienes encabezaban a los forasteros y tenían bajo su férula todo aquello que amedrentaba a los naturales, de modo que nada podía ofrecer mayor seguridad para los indios que sentirse estrechamente protegidos por los misioneros.<sup>132</sup> Tal

vez fuera por ello que, aunque también les provocara miedo la figura del religioso, los indios se acercaban al padre y lo movían a abrazarlos a todos, con lo que al parecer se tranquilizaban bastante. Refiriéndose a un encuentro que tuvo con pericúes dice el padre Bravo que los indios llegaron a tenerlo "seco a abrazos", pues, a causa del miedo que todos le tenían, se veía obligado a estrechar a cuanta gente llegaba; "y no sólo cuando venían -agrega el misionero- sino que cada rato querían que fuera abrazando a cuadrillas, porque aún me tenían un poco de miedo; y hasta [a] los niños de pecho era fuerza abrazar..."<sup>133</sup> Unos doce niños cochimfes, todos menores de cinco años, se estuvieron cierta vez largo rato abrazados del padre Píccolo no obstante que nunca antes habían visto al religioso.<sup>134</sup>

No poco habrá conmovido a los indios el observar la seguridad con que los padres pasaban de un territorio a otro, lo que los nativos no estaban en posibilidad de hacer debido a las enemistades intergrupales, muchas de ellas hasta entonces irreductibles. Mientras que los guaycuras y los pericúes eran enemigos jurados, el padre Bravo pasaba tranquilamente de la tierra de aquéllos a la de éstos, anunciando además a los primeros que habría de protegerlos de sus enemigos y que marchaba a decir a los pericúes "que no había de haber ya más peleas" entre unos y otros; aseguraba el religioso que los guaycuras se admiraban de verlo recorrer todas aquellas tierras con sólo "un par de muchachos" por compañía y "tan sin recelo".<sup>135</sup> Sintiéndose respaldados y arbitrados por los padres, grupos indígenas tradicionalmente enemigos o simplemente desconocidos entre sí empezaron a tener encuentros amistosos y a sellar las paces a su ma

nera, por medio de regalos o mediante el juego de carreras, forma ésta también con que los californios solían demostrar su disposición a la amistad.<sup>136</sup>

La consideración que los indios hicieron de los padres, como hombres dotados de singulares poderes pero al mismo tiempo capaces de dispensar favores y protección, no tardó en destruir la ficción igualitaria de los primeros contactos. Esto, sin embargo, lejos de traer a los nativos los impulsó a buscar un acercamiento más estrecho y permanente con los misioneros, los que, por su parte, fueron con ello accediendo a una posición de dominio en el seno mismo de las comunidades indígenas. Parece que aun rancherías nuevas, que sólo habían sabido de los religiosos a través de informantes nativos, daban muestras, cuando al fin se producía el contacto, de reconocer en los misioneros alguna especie de jefatura. Al dar cuenta de cierto recorrido que hizo y durante el cual visitó por primera vez a varias rancherías, Piccolo, según lo manifestó, fue recibido siempre en forma respetuosa, "con atención y reverencia" y sin las bufonadas y risas que otros indios nuevos hacían; chicos y grandes, hombres y mujeres, se acercaban a saludar al misionero diciéndole en voz alta: "nammá", o sea "padre mío" en lengua cochimí.<sup>137</sup> De los cochimíes que no tenían misión cercana partió a veces la solicitud de que se les pusiera un padre de asiento, como a sus congéneres,<sup>138</sup> y sabemos del caso de una ranchería pericú cuyo jefe hizo saber al padre Nicolás Tamaral, ministro de la entonces recién fundada misión de San José del Cabo, que su gente deseaba la visita del misionero y que para el efecto los indios tenían "ya hecha una casita o ramada" para el alojamiento del visitante.<sup>139</sup> Según tes-

timonio del mismo Tamaral, al hacer sus recorridos por la zona pe-  
ricó los indios lo recibían "con alegría" y "casi con molesto agasa-  
jo".<sup>140</sup> Otro misionero de la región del sur, el padre Nápoli, dice  
haberse enternecido hasta "mandar fuera las lágrimas" al ver que,  
indios que en un principio se le acercaban espantados y llorando,  
después que empezaron a tratarlo "se mudaron en mansos corderos" y  
una vez acudieron a él "juntos como en procesión", todos ellos "con  
un gracioso sorriso [sonrisa] y un semblante de paraíso".<sup>141</sup>  
Aquellas expectativas de que hablamos en el apartado anterior, re-  
lativas al tipo de sociedad que creían poder fundar los misioneros,  
seguramente se fortalecían cuando los padres jesuitas, tan a los  
principios de la conquista, pasaban por la experiencia de verse en-  
tusiastamente recibidos por indios en los que los religiosos adver-  
tían incluso "un semblante de paraíso".

#### Los "soldados marianos lauretanos"

Hablar de una conquista pacífica es ciertamente un contrasentido y  
en verdad que no ha sido propósito nuestro conceptuar así la que  
tuvo lugar en California bajo la dirección de los padres jesuitas.  
Tendríamos que ignorar muchas evidentes realidades para sostener  
que esa conquista se llevó al cabo sin violentar a los indios a  
efecto de obligarlos a someterse al orden de vida dispuesto por los  
conquistadores. Hechos que, considerados en forma aislada, pudie-  
ran apuntalar la noción de una conquista lograda merced solamente  
a la inducción inicial hecha por parte de los conquistadores y a la  
voluntad libremente ejercida de los indios, se nos revelan diferen-  
tes cuando se amplía la perspectiva y se examina globalmente el pro-

ceso de penetración y reducción. Lo que queremos decir es que la conquista de California se dio dentro de un marco general de violencia, aunque ésta no siempre se ejerciera de un modo directo. Aun en los casos en que, por razones tácticas, se prescindía del uso de las armas, la violencia permanecía latente puesto que en cualquier momento podía activarse el aparato militar para ofender, para repeler agresiones, para reprimir o simplemente para amedrentar a los nativos y prevenir de ese modo situaciones de conflicto. Debemos señalar que los jesuitas hicieron un uso discreto de la tropa y, según veremos en las páginas que siguen, actuaron a veces sin la inmediata protección del soldado. Pero aunque esto haya sido así y aunque, en rigor, la conquista jesuítica de California no pueda explicarse como un puro resultado de la acción militar, ya que para consumarla se emplearon recursos de muy diversa índole, es del todo evidente que dicha conquista estuvo lejos de ser ajena a la violencia. Para apoyar esta afirmación basta considerar que la fuerza armada cumplió en todo momento una función coactiva por cuanto que, actuara o no, su sola presencia en el ámbito regional representaba una amenaza que pendía permanentemente sobre los indios. Poco más adelante habremos de ver cómo, por insuperable necesidad, la línea de acción adoptada por los misioneros en su calidad de jefes de la empresa conquistadora hubo de oscilar entre el llamado amistoso y la manifestación de fuerza, instancias ambas que tuvieron efectos complementarios y que representan las dos caras de la política jesuítica de reducción.

Pese a la posición dirigente de los misioneros y al permanente empeño de éstos por difundir el cristianismo entre los aborígenes

californios, resultaría impropio introducir en nuestro análisis una noción como la de "conquista espiritual", al parecer usada por primera vez en el siglo XVII por un padre jesuita de los que actuaron en las reducciones guaraníes<sup>142</sup> y todavía en boga en nuestros días. Esta noción, a la vez que falsea el carácter de un proceso de suyo complejo como es el de la evangelización de los indios, por cuanto que lo relaciona tan sólo con la acción de los religiosos, tiende a ocultar algunos aspectos fundamentales de la realidad de la conquista. La empresa jesuítica de California tuvo evidentemente una marcada orientación religiosa, pero ni la conquista se redujo allí al fenómeno de la evangelización ni éste se dio en forma aislada de tal modo que su desarrollo pueda explicarse como un proceso autónomo. En todo caso, si aquella conquista hubiera de calificarse por los medios con que se llevó a efecto cabría decir que fue una conquista misionero-militar; y si se quisiera caracterizarla por sus resultados más generales lo más indicado sería quizá de finirla como conquista política. Someter a los indios al dominio de la religión era prácticamente someterlos a un poder que no se ejercía solamente en la esfera de lo ideológico, puesto que el orden religioso no podía desligarse de las demás instancias del orden social.

A las implicaciones políticas que tenía la conversión de los indios se refiere expresamente el padre Miguel del Barco cuando dice que la conquista

en la California (como en otras varias provincias), sólo se ha adelantado por medio de misiones y misioneros, los cuales, al mismo tiempo que anuncian a los indios la fe de Jesucristo y sus preceptos, los hacen deponer su ferocidad, los suavizan,

los domestican y hacen vasallos del rey...<sup>143</sup>

O cuando en las siguientes líneas procuró el mismo autor resumir lo que, en relación al sometimiento de los indios, habría que adjudicar a los jesuitas luego que, por virtud del extrañamiento general de la Compañía, hubieron de abandonar las misiones californianas:

Por lo demás, toda la península quedó en paz y su gente tan mansa, tan pacífica y tan arraigada en nuestra fe (por lo menos en las misiones algo antiguas), que parecía muy difícil que en algún tiempo apostatasen de ella, ni que se rebelasen contra el rey o sus ministros. En este estado dejaron los padres estas misiones.<sup>144</sup>

Muchos de los textos de autores jesuitas en los que se tiende a exaltar la actuación de los misioneros de la Compañía en California reiteran la versión de que la conquista de los californios se consumió de manera pacífica y de que, ante el reclamo amable de los religiosos, los indios aceptaron voluntariamente hacerse cristianos y, con ello, las diversas obligaciones que tal condición implicaba. Así, el padre provincial Gaspar Rodero decía al rey por el año de 1737 respecto de lo que sus correligionarios lograban desde tiempo atrás con los aborígenes peninsulares:

... los que con armas no se pudieron sujetar, voluntariamente rendían sus cuellos al yugo suave de la fe de Cristo y se sujetaban a los ministros de Dios que con tanto amor, celo y desinterés buscaban el bien y remedio de sus almas, sin que, habiéndose extendido la noticia de los extranjeros entre aquellos bárbaros, hubiese nación o parte de ella que tomase las armas o inquietase la nueva conquista, quedando, por este medio, aquel país agregado por los jesuitas al dominio de vuestra majestad...<sup>145</sup>

Tanto la idea de la sumisión voluntaria de los indios como la de la resultante política de la evangelización se expresan también en un texto de Venegas en el que el cronista afirma que los californios, "con abrazar la fe católica, voluntariamente se habían sujetado a su rey", por lo que resultaba forzoso gobernarlos "como a vasallos de su majestad".<sup>146</sup>

Los pronunciamientos hechos en este sentido partían obviamente del supuesto de que la evangelización se hacía avanzar sin forzar las voluntades de los indígenas gentiles, suposición que implícitamente negaba Salvatierra al declarar que las armas que habrían de contribuir a la erección del reino cristiano de California eran, entre otras, las espadas y los arcabuces de los soldados. El mismo Salvatierra atribuía a los militares que le acompañaron en la entrada haber vencido a los "indios que bárbaramente a los principios se opusieron a la plantación del Santo Evangelio",<sup>147</sup> lo cual indica que el misionero juzgaba que se defendía el fin de la evangelización al vencer la resistencia indígena mediante el recurso armado. Quizás en ninguna expresión se refleje mejor la simbiosis real que hubo entre la acción evangelizadora y la militar como en la que tan insistentemente usaba Salvatierra de "soldados marianos lauretanos".

De cualquier modo el apoyo militar creaba, en el plano de las concepciones ideológicas de los misioneros, una flagrante contradicción que se trató de salvar arguyendo que la tropa tenía únicamente una función defensiva y que, por tanto, no obraba para compeler a los indios a aceptar la religión a la que los padres los procuraban atraer. Venegas, tras afirmar categóricamente que "a nadie se obliga por fuerza a recibir la fe", aclara que, donde se cumplía una obra misional,

como en California, los soldados no servían "de otra cosa que de una justa y pródiga guarda y simple defensa de la vida de los misioneros".<sup>148</sup> En la argumentación del cronista, ese carácter defensivo atribuido a los cuerpos presidiales no deja, sin embargo, de ser reconocido como un factor de control político: "Los soldados y presidios enfrenan los insultos de los bárbaros; pero si [éstos] cumplen las órdenes e intenciones del rey y del gobierno español, jamás los ofenden o persiguen, sino provocados".<sup>149</sup>

Lejos de tener en la práctica una entidad autónoma, la evangelización se dio como parte de un proceso mayor y, más que un producto, fue un instrumento eficaz y omnipresente de la conquista, como lo fueron las armas de la tropa, a cuyo amparo a su vez los misioneros desempeñaron su labor. Si para explicar el proceso de dominación es necesario tener en cuenta la especificidad de las funciones cumplidas por los militares y los religiosos, no es exigencia menor la de considerar que en ambos casos se trataba de agentes activos y efectivos de la conquista, y que, si la compulsión armada no era el único recurso empleado para lograr el sometimiento del indio, tampoco los misioneros podían llevar adelante sus tareas de reducción si no se apoyaban en la fuerza representada por la tropa. Ejercidas sobre una misma masa indígena, las acciones de los soldados y los religiosos se reforzaban mutuamente, de modo que lo que unos lograban sólo se explica en función de lo que los otros hacían. El deslinde que se procuró hacer entre los campos de acción del soldado y el misionero no debe oscurecer el hecho de que, aparte de que la tropa no constituía una fuerza autónoma sino subordinada a los jesuitas, las acciones que en uno u otro campo llevaban a efecto los miembros del

grupo conquistador iban encaminadas a conseguir un objetivo en último análisis indiferenciado: someter a los indios a un orden de vida en diversos sentidos distinto al que era tradicional entre ellos. Los mecanismos de sometimiento fueron múltiples y en tal forma se trabaron que los resultados de la conquista no pueden atribuirse a una sola de las formas de acción empleadas por el grupo conquistador sino a todas en conjunto, y esto sin dejar de considerar que la dinámica del proceso no se determinó exclusivamente por la acción unilateral de los conquistadores, obviamente dominante, sino también por las acciones de resistencia que se veían impulsados a realizar los indios.

Desde los inicios de la conquista, los jesuitas contaron con un organizado, aunque en modo alguno excesivo, sostén militar. Si bien Salvatierra manifestó alguna vez que la entrada podía intentarse "sin aparato de armas ni ruido de soldados y capitanes",<sup>150</sup> puesto ya en el trance de emprender el viaje inicial a la península y en uso de las facultades que para ello tenía, se hizo acompañar el religioso de unos cuantos elementos armados, gente que en su mayor parte carecía de antecedentes militares pero a la que el virrey concedió el goce de todos "los fueros, preeminencias y excepciones" que solían darse a los miembros de los reales ejércitos. Como expresión armada de la acción misionera, estos soldados y los que más tarde pasaron a la península constituyeron una fuerza tan decisiva como indispensable para asegurar la ocupación del suelo y el sometimiento de la población nativa. Para que este apoyo no resultara contraproducente fue sin embargo necesario que la acción militar se diera en forma medida, de acuerdo con las circunstancias, y no pusiera en entredicho

el carácter de protectores que los misioneros asumían frente a los indios.

La eficacia de la reducida tropa llevada por Salvatierra quedó de manifiesto durante el asalto que los indios hicieron al recién fundado real de Loreto en noviembre de 1697. Mas los jesuitas no tardaron en constatar también que las armas de los conquistadores provocaban en los californios un temor que lo mismo podía contener a éstos que ahuyentarlos, doble posibilidad que se presentaba incluso en los casos en que la tropa española no llegaba a comprometerse en algún combate formal con las bandas aborígenes con las que iban topando en su avance los religiosos y sus huestes. Afirma Salvatierra que, cuando se hicieron las primeras incursiones hacia las costas del Pacífico, los nativos de la región rehusaban el contacto con los expedicionarios "por miedo natural a los soldados".<sup>151</sup> Podría dudarse que fuera nada más a los soldados a quienes temían los indios en un principio, pero lo que es sin duda cierto es que, mientras que la figura del militar nunca dejaba de infundir miedo a los nativos, bastaba que se realizaran los primeros contactos para que los naturales reconocieran en el misionero a un posible bienhechor y adoptaran ante él una actitud de manifiesta confianza. A este respecto es de señalarse que los padres ignacianos procuraron siempre que los californios tuvieran de sus ministros religiosos una imagen que no llegara a confundirse con la de los hombres de armas. De ese modo pudieron hacer que el indígena atribuyera privativamente a la tropa los actos de violencia que se llegaban a ejecutar en contra de la población nativa, sin que en ningún caso los padres aparecieran como responsables.

Apartar al soldado del escenario del contacto fue un recurso no

pocas veces empleado por los misioneros para no suscitar mayores celos entre los grupos indígenas a cuyo encuentro se acudía. En ocasión de la primera visita que el padre Juan de Ugarte hizo a los pericúes que habitaban las islas cercanas a la bahía de La Paz decidió el religioso no hacerse acompañar de soldados sino tan sólo de algunos marineros, pues le pareció que no sería bien visto por los indios que alguien fuera a hablarles de paz en medio de una partida de hombres armados.<sup>152</sup> Este tipo de acciones conllevaba desde luego un riesgo para los religiosos, al que muchos de aquellos hombres se enfrentaron decididamente con el objeto de que la conquista no se viera prácticamente impedida con el alejamiento de los indios. No faltaban motivos para confiar en que era en cierta medida previsible una reacción favorable por parte de los grupos autóctonos cuando a éstos no se les hacía objeto de una provocación, así que podemos suponer que más por esa confianza que por mera temeridad era que los misioneros se animaban a proceder de esa manera. Pero el riesgo existía de cualquier modo, pues, por ostensible que fuera la disposición de los indios a entrar en pacífica relación con los religiosos, siempre era posible que se produjera un intento depredatorio o, en general, una reacción agresiva cuando los ministros quedaban sin protección militar.

La posibilidad de que los grupos nativos se asustaran y huyeran era desde luego mayor durante las fases iniciales del proceso de reducción, cuando aún no se consolidaban los vínculos de dependencia que más adelante impedirían que las diversas rancherías autóctonas se sustrajeran por entero al influjo de los centros misionales. Por el año de 1700 hubo una temporada en que los indios dejaron de asis-

tir a la misión de San Francisco Javier "por desafición o por temor a los soldados", según apunta Venegas.<sup>153</sup> Conociendo cuál era el motivo de la ausencia de los aborígenes, el padre Juan de Ugarte, ministro de aquella misión, dispuso que la tropa que asistía con él se retirara temporalmente del lugar para ver si a consecuencia de ello los indios deponían sus temores y volvían a visitar el establecimiento del que se habían alejado. Salió, pues, de San Francisco Javier toda la gente de armas y tuvo el hecho tal efecto que, al cabo de algunos días, un indizuelo se atrevió por fin a acercarse con timidez, "en tono de quien acecha", a la cabaña del solitario misionero. Bien recibido por el religioso, el muchacho partió luego a decir a los suyos "que viniesen porque ya se habían ido los soldados".<sup>154</sup> Ugarte logró así, mediante el recurso de prescindir transitoriamente de la escolta militar, atraer de nueva cuenta a los indios lugareños y continuar la tarea de vincularlos a la vida de la misión.<sup>155</sup>

Aunque los misioneros se empeñaban en persuadir a los nativos de que la tropa no era un instrumento de agresión sino simplemente de defensa, la presencia de gente armada al lado de los religiosos tenía un efecto perturbador sobre ese juego de acciones y reacciones que ha sido descrito en otra parte de este capítulo y en el que tanta importancia revestía el hecho de que los indios no se sintieran amenazados de algún modo por el contingente encabezado por el misionero. De allí que medidas como la que poco antes referimos del padre Ugarte resultaran en ciertos casos de necesaria adopción. Comúnmente se destacaba alguna gente de armas -por lo general uno, dos o tres soldados- en las misiones recién fundadas para que los ministros

tuvieran a mano quien los auxiliara en los múltiples trabajos que implicaba la erección de un nuevo centro de población, a la vez que les sirviera para asegurar la defensa del núcleo misional; pero nada infrecuente fue que los misioneros fundadores pasaran algún tiempo sin escolta militar. El padre Jaime Bravo, por ejemplo, pocas semanas después de haberse establecido la misión de Nuestra Señora del Pilar de la Paz quedó viviendo en ella acompañado solamente de "dos chinos [filipinos quizás] y un mozo sirviente, con cinco indios amigos de Loreto".<sup>156</sup>

Decíamos que el procedimiento de alejar al soldado era riesgoso y hemos de agregar aquí que los misioneros tendieron a utilizarlo cuando resultaba estrictamente necesario y hasta donde se los dictaba la prudencia. Es obvio que, en toda situación de contacto, la indefensión de un misionero se traducía en un aumento relativo de la capacidad indígena de resistencia, lo que podía llevar a los indios a reaccionar violentamente frente a las tensiones que de un modo inevitable se generaban con el proceso de aculturación. Sólo, pues, de una manera transitoria y mientras los padres no presionaran excesivamente a los indios para inducirlos a cambiar en algún sentido su forma tradicional de vida podían los misioneros actuar sin la compañía y el apoyo del soldado. Al mismo Juan de Ugarte le ocurrió que, luego de permanecer sin escolta en la misión de San Francisco Javier, como poco antes referimos, se vio en circunstancias tan apretadas y en tal peligro por la inquietud de los indios que, cuando inesperadamente llegaron a su misión dos españoles armados, los recibió diciéndoles: "No son ustedes hombres sino ángeles que Dios envía".<sup>157</sup> Por que el respaldo militar resultaba, pues, al fin y al cabo indispensable

ble era que, aunque Salvatierra asegurara que los padres solían "andar solos, sin escolta de soldados" por toda la tierra descubierta,<sup>158</sup> el mismo religioso admitía que, de no contar con el adecuado "abrigo militar", podría ser que los californios enviaran a sus misioneros "a dar cuenta a Dios".<sup>159</sup>

En el amplio informe formulado en 1702 a petición de la Audiencia de Guadalajara, el padre Piccolo secundaba la petición de Salvatierra y decía que era muy necesario establecer en California un presidio como los que existían en la Nueva Vizcaya, dado que, como no fuera de los soldados, los padres no tenían en la península de quien valer se en caso de apuro. Agrega que el presidio debía tener su cuartel general en un lugar estratégicamente situado, para que desde allí pudiera "salir para todas las partes [en] que fuere necesario el socorro".<sup>160</sup> En realidad, la tropa que sostenían desde un principio los misioneros funcionaba prácticamente como un cuerpo presidial y, aunque algunos soldados se hallaban de planta en la nueva fundación de San Francisco Javier, la mayor parte de los militares se concentraba en Loreto, que era a la sazón el puesto más estratégicamente localizado de la incipiente colonia. Lo que en el fondo se demandaba era, pues, no tanto la constitución formal de un presidio sino el apoyo económico de la corona para sostener y aumentar el núcleo militar que ya existía. Respecto de la utilidad presente y futura de esa fuerza armada decía Piccolo: "convendrá este freno para que siempre estén quietos [los indios] y se pueda adelantar la conversión".<sup>161</sup> O sea que también este padre reconocía explícitamente que la función coactiva del presidio favorecía la continuidad de la evangelización.

La expansión interna planteó permanentemente el problema de aumen

tar y redistribuir la tropa. A la par que misioneros se requerían soldados para ampliar la zona de conquista, pues, aunque, según se ha dicho, algunas veces los religiosos emprendían sus primeros trabajos de reducción sin la inmediata presencia de una escolta militar, siempre era necesario que el soldado estuviera por lo menos a trasmano para poder trasladarse a la misión en caso de emergencia. Convenía también que, aun cuando los misioneros contaran con la asistencia de una escolta militar, partidas mayores de soldados presidiales hicieran de vez en cuando un recorrido por las misiones fundadas, a fin de dar a los indios la impresión de que la fuerza armada dispuesta a entrar en acción no se reducía a los pocos soldados que acompañaban de fijo a los misioneros. Siendo Loreto la sede del cuerpo presidial, estos movimientos se dificultaron en la medida en que el sistema de misiones se fue expandiendo, sobre todo a raíz de la ocupación de la parte sur de la península. A esa región acudían en un principio los soldados de Loreto con su capitán sólo cuando se presentaban situaciones de tensión, como ocurrió en 1723 y 1725.<sup>162</sup> Los soldados solían desplazarse en tales casos por toda la zona "para infundir miedo [en los nativos] y pacificar a los que inquietaban a los demás", según las palabras de Venegas.<sup>163</sup> Luego se hizo necesario aumentar la frecuencia de las visitas, único modo, decía el capitán del presidio de Loreto, de sosegar a los indios y "poner freno a sus insolencias".<sup>164</sup>

Los recorridos hechos en forma tan espaciada no parecían sin embargo suficientes para asegurar la quietud de las rancherías sureñas, menos dóciles por cierto que las del centro y el norte de la península. Nicolás Tamaral, ministro de San José del Cabo, explicaba del

siguiente modo las dificultades que, por la falta de un auxilio militar constante, experimentaban los misioneros que trabajaban entre los californios del sur hacia el año de 1731:

... aunque por acá todo está quieto días ha... siempre es tan necesaria la frecuente visita de los soldados de Loreto, que sin ella nada estable podremos hacer y la pérdida de almas será mucha. No puede el padre, ni conviene, remediar los desórdenes continuos, los amancebamientos, las muertes, especialmente de parvulitos, que me quiebran el corazón; las hechicerías y el modo de vida brutal y silvestre, con lo que de suyo lleva, que es un conjunto de pecados. No puede el padre evitarlo, así porque no tiene el padre fuerza para ello como porque no conviene que el padre ande con el azote... Por otra parte, se ofrecen casos tales que están forzando a castigarlos. Venir solamente la visita cuando ya está alborotado todo es de muy poco provecho. Me persuado que es más útil el remedio que preserva del tabardillo que el que, después de quebrantado el enfermo, con sajas y sangrías lo medio sana, y tengo para mí que, si hubiera frecuente visita de soldados, lograríamos muy buena cristiandad y no hubiera qué hacer ni alborotos.<sup>165</sup>

Al mismo tiempo que la necesidad del recurso militar exhiben estas consideraciones de Tamara la insuficiencia de la acción misionera como instrumento único de conquista. El padre José de Echeverría, visitador general de misiones, abogaba, como una medida que tendría mejor efecto que las visitas, por el establecimiento fijo de una escuadra en la misión de Nuestra Señora del Pilar de la Paz, para que desde allí los soldados pudieran desplazarse más fácilmente a las otras misiones sureñas y reprimir las maldades que solían ejecutar los indios "con el seguro de que no hay soldados, a quienes

los temen mucho".<sup>166</sup> Todavía más claro fue el padre Sebastián de Sistiaga, quien, tras insistir en que las visitas esporádicas de la tropa de Loreto se dificultaban y eran además insuficientes, de claró en relación a las medidas por las que cabía optar para sujetar definitivamente a los pueblos sureños: "Aquellos hijos del sur, a lo que parece, son de ánimos inquietos: si no dan por sí la cerviz al yugo es necesario ponérselo con madrina, y esta madrina es una escuadra".<sup>167</sup>

De tal modo se juzgaba insuficiente el sustento militar de la conquista de la parte sur de la península que se temía incluso que sobreviniera una ruptura definitiva entre los encargados de las misiones y los indios, con el consiguiente riesgo de que entraran allí en crisis los establecimientos fundados. De llegar a ese punto la situación antes de que se destacara en el sur una guarnición militar proporcionada que auxiliara a los escasos soldados que resguardaban las misiones, decía el ya citado padre Sistiaga, era de esperarse que, cuando llegara de Loreto el socorro militar, se hallara "todo perdido, muertos los padres, los soldados y sirvientes muertos, perdida la fe católica -que es la mayor pérdida-, y puesto otra vez el Diabolo en su turno, que lo echa [de] menos y no se duerme en las diligencias de procurarlo restaurar, con ruina irreparable de aquellas miserables almas..."<sup>168</sup>

Poco tiempo hubo de pasar para que la experiencia mostrara cuán inconsistente era hasta entonces la posición de los misioneros que más lejos se hallaban de Loreto, pues, como ya lo había previsto Sistiaga, unos años después, en 1734, la resistencia indígena se llevó al terreno de las armas, se sustrajeron al control misional

varias rancherías de indios pericúes y guaycuras, asaltaron éstas las misiones de Santiago y San José del Cabo, mataron a los padres Lorenzo Carranco y Nicolás Tamaral así como a los soldados y sirvientes que asistían con ellos, destruyeron los edificios misionales y dieron, en fin, origen a un movimiento que efectivamente tendía a restaurar las condiciones de vida de los indios previas a la penetración misionera. Para que los españoles restablecieran su posición de dominio en la región del sur fue preciso luego que se realizara una campaña punitiva, en la que, además de los soldados de Loreto y algunas milicias de indios procedentes de las misiones del centro y el norte, participaron tropas españolas e indígenas llevadas de las provincias de Sonora y Sinaloa.<sup>169</sup> Tras esta experiencia tuvo que apurarse el establecimiento de una escuadra en la región del sur.

Nunca volvió a darse un movimiento de la magnitud y consecuencias que tuvo el de 1734, aunque en distintas partes y momentos se produjeron conatos de rebelión. Para que los indios de las misiones no asumieran actitudes de rebeldía y vivieran en paz, sujetos al orden de vida religioso y político que se les había impuesto por efecto de la conquista, fue cada vez más necesario mantener sobre ellos la permanente amenaza de la tropa. Miguel del Barco refiere que, por el año de 1738, se retiraron por breve tiempo las escoltas de algunas misiones cuyos indios habían perseverado siempre "en quietud y sosiego", no obstante lo cual, asegura Del Barco, luego que tales establecimientos quedaron sin vigilancia militar "comenzaron las inquietudes y aun a peligrar las vidas de los misioneros".<sup>170</sup> Hace en seguida el autor la siguiente consideración:

Que un soldado... aunque sea solo, sirve de mucho en una misión, porque los indios le miran con mucho respeto, sabiendo que está allí con las veces de su capitán y [que] puede castigar sus desórdenes y atrevimientos, como lo hace cuando se ofrece, y que, cuando la cosa es más grave y de mayores consecuencias, da cuenta al mismo capitán para evi-  
tarlas. Todo esto saben los indios, y, por eso y por el temor de las armas de fuego, les contiene mucho la presencia de un soldado en una misión, y mucho más que la de va-  
rios sirvientes.<sup>171</sup>

En suma: para apoyar la entrada, conquistar a los indios y asegurar después la persistencia del sistema de dominación, los misioneros debieron obligadamente introducir y mantener en la península "el aparato de armas y el ruido de soldados y capitanes" de que Salvatierra pensó alguna vez que podía prescindirse. Manejar los asuntos de política militar no dejó de ser para los jesuitas una obligación, si necesaria, de alguna manera también contradictoria con la concepción ideal de su ministerio eclesiástico. Aunque ejercieron autoridad sobre la tropa, no pocos sinsabores supuso para ellos el controlar a la soldadesca, algunos de cuyos miembros fueron tenidos por el padre Salvatierra como "la gente más perversa que había visto en cuanto había andado".<sup>172</sup> Vocero fiel de los misioneros de California, Venegas dice que gobernar a los presidiales y a los marineros fue "el mayor tormento y amargura" de aquellos sacerdotes, pues, siendo "el soldado el mayor mal" que padecían, era a la vez un "mal necesario" puesto que sin él no se podía "aun vivir entre los bárbaros".<sup>173</sup> A los mismos soldados que le acompañaban, y con los que a veces reñía, el padre Juan de Ugarte solía decirles, aplicando para el caso un verso del poeta Marcial: "Nec tecum possum vivere, nec sine te", es decir, "no puedo vivir contigo, pero tampoco sin ti".<sup>174</sup>

De esa necesidad que a pesar de todo los jesuitas tuvieron de apoyar militarmente el sometimiento de los indios hacía también de claración explícita el misionero Benno Ducreue en 1767, poco antes de que llegara a su fin la actuación de los padres ignacianos en la península, al asegurar en una carta suya: "el soldado est malum necessarium, pues a falta de los soldados no habrá nada seguro y no faltará novedad".<sup>175</sup>

## N O T A S

### CAPITULO II

1. En relación a los recursos que canalizaron hacia California las misiones jesuíticas del macizo continental, vid. Ignacio del Río, "Sonora y la ocupación española de la Baja California", en Quinto simposio de historia de Sonora. Memoria, Hermosillo, Son., Universidad de Sonora, Instituto de Investigaciones Históricas, 1980, p. 71-91.
2. Carta al virrey: Loreto, 28 noviembre 1697, en Documentos para la historia de México, 2a. serie, I, 104.
3. En 1702, Piccolo se refería a San Juan Londó como una misión "incoada". Francisco María Piccolo, Informe del estado de la nueva cristiandad de California, 1702, y otros documentos, ed., estudio y notas de Ernest J. Burrus, Madrid, Ediciones José Porrúa Turanzas, 1962, xxiv-484 p., lám., mapas (Colección Chimalistac de Libros y Documentos acerca de la Nueva España, 14), p. 56.
4. A veces, esta misión aparece mencionada en los documentos como Nuestra Señora de los Dolores del Sur. El padre Miguel del Barco señala que bastaría llamarle Nuestra Señora de los Dolores puesto que no hubo otra misión homónima en el norte. Miguel del Barco, Historia natural y crónica de la Antigua California (Adiciones y correcciones a la Noticia de Miguel Venegas), ed., est. preliminar, notas y apéndices de Miguel León-Portilla, México, UNAM, Institu

to de Investigaciones Históricas, 1973, lxxvi-466 p., ils., mapas (Serie de Historiadores y Cronistas de Indias, 3), p. 246 y 416. Después de cambiar varias veces de asiento, la misión a que nos referimos quedó establecida en las márgenes del arroyo de La Pasión; de allí el otro nombre con que se le conoció.

5. Originalmente se tuvo la intención de fundar una misión con el nombre de Santa Rosa en la ensenada de Palmas, sobre las costas del golfo; pero al fin se optó por fundarla en el ya existente pueblo de Todos Santos, cercano a la costa del Pacífico. Todos Santos había sido hasta entonces pueblo de visita de la misión de Nuestra Señora del Pilar de la Paz. Vid. Clavijero, op. cit., p. 174, y las aclaraciones que sobre esta misión hace Del Barco, op. cit., p. 411.
6. Un año antes, en 1766, se procedió a establecer provisionalmente esta última misión en el sitio de Calañujuet o Calamojuet.
7. Píccolo decía en 1721: "La misión de dicho padre Clemente [Guillén] es Liguig, misión corta de gente, sin pueblo de visita, que ha sido la petra escandali de las misiones de California por no tener ni agua para beber". Carta al padre provincial: Loreto Conchó, 17 julio 1721, en Píccolo, op. cit., p. 214.
8. Fue práctica común cambiar el asiento de las misiones cuando los sitios originalmente escogidos presentaban algunas inconveniencias. También se dio frecuentemente el caso de que las cabeceras misionales se trasladaran a alguno de los pueblos de visita.

9. De allí que, a partir de esta fecha, la misión de Todos Santos sea nombrada a veces como Nuestra Señora del Pilar de Todos Santos.
10. Del Barco, op. cit., p. 246.
11. Tanto el sostenimiento del núcleo misional como el pretendido cambio de la cultura indígena estaban relacionados con el aprovechamiento agrícola de tierras y aguas. Dice Miguel del Barco: "Para el establecimiento de las cabeceras de las misiones se ha procurado siempre buscar la cercanía de manantiales permanentes y copiosos, en cuanto ha sido posible hallarlos, para tener con su riego alguna siembra con qué mantener el pueblo que se establece en la misma cabecera... y lograr de esta suerte que los indios se acostumbren a vida cristiana y civil". Op. cit., p. 5-6. Es evidente, por otro lado, que la exigüidad de los recursos acuíferos de la península fue una limitante para el desarrollo del sistema misional y, consecuentemente, para el logro de sus principales objetivos.
12. Escribió el padre Nápoli: "Hallamos varios parajes muy buenos para la fundación de la dicha misión [de Santiago]; es verdad que hubiera sido mejor fundar en el susodicho paraje de San Bernardo o en los llanos de Santa Rosalía; pero por ser tierras deshabitadas y los indios estar lejos, fue menester poner el pie donde ellos viven para conseguir el principal fin de convertirlos, estando yo junto con ellos". Ignacio María Nápoli, Relación del padre... acerca de la California, hecha el año de 1721, ed. y

nota preliminar de Roberto Ramos, México, Editorial Jus, 1958, xx-25 p. (Documentos para la historia de Baja California, 2), p. 14.

13. Respecto de las primeras construcciones que se hicieron en la misión de San Ignacio informó el padre Juan Bautista Luyando: "Desde que llegué [a fundar la misión] dispuse, para suplirme, dos jacalitos: uno servía de casa, el otro de iglesia; pajizos. Después hice una iglesia de adobe y dos salas para habitación, asimesmo de adobe. Casi al año de llegado, el día 10. de Pascua de Navidad [de 1728] dediqué la iglesia. Una y otra fue [ron] de techos pajizos, por no haber maderas para otra cosa. Después hice para troje una galera de unas treinta varas de largo, con paredes de adobe y piedra, con dos varas de ancho cada pared para troje, y la pieza [de] nueve varas de ancho, para asegurar el maíz". Respuestas del padre Juan Bautista Luyando: México, 11 enero 1737, Biblioteca Nacional de México (BNM), Archivo Franciscano (AF) 4/60.1, f. 1.
14. El mismo padre Luyando, en el documento citado en la nota anterior, dice: "... el día 20 de enero de 1728 años entré en el paraje llamado San Vicente, que le puse San Ignacio. Me recibieron unos quinientos gentiles y con ellos comencé a trabajar en lo temporal, interin me habilitaba para la lengua [a fin de trabajar] en lo espiritual..."
15. Carta del padre Jaime Bravo al marqués de Villapiente: Loreto, 10. octubre 1730, BNM, AF 4/56.1, f. 1 v.

16. Relación del padre Jaime Bravo...: Pilar de la Paz, 21 junio 1724, BNM, AF 4/54.1, f. 1 v.
17. Antes de que se fundara esta misión, el padre Everardo Hellen, ministro de la misión de Guadalupe, tenía ya un sembradío de calabazas en el paraje de San Vicente, es decir, en el sitio en que luego se erigió la misión de San Ignacio. Respuestas del padre Juan Bautista Luyando: México, 11 enero 1737, BNM, AF 4/60.1, f. 1 v.
18. Respecto a las dificultades que había que vencer para poder habilitar las tierras de las misiones dice el padre Sigismundo Taraval: "... tierras para sembrar alguna cosa las hay en casi todas las misiones, pero en muchas ha sido menester transportarlas y aun sacarlas tal vez debajo de las piedras de que son cubiertos o son casi todos los montes". Sigismundo Taraval, Historia de las misiones jesuitas en la California Baja, desde su establecimiento hasta 1737, parágrafo 10. Esta obra se encuentra en la Biblioteca Newberry de Chicago, Colección Ayer, Ms. 29 873.
19. En ibid., parágrafo 14, expresa lo siguiente el padre Taraval: "La... nación... cochimí... empieza en la misión de San Javier y se extiende en más de doscientas leguas en sólo lo descubierto, sin saberse de otra. Su genio [es] obsequioso, humilde, obediente, bien inclinado, dócil y constante, siendo los indios tan to mejores cuanto más al norte".
20. Taraval dice que el paraje que luego recibió el nombre de Todos Santos pertenecía en un principio a la nación guaycura y lo habi

taban unos indios "de la misma rama, lengua y variación de los huchitíes"; asegura también que cuando se erigió allí el pueblo de visita dependiente de la misión de Nuestra Señora del Pilar de la Paz dichos guaycuras no sólo no ayudaron al misionero sino que "se mudaron a otra parte". Op. cit., párrafo 284. Tras el retiro de los pobladores originales, el lugar fue ocupado por indios pericúes. Vid. Del Barco, op. cit., p. 411.

21. La tierra de los guaycuras, anota Del Barco, op. cit., p. 4, "es de lo más estéril de la California toda".
22. En ibid., p. 278, se lee: "Así se ha practicado siempre en la California cuando se fundaba alguna nueva misión..., que luego concurrían voluntariamente los otros padres para fomentar la nueva fundación, enviando vacas, ovejas, cabras, mulas, caballos y yeguas. Cada uno según podía, sin perjuicio de su misión; unos más, otros menos; unos de una especie de ganado, otros de otra y otros nada, porque nada podían enviar".
23. Carta del padre Jaime Bravo al marqués de Villapiente: Loreto, 10. octubre 1730, BNM, AF 4/56.1, f. 2.
24. Tal preocupación se expresa en el siguiente pasaje que tomamos de Nápoli, op. cit., p. 15: "El otro día siguiente fuimos a registrar como dos leguas más abajo, y mucho me cuadró el paraje por la hermosísima vista ∟a sí de tierra como de toda la anchura de la mar, y por tener una loma muy alta para hacer la casa; pero, conferiendo la materia mejor y madurándola, me pa-

recibió mejor quedarme donde estábamos... porque me hubiera más alejado de la misión de La Paz, [de] donde únicamente puedo esperar el socorro para abastecerme hasta que yo pueda sembrar". La fundación que Nápoli se proponía hacer era la de Santiago.

25. El padre Piccolo insistió en que se fundaran estas misiones "porque es necesario, por el buen gobierno de las misiones y con sueldo de los ministros, que se den las misiones la mano una con otra y así se acostumbra y se ha acostumbrado en todas las misiones, mucho más en éstas que son de gente bárbara y pobre". Carta al padre provincial: Loreto Conchó, 17 julio 1721, en Piccolo, op. cit., p. 216
26. Vid., por ejemplo, Informe del padre Gaspar Rodero: 1737, en Piccolo, op. cit., p. 283, y Miguel Venegas, El apóstol mariano. Vida admirable del V.P. Juan María de Salvatierra, conquistador apostólico de las Californias, parágrafo 1. Esta obra se conserva en el Archivo General de la Nación, México, (AGNM), Historia 300, f. 274-411 v.
27. Op. cit., p. 47. Vid. también p. 75.
28. Ibid., p. 46.
29. Ibid.
30. Vid., por ejemplo, las cartas de Salvatierra que se publican en Documentos para la historia de México, 2a. serie, I, 103-157, especialmente las p. 109, 146 y 153, y Piccolo, op. cit., p. 106, 171 y 197.

31. Piccolo, op. cit., p. 58
32. Carta de Salvatierra al obispo de Guadalajara: 25 diciembre 1697, AGNM, Historia 21, f. 11 v.
33. Por ejemplo en carta a Juan de Ugarte: Loreto Conchó, 9 julio 1699, BNM, AF 3/40.5, f. 22.
34. Ibid., f. 33.
35. Transcrita en Kino, Las misiones..., p. 87.
36. Carta a Ugarte: Loreto, 27 noviembre 1697, en Documentos para la historia de México, 2a. serie, I, 153.
37. Por supuesto que estas ideas no eran ni por completo novedosas ni exclusivas de los jesuitas. Por lo que se refiere a la Nueva España, también los franciscanos alentaron abiertamente expectativas semejantes. Vid. John L. Phelan, El reino milenarío de los franciscanos en el Nuevo Mundo, trad. de Josefina Vázquez de Knauth, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1972, 190 p. (Serie de Historia Novohispana, 22).

La tendencia de los jesuitas a separar las comunidades indígenas respecto del sector español de la sociedad colonial es patente ya desde la segunda mitad del siglo XVI, cuando los miembros de la Compañía iniciaron sus trabajos misionales en la región de Juli, Perú. Sobre esto, vid. Xavier Albó, "Jesuitas y culturas indígenas. Perú, 1568-1606. Su actitud. Métodos y criterios de aculturación", en América Indígena, vol. XXVI, núm. 3, julio 1966, p. 249-308, y núm. 4, octubre 1966, p. 395-445.

38. Miguel Venegas, Noticia de la California y de su conquista temporal y espiritual hasta el tiempo presente, 3 vols., México, Editorial Layac, 1944, mapas, apéndice documental, II, 16.
39. Carta a Juan de Ugarte: Loreto Conchó, 9 julio 1699, BNM, AF 3/40.5, f. 24-24 v.
40. El apóstol..., parágrafo 302.
41. Ibid., párrafos 327-329.
42. Ibid., parágrafo 329.
43. Noticia..., II, 12.
44. Op. cit., p. 62-63.
45. Carta al virrey: Loreto, 28 noviembre 1697, en Documentos para la historia de México, 2a. serie, I, 103-104
46. Ibid., p. 107.
47. Carta a Juan Caballero y Ocio: Loreto, 27 noviembre 1697, en Documentos para la historia de México, 2a. serie, I, 154-155.
48. Op. cit., p. 142.
49. Ibid., p. 62.
50. Ibid., p. 58-59.
51. Ibid., p. 65-66.
52. Op. cit., p. 6-7.

53. Ibid., p. 7
54. Gerard Decorme, La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial, 1572-1767 (Compendio histórico), 2 vols., México, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos, 1941, II, 541.
55. Juan Jacobo Baegert, Noticias de la península americana de California, introd. de Paul Kirchhoft, trad. de Pedro R. Hendrichs, México, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos, 1942, xlv-264 p., mapa, p. 3.
56. Ibid., p. 225-226.
57. Carta al marqués de Villapiente: Loreto, 28 octubre 1729, BNM, AF 4/55.1, f. 1.
58. Op. cit., parágrafo 43.
59. Ibid.
60. Ibid., parágrafo 8.
61. Ibid., passim.
62. Ibid., parágrafo 5.
63. Ibid., parágrafo 166.
64. Ibid., parágrafo 18.
65. Informe de Miguel del Barco al padre visitador: 1762, en Del Barco, op. cit., p. 429-430.

66. Op. cit., p. 109.
67. Cfr. Philip W. Powell, La guerra chichimeca (1550-1600), México, Fondo de Cultura Económica, 1977, 310 p., passim.
68. Carta a Francisco de Castro: Real de Nuestra Señora de Guadalupe, 20 abril 1683, en Kino escribe a la duquesa. Correspondencia del P. Eusebio Francisco Kino con la duquesa de Aveiro y otros documentos, ed. de Ernest J. Burrus, Madrid, Ediciones José Porrúa Turanzas, 1964, xxxii-540 p., ils., mapas (Colección Chimalistac de Libros y Documentos acerca de la Nueva España, 18), p. 193-194. Vid. también p. 252-254.
69. Vid. carta de Kino a Francisco de Castro: Puerto de San Lucas [Sinaloa], 27 julio 1683, en Kino escribe..., p. 203-204.
70. Carta citada por Constantino Bayle, Historia de los descubrimientos y colonización de los padres de la Compañía de Jesús en la Baja California, Madrid, Librería General de Victoriano Suárez, 1933, 232 p. (Biblioteca de los Americanistas, 6), p. 106-107.
71. Carta de Kino a la duquesa de Aveiro: México, 19 julio 1686, en Kino escribe..., p. 313.
72. Carta de Kino al obispo de Guadalajara: Guadalajara, 10 octubre 1685, en Californiana III..., III, 735.
73. Ibid., p. 736
74. Sobre ello llama la atención Rutilio Ortega González, en La California de los jesuitas, tesis profesional, México, El Colegio de

México, Centro de Estudios Históricos, 1973, xii-282 p., p. 1 y ss.

75. El apóstol..., parágrafo 312.
76. Carta al marqués de Valero: Loreto, 15 marzo 1721, Jaime Bravo et al., Testimonios sudcalifornianos. Nueva entrada y establecimiento en el puerto de La Paz, 1720, ed., introd. y notas de Miguel León-Portilla, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1970, 120 p., mapas (Serie Documental, 9), p. 79.
77. Venegas, El apóstol..., parágrafo 624.
78. Razón de la entrada... 1720, en Bravo et al., op. cit., p. 39-40.
79. Op. cit., p. 12
80. Ibid.
81. Ibid., p. 18
82. Vid. Guillén, Expedición por tierra a la bahía de La Paz: 1720, en Bravo et al., op. cit., p. 106 y 107.
83. Ibid., p. 105-107.
84. Ibid., p. 109.
85. Carta de Piccolo a Salvatierra: San Francisco Javier Blaundó, 30 octubre 1699, en Piccolo, op. cit., p. 152.
86. Ibid., p. 147.

87. Ibid., p. 148.
88. Carta a Salvatierra: Santa Rosalía Muleg , 24 junio 1709, en Piccolo, op. cit., p. 172-173.
89. Nápoli, op. cit., p. 11
90. Bravo, Razón de la entrada...: 1720, en Bravo et al., op.cit., p. 34. Los indios también pedían que se escondieran las bestias, especialmente los perros. Vid. Nápoli, op. cit., p. 11.
91. Vid. supra nota 19. La opinión que los misioneros tenían acerca de los pueblos indígenas de la parte norte, o sea de los cochimíes, puede verse también en el siguiente texto de Piccolo:  
"Aseguro... que en ninguna parte he hallado yo los indios tan dispuestos para recibir y conocer las verdades de nuestra fe como [en] esta miserable parte del norte. Por lo que yo he reconocido, est n bien informados estos indios de cuanto hacen y ense nan los padres, y todo les parece bueno; y por eso están tan deseosos de tener padres que les ense nen". Carta a Jaime Bravo: San Patricio, 18 diciembre 1716, en Piccolo, op. cit., p. 195-196.
92. Taraval, op. cit., parágrafo 139.
93. Taraval casi equipara a los guaycuras con las bestias pues dice respecto de ellos: "... si sólo se hubieran de atender sus obras aun se podía poner a pleito, ya que no si son hombres, si ellos caían en la cuenta que lo eran". Op. cit., parágrafo 12.

94. Cuando se iba a fundar la misión de Nuestra Señora del Pilar de la Paz hubieron de pasar tres semanas antes de que los fundadores pudieran establecer el primer contacto con los guaycuras lugareños. Vid. Bravo, Razón de la entrada..., en Bravo et al., op. cit., p. 29-34.
95. El padre Guillermo Gordon, ministro de la misión de Nuestra Señora del Pilar de la Paz, tenía para sí que costaba "más trabajo, sudor e impacencias" doctrinar y bautizar a cien guaycuras que a mil pericúes. Carta de Gordon a Nicolás Tamaral: Pilar de la Paz, 14 noviembre 1730, AGNM, Historia 308, f. 480.
96. Vid., por ejemplo, Venegas, El apóstol..., parágrafo 438; Informe del padre Gaspar Roderer, en Píccolo, op. cit., p. 288-289, y Bravo, Razón de la entrada..., en Bravo et al., op. cit., p. 25-26.
97. Venegas, El apóstol..., parágrafo 439.
98. Respecto de los cochimíes que quedarían integrados a la misión de Santa Gertrudis escribió Miguel del Barco: "La disposición de aquellos indios para recibir nuestra santa fe es cual se puede desear, y la que se ha experimentado en las otras misiones de aquella nación. Están muy contentos con saber que presto tendrán padres de asiento en sus tierras que les catequicen, instruyan y bauticen". Op. cit., p. 428.
99. La relación de Consag se publica en Venegas, Noticia..., III, 91-120; vid. especialmente las p. 94, 100, 101, 104, 105 y 107.

100. Ibid., p. 94, 96 y 118. Por la relación de Consag se ve que los cochimies playanos sentían verdadero pavor ante los indios de la contracosta continental, a los que en general llamaban "yaques". Esto puede explicarse por el hecho de que los pescadores de perlas se hacían muchas veces acompañar de indios de Sonora y Sinaloa que, es de suponerse, hostilizaban duramente a los californios.
101. De Salvatierra sabemos que, cuando había necesidad de ello, se avenía sin mayor desagrado a comer los alimentos silvestres que consumían los indios. En la Tarahumara, por ejemplo, llegó a comer ratones de campo asados y aun decía que le habían sabido muy bien. Vid. Venegas, El Apóstol..., parágrafo 178.
102. Op. cit., p. 12.
103. Carta a Salvatierra: San Francisco Javier Blaundó, 30 octubre 1699, en Piccolo, op. cit., p. 151.
104. Carta a Jaime Bravo: San Patricio, 18 diciembre 1716, en Piccolo op. cit., p. 185. Vid. también p. 201.
105. Razón de la entrada..., en Bravo et al., op. cit., p. 39
106. Carta al padre José de Echeverría: Todos Santos, 26 diciembre 1730, AGNM, Historia 308, f. 474.
107. Op. cit., p. 4
108. Ibid., p. 12
109. Venegas dice que el primer cuidado del padre Salvatierra fue el

de repartir maíz cocido y atole entre los indios que acudían a la misión. Y agrega: "Con este atractivo del sustento seguro vienen [los indios] de buena gana a rezar la doctrina, oír su explicación, oír misa y rezar el rosario y recibir del padre misionero los consejos que necesitan". El apóstol..., párrafos 321 y 322.

110. Juan Joseph de Villavicencio, Vida y virtudes de el venerable y apostólico padre Juan de Ugarte, de la Compañía de Jesús, misionero de las islas Californias y uno de sus primeros conquistadores..., México, Imprenta del Real y más Antiguo Colegio de San Ildefonso, 1752, [12] 216 p., p. 84.
111. Carta a Jaime Bravo: San Patricio, 18 diciembre 1716, en Píccolo, op. cit., p. 188. Vid. también p. 204.
112. Carta de Píccolo a Salvatierra: Santa Rosalía Mulegá, 24 junio 1709, en Píccolo, op. cit., p. 167.
113. Ibid., p. 165 y 174.
114. Carta de Píccolo al padre provincial: Loreto Conchó, 17 julio 1721, en Píccolo, op. cit., p. 215.
115. Carta de Píccolo a Jaime Bravo: San Patricio, 18 diciembre 1716, en Píccolo, op. cit., p. 191 y 192.
116. Carta a Salvatierra: San Francisco Javier Biaundó, 30 octubre 1699, en Píccolo, op. cit., p. 148-149.
117. Op. cit., p. 5.

118. Razón de la entrada..., en Bravo et al., op. cit., p. 42.
119. Ibid., p. 43.
120. Ibid., p. 44 y 45.
121. Carta a Salvatierra: Santa Rosalía Mulegú, 24 junio 1709, en Píccolo, op. cit., p. 175.
122. Nápoli, op. cit., p. 5.
123. Carta de Píccolo a Jaime Bravo: San Patricio, 18 diciembre 1716, en Píccolo, op. cit., p. 186. Vid. también p. 202.
124. Carta de Píccolo a Salvatierra: San Francisco Javier Biaundó, 30 octubre 1699, en Píccolo, op. cit., p. 155.
125. Bravo, Razón de la entrada..., en Bravo et. al., op. cit., p. 45.
126. Ibid., p. 60, y carta de Píccolo a Jaime Bravo: San Patricio, 18 diciembre 1716, en Píccolo, op. cit., p. 187. Vid. también p. 203. Del Barco refiere el caso de unos indios que encontraron unas tinajas por cuyas bocas supusieron que salía un vaho pestífero que causaba enfermedades. Acordaron por ello los te merosos indígenas que unos mozos se acercaran a las referidas tinajas, "caminando hacia atrás" y "sin volver el rostro a ellas", con el objeto de cubrir con hierbas las bocas de los cacharros. Op. cit., p. 392-393.
127. Op. cit., p. 14.
128. Ibid., p. 13.

129. Bravo, Razón de la entrada..., en Bravo et al., op. cit., p. 34.
130. Ibid., p. 38.
131. Ibid., p. 45.
132. Los misioneros sabían que los indios les temían y que ese miedo les permitía conseguir una más pronta ascendencia sobre los naturales. Bravo dice, refiriéndose a indios pericúes: "discurren que la potencia del padre... es grande y esa es la causa de los miedos que muestran". Y luego agrega: "De todo sabe Dios servirse para su bien de los pobres..." Relación dirigida al provincial José de Arjó: Pilar de la Paz, 21 junio 1724, BNM, AF 4/54.1, f. 4 v.
133. Ibid., f. 4-4 v.
134. Carta de Píccolo a Jaime Bravo: San Patricio, 18 diciembre 1716, en Píccolo, op. cit., p. 187. Vid. también p. 203.
135. Relación dirigida por Jaime Bravo al provincial José de Arjó: Pilar de la Paz, 21 junio 1724, BNM, AF 4/54.1, f. 3
136. Vid. Nápoli, op. cit., p. 12, y Bravo, Razón de la entrada..., en Bravo et al., op. cit., p. 39.
137. Carta a Salvatierra: Santa Rosalía Mulegá, 24 junio 1709, en Píccolo, op. cit., p. 172.
138. Vid. Del Barco, op. cit., p. 428.

139. Carta de Tamaral a José de Echeverría: San José de los Coras, 9 diciembre [17] 730, AGNM, Historia 308, f. 472.
140. Citado por Venegas, Noticia..., II, 169.
141. Op. cit., p. 17.
142. A mediados del siglo XVII, el misionero jesuita Antonio Ruiz de Montoya escribió un texto titulado Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las provincias de Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape. Un autor resume así las ideas manejadas por Ruiz de Montoya: "La naturaleza de la conquista espiritual es la misma que la del cultivo de la viña del padre de familias y del pastoreo de la grey de Cristo, de que habla el Evangelio. El enemigo que se trata de vencer en esta conquista es el demonio. Los alcázares y fortalezas que se ganan, las almas en que el demonio estaba encastillado por la superstición y el paganismo. La guerra es la que hace la verdad del Evangelio al mentiroso culto de los gentiles. Las armas, la espada de la predicación, la perseverancia, las cruces que llevan los misioneros en las manos. Los soldados son los misioneros mismos, que se arrojan a todos los riesgos aun de muerte, y de ellos se contaban en 1643 diez y seis que en el Paraguay habían derramado efectivamente su sangre por tan noble causa". Pablo Hernández, Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús, 2 vols., Barcelona, Gustavo Gili, 1913, I, 404-405.
143. Op. cit., p. 268.
144. Ibid., p. 365.

145. Informe del padre Gaspar Rodero, en Piccolo, op. cit., p. 286.
146. El apóstol..., parágrafo 303.
147. Memorial que dirige Salvatierra a la real audiencia de México: Real de los Frailes, 29 marzo 1700, BNM, AF 3/44.1, f. 1.
148. Noticia..., II, 166.
149. Ibid.
150. Venegas, El apóstol..., parágrafo 195.
151. Informe de Salvatierra al virrey: México, 25 mayo 1705, transcrito en Venegas, Noticia..., II, 110.
152. Carta de Ugarte al marqués de Valero: Puerto de La Paz, 15 marzo 1721, en Bravo et al., op. cit., p. 75.
153. Noticia..., II, 77.
154. Ibid. Vid. también Villavicencio, op. cit., p. 59-61.
155. Convenía a los padres no mostrar debilidad o temor ante los indios, pero, al mismo tiempo, dar la apariencia de que ni requerían de las armas para cumplir su cometido ni estaba dentro de sus funciones el usarlas de un modo directo. Vale la pena referir aquí cierta experiencia que tuvo el padre Pedro de Ugarte siendo ministro de la misión de San Juan Bautista Liguig. Habiendo reprendido duramente a unos indios que habían dado muerte a un hechicero, dicho misionero se enteró de que los reprendidos tenían decidido cobrar venganza por el regaño y matarlo a él

mismo. Ante el apremio de la situación, el religioso se armó con una escopeta "vieja e inútil", se acercó a los que sabía encabezaban la conspiración y, amagándolos con el arma, les dijo con firmeza: "Ya sé que me queréis matar esta noche; pero, mirad: con esta escopeta... os he de matar yo primero a todos vosotros". El amago resultó efectivo para apaciguar a la gente y evitar el atentado, pero el caso es que también provocó la huida de todos los indios de la misión. Pedro de Ugarte tuvo que buscar después en los montes a sus antiguos neófitos y, al decir de Venegas, "le costó gran dificultad volverlos a traer". Vid. Venegas, Noticia..., II, 123-124.

156. Carta de Juan de Ugarte al marqués de Valero: Puerto de La Paz, 15 mayo 1721, en Bravo et al., op. cit., p. 78.
157. Villavicencio, op. cit., p. 61-62.
158. Informe de Salvatierra al virrey: México, 25 mayo 1705, en Venegas, Noticia..., II, 110.
159. Carta al fiscal de Guadalajara: 3 octubre 1700, citada por Venegas, Noticia..., II, 53.
160. Píccolo, op. cit., p. 71.
161. Ibid.
162. Venegas, Noticia..., II, 263.
163. Ibid.
164. Ibid.

165. Carta [a Esteban Rodríguez Lorenzo ]: San Josef, 16 enero [1]7731, AGNM, Historia 308, f. 481.
166. Informe del padre visitador...: Loreto, 14 febrero 1730, AGNM, Historia 308, f. 470 v.-471.
167. Carta a Esteban Rodríguez Lorenzo: Guadalupe, 16 marzo 1731, AGNM, Historia 308, f. 488.
168. Ibid.
169. Una amplia relación de la campaña, en Taraval, op. cit., passim.
170. Op. cit., p. 239.
171. Ibid., p. 240.
172. Venegas, Noticia..., II, 181.
173. Ibid., II, 180-181.
174. Ibid., II, 181.
175. Carta al provincial Salvador Gándara: Guadalupe, 15 julio 1767, en BNM, AF 4/70.2, f. 5.

### III. TIERRA DE MISIONES

#### Misiones y misioneros

La organización dada por los padres de la Compañía de Jesús a la provincia de California tuvo por base la misión. Esta representó, a lo largo del periodo jesuítico, una institución hegemónica y ordenadora que dio sentido a todas las demás instituciones que en ese entonces fueron introducidas y desarrolladas por los jesuitas en el ámbito peninsular. Puede decirse que la misión adquirió ese carácter de institución dominante precisamente por su eficacia: en ella se apoyó la entrada y gracias a ella se aseguró la permanencia. Pero fue así también que, aparte de haber favorecido la penetración y el establecimiento de núcleos coloniales en la península, en la medida en que alcanzó estos objetivos el sistema de misiones cobró una relativa estabilidad y, con ello, una nueva dinámica de autoafianzamiento. Mientras los jesuitas permanecieron en California

lograron hacer que la idea misional, es decir, la de que había que convertir a los indios al cristianismo y mantenerlos luego como cristianos practicantes, se convirtiera en el principio rector de las más decisivas instancias de organización de la provincia, ya en el nivel local dominado por cada una de las unidades misionales, ya en el de todo el espacio peninsular sobre el que se fue extendiendo el sistema de misiones.

Para definir la institución misional es necesario no desatender a los fines explícitos de la misma, los relativos a la evangelización de los indios, aunque desde luego esto no baste para caracterizar a esas complejas realidades socioeconómicas que fueron las misiones. Ya hemos hecho previamente algunas consideraciones acerca del fenómeno de la evangelización y reiteramos aquí que resulta impropio tratar de explicarlo como si fuera un mero fenómeno de transferencia ideológica. Con todo, el objetivo religioso, a más de ser un imprescindible elemento de legitimación del sistema misional, fue un principio básico para la acción de los misioneros, la que, a su vez, incidió en los procesos de estructuración social y de desarrollo económico de las misiones. Una interpretación puramente teleológica en nada contribuiría a explicar la realidad histórica que se vio encauzada por la institución; pero tampoco puede excluirse enteramente del análisis la cuestión de los fines a cuyo logro se esperaba que sirvieran mayormente las misiones, por más que éstas hayan cumplido de hecho una función múltiple -cultural, social, económica y política- y que, en consecuencia, no puedan ser consideradas tan sólo como centros de difusión religiosa.

No hay duda de que el término misión alude, en principio, a un cometido concreto: el que cumple un ministro religioso de procurar la evangelización de grupos humanos originalmente ajenos al cristianismo. Pero también es claro que, al aplicarse a los pueblos llamados de misión, el término sufre una transformación semántica y refiere ya no sólo a la función sino también el ámbito en que la función se cumple y a la organización social que permite su cumplimiento. El pueblo que se forma para propiciar la evangelización y como resultado del avance de ella constituye así una misión, con lo que ésta adquiere una dimensión social y aun se materializa en un espacio físico. De allí que en el lenguaje común el referente pueda ser, además del hecho mismo de la prédica religiosa, un lugar concreto -la cabecera misional- con sus instalaciones materiales, o un sector específico de población -el que forman básicamente el ministro religioso y los indios catecúmenos o ya cristianos que se hallan a su cuidado en la cabecera y, en general, en los territorios aledaños a la misma.

Más que un desplazamiento del significado, estos diferentes usos del término implican la necesaria unidad de los varios elementos que definen históricamente a la institución: a) la función esencialmente evangelizadora, b) la comunidad que participa activa y pasivamente en el proceso de evangelización, c) la organización social que se adopta para que este proceso se desarrolle con el más alto grado posible de eficacia, y d) el espacio geográfico que es sede de la comunidad misional, así como todos los elementos de carácter material que posee dicha comunidad y que le permiten a ésta formar,

afianzar y conservar su estructura socioeconómica. Como institución, la misión es, además, una entidad moral a la que dan sustento jurídico, en sus respectivas esferas, tanto el estado como la iglesia católica, de modo que su existencia y funcionamiento se hallan condicionados decisivamente por factores de carácter más general que los que se generan en el interior de cada una de las unidades misionales. Si en lo interno, el fin de la evangelización representa un principio que tiende a asegurar la congruencia funcional de la institución y de sus bases organizativas y materiales, en lo externo es la asunción de ese fin como vigente lo que, en última instancia, lleva al estado y a la iglesia a favorecer la conservación de una comunidad bajo el estatus de pueblo de misión.<sup>1</sup>

Respecto a la organización misional de la Antigua California dice Peter Masten Dunne que, en algunos aspectos, fue el resultado de los métodos de organización utilizados por los jesuitas en todos sus establecimientos misionales, donde quiera que estuviesen; pero que tuvo a la vez un carácter único debido a la autoridad que ejercieron los misioneros sobre los soldados y la gente de mar.<sup>2</sup> Esa peculiaridad distintiva que señala el historiador jesuita es desde luego obvia y su significación se advierte sobre todo al considerar las misiones californianas en su conjunto y examinar su funcionamiento como sistema. La dominancia de la institución en la provincia es la del sistema misional, que no sólo integra a los que pudieramos llamar microsistemas misionales locales, o sea los formados por las cabeceras de misión y sus respectivos pueblos de visita y áreas jurisdiccionales, sino que tiende a englobar a toda la sociedad

dad colonial que se forma en la región. Tan sólo hacia el medio siglo de vida misional, algunos sectores de población, los constituidos por los colonos que se aplicaron a los trabajos mineros, consiguieron desarrollarse fuera del marco institucional de la misión, aunque para hacerlo debieron entrar en pugna con los religiosos y someterse a la estrechez que les impuso el sistema socioeconómico de las misiones.

Si bien los establecimientos misionales de California fueron relativamente pocos, su influencia se dejó sentir con continuidad espacial y temporal en todo el ámbito geográfico de la provincia, desde el cabo de San Lucas hasta, en su momento, aproximadamente el paralelo 30 latitud norte. Por lo limitado de los recursos de apoyo, que, aunque bastantes para mantener la ocupación, nunca se tuvieron en medida sobrada, y por la escasez de aguas y tierras propias para el cultivo agrícola, difícilmente hubieran podido los jesuitas formar, en los territorios ocupados, un mayor número de cabeceras misionales. Algunas de las misiones estuvieron realmente apartadas unas de otras, como las de Santa María, San Francisco de Borja y Santa Gertrudis, entre las que mediaba respectivamente una distancia de 138, 102 y 89 kilómetros.<sup>3</sup> San Luis Gonzaga y Nuestra Señora de los Dolores estaban separadas entre sí por sólo 28 kilómetros, pero ambas, por el norte y por el sur, distaban más de cien kilómetros de las misiones más cercanas. En unas partes el desierto, en otras los peñascales abruptos y en todas los desolados caminos, en los que no siempre se hallaban aguajes, hacían que estas distancias adquirieran una significación extrema en lo que se refiere al aislamiento de los centros misionales, sin embargo de lo

cual la unidad del conjunto de las misiones nunca llegó a disolverse porque, venciendo el alejamiento físico, los padres mantuvieron continuamente la comunicación intermisional y aseguraron así la posibilidad de prestarse una ayuda mutua que no pocas veces resultó decisiva para la subsistencia de algunos establecimientos. Tampoco las distancias afectaron mayormente la uniformidad en el método de gobierno misional ni la conciencia que hubo entre los misioneros de estar participando en una empresa colectiva, con objetivos comunes y que debía acometerse mediante una acción coordinada de quienes eran sus principales responsables. Administrada cada misión en forma particular por su respectivo ministro, los recursos provenientes del exterior se administraron centralizadamente desde la misión de Loreto, por lo que todos los establecimientos, por lejanos que estuvieran, debieron mantener un contacto continuo con dicho centro administrativo, lo que a su vez obró como otro de los factores aglutinantes del sistema.

El poblado misional era una especie de pequeño caserío levantado en derredor de la iglesia y de la morada del misionero. Además de las edificaciones, siempre sencillas y escasas, cada misión tenía por lo común una huerta de frutales y hortalizas, así como terrenos de agostadero para el ganado y tierras para la siembra de maíz, trigo y otros granos. A veces la escasez de agua obligó a emprender cultivos en sitios alejados de la cabecera misional; en tales casos se formaban allí pueblos de visita, lugares que, pese al nombre, no siempre contaron con una población arraigada de hijo.<sup>4</sup>

Excluidos los efímeros puestos coloniales fundados por los expe

dicionarios que precedieron a los ministros de San Ignacio, las misiones que estos últimos formaron fueron los primeros centros de población que hubo en el mundo peninsular, habitado originalmente tan sólo por los nómadas californios. Cada fundación misional implicó así, entre otras cosas, la paulatina construcción de todo lo que habría de dar forma material al poblado, que en la mayoría de los casos no fue mucho, lo que no quiere decir que haya requerido poco esfuerzo levantar aquellos pueblos donde prácticamente nada había sino una naturaleza agreste y, en términos generales, hostil a las formas de ocupación que se implantaron por efecto de la expansión misional. Las edificaciones de los pueblos de misión, sobre todo las que se hacían a raíz de la fundación de cada establecimiento, se caracterizaban por su rusticidad y sus modestas proporciones. Loreto fue en un principio una simple trinchera en la que no hubo más que unas tiendas de campaña protegidas por un cerco de ramas espinosas,<sup>5</sup> si bien, ya para el año de 1700, contaba la misión con varias casas de adobe "y otras de estacadas y tierra, todas en orden y bien techadas".<sup>6</sup> Santa Gertrudis tenía, a los tres años de fundada, una iglesia de veinticinco varas de largo, con paredes de carrizo y lodo, material del que también estaban hechos otros tres aposentitos que había, cuyas puertas estaban cubiertas de cuero,<sup>7</sup> es de suponerse que por falta de madera.

Con el tiempo, al crecer y mejorar sus construcciones, algunos pueblos misionales pudieron tener una imagen de mayor formalidad, dentro de su condición siempre rústica, como lo sugieren una pintura de la misión de Santiago y otra de la de San José del Cabo que

aún se conservan y que fueron hechas por el padre Ignacio Tirsch.<sup>8</sup> Loreto, la misión-capital, la de mayor población de todas las californianas, que nunca fue más que un pequeño aunque bien arreglado y quizás atractivo villorrio, fue descrita en el año de 1729 por el padre José de Echeverría como un lugar verdaderamente agradable, tanto por su aspecto físico como por el orden de vida de sus habitantes; decía tal religioso, llevado por evidente entusiasmo, que las misiones y pueblos de Sinaloa parecerían meros arrabales junto a la capital californiana.<sup>9</sup> Hay que admitir que el juicio de Echeverría era, por lo menos en parte, producto de una actitud complaciente ante la obra misional que se realizaba en la península, pues tenemos por otro lado la opinión de quien pecaba del mal opuesto, el incommovible padre Baegert, el que afirma, en síntesis, que Loreto se parecía "tan poco a una ciudad, a un fortín o a una fortaleza, como una ballena a un buho".<sup>10</sup> La descripción que el mismo Baegert hace de las construcciones que había en Loreto hacia el final de la época jesuítica, aunque en sí misma pesimista y tal vez sólo parcialmente objetiva, revela sin embargo la modesta condición que, en lo material, tuvo el poblado que obró como centro administrativo del sistema de las misiones peninsulares. Consistía la habitación del misionero de Loreto, dice Baegert, en "un pequeño cuadrilátero de un solo piso, ligeramente revocado con cal, con techo totalmente plano". Junto a la iglesia, construida en parte "de cantera y mezcla", había "seis cuartitos de tres brazas por cada lado, cada uno con un agujero para la luz", en los que se hallaban al parecer la sacristía, la cocina y la tienda. Separado de este nú-

cleo, "a la distancia de un tiro de carabina", había "un techado de zacate" que desempeñaba "el papel de cuarto de guardia y, al mismo tiempo, de cuartel de los soldados solteros". Lo que se tenía por arsenal y astillero se reducía, según la versión de Baegert, a unas simples enramadas. Hacia la parte poniente del pueblo veíanse "dos hileras de chocitas de lodo", que ocupaban los indios de la misión, mientras que por el oriente, sobre la arena de la playa, había diseminadas "de dos a tres y media docenas de barracas o casas de cuartilla, hechas de tierra", cada una de ellas de no más de una pieza, que servían de alojamiento a las personas y familiares de los soldados casados, los marineros y los oficiales mecánicos.<sup>11</sup>

Las edificaciones principales de cada pueblo, las que primeramente se procuraba hacer y mejorar dado que constituan una indispensable base material para el cumplimiento de la función religiosa, eran el templo o capilla y la casa del misionero. Los ministros solían conformarse con que esta última fuera mínimamente habitable, aunque careciera de mayores comodidades. Con todo, aun el proceso de mejoramiento de estas construcciones tuvo que ser necesariamente lento y no hay duda de que en todos los casos debieron de pasar varias décadas antes de que algunas de las construcciones originales de adobe y paja fueran sustituidas por otras de materiales más duros. En 1775 tan sólo Loreto contaba con una iglesia terminada de cal y piedra; tenía el edificio 54 varas de largo, 7 de ancho y 10 de alto, y parece que el techo era plano, asentado sobre vigas de cedro. También eran de cal y piedra, aunque aún no estaban terminadas, la iglesia de San Francisco Javier, que habría de ser de bóve

da y cuyos muros estaban por llegar a las cornisas, y la de San José de Comondú, diseñada para que tuviera tres naves. Casa habitación de cal y piedra había en San Luis Gonzaga y se estaba haciendo en Todos Santos; en ambos lugares se tenían ya puestos los cimientos para construir sendas iglesias del mismo material. Todos los demás templos misionales y casas de los ministros tenían paredes de adobe o de carrizo y lodo, con techos de tijera cubiertos de paja. De alguna de estas sencillas iglesias -la de Santa Rosalía de Mulegé- se dice que era "pequeña, pero bonita"; de otras, que eran capaces y fuertes, y de otras más, que no eran más que especies de salitas habitadas como capillas.<sup>12</sup>

Los testimonios escritos mueven a pensar que, en materia de alhajas y ornamentos religiosos, había una cierta magnificiencia en los templos misionales. Entre los objetos de uso litúrgico que podían hallarse en dichos templos, aparte de las vestiduras se mencionan lámparas, ciriales, cruces, copones, cálices, custodias, atriles, blandoncillos, incensarios, crismeras, hostiarios, vinajeras, navetas, palios, guiones, pilas y conchas bautismales, platillos, campanillas, etcétera, algunos de ellos de plata y raramente alguno de oro. A ningún templo le faltaba por los menos lo preciso para la celebración de los oficios y de varios se dice que sus ornamentos eran, además de buenos, abundantes.<sup>13</sup> Deducir de tales datos que había en todo esto un lujo inusitado, excesivo y, considerada la pobreza general de los indios de que luego hablaremos, grosero, es incurrir en una apreciación que tiende a presentar como particular un fenómeno que fue más bien general en la época.<sup>14</sup> Es probable que,

por juzgarlo desde todo punto de vista necesario, los misioneros no hayan llegado a tener por dispendioso el gasto que se hacía en el instrumental litúrgico, y también lo es que en la paupérrima California los términos rico y abundante, al fin enunciados relativos, tuvieran en la expresión de los religiosos un significado no necesariamente igual al que sugeriría su aplicación en otros contextos socioeconómicos menos precarios que el de las misiones californianas. Más bien contraria a toda idea de riqueza o de simple afán de boato y esplendor es la descripción que hace Baegert del mobiliario y enseres de que comúnmente disponían los religiosos para su servicio personal:

Una sartén de cobre y otro trasto también de cobre para preparar el chocolate (los dos estañados por primera y única vez cuando se compraron en México); dos o tres ollas y cacerolas, hechas de barro y sirle, mal cocidas al aire libre sobre carbón de leña y sin vidriar; un pequeño asador que frecuentemente no tenía nada que hacer durante medio año; unas vejigas de vaca llenas de manteca, un crucifijo, unos cuantos cuadros de papel en las paredes, una biblioteca, dos o tres sillones sin tapizar, una cama dura sin cortinas o un cuero de res en el suelo...<sup>15</sup>

Independientemente de su tamaño o de la calidad de sus instalaciones materiales eran los pueblos de misión no sólo ámbitos donde se estrechaba el contacto hispano-indígena sino focos de irradiación del influjo misionero. De cada establecimiento misional dependía un número variable de rancherías, según las hubiera en los distritos dominados por las cabeceras. Los misioneros salían de los lugares de su residencia para recorrer sus respectivas comarcas y visitar a todas las comunidades de su cargo, a las que

inducían a acercarse a la misión y, conseguido esto, a arraigarse temporal o definitivamente en ella o en los parajes proporcionados que se hallaran en sus proximidades. Se procuró que las misiones vecinas tuvieran debidamente señalados los linderos de sus respectivas jurisdicciones, a efecto de acostumar a los indios a reconocer de fijo una cabecera misional y poder en esta forma controlarlos mejor. Aun cuando en las nuevas misiones hubiera un solo misionero -solamente en forma transitoria los religiosos actuaron en pareja-, el contacto con las distintas rancherías se iba dando en forma más o menos acelerada, no obstante la vastedad territorial que tuvieron todos los distritos misionales y el alto grado de dispersión de las bandas aborígenes. Menos de diez años fueron suficientes para que todas las rancherías dispersas en una extensión estimada, tal vez con cierta exageración, en "ciento doce leguas en cuadro", entraran en contacto estable con el misionero de San Ignacio y empezaran a gravitar en torno de la misión, pese a que con ello se vieron alterados de algún modo sus patrones tradicionales de vida. Esto fue lo que, en 1737, informó al respecto el padre Juan Bautista Luyando, fundador de San Ignacio:

... todas las rancherías [dispersas en el amplio distrito de la misión] están sujetas y a obediencia del padre... y sólo con licencia del padre pueden ir a sus distantes tierras, pero dejando siempre a los viejos, niños y mujeres encinta[s] y enfermizos en el pueblo perteneciente a ellos, cercano a la misión, para cuyas cabeceras se les señalaron los parajes más cercanos y mejores de la misión, en que tienen su iglesita y algún ganado menor y gallinas, para que le tengan afecto y les sirva de pie o pueblo.<sup>16</sup>

Varios datos de interés se contienen en el párrafo transcrito. Uno es el que se refiere a la modificación temprana de los territorios de recorrido de los grupos indígenas y a la vinculación de éstos con parajes que no eran los que tradicionalmente utilizaban para acampar. Otros son los que patentizan la extensión, en tales parajes, de dos elementos propios de la misión: el recinto religioso y el nuevo recurso de mantenimiento representado por los animales domésticos. La transformación cultural de los nativos empezó a darse desde el principio, según de aquí se desprende, bajo el signo de la dependencia indígena respecto de la misión.

En las cabeceras misionales podían distinguirse casi siempre dos tipos de habitantes: un reducido número de pobladores fijos, que eran el sacerdote, un soldado o pocos más y algunos indios lugareños entre los que se contaban los trabajadores domésticos y el grupo de niños que se mantenía bajo el cuidado directo del misionero; y una población flotante formada por los indígenas que visitaban temporalmente la misión, que eran los más y que tras de pasar unos días en el pueblo se volvían a sus territorios de procedencia. Unos y otros, esto es, los que siempre residían en la misión y los que normalmente habitaban en sitios fuera de ella, estaban bajo la responsabilidad del religioso, que para atenderlos y vigilarlos debía residir en la cabecera sin dejar de recorrer constantemente toda el área de su jurisdicción. De esto nos ocuparemos con más detalle en el siguiente apartado, en el que habremos de examinar cuáles fueron las condiciones y límites del proceso de reducción. Podemos sin embargo anticipar que en la California jesuítica no se logró la sedentarización plena de la población aborígen, salvo en casos indivi

duales o, en momentos ya tardíos, en los de grupos muy disminuidos.

Ya se habrá advertido que los trabajos de los misioneros tenían que ser múltiples, pesados, y que exigían, aparte de una adecuada resistencia física, una sólida condición moral que les permitiera soportar sin desmayo las fatigas, el aislamiento y las innumerables carencias que habían de experimentar aun cuando ya estuvieran encañiladas sus misiones. Plena convicción en la bondad de su obra debieron tener, a no dudarlo, quienes abandonaron muchas veces el confortable recinto de sus colegios o el sitial de una cátedra para confinarse en aquellos desolados parajes y entrar en relación con grupos indígenas de cultura relativamente simple, a los que había que tratar y enseñar con una paciencia y una constancia a toda prueba. A quien se acerca a los testimonios que se refieren a las condiciones de vida de los misioneros que actuaron en California no le faltan ciertamente motivos para admitir que la mayoría de esos hombres participó en la obra misional con una entrega y un desprendimiento poco comunes. Juan María de Salvatierra, Francisco María Píccolo, Juan de Ugarte y Jaime Bravo, para no mencionar sino a algunos de los más activos religiosos, no escatimaron esfuerzo ni sacrificio para llevar adelante la empresa californiana, en la que consumieron todos ellos lo mejor de sus vidas. Difícilmente se podría sospechar otra ambición que la de responder a una vocación misionera en casos como el del padre Julián de Mayorga, que, habiendo sido criado en la corte, vivió durante veintiocho años casi como un ermitaño en la misión de San José de Comondú, donde tuvo por habitación, según asegura un cronista, "un aposentito de piedra y lodo, cubierto de paja, y eso tan lleno de trastes para los indios que,

si venía un huésped, o éste o el venerable padre había de dormir en el campo, pues no cabía otra cama ni había otro aposento ni cosa que lo pareciese".<sup>17</sup> Del mismo Juan Jacobo Baegert, cuya obra parece exhibir, por el tono en que está escrita, una actitud de desdén hacia los indios californios, no ha de ignorarse que pasó diecisiete seguramente largos años de su vida entre esos mismos indios, en una de las misiones más pobres de la península, ubicada en un territorio de aspecto casi empavorecedor, tan desprovisto de agua y vegetación como abundante de polvo y pedregales.

Los individuos que se incorporaban al trabajo misional se daban cuenta por experiencia propia de las dificultades que debían ser afrontadas por cada uno de los ministros para cumplir cabalmente con su cometido. Salvatierra demandó de sus superiores que sólo se nombraran para las misiones californianas "hombres de probada virtud y que hubiesen buena salud y fuerzas corporales".<sup>18</sup> Por su parte, el padre Nicolás Tamaral, en ocasión de necesitarse un operario para la misión de Nuestra Señora del Pilar de la Paz, hacía ver las cualidades que se requerían en el religioso que se destinara para cubrir la vacante: "salud, paciencia, celo de las almas y que sepa lo que hace y puede hacer en los muchos dificultosos casos que en estos retiros se ofrecen"; pedía, por tanto, que el sujeto no fuera de los que sobraban en otras partes de la Nueva España, que también sobrarían en California, sino de los que precisamente se requerían para actuar en un medio extremadamente adverso como el de la provincia peninsular.<sup>19</sup>

Ya desde que se iniciaba la construcción de los primeros edificios misionales el sacerdote debía disponerse a practicar las más

variadas tareas y ser, como dice Venegas refiriéndose al padre Juan de Ugarte, "no sólo... maestro y sobrestante de la obra, sino carpintero, albañil y peón de todos oficios, que de todos debía llevar el trabajo principal".<sup>20</sup> Y no podía ser de otra forma cuando <sup>que</sup> tales faenas las emprendía muchas veces el misionero sin contar con ningún auxilio y toda vez que para enseñar a los indios tenía primero que ponerles el ejemplo.

Al paso que se multiplicaban las actividades de la misión aumentaban las ocupaciones del misionero, que debía desempeñar todas aquellas labores para las cuales no estaban capacitados sus neófitos en un principio y que por ello recaían necesariamente en la única persona que, tuviera práctica en ellas o no, era la indicada para llevarlas a cabo; así que ya se veía a los sacerdotes dedicados a labrar el campo, a fabricar adobes, o empleados en la cocina, la carpintería o la talabartería, a lo que debían agregar por fuerza los cargos de "médico, cirujano, maestro de escuela y de orquesta, mayordomo, tutor, enfermero" y cuantos más fuera necesario.<sup>21</sup> De Juan de Ugarte se dice que no hubo oficio mecánico que, de ser preciso, dejara de ejercer hasta que lo aprendían los indios, y que, aparte de aplicarse a todas las tareas propias de la construcción o la agricultura, fue también arriero, pastor, vaquero, tejedor y zapatero; que en un tiempo se dedicó a fundir campanas y "le salieron muy buenas" y que en otra ocasión se propuso hacer ollas y otras obras de alfarería y también "salió con ello".<sup>22</sup> Uno de los misioneros refiere que el padre Nicolás Tamaral, quien "llegó no sólo a aprender mas a ser labrador, médico, músico, alarife, relojero, organista,

carpintero, sastre, gañán, arriero, albéitar y albañil",<sup>23</sup> en algún momento de necesidad hizo las veces de un animal de tiro, pues se le vio ayuntado con un buey y jalando un arado que manejaba uno de sus indios.<sup>24</sup>

Pero no quedaban en esto las múltiples funciones de los religiosos. Todos ellos hubieron de hacerse cargo también de los asuntos administrativos de sus establecimientos, de los servicios religiosos, de las tareas de organización y gobierno. El misionero cumplía, además, con la obligación de vestir y dar de comer -a veces confeccionando él mismo la ropa y cocinando personalmente los alimentos- a todos los neófitos que estaban a su cuidado.<sup>25</sup> El padre Taraval señala que cada ministro debía ser muchas veces, respecto de sus catecúmenos, "padre, madre, hermano, hijo, criado", a más de "confesor, sepulturero y cura".<sup>26</sup> Baegert puntualiza a este respecto:

Así que en todo, el misionero era el único sostén para los chicos y grandes, enfermos y sanos, y él solo cargaba con la responsabilidad de todo lo que había que hacer y que arreglar. A él se le pedía comida y medicamentos, ropa y zapatos, tabaco y rapé, y herramientas, si alguien quería hacerse algo para sí mismo. El tenía que componer las desavenencias, hacerse cargo de los pequeños que habían perdido [a] sus padres, cuidar a los enfermos y nombrar a los que debían velar a los moribundos.<sup>27</sup>

Tan amplia y decisiva intervención del religioso en la vida de la comunidad lo convertía en el centro motor del establecimiento a su cargo, de suerte que el carácter y la laboriosidad de cada ministro se reflejaban en el funcionamiento total de su misión. Si

muchos misioneros fueron en efecto hombres saludables y de cierta fortaleza física, como los quería Salvatierra, tales condiciones no habrían de ser en todos los casos permanentes, ya porque los religiosos llegaran a enfermar o porque sus fuerzas declinaran con el envejecimiento. Julián de Mayorga declaraba en 1720 que no había podido atender adecuadamente a sus indios por haber él padecido durante el último año y medio "unos dolores en todo el cuerpo, particularmente en los hipocondrios, pechos y corazón, bien vivos y molestos", que lo habían puesto varias veces "a las puertas de la eternidad" y sumido finalmente en "una melancolía profundísima".<sup>28</sup> En abril de 1731, de un total de diez u once misioneros, cuatro apenas podían cumplir con sus obligaciones más apremiantes debido a problemas de salud: Jaime Bravo llevaba varios meses padeciendo "una calentura etílica confirmada y continua" y más de veinte años "un mal antiguo de estómago", padecimientos que le habían debilitado las fuerzas al punto de no tenerlas más que "para poder decir la santa misa y confesar... con no poco trabajo"; por su avanzada edad de más de sesenta años, Julián de Mayorga se hallaba "con la salud ya muy fatigada"; enfermo también, Everardo Hellen tenía por entonces seis meses sin poder salir de sus habitaciones "más que a la iglesia a decir misa", y Clemente Guillén, accidentado gravemente en su misión de Los Dolores, había tenido que salir en una canoa rumbo a Loreto "con poca esperanza de llegar... con vida".<sup>29</sup> Con frecuencia la muerte de un misionero obligó a alguno de los que sobrevivían a hacerse cargo de administrar temporalmente dos misiones a la vez,<sup>30</sup> aun cuando esto implicara un continuo y fatigoso desplazamiento de una a otra misión.

Como Nuestra Señora de Loreto era el principal puerto de entrada y el lugar en que se recibían el situado de la tropa y las memorias de los religiosos, su encargado tenía sobre sí la responsabilidad de recibir las mercancías, despachar los barcos, administrar el almacén general, pagar a los soldados y distribuir todos los géneros que solicitaban los demás misioneros. Esta complicada labor no podía ser desahogada por un hombre solo, de allí que fuera práctica corriente dejar en este sitio a dos sacerdotes o, bien, utilizar los servicios de un hermano coadjutor para que entendiera de los negocios administrativos. Este último empleo fue desempeñado en un principio por el hermano Jaime Bravo, que posteriormente recibió las órdenes sacerdotales, y más tarde por el hermano Juan Bautista Mugazábal, el que, habiendo sido alferez del presidio, decidió incorporarse a la Compañía de Jesús, para lo cual obtuvo la licencia especial de hacer su noviciado en la península bajo la tutoría del padre Juan de Ugarte.<sup>31</sup>

En la obra misional jesuítica de California participaron más de cincuenta religiosos,<sup>32</sup> de los que aproximadamente unos doce murieron en tierras californianas, dos de ellos, los padres Lorenzo Carranco y Nicolás Tamaral, a manos de sus propios neófitos. Catorce de los operarios enviados por la Compañía de Jesús fueron españoles peninsulares. Asistió un número más o menos igual de misioneros nacidos en Nueva España y dos, los hermanos Juan y Pedro de Ugarte, originarios de Honduras. El resto era de procedencia extranjera: un croata, un escocés, dos de Bohemia, un alsaciano, tres austriacos, ocho nacidos en los reinos de la península itálica y otros tan

tos oriundos de los reinos alemanes. Los hubo de muy diversas cu  
lidades: buenos administradores como Jaime Bravo y Juan Bautista  
Mugazábal; incansables exploradores como Francisco María Piccolo,  
Fernando Consag y Wenceslao Link; constructores como Juan de Ugarte,  
Jacobo Druet y Miguel del Barco. Algunos, como Juan Jacobo Baegert,  
Sigismundo Taraval y Miguel del Barco, dejaron escritos de gran im-  
portancia para la antropología y la historia de la península, docu-  
mentos que se complementan con otros muchos informes sobre diversos  
tópicos producidos por varios más de los misioneros californianos,  
así como con la copiosa correspondencia de todos aquellos religiosos,  
la que, en conjunto, tiene un valor testimonial de primer orden.

#### La reducción de los indios

Los recursos de toda índole que se manejaron a través de la institu-  
ción misional debían servir ante todo para el cumplimiento de la fun-  
ción evangelizadora. Tal instancia, sin embargo, exigió una diversi-  
ficación funcional de las misiones, que, para asegurar la viabilidad  
del proceso evangelizador, tuvieron necesariamente que utilizar aque-  
llos mismos recursos para contrarrestar el nomadismo de los califor-  
nios vinculando a éstos económica y, por ende, socialmente con los  
núcleos poblacionales de carácter sedentario que tendían a desarro-  
llarse en cada cabecera misional. Es obvio que lograr esto, fijar  
así a la móvil población indígena, aun cuando fuera imperfectamente,  
con el objeto de propiciar la continuidad del contacto, implicaba  
en todo caso una correlativa alteración de las tradiciones cultura-  
les de pueblos nómadas de cuya práctica había dependido hasta entonu

ces la sobrevivencia de los californios. Una expectativa ideal habría sido la de que el proceso de vinculación de los aborígenes con las poblaciones misionales fuera cada vez más intenso y culminara al fin con la sedentarización definitiva de los antiguos nómadas y con su plena integración a la vida económica y social de los pueblos de misión, pero lejos estuvieron los establecimientos misionales de California de poder desarrollar las bases materiales necesarias para llevar hasta tal punto el proceso de reducción de los grupos nativos.

Es indudable que los misioneros obraban convencidos de que estaban imperativamente llamados a salvar las almas de los indios y de que su más urgente obligación era la de entrar en contacto con el mayor número posible de grupos indígenas a fin de dar principio desde luego a su cristianización. Toda obra de fundación imponía por ello a los sacerdotes la necesidad de hacerse expedicionarios, a más de doctriñeros.

Nosotros -dice Píccolo, refiriéndose a los tiempos iniciales de la misión californiana-, sin faltar a la enseñanza de los que teníamos en casa, salíamos en busca de los que nos solicitaban, y con estas salidas descubrió el padre rector Juan María todas las rancherías de que consta la misión de Loreto Conchó y San Juan de Londó, y yo descubrí [el paraje donde se fundó] la misión de San Francisco Javier Biaundó, que me abrió puerta para pasar a la contracosta [del Pacífico] y descubrir todas las rancherías que en su lugar van expresadas.<sup>33</sup>

Puesto que el apostolado a que aspiraban los religiosos empezaba a ejercerse a partir de los contactos logrados en el curso de estas expediciones, los misioneros se apresuraban a hacerlas y siempre re

cibían con regocijo cualquier noticia sobre la buena disposición que tuvieran las ranherías desconocidas por ellos para aceptar una visita inicial. Muy alentado se mostraba Píccolo al ver que algunas ranherías nuevas le solicitaban a través de mensajeros que fuera a visitarlas a los parajes que habitaban, ofreciéndole que le presentarían niños para el bautizo y que le entregarían asimismo vestiduras de las que usaban los curanderos, "sin saber ellos -declaraba dicho misionero- las ansias de mi corazón, que no necesitaba de tantos impulsos para ir volando".<sup>34</sup>

En estas búsquedas, el misionero iba proveído de todo aquello que se acostumbraba regalar a los indios para ganarles la voluntad, y no sólo distribuía los regalos en ocasión de los primeros encuentros, lo mismo entre la población adulta que entre los niños, sino que ofrecía a los distintos grupos continuar las dádivas en el lugar escogido para asiento de la misión. Luego de regalar maíz y otras cosillas a varias mujeres y muchachos de una ranhería cercana a La Paz y de decirles "cuántas diligencias había hecho por hallarlos y el gran consuelo que tenía de verlos", el padre Bravo no dejó de instar a aquellas gentes a "que fuesen... al puerto de La Paz, donde tenía ropa que dar a todos y otros regalos".<sup>35</sup> Las dádivas efectivamente se hacían en la misión cada vez que un grupo se acercaba a ella, al punto de quedar establecidas como una práctica permanente. Así, al paso del tiempo, mientras los indios usaban cada vez menos del contrarregalo, quizá por considerarlo, ya en las nuevas circunstancias, innecesario como acto de propiciación, las misiones mantenían y reforzaban su carácter de centros de aprovisionamiento ocasional para la población indígena comarcana, la que a la

postre hacía de su contacto con la misión un recurso más de sobre vivencia, agregado a los tradicionales de la caza, la pesca y la recolección. No es, pues, extraño que las rancherías que quedaban al margen de esta relación procuraran establecerla en cuanto se en teraban de lo que significaba para los grupos que ya acudían a las misiones.

Las tareas de difusión religiosa se veían favorecidas con todo esto, según se esperaba, pues el interés de los indios por participar en los repartos de comida proveía al misionero de una constante clientela de posibles catecúmenos, bien dispuesta por lo demás a aceptar obligaciones como las de asistir a la doctrina y los oficios religiosos a cambio de asegurar la retribución alimenticia. Podemos pensar que los indios consideraban suficientemente atractivo el beneficio e inocua y llevadera la obligación adquirida, a juzgar por la general tendencia que mostraban a acercarse a las nuevas misiones y a permanecer en ellas cuanto tiempo les fuera posible. Así ocurrió, por ejemplo, al fundarse San Francisco de Borja, donde en menos de dos meses se incorporaron a la misión trescientos treinta y cuatro californios, de los que ciento cuarenta y dos habían sido en ese lapso bautizados.<sup>36</sup> El resto de los indios se mantenía en doctrina y, según el padre Link, ministro del lugar, era tanta la gente que se acercaba con ánimo de agregarse a la comunidad que había necesidad de contenerla, pues, señalaba el padre, "si de un golpe todos vinieran, uno al otro estorbará en la instrucción".<sup>37</sup> El in dio gentil iba por comida; el padre la daba para poder catequizar. Hablando de los años que siguieron a la fundación de San Francisco

de Borja dice Miguel del Barco: "Teniendo con qué dar de comer a los catecúmenos, procedía prósperamente la conquista espiritual".<sup>38</sup> Y en tal forma continuó la misión atrayendo a los indios y el misionero catequizándolos que Link podía informar en 1767 que eran mil ochocientos trece los neófitos ligados a la misión y que no había ya en los dilatados contornos de su jurisdicción "gentil a quien reducir".<sup>39</sup>

Al fin misionero que contaba con previas experiencias en otras reducciones, como fueron las de la Tarahumara, desde el inicio de la empresa de fundación misional en la península Salvatierra valoró la importancia que, para la evangelización de los californios, tenía el hecho de que se abriera una tregua en el deambular nómada de aquellos indios mediante el recurso de proveerlos temporalmente de un alimento seguro:

Su primer cuidado -escribió Venegas respecto de Salvatierra- era el maíz cocido y el atole que se había de repartir cada día a los que asistían a la doctrina cristiana, y por su imposición quedó esto asentado para todas las misiones. Porque, como la tierra es tan pobre y los indios no tienen más alimentos que las raíces y frutas silvestres que salen a buscar por los montes, para poderlos doctrinar ha sido necesario que los padres misioneros los sustenten mientras están en instrucción, o sea para recibir el bautismo, como sucede a los catecúmenos, o sea después, para arraigarse bien en la vida cristiana...<sup>40</sup>

La práctica de repartir alimentos en las misiones para atraer a los indios y mantenerlos por algún tiempo como sujetos de catequización tenía la ventaja de ser un método de reducción que se activaba, entre otros factores, por los propios intereses que se desper-

taban en los catecúmenos. En la interpretación jesuítica, esos repartos aparecen referidos como actos de beneficiencia y caridad que respondían primordialmente a un imperativo moral del cristianismo y que, por ser intrínsecamente buenos, no podían sino dar lugar a una respuesta indígena, igualmente positiva, de gratitud y espontáneo sometimiento al orden misional. Servirse de un medio como ése, "que amanza y domestica a las bestias más bravas", apunta Venegas, fue lo que permitió al padre Salvatierra doblegar suavemente a quienes "habían vivido en su gentilidad más como bestias montaraces que como hombres racionales", hasta llegar a "convertirlos de lobos en mansos corderos".<sup>41</sup>

En la medida en que hubiera bastimentos disponibles se procuraba que los catecúmenos asistieran de modo más o menos permanente a la misión hasta que recibían el bautizo, luego de lo cual, si era necesario para poder destinar los limitados recursos misionales a la alimentación de otros grupos, se les instaba a retirarse a los parajes que tradicionalmente habían utilizado para acampar o, en su caso, a otros que no estuvieran excesivamente alejados de la misión. Los indios no nada más se retiraban ya rudimentariamente iniciados en las prácticas y creencias del cristianismo y con la sanción bautismal de esa iniciación; su estancia en la cabecera durante el período inicial de instrucción religiosa les daba oportunidad de adquirir un conocimiento práctico de lo que era la vida sedentaria y les hacía participar así de una experiencia social que en múltiples sentidos tendía a modificar sus hábitos y, con ello, sus condiciones de vida. Se conseguía, pues, de esta manera hacer perdurar el in-

flujo de la misión más allá del momento de la salida de los indios y es obvio que ese influjo habría de ser más efectivo cuanto mayor fuera la permanencia de los nativos en la cabecera misional. Siendo esto así, resulta explicable que los jesuitas se esforzaran sistemáticamente por prolongar el tiempo de estadía en la misión, ya que no de todo el conjunto de la población indígena, para lo que no solían contar con recursos suficientes, al menos de un sector de dicha población, el de los niños aborígenes, cuya alimentación era menos gravosa que la de los adultos y sobre quienes se podía ejercer una influencia más decisiva y duradera. Tuvieron por conveniente los misioneros, y así lo hicieron en cuanto les fue posible, proveer lo necesario para el sostenimiento de cuantos niños podían recoger en la misión, los que por lo general permanecían allí, al cuidado del ministro religioso, de los seis a los doce años,<sup>42</sup> con lo que se lograba formarlos en un ambiente diferente respecto de aquel en que vivían sus padres. Para favorecer esta política, los jesuitas trataban con especiales diferencias a las mujeres, que desde un principio servían de mensajeras y mediadoras, y a los niños, cuya confianza hacia el misionero se procuraba despertar desde la más temprana edad. Salvatierra acostumbraba agasajar a las mujeres embarazadas y dispensarlas de todo trabajo, y no dejaba de enviarles algún regalo cuando daban a luz.<sup>43</sup> Estas medidas hicieron posible que, al cabo del tiempo, las nuevas generaciones indígenas no vieran a la misión como algo extraño a su propia experiencia y tradición sino como un sitio familiar, muy ligado a su vida y sus intereses.

Cuando recién quedaba fundada una misión y carecía aún de un sistema agrícola local, las posibilidades de alimentar a los indios con los que el misionero empezaba a trabar relación eran sumamente limitadas, por lo que muchas veces sólo se podía repartir una ración diaria a cada individuo y en ocasiones ni siquiera esto era dable hacer. Al disminuir las reservas de alimento, la vuelta inmediata a la recolección y la caza se hacía obligada, de modo que ni los indios podían quedarse más al lado del misionero ni éste les estorbaba su retiro a los montes. De una situación tal da constancia el siguiente texto del padre Bravo, primer ministro encargado de Nuestra Señora del Pilar de la Paz:

Este mismo día, después de dar de almorzar a todos los feligreses, y viendo que mi bastimento era poco, pidieron licencia los hombres para ir a cazar venados, y se les dio un poquito de maíz como viático, y les dije [que] volviesen cuando gustasen; y hasta que me venga socorro podré darles una comida al día...<sup>44</sup>

El continuo reabastecimiento de la misión le permitía al ministro, en casos como éste, manejar de nuevo la oferta alimenticia para seguir atrayendo a los indios, mientras por otra parte apuraba como podía las primeras labores agrícolas. Nunca las provisiones que se recibían de la contracosta fueron suficientes para cubrir totalmente las necesidades de los establecimientos misionales, tanto más cuanto que dichas necesidades fueron creciendo al multiplicarse las fundaciones y aumentar en cada una de ellas el número de indios reducidos. Los cultivos locales de maíz, trigo, frutas y legumbres, a más de los pecuarios, proporcionaron, al desarrollarse, cuotas complementarias de aprovisionamientos que, aunque

servieron para dar mayor estabilidad a los centros misionales, no en todos los casos alcanzaron la magnitud necesaria para asegurar el autoabastecimiento de la respectiva unidad misional, nivel productivo que era la meta económica que idealmente se perseguía y que se esperaba fuera a la vez resultado y punto culminante del proceso de reducción. Por los límites que el medio físico de California imponía a la expansión de la agricultura, pocas fueron las misiones capaces de contar alguna vez con una producción agrícola bastante para mantener a toda su feligresía. No ignoraron los jesuitas lo que esto significó para el programa de reducción de los indios ni dejaron de lamentar que sus afanes para incrementar la producción agrícola se vieran frustrados finalmente por las condiciones del medio natural. En 1742, a los cuarenta y cinco años de haberse iniciado la actividad misional en California, el padre Bravo describía aquélla como una situación que no había podido ser superada y que no parecía tener otras perspectivas que las de continuar como hasta entonces. Informaba el religioso:

Los pobres californios no tienen aversión a nuestra santa religión católica y acuden con poca o ninguna dificultad a donde hay algo de comida, de suerte que el padre misionero que tuviere maíz con qué sustentarlos los tendrá juntos cuanto tiempo hubiera de comer. Hasta ahora sólo la última misión del norte, del nombre de San Ignacio, ha poddido con sumo trabajo coger anualmente el maíz que necesita, y ni le sobra ni tiene capacidad de tierra y agua más que la muy precisa para su manutención. Otra misión ninguna hay que pueda, con sólo lo que siembra y coge, mantenerse de maíz sin que necesite de mar en fuera; ni tampoco

hay ninguna que haya omitido diligencia a todo costo y trabajo, como que es el principal medio para el bien de los pobres indios, los más miserables de cuantos habrá en todo el mundo.<sup>45</sup>

Manifiesta fue la preocupación de los misioneros por localizar sitios que fueran propicios para la agricultura. Siempre que hacían recorridos de exploración, la búsqueda de tales lugares y su registro eran objeto de sus principales cuidados,<sup>46</sup> pues, sabiendo lo que para su proyecto misional significaba la agricultura, el conocimiento directo del medio físico peninsular les permitió desde un principio advertir que no les sería posible aprovechar para los cultivos sino cortas y aisladas extensiones de tierra, debido fundamentalmente a la falta de agua.<sup>47</sup> Tierras llanas y de buena calidad para la agricultura las había en relativa abundancia, pero pocos eran los manantiales que podían servir para irrigarlas. Y siendo así que el régimen general de lluvias hacía prácticamente imposible la agricultura de temporal, las zonas de cultivo no llegaban a ser extensas, aunque era más bien alto que bajo el índice de rendimiento de lo sembrado. Aprovechar el agua de superficie al máximo fue, por todo esto, un imperativo al que debieron responder los misioneros con el propio esfuerzo y con el de sus neófitos. Muchas veces fue necesario construir canales de considerable longitud para llevar el agua a los sembradíos, como se hizo, por ejemplo, en Santa Gertrudis,<sup>48</sup> y otras más resultó absolutamente imprescindible acarrear desde sitios distantes hasta varios miles de cargas de tierra para integrar un pequeño suelo de cultivo en las inmediaciones de algún manantial.<sup>49</sup> Si exiguo e insuficiente fue el espacio agrí

cola formado en la California de las misiones jesuíticas, alto fue en cambio el costo en trabajo humano que representó su integración y preservación.

Algunas veces -se lee en la obra de Baegert-, el agua se introducía por altos y hondonadas, desde una distancia de media hora, por medio de canales angostos, construidos de piedra y mezcla o tallados en la roca viva; otras, los pequeños chorros de agua se juntaban de seis o doce lugares diferentes en un depósito común; en otra parte se tapaba un pantano con veinte mil cargas de piedra y otras tantas de tierra; en otra más, tenía que removerse la misma cantidad de piedra para preparar el terreno para la siembra. Casi siempre resultaba indispensable rodear el agua y la tierra con muros o baluartes, o levantar presas para evitar que, en un lugar, se escurriera la poca agua, o que, en otro, fuera arrastrada toda la tierra por los torrentes impetuosos de los arroyos. Y sin embargo, frecuentemente todo resultaba en vano...<sup>50</sup>

Esa obra de habilitación agrícola que, en efecto, muchas veces se hacía en vano o rendía escasos frutos fue la reducida base material sobre la que hubo de sustentarse en buena parte el desarrollo económico interno de las misiones. Donde la expansión de la agricultura se detuvo, allí también se estancó la posibilidad de crecimiento de la sociedad sedentaria. Otra fuente de recursos básicos estuvo representada por la ganadería, que se expandió en ámbitos territoriales mucho más amplios; pero en modo alguno esta actividad pudo incidir en forma decisiva en el proceso de asentamiento del indio, dado que los bajos índices de agostadero de los terrenos peninsulares obligaron a adoptar un sistema de pastoreo libre que dio por resultado la dispersión inmediata y ulterior alzamiento de la inmen

sa mayoría de los animales. La vida sedentaria representó así, para los naturales, una alternativa estrecha que no les permitía el abandono de su tradicional economía de apropiación ni, por tanto, el de su existencia nómada. Los indios no podían ser asentados permanentemente en las misiones, se declara en un informe de 1745, porque, a causa de la "increíble esterilidad" de la tierra, no había modo de ocupar a un tiempo a todos los nativos ni se tenía con qué mantenerlos, razón por la que a los misioneros les resultaba "preciso dejarlos vagar por los montes, en donde buscan, con las frutillas silvestres, el mantenimiento que no hallan en los pueblos".<sup>51</sup>

Como la economía misional se mostrara incapaz de absorber e integrar a la población indígena en su totalidad, los jesuitas establecieron en sus misiones peninsulares un característico modo de funcionamiento, mediante el cual se procuró mantener a todos los neófitos bajo el influjo reiteradamente ejercido de la misión, no obstante que no todos los indios pudieran ser simultáneamente acogidos en los poblados. En los principios de la conquista, los padres se habían propuesto sustentar a todos los indios "que se juntaban en los pueblos, a trueque de que no viviesen vagantes por los montes y pudiesen ser instruidos en la fe";<sup>52</sup> pero el hecho de que las misiones, aun cuando hubieran conseguido desarrollar una producción agrícola local, no se dieran abasto para mantener sino a ciertos grupos de nativos, demostró con absoluta evidencia que los pueblos formados en la península alcanzaban muy pronto un límite crítico de crecimiento. Los religiosos advirtieron que, de no encontrar un medio de superar esa restricción de origen económico, amplios sec

tores de la población autóctona permanecerían insumisos y al margen del proceso de evangelización. Ante este problema, no pareció a los padres que hubiera otro remedio que limitar, en cuanto a tiempo, la permanencia de la población nativa en las cabeceras de misión. Fue necesario, sin embargo, proceder en esto de un modo organizado para que, sin necesidad de retener en los pueblos al conjunto entero de los nuevos cristianos, éstos tuvieran, por turnos, ocasión de participar en la vida misional, al mismo tiempo que los padres la hallaran de seguir impulsando la catequización y de atender a toda su feligresía. Así, pues, se reglamentaron las visitas de los indios a las misiones de tal forma que nada más asistieran a éstas, a la vez, grupos cortos de gente, los que, después de pasar unos días en la correspondiente misión, debían retirarse a sus zonas habituales de residencia para dejar lugar en el poblado a otros contingentes semejantes. Cumplido su periodo de visita, los nuevos grupos también habrían de irse del pueblo para que prosiguiera la operación con las restantes rancherías de la comarca, que igualmente debían asistir a la cabecera misional por turnos y periodos determinados. Al completarse una ronda tenía que iniciarse otra con el mismo orden. Se lograba así que todos los grupos pasaran periódicamente varios días en la misión aunque no llegaran a asentarse definitivamente en ella. Este método de visitas alternadas se generalizó rápidamente y hubo misiones en las que se aplicó desde el momento mismo en que fueron fundadas.<sup>53</sup>

Tanto el número de rancherías que hacían a un tiempo la visita como los periodos de permanencia en el pueblo variaron según el volumen de la población indígena existente en cada jurisdicción misio

nal y la capacidad productiva que tenía cada pueblo en materia agrícola. Parece que lo más común era que el total de rancherías quedara dividido en cuatro conjuntos para que cada uno de éstos asistiera a la misión durante una semana entera en el curso de un mes. Así lo señala Baegert<sup>54</sup> y es de creerse que tal haya sido el sistema que en general se procuró seguir. Venegas dice que las rancherías se iban "remudando de dos en dos cada semana" en las ca beceras misionales;<sup>55</sup> pero la remuda no fue necesariamente de dos rancherías en dos. La idea era que se efectuara una ronda completa durante cada periodo lunar, o sea cada cuatro semanas, y muchas misiones tenían bajo su dependencia más de ocho rancherías. Sabemos que en La Purísima, en tiempos de Tamaral, iban seis rancherías a la misión "cada cuarto de luna",<sup>56</sup> lo que indica que habría en la jurisdicción aproximadamente veinticuatro rancherías. También se daba el caso de que algunos grupos que vivían en lugares muy distantes de la correspondiente cabecera hicieran la visita en forma más espaciada y sólo fueran a la misión "cada dos lunas una vez".<sup>57</sup> Inevitable fue que los periodos de permanencia en el pueblo se redujeran a sólo dos o tres días en las misiones que tenían muy pocas tierras de cultivo.<sup>58</sup> Por otro lado, cuando los recursos de una misión no estaban muy restringidos, se siguió la costumbre de que todas las rancherías cercanas a la cabecera asistieran simultáneamente a ésta los domingos y demás días de festividades religiosas con el objeto de que hubiera una participación amplia de los indios en los oficios del culto cristiano.

Según puede inferirse de lo que hemos venido explicando, la California jesuítica se caracterizó por la inestabilidad básica de sus núcleos misionales de población, constantemente desintegrados y recompuestos a consecuencia de la práctica del sistema de visitas alternadas. Mínima fue la población nativa que tuvo la opción de incorporarse a los pueblos de misión por periodos más o menos largos o bien de hacerlo en forma definitiva. Ya se ha dicho que los niños eran usualmente recogidos en las cabeceras por un tiempo de hasta seis años. La estancia de ellos en la misión, aunque más prolongada que la de otros sectores indígenas, resultaba de cualquier modo transitoria y concluía, en cada caso, cuando el niño dejaba de serlo para convertirse en púber. El destino de la mayoría de estos niños asentados pasajeramente en la misión era, pues, el de reintegrarse a sus comunidades de origen para compartir, con los demás miembros de éstas, lugar de residencia y formas de vida, lo que significa que se daba en tales casos un proceso reversivo de aculturación.

Un arraigo más estable llegaban a tener los indios que se empleaban en el servicio doméstico de las misiones o que asistían a los padres en los oficios religiosos. Los jesuitas siguieron la política de mantener como población fija de las misiones a las rancharías que habían tenido por suyos los parajes que servían de asiento a las cabeceras; pero, aunque estos grupos tendían a desarrollarse como sedentarios, no siempre podían romper completamente su antigua dependencia respecto de la caza y la recolección. En épocas difíciles, de escasez, esa población radicada en los pueblos disminuía

en volumen, pues los indios tenían que salir al campo en busca de un complemento alimenticio. Esto mismo pasaba en las pocas misiones de las que, por tener buenas tierras de cultivo o muy escasa población indígena, se decía que estaban en aptitud de alimentar a toda su feligresía. Hacia el final de la época jesuítica, solamente cinco misiones mantenían a toda su población "alrededor de la casa"; se trataba, explica Baegert, de las misiones "menos populosas",<sup>59</sup> o sea que podían albergar a todos sus indios precisamente porque éstos eran ya muy pocos.

Fuera de las cabeceras misionales no hubo asentamientos indígenas de significación. Puede sugerir lo contrario la constante mención que, en los documentos, se hace de los pueblos de visita que dependían de las distintas misiones. El hecho es, sin embargo, que pocas de esas unidades sociales referidas como pueblos de visita fueron algo más que "rancherías volantes", como solía designarse a las bandas que se desplazaban usualmente en un territorio propio de recorrido y sólo suspendían las actividades de caza, pesca y recolección cuando les tocaba acogerse en las cabeceras. San Marcos, por ejemplo, que es mencionado por Venegas como pueblo de visita de la misión de Santa Rosalía de Mulegé,<sup>60</sup> no era más que una ranchería que se mantenía "de la pesca y frutas silvestres, como tunas, pitahayas y mezcal", sin que, por lo menos hasta 1746, tuviera más asomo a la vida sedentaria que cuando iba los días de fiesta a la misión.<sup>61</sup> En otros casos puede hablarse de un germen de poblamiento sedentario, como en el de San Ignacio, un pueblo de visita de la misión de San José de Comondú, en el que ya para 1720 había cultivos

agrícolas aunque su condición fuera más bien de rancho que de pueblo, según afirmación del religioso que lo atendía.<sup>62</sup> En una fecha posterior, en el año de 1730, el padre Echeverría podía declarar que en toda el área ocupada por las misiones no se había podido formar pueblo alguno de indios y que éstos seguían constituidos simplemente en rancherías,<sup>63</sup> es decir, que seguían como bandas sin asiento fijo. A lo que a veces se aludía como pueblo era al paraje que, de un modo más continuo, usaba para acampar cada una de estas bandas. Allí se acostumbró hacer sencillas construcciones, seguramente más rudimentarias que las de las cabeceras,<sup>64</sup> para que el sitio contara siquiera con una capilla y el padre con un lugar de alojamiento. Estas solas construcciones servirían para afirmar el carácter principal del paraje, pero no bastaban para inducir un proceso de asentamiento a menos que hubiera un desarrollo agrícola local, sólo posible, por otra parte, cuando, a más de haber tierras y aguas, mediara la iniciativa del religioso. El haber sido durante dos décadas cabecera de misión le permitió a San José del Cabo seguir teniendo agricultura y población indígena fija luego de convertirse en pueblo de visita de la misión de Santiago; pero, en cambio, la misión ubicada en la bahía de La Paz, en donde por el agotamiento del agua se acabaron los cultivos, dejó de ser un sitio de asentamiento desde el momento en que perdió su estatuto de cabecera misional. A la vista de todo esto no es infundado, pues, afirmar que el fenómeno de la reducción se construyó esencialmente al espacio constituido por las cabeceras misionales, situadas en mejores terrenos que los pueblos de visita y dotadas de un aparato organizativo que, con todas las limitaciones ya señaladas, permitía

la sedentarización de algunas, bien que cortas, fracciones de la población indígena peninsular.

Unos autos de visita formados el año de 1755 por un padre jesuita que no hemos logrado identificar incluyen, en su rico contenido informativo, un conjunto de datos que muestra de una manera más o menos clara el estado en que se hallaba el proceso de reducción de los californios en una fecha avanzada y relativamente próxima a aquella en que los ignacianos hubieron de salir de la península.<sup>65</sup> Se refieren dichos documentos a las doce misiones que entonces funcionaban en la provincia californiana y precisamente por dar de cada una de ellas una información válida para un mismo momento tienen para nosotros la virtud de poder ser aprovechados para medir el avance global de la reducción y estimar, aun cuando no sea en forma numéricamente precisa, el porcentaje de indios que hacia ese entonces tenía en las misiones sus fuentes básicas de sustento y el de los que todavía dependían en buena parte para su subsistencia de los recursos silvestres o de los que por su cuenta recogían en las marismas. Es menester tener presente que la población aborigen de la zona de ocupación misional se hallaba a la sazón muy disminuida, sobre todo en las misiones más antiguas.

De acuerdo con los documentos de referencia, tan sólo en tres de las doce misiones existentes no se practicaba el método de las visitas alternadas porque todos los indios vivían en los poblados, donde se les daba de comer tres veces al día. Eran las misiones de Loreto, con 91 indios cochimíes; de Santiago, con 159 indios pericúes en la cabecera y 73 en su pueblo de visita San José del Cabo, y de

Todos Santos, con 251 indios guaycuras.<sup>66</sup> Digamos por nuestra parte que los indios asentados en Loreto no eran descendientes de los que originalmente habitaron la región, que, no de lengua cochimí sino de otra que los jesuitas tuvieron por distinta de ésta, seguramente habían ya desaparecido por completo. Por lo que toca a las misiones de Santiago y Todos Santos, y al poblado de San José del Cabo, éste, pues, con la categoría de pueblo de visita, hemos de decir que su población nativa original había sumado varios miles de individuos, como se deduce de los informes rendidos por los misioneros fundadores.<sup>67</sup>

Las demás misiones eran todavía incapaces de absorber a todos sus indios y en la mayoría de ellas los residentes fijos constituían apenas un porcentaje mínimo de la respectiva población jurisdiccional. Dos de estas misiones, Nuestra Señora de los Dolores y San Luis Gonzaga, tenían población guaycura. La primera contaba con "624 almas en 6 rancherías"; una de estas rancherías estaba de asiento en la cabecera, mientras las 5 restantes formaban otros tantos pueblos de visita.<sup>68</sup> San Luis Gonzaga tenía 352 indios distribuidos, según el redactor de estos documentos, en 4 rancherías y también con una sola de éstas como residente fija de la cabecera.<sup>69</sup> La situación no variaba mucho en las misiones cochimíes: había en la misión de San Francisco Javier "como 44 familias de asiento y 3 rancherías, de a 15 familias cada una, que cada 15 días vienen a misa", población que en conjunto sumaba 380 individuos;<sup>70</sup> Santa Rosalía de Mulegá tenía "como 80 familias y como 294 almas", distribuidas en tres rancherías, una con asiento en la cabecera;<sup>71</sup> San José

Comundú, "como 387 almas en 109 familias", de las que "las más" vivían "de asiento en el pueblo";<sup>72</sup> La Purísima, "como 320 almas en 90 familias", las que formaban 8 rancherías, una que estaba en el pueblo y 7 que sólo iban a la cabecera "cada 15 días por su orden" y duraban allí una semana;<sup>73</sup> Guadalupe tenía 472 indios que constituían 130 familias y estaban repartidos en 5 rancherías, una de las cuales estaba en la cabecera y las demás bajo condición de pueblos de visita;<sup>74</sup> en San Ignacio había "como 240 familias y 1 012 almas, en 7 rancherías", una de ellas con asiento en la misión;<sup>75</sup> y, finalmente, Santa Gertrudis, la más populosa, pero también la de más reciente fundación, tenía 1 588 indios repartidos en 9 rancherías, una que se hallaba de fijo en el pueblo y se formaba por 69 individuos, y las otras que hacían "algún pie" en distintos parajes de la jurisdicción e iban por turnos a la cabecera cada domingo "a misa y plática y cuenta de conciencia".<sup>76</sup> En Santa Gertrudis se encontraban también por esas fechas "21 gentiles",<sup>77</sup> que seguramente no irían a pasar allí más tiempo que el necesario para recibir el bautismo.

La índole asistemática de estos registros, la vaguedad de algunos de los datos y el hecho de que, salvo en algún caso particular, no se consigne el número de integrantes de cada ranchería son factores que impiden hacer una cuantificación precisa de los indios que, por sostenerse básicamente de los recursos obtenidos en la misión, puede decirse que se hallaban reducidos a pueblos y en vías, quizás, de lograr una integración irreversible a la vida sedentaria. De todas formas, los datos recogidos por el visitador permiten hacer cier

CUADRO 2  
AÑO DE 1755

Misión	Población indígena subsistente en la jurisdicción	Población indígena sustentada permanentemente con recursos de la misión	Porcentaje de la población indígena presumiblemente sedentarizada
Loreto	91	91	100%
Santiago	232	232 (se incluye la población de San José del Cabo)	100%
Todos Santos	251	251	100%
N. S. de los Dolores	624 (6 rancherías)	104 (1 ranchería)	16.66%
S. Luis Gonzaga	352 (4 rancherías)	88 (1 ranchería)	25%
S. Fco. Javier	380 (4 rancherías con 89 familias)	190 (44 familias)	50%
S. Rosalía de Mulegé	294 (3 rancherías)	98 (1 ranchería)	33.33%
S. José de Comondú	387	cerca de 387 (se dice que "las más" estaban asentadas)	casi el 100%
La Purísima	320 (8 rancherías)	46 (1 ranchería)	14.37%

Guadalupe	472 (5 rancherías)	94 (1 ranchería)	19.91%
San Ignacio	1 012 (7 rancherías)	145 (1 ranchería)	14.32%
S. Gertrudis	1 588 (9 rancherías)	69 (número especificado de miembros de la ranchería asentada)	4.34%
<hr/>			
TOTALES	6 003	1 795	29.9%

Fuente: Autos de visita: 1755, Universidad de Texas, Austin, Colección W. B. Stephens 67.

tos cálculos que, en términos generales, pueden resultar confiables. Para ello hemos de suponer que las rancherías de cada misión tenían un número igual de miembros, esto es, que podemos calcular el tamaño de cada ranchería si dividimos el número total de indios de la misión entre el número total de rancherías en que se nos dice que estaban distribuidos. Estos son los resultados: población indígena total adscrita a las misiones: 6 003 individuos; población indígena con residencia fija en las cabeceras misionales (agregada la población de San José del Cabo, que se sustentaba enteramente con productos agrícolas locales y recursos de la misión de Santiago): 1 795 individuos (véase el cuadro 2). Según estas cifras, de la población indígena subsistente hacia 1755 en el área de misiones tan sólo un 29.9 por ciento vivía reducida en pueblos y encontraba en ellos, día con día, un sustento más o menos seguro.

El panorama de la provincia de California no debe haber cambiado mayormente a este respecto en los años restantes de la administración jesuítica. En relación a lo que podía observarse en la península al tiempo <sup>en</sup> que los jesuitas se vieron obligados a abandonarla escribió en su Diario Miguel Costansó:

Lo reducido de la California, empezando desde el Cabo de San Lucas, llegaba solamente hasta los treinta grados y medio de latitud, en que se halla la misión de Santa María...; pero todo este tramo estaba apenas poblado de otra gente que de sus mismos naturales, congregados muy pocos de ellos en las misiones y dispersos los demás en diferentes rancherías vagentes que reconocían como a cabecera la misión más inmediata; éstos, cuyo número es bien limitado, a excepción de hallarse catequizados y hechos cristianos conservaban en lo restan

te el mismo modo de buscar la vida que en su gentilidad, en la caza o en la pesca, viviendo por los montes para recoger las semillas y frutas que ofrece la tierra sin cultivo alguno.<sup>78</sup>

### El orden misional

La estancia en la misión tenía para los indios diversas implicaciones, de las que hemos de considerar en este apartado algunas de las más inmediatas, es decir, de aquellas que manifiestamente resultaban del solo hecho de que el indio pasara a formar parte del núcleo poblacional de la cabecera así fuera de un modo transitorio. La vida en la misión transcurría con arreglo a un orden establecido y era ineludible que a ese orden ajustaran sus pautas de comportamiento a todos los eventuales componentes del poblado. En el pueblo, el indio no tenía, pues, más opción que la de someterse a un modo de vida radicalmente diferente respecto del que por tradición y necesidad seguía cuando se hallaba fuera de la misión. Ya hemos visto que un amplio sector de la población indígena no residía de fijo en las cabeceras misionales, aunque periódicamente se integraba a ellas. Para tal sector, el cambio que significaba el paso a la vida misional era una experiencia repetida de la que no se derivaba necesariamente una integración cada vez más completa y duradera con los núcleos de vida sedentaria. En cambio, ese tránsito continuo de una forma de vida a otra, que conllevaba una adopción alternativa de pautas de comportamiento en su mayor parte antagónicas entre sí, fue acumulando efectos en la estructura de las culturas autóctonas, cuyos elementos constitutivos tendieron a cambiar por sustitución

y cuya unidad orgánica fue perdiendo congruencia interna en obvio detrimento de la eficacia del sistema. Una mayoría de la población indígena osciló entre dos formas de vida diametralmente opuestas, en una permanente situación de ambigüedad cultural. En el siguiente capítulo habremos de ocuparnos de las paulatinas alteraciones que, bajo esas circunstancias de precaria integración social, fue sufriendo la cultura de que eran participantes los californios. Por ahora nos reduciremos aquí a describir y comentar algunas de las pautas formales de comportamiento que los indios estuvieron obligados a seguir mientras permanecían en el poblado misional, a fin de contrastar esas pautas con las que los californios recuperaban al separarse de las cabeceras de misión. Esto nos permitirá establecer a grandes rasgos la polaridad en que fluctuó el proceso de aculturación.

El reparto de alimentos, que se hacía en forma circunstancial al ocurrir los primeros contactos, en el lugar y a la hora en que los indios se acercaban a los misioneros y sin que hubiera necesidad de que la distribución se limitara a grupos determinados, tuvo que practicarse conforme a un sistema menos flexible luego que los núcleos poblacionales de las misiones empezaron a configurarse y que ya no bastó con motivar un momentáneo acercamiento del indio sino que se hizo necesario retener a grupos enteros por periodos más prolongados. Se procuró así en las misiones que los repartos se hicieran a horario fijo y que fueran en general equitativos. Por cuanto que se trataba de evitar que los indios se vieran forzados a salir día con día de la misión para buscar en otras partes su sustento, fue preciso que las raciones que se repartían a cada individuo, aun

siendo frugales no dejaban lugar para que el hambre provocara una dispersión incontrolada de los neófitos. En realidad, los californios conocían más de privaciones que de excesos en cuanto a la alimentación, así que con poco que se les diera podían sentirse suficientemente compensados, aunque siempre se hallaban dispuestos a procurar una mayor satisfacción. "Pueden aguantar ellos el hambre mucho mejor y por más tiempo que otras gentes -dice al respecto Baegert-, pero también pueden, si les alcanza, banquetear mucho mejor que otras".<sup>79</sup> Tal vez fuera ésta una capacidad de adaptación largamente desarrollada por los californios, que les permitía lograr un balance nutricional y resistir, mejor los prolongados periodos de escasez de alimentos silvestres.

Los indios que estaban en la misión recibían alimento tres veces al día: por la mañana, al mediodía y al anochecer.<sup>80</sup> Lo más frecuente era que las tres veces se les repartiera maíz, que por la mañana y en la noche se suministraba en forma de atole -"maíz cocido y después molido, desleído en agua y puesto otra vez al fuego"- y al mediodía en forma de pozole, o sea el grano entero cocido en agua.<sup>81</sup> Podía en ocasiones ser trigo cocido el que recibieran los nativos en lugar de maíz.<sup>82</sup> Esta dieta básica de cereal se complementaba con "carne fresca o tasajo, frutas y legumbres", según lo que hubiere en la misión.<sup>83</sup> De un texto de Miguel del Barco se deduce que los indios disfrutaban de estos agregados más bien en ocasión de ciertas festividades religiosas en cuya fecha los padres mandaban matar algunos toros y repartían "con más abundancia" que de costumbre las frutas frescas o secas que hubiera disponibles en el pueblo.<sup>84</sup>

Los repartos corrieron en un principio por mano de los propios misioneros, pero andando el tiempo muchos padres delegaron esta función en los indios gobernadores de las rancherías, según ya antes se dijo. También fueron los sacerdotes los primeros cocineros de las misiones hasta que algunos indios se habilitaron en la tarea y quedaron encargados de preparar diariamente la comida. Un cocinero indígena preparaba la destinada a los indios y otro distinto la que se servía en la mesa del religioso,<sup>85</sup> que de seguro era más abundante y variada que la del común. Ningún día del año dejaba de estar en servicio el comedor colectivo y siempre se procuraba que la comida preparada alcanzara para todos los indios que se hallaban en el poblado. Como podía ser, sin embargo, que no hubiera suficiente para todos, los misioneros aseguraban primeramente la alimentación de los niños y los desvalidos, como "los ciegos, ancianos, débiles y mujeres embarazadas",<sup>86</sup> gentes todas éstas que se hallaban incapacitadas para desplazarse por los montes en busca de algo que comer. Los enfermos graves también eran objeto de una atención especial, pues se les "preparaba la comida separadamente y, por lo menos una vez al día, se les daba carne cocida".<sup>87</sup>

Como los padres controlaban la distribución de la comida aunque no hicieran los repartos personalmente, tuvieron en sus manos un medio efectivo para atraer a los indios a la misión o impelerlos a volver a los montes, según las posibilidades que había de alimentarlos en un momento dado. No se necesitaba más que hacer pública la escasez de bastimentos y restringir la distribución a los que interesaba mantener en el pueblo para que los demás tendieran desde luego a

abandonar la cabecera. Una medida complementaria de control consistió en limitar a los indios la libertad de tránsito; podían ellos andar libremente en los territorios pertenecientes a su misión, pero no podían pasar a otro establecimiento sin el permiso de su ministro. Arguyendo en favor de esa prohibición, que consideraba muy necesaria, Del Barco dice que, de no mantenerla en vigor, "sucedería comúnmente que las misiones estuviesen llenas de gente forastera y vacías de la propia". Y ante tal eventualidad, se preguntaba el misionero, "¿... de dónde sacaría un padre tantos víveres para mantener a tantos huéspedes ociosos y vagabundos...?"<sup>88</sup>

Importa destacar el hecho de que no todos los indios tenían acceso a la alimentación misional con la misma continuidad. Comensales de planta eran únicamente los pocos que vivían siempre en la misión, ya que la mayoría restante, sujeta al régimen de visitas periódicas, sólo comía en el pueblo de un modo discontinuo, obligada a volver una y otra vez a sus tradicionales fuentes de alimentación y, con ello, a las prácticas asociadas a la adquisición y disfrute del sustento silvestre. Para ese sector lo permanente era el cambio, un drástico cambio que se repetía cíclica y persistentemente. No era sólo la comida en sí lo que se modificaba de continuo sino todo el sistema alimentario. Aun admitiendo que el valor nutritivo de lo que los indios comían fuera de la misión llegara a ser equivalente al de los cereales, la carne y las frutas que se les repartían en el poblado, no puede dejarse de considerar que eran muchas otras cosas las que cambiaban en un caso con respecto al otro. Aparte del contenido de la dieta variaba el horario en que se consumían los ali

mentos, pues si en la misión se comía tres veces al día, en los montes los indios no podían sujetarse a una disciplina similar. Baergert escribió sobre esto lo siguiente:

Los californios para nada tienen una hora fija. Comen cuando tienen algo que comer y cuando les da la gana, la que rara vez suele faltarles. Nunca he preguntado a uno de ellos... que si tenía hambre... que no haya contestado afirmativamente. Lo que menos acostumbran es comer al medio día, porque ya a tempranas horas se encaminan para buscar provisiones y no regresan al hogar de donde han salido sino hasta ya en trada la tarde o la noche (si es que piensan volver a ese mismo lugar, o a donde de otra manera se propongan establecer su posada). De modo que durante todo el día andan vagando por aquí y por allá, buscando comida, y al medio día no tienen nada que masticar ni tiempo para prepararlo, porque no piensan en hacer economías para el día siguiente; y si por casualidad ha sobrado algo en la tarde, esto se lo tragan en la noche, si acaso despiertan o, si no, en la mañana antes de dejar el campamento.<sup>89</sup>

Diferencia significativa era también la referente a las condiciones en que se adquiría el alimento. Dentro y fuera de la misión había que invertir cierto esfuerzo para conseguirlo, pero, en tanto que en su medio tradicional el indio lo obtenía en forma autónoma, sin que el disfrute estuviera condicionado más que por el mismo proceso de adquisición, en el pueblo misional lo recibía por intermedia ción del misionero y siempre que rindiera a éste la obediencia acostumbrada. Aunque los indios desempeñaban trabajos en la misión y participaban en la producción de por lo menos una parte de lo que se les repartía, los jesuitas manejaron siempre los repartos como si se tratara de una dádiva que cada ministro hacía a sus neófitos a ma

nera de caridad y para el solo efecto de aliviar la habitual miseria de la población nativa. Tamaral comentaba que el gasto que se hacía en su misión para dar de comer a los indios que acudían a ella era mucho, pero también "inevitable por la total pobreza de estos hijos, que no tienen más trojes que lo que diariamente cogen en los montes para su sustento".<sup>90</sup> Ese sentido de favor dispensado por generosidad y como un puro regalo gracioso tienen otras muchas referencias de las que se hallan en los documentos jesuíticos. A los indios que vivían en Loreto, se dice en alguno, "les da la misión de almorzar, comer y cenar".<sup>91</sup> Todavía se personaliza más la identidad del donador cuando se dice, por ejemplo, que las rancherías de Todos Santos debían asistir a la cabecera "porque a todas les da el padre de comer todo el año",<sup>92</sup> o que en Santiago a todos los indios, "chicos y grandes, sustenta el padre y les da de comer tres veces al día".<sup>93</sup> Es posible que los indios obraran también con la idea de que el ministro era su benefactor y de que a ellos les correspondía manifestar gratitud y sumisión para granjearse el beneficio.

Sin embargo de esto, los repartos de alimentos que se hacían en las misiones no eran actos de beneficio unilateral como lo pretendían los religiosos, puesto que traían aparejadas diversas obligaciones que los indios debían cumplir tanto en el poblado como fuera de él. La más general era la de admitir el sometimiento a todas las instancias del orden misional y obedecer, por tanto, a los respectivos ministros, lo que en principio obligaba a todos los indios que estaban en contacto con la misión a hacerse cristianos y a mantenerse ostensiblemente como tales. Ya fueran residentes fijos, vi

sitantes habituales o catecúmenos recientemente reclutados, los ca  
liforníos que se hallaban en el pueblo no podían sustraerse a la  
diaria participación en diversas actividades de tipo religioso.  
Todos debían asistir a las pláticas de doctrina y a la misa que se  
decía diariamente, como también quedaban obligados a rezar día con  
día el rosario en cuanto aprendían a hacerlo. Para poder distinguir  
a los bautizados de los que apenas se iniciaban en la instrucción re  
ligiosa o de los que nunca habían sido sujetos de evangelización,  
los jesuitas adoptaron la costumbre de repartir pequeñas cruces de  
madera para que, a modo de insignia, las llevaran siempre colgadas  
al cuello todos los indios que recibían el bautismo.<sup>94</sup> Esta identi  
ficación servía quizás para que los padres pudieran exigir un mayor  
celo cristiano a quienes las traían. Los que estaban ya aptos para  
confesarse tenían que hacerlo con la frecuencia debida y, por lo me  
nos una vez al año, recibir la comunión. Los oficios religiosos  
eran un elemento cardinal de la vida cotidiana en las misiones y en  
ninguna de éstas dejaban de celebrarse con toda solemnidad "las  
fiestas del santo titular, la de Natividad, la del Corpus, las dos  
Pascuas y alguna de las de la Santísima Virgen".<sup>95</sup> En la Semana  
Santa eran convocadas todas las rancherías a sus respectivas cabec  
eras y así, con la asistencia de la totalidad de sus feligreses, los  
padres podían disponer "procesiones de penitencia, como en la cris-  
tiantad más bien formada", y realizar "todos los oficios devotísimos  
de aquellos días".<sup>96</sup>

La misa y todos los actos rituales en que debía officiar el padre  
se celebraban con toda regularidad en la cabecera y sólo circunstan

cialmente en los pueblos de visita, cuando el ministro hacía algún recorrido por los territorios de su jurisdicción. Otras prácticas de carácter religioso, en cambio, se continuaban en cierto modo aún después de que las rancherías salían del pueblo. Para lograr esto, los padres se servían de indios que hubieran aprendido más o menos bien algunos de los puntos esenciales de la doctrina y que fueran capaces de proseguir la instrucción de sus paisanos o al menos de guiarlos en sus rezos. A estos individuos, especie de catequistas auxiliares, se les daba el nombre de temastianes (del náhuatl temachtiani: "el que enseña a la gente"). Se asegura en algunos textos jesuíticos que, aun fuera de la misión, los neófitos continuaban en la disciplina del rezo y el aprendizaje: "donde quiera que estén rezan todos los días el rosario y la doctrina, y el temastían les hace plática que sabe de memoria y es, en suma, la explicación de la doctrina".<sup>97</sup> La idea era que con el retiro de los indios a sus parajes y territorios de recorrido no se suspendiera totalmente la práctica religiosa de los catecúmenos, práctica que los sacerdotes pretendían hacer perdurar por cuanto que esperaban que sus neófitos asumieran el cristianismo plenamente y refrendaran su fe con cada acto de su vida.

Los niños, los ancianos y los inválidos no tenían en el pueblo más obligación que aprender la doctrina y concurrir a las demás funciones religiosas; el resto de la gente debía tener además alguna ocupación productiva mientras permanecía en la misión. A los varones generalmente se les hacía trabajar en faenas agrícolas o en la construcción de iglesias, casas, caminos, pequeñas obras de irriga-

ción, etcétera; las mujeres se empleaban en tareas domésticas y en trabajos artesanales como los de hilados y tejidos. El trabajo indígena no era remunerado en efectivo; los servicios se prestaban a la comunidad y a cambio se recibía únicamente alimentación y algún trozo de tela para cubrirse. En la construcción de la balandra "El triunfo de la Cruz", emprendida por iniciativa y bajo la supervisión del padre Juan de Ugarte, participaron, aparte de un buen número de californios, tres oficiales carpinteros que se llevaron "de la otra banda". Al personal llevado de fuera, que había sido contratado ex profeso para realizar la parte técnica de la obra y seguramente salió de la península en cuanto la balandra quedó terminada, se le pagó su trabajo "en reales"; en cambio, los operarios nativos, que se ocuparon como hacheros, aserradores y en "otros ministerios" durante cuatro meses, sólo fueron compensados con raciones alimenticias.<sup>98</sup> Evidentemente no habría sido posible que se pagara a los californios en efectivo, tanto por la falta de recursos monetarios como por el alto costo que habría tenido la obra; pero tampoco un salario en reales habría sido de utilidad alguna para aquellos indios en razón de que no había en su medio nada que pudiesen comprar. Un principio de la organización misional era el de que había que trabajar y producir para el sostenimiento de la comunidad. El producto del trabajo de los indios en las labores agrícolas "es sólo para su propio bien", asevera un autor jesuita para luego agregar que, mientras que los indios destrozaban lo que podían recoger de las siembras, los padres guardaban el producto de las cosechas para poder distribuirlo entre los nativos "con concierto" o para socorrer a otras misiones más necesitadas.<sup>99</sup>

Contaban las misiones con algunos trabajadores de planta para el servicio doméstico y para auxiliar en las funciones religiosas. Los padres distribuían entre los indios empleos como los "de sacristán, de pastor de cabras, de enfermero, de catequista, de policía, de fiscal y de cocineros".<sup>100</sup> La agricultura y la construcción de edificios, presas y caminos, así como los trabajos de habilitación de terrenos para el cultivo, eran las actividades que absorbían el mayor volumen de mano de obra indígena, la que, por otra parte, sólo podía aprovecharse en la proporción que permitieran los recursos almenticios disponibles. Para los que se empleaban en estas labores, la jornada de trabajo empezaba ya entrado el día y terminaba antes de la puesta del sol, con un periodo intermedio de descanso de unas dos horas.<sup>101</sup> En muchos casos, sobre todo cuando los indios de alguna zona apenas se incorporaban a la vida misional, los jesuitas mandaban a los soldados que actuaran como mayordomos, con la encomienda de que vigilaran el cumplimiento de las tareas y evitaran que los indios abandonaran las labores y se fueran a los montes.<sup>102</sup> Sin embargo, no siempre se requirió de este control militar, por lo demás de muy relativa eficacia. La expectativa del premio de la comida y el temor de que se les excluyera del reparto como una sanción por negarse a cooperar parecen haber sido, entre los indios, elementos motivadores suficientemente fuertes como para impulsar a los naturales a prestar los servicios que se les demandaban.

Algunas veces, en efecto, fue notoria la buena disposición que mostraban los indios para integrarse al trabajo colectivo aunque éste implicara grandes esfuerzos, como en un caso que refiere el padre José Rotea sobre los moradores de San Ignacio, que construyeron tres

veces un mismo muro de contención y dos una presa, pues ocurrió que ambos fueron arrasados sucesivamente por las violentas avenidas de los arroyos. Cuenta Rotea que, a pesar de eso, cuando les propuso a las gentes de varias rancherías que se dieran a la tarea de construir un nuevo y más sólido muro de contención, todos los hombres accedieron de buen grado a la petición, "ofreciéndose ellos mismos a estarse de pie (esto es, sin remudarse por sus turnos, como se acostumbra para el alivio de la gente) hasta concluirlo".<sup>103</sup> Habiéndolos visto trabajar con gran constancia y dedicación, el misionero podía informar que la obra se realizaba sin necesidad de que asistiera el soldado, "como se acostumbra para que del todo no flojee", y que en sólo siete meses, con algunas interrupciones, sus neófitos llevaban construidas "quinientas trece varas del dicho recinto [muro] de siete varas de ancho y seis de alto, todo de piedra".<sup>104</sup> En la misión de La Purísima se contaba para el año de 1730 con cinco caminos principales, "abiertos a mano y punta de barra", que, según cifras que proporciona Nicolás Tamara, tenían en conjunto una longitud aproximada de ciento cincuenta leguas, "hechos todos y trabajados por los hijos de esta misión".<sup>105</sup> El padre Juan Bautista Luyando, quien se propuso que el pueblo cabecera de San Ignacio quedara comunicado con los sitios en que paraban usualmente las rancherías volantes de su misión y al efecto hizo construir un camino troncal "a cada viento", refiere que en abrir tales caminos se gastaron meses enteros, que en ocasiones se hizo necesario emplear "barretas y picos, por ser los cerros de puras peñas y las más muy encumbradas" y que hubo también que remover grandes pedregales,

hacer pedazos los peñascos por medio del fuego y aun, en ciertos casos, echar ramas y piedras sobre las piedras para formar una especie de puente o andador, "por no ser posible con picos abrir alguna vereda".<sup>106</sup>

Tenemos que suponer que trabajos como éstos fueron realizados en función de toda una serie de motivaciones, entre las que quizá la que menos contó fue la compulsión directa de tipo militar. No puede pensarse que uno, dos o tres soldados, a lo que se reducía la escolta de cada misión, hubieran bastado para obligar a los indios, que tan fácilmente podían escapar hacia los montes, a construir forzosamente obras de tal magnitud. Lo que parece más bien es que los padres se servían para esto de otros recursos, como el de los repartos de comida, capaces de estimular a los indios para acudir a los trabajos cuantas veces fueran requeridos para ello. Juan Bautista Luyando ofrecía premios a las rancherías que lograban mayores avances en la construcción de caminos,<sup>107</sup> premios que seguramente consistían en raciones alimenticias extraordinarias.

Baegert afirma que los californios realizaban con desgano los trabajos agrícolas de rutina pese a que tales labores redundaban "en provecho de ellos mismos o de sus paisanos".<sup>108</sup> Dice también que algunos se fingían enfermos para no trabajar durante la semana y que parecía obra de milagro el que los domingos, que eran días de asueto, todos los que habían estado postrados por graves enfermedades dieran muestras de haber recobrado plenamente la salud.<sup>109</sup> La pura comida de los repartos era un estímulo eficaz, pero de efectos efímeros si no se continuaba otorgando y se reforzaba con otros

recursos estimulantes adicionales que comprometieran vitalmente a los nativos en un programa viable de desarrollo social, que ciertamente no les ofrecieron las misiones. Es posible, pues, que las manifestaciones de indolencia, como esas de que habla Baegert, no sean sino la prueba de que la misión despertaba en la mayoría de los indios un interés que no iba más allá del maíz cocido que se les daba cuando, llegada la fecha de la visita, tenían oportunidad de figurar como miembros transitorios de una comunidad de base agrícola que no les ofrecía más perspectiva que la del repetido extrañamiento.

Las tres comidas del día, los actos religiosos y las labores productivas se realizaban cotidianamente de acuerdo con reglas estrictas y un sistema de distribución del tiempo que no dejaban prácticamente margen a la espontaneidad. Para ilustrar lo que decimos vale la pena transcribir un texto escrito hacia 1730, en el que el padre Tamaral describe el orden y la forma en que se llevaban a efecto las actividades diarias de los indios de la misión de La Purísima, según él lo tenía dispuesto como ministro del lugar:

La distribución ordinaria del tiempo es ésta: al querer amañecer se tocan las avemarías; entonces toda familia doméstica acude a la iglesia, rezan y saludan a la Santísima Virgen, cantan el alabado, primero los hombres, después las mujeres, después los dos coros, hombres y mujeres; y en ésta y en todas las distribuciones de concurrencia de hombre y mujeres, siempre están aparte los hombres, juntos, y en lugar separado las mujeres, juntas; y de la misma suerte los niños y muchachos en lugar separado y las muchachas juntas en otro lugar. Después, los que entonces tienen ocupación van a sus oficios, como son los de la cocina y los que aparte hacen el desayuno para los trabajadores, para enfermos, viejos, huér-

fanos, etcétera. Los que no tienen entonces ocupación acuden... a la misa, que se dice todos los días, y, aca bada la misa, rezan y cantan el alabado a coros como queda dicho. Después el padre les reparte el desayuno, que es atole. Acabado éste, cada uno acude a lo que se le ha en cargado: los hombres al trabajo de campo o fábrica de igle sia, que al presente se está haciendo; las mujeres, unas a hilar algodón y lana, otras a hacer medias, otras a sus te jidos que ya hacen de lana y algodón. El temastían instru ye para confesar [a] las rancherías que van viniendo a sus tiempos y a los viejos y viejas rudos; el padre atiende a todos. A las diez del día se toca la campana y acuden a la iglesia todos los niños y niñas de doctrina y, puestos aparte unos de otros, rezan toda la doctrina y, acabada, cantan a coros el alabado con pausa decente. Al medio día se toca la campana y, puestos de rodillas todos, saludan a la Santísima Virgen y cantan una vez el alabado. Después se reparte la comida, que es, a los trabajadores, pozole; a los viejos y viejas, niños y niñas, atole y algo de pozo le. Después de comer descansan hasta las dos y entonces cada uno prosigue el trabajo que se le ha encomendado. A las cinco de la tarde se toca la campana y acuden los niños y ni ñas a la iglesia a rezar las oraciones y doctrina, cantando a coros el alabado al fin. Al anochecer se tocan las avema rías y, de rodillas, rezan y saludan todos a la Santísima Virgen; como al medio día, después de cenar van todos a la iglesia y con el padre rezan a coros el rosario, letanías y cantan el alabado. Hácese entonces y no antes esta distribución porque ya entonces están todos desocupados de sus ofi cios y pueden acudir todos a devoción tan importante. Después de rezar el rosario y cantar a coros el alabado en la iglesia, salen todos, los hombres con su temastían y las mu jeres con su temastiana; en lugares totalmente distintos re zan la doctrina y se van a recoger...<sup>110</sup>

Tal distribución del tiempo y las actividades, excesivamente metódica como salta a la vista, contrasta con la libérrima forma de proceder de los naturales en su vida fuera de la misión. No fue el de La Purísima un caso de excepción sino que es solamente el que conocemos con más detalle gracias a la puntual descripción hecha por su misionero. El propio Tamaral, que fundó luego la misión de San José del Cabo, informaba a fines de 1730 que en las tres misiones a la sazón existentes en el sur -San José del Cabo, Santiago y Nuestra Señora del Pilar de la Paz- se hacía una distribución diaria de rezos semejante a la de La Purísima.<sup>111</sup> Otros misioneros hicieron también referencias bastante claras acerca de un orden similar de actividades desarrollado en las misiones de San Luis Gonzaga,<sup>112</sup> San Francisco de Borja, Santa Gertrudis y San Ignacio.<sup>113</sup> Tal vez esa rígida forma de funcionamiento cotidiano se haya relajado un poco cuando faltaban bastimentos en la cabecera, pues, como aclara Baegert, si no había en la misión lo suficiente para proporcionar alimentos a todos los indios que allí estaban, éstos, después de de sayunar, "se salían al campo cada quien por su lado para buscar el sustento".<sup>114</sup> Pero en general, los jesuitas trataron de que todas sus misiones funcionaran de acuerdo con un mismo patrón organizativo en beneficio de la unidad del sistema.

El sometimiento a la rigurosa organización de los centros misionales implicaba ya un cambio por demás violento para los aborígenes que eran atraídos a los pueblos. Y si a esto se agrega el hecho de que la permanencia en la misión era, para la mayoría de los nativos, tan sólo temporal; de que, después de pasar unos días bajo ese sis-

tema regido por el toque de campana, ciertos sectores de la población indígena debían volver a los montes y continuar su existencia nómada, sin más necesidad inmediata que la de subsistir de la manera como tradicionalmente lo habían hecho, no se puede sino reconocer que la vinculación con las misiones trastornaba profunda e incesantemente la vida de aquellos hombres. La distancia que separaba esos dos modos de vida en que alternativamente participaban muchos de los californios se advierte claramente cuando se compara aquel orden de cada jornada descrito por Tamaral con este otro que, según Baegert, era el que diariamente se atenían los indios en su gentilidad y al que sin remedio volvían siempre que dejaban de trabajar en las misiones:

El orden de lo que cada día hacían los gentiles era siempre igual. En la noche, después de llenarse la barriga, solían acostarse o juntarse sentados para platicar hasta cansarse de tanta palabrería o hasta que ya no se les ocurría nada; en la mañana solían dormir hasta que el hambre o su glotonería los obligaba a levantarse, y una vez bien despiertos, reanudaban la tragantona (si es que les quedaba algo del día anterior), así como sus risas, pláticas y chistes. Después de esta oración matinal y con el sol ya bien salido, los hombres agarraban sus arcos y flechas y las mujeres se acomodaban el yugo de la coraza de tortuga sobre la frente. Algunos iban a mano derecha, otros a mano izquierda; por acá seis, por allá cuatro; por acullá ocho o tal vez sólo una pareja, y, en fin, otros más, solitos. En el camino seguía la plática, las risas y los chistes. Se miraba a la redonda para cerciorarse que no quedaba a la vista un ratón, lagartija, serpiente, liebre o venado. Aquí se arrancaba una yuca u otra raíz, allá se cortaba media docena de cabezas de áloe. Luego, el grupo descansaba un rato, arrimándose, sentados o

acostados, a una sombrita, si acaso la había, pero sin dejar descanso a la lengua. Después, se levantaban de nuevo, se jugaba un poco o se entablaba una pequeña lucha para ver quién era el más fuerte o la más fuerte y quién podía derribar a su rival. Más tarde, se regresaba por el mismo camino o se seguía adelante por algunas horas más. Se hacía alto donde topaban con agua; se tostaba, quemaba, asaba o molía el botín del día. Se comía en medio de interminables pláticas, mientras quedaba algo o cabía algo en el estómago, y, finalmente, se entregaban al descanso, como el día anterior, platicando sobre cosas infantiles u obscenas. De este modo transcurría un día, un mes y todo el año, y siempre eran la comida, las niñerías, las bagatelas y toda clase de maldades los temas de sus conversaciones y chismes. Y hoy día, el ritmo de su vida diaria es casi el mismo, si el misionero no logra imponerse para hacerlos trabajar en las misiones, en labores que de muchas maneras les resultaban provechosas. <sup>115</sup>

Algo que habría que precisar respecto a las aseveraciones finales del párrafo transcrito es que, aun cuando los padres lograran imponerse a los indios "para hacerlos trabajar en las misiones", los mismos límites de la economía misional hacían que esos trabajos fueran insuficientes para mantener permanentemente ocupada a toda la población indígena de cada misión y para cancelar esa forma de vida en que persistían los californios, que era la que, en última instancia, aseguraba la sobrevivencia de la parte más numerosa de los catecúmenos peninsulares.

#### Forasteros, mestizos y criollos

Una de las condiciones que hicieron posible la preponderancia de los intereses misionales sobre cualesquier otros fue la baja proporción de pobladores llegados de fuera. Los diez pioneros de la conquista

-tres indios, un mulato y seis personas de origen europeo-, que mencionamos oportunamente, constituyeron el núcleo inicial de la colonia. Unos meses después, el número de pobladores se había duplicado: "hoy -decía Salvatierra en julio de 1698- nos hallamos en tierra con veinte y dos españoles y algunos indios de la otra banda".<sup>116</sup>

En octubre de ese mismo año de 1698, algunos soldados viajaron a la contracosta continental para recoger a sus familias y llevarlas a la península,<sup>117</sup> lo que seguramente ayudó a que aumentara después el número de inmigrantes.<sup>118</sup> Salvatierra procedía con tacto en lo que se refiere a la entrada de españoles, tanto por la idea de proteger la organización misional como por el problema de los bastimentos, que en ocasiones se volvía grave y amenazante para la permanencía de los conquistadores; por eso encargaba a los capitanes de las naves que no embarcaran gente española que deseara pasar de tierra firme a California con el pretexto de ir a militar en la conquista o a cumplir otras funciones de servicio.<sup>119</sup> De hecho, la inmigración encontró desde entonces sus primeros obstáculos.

Con estas restricciones que los jesuitas impusieron por razones tácticas, la población forastera creció lentamente. En memorial dirigido a la audiencia de México en lo. de marzo de 1700, Salvatierra informó respecto al número de los integrantes de la colonia, concentrados hasta entonces en la primera misión:

... hoy día de la fecha -precisó-... se hallan en este puesto de Loreto Conchó... sesenta almas de cristianos de la Nueva España, entre padres, españoles y gente de familias, incluyendo capitán y alférez, dos españoles ventureros sin suelo, diez indios amigos de la Nueva España armados de arco y flechas,

dos mulatos sirvientes, cinco filipinos pampangos y el resto de mujeres y niños...<sup>120</sup>

Parece que por aquel entonces algunos de los soldados llevados por los jesuitas empezaron a salir de la península, ya porque no avizoraran buenas perspectivas para hacer fortuna en aquel paupérrimo país o bien porque no estuvieran de acuerdo con las normas disciplinarias impuestas por los jesuitas. El caso es que Salvatierra, durante un viaje que hizo a la Pimería en 1700, pidió al gobernador de Sinaloa, Andrés de Rezábal, lo socorriera con alguna gente "por quedar ya tan pocos españoles en California".<sup>121</sup> Pero por grande que haya sido la necesidad no debieron ser muchos los hombres que se llevaron. El traslado de gente se efectuaba en la medida en que se contara con medios para sustentarla y en verdad que no los había sobrados. Los años que siguieron fueron más bien de escasez, al punto de que, a pesar de la urgencia señalada por Salvatierra, hacia el año de 1701 los jesuitas tuvieron que despedir a varios elementos de tropa por no poder cubrir los sueldos que devengaban.<sup>122</sup> A principios de 1702 permanecían con los padres "diez y ocho soldados con sus cabos", dos de ellos acompañados de sus respectivas esposas y de sus hijos, "más ocho personas que son chinos y negros de servicio" y un total de veinticuatro marineros que se hallaban empleados en los barcos de las misiones.<sup>123</sup> Unas sesenta personas, en suma; es decir, no más de las que había dos años antes, cuando Salvatierra pedía en Sinaloa refuerzos de hombres para la conquista.

Que el contingente de la colonia fuera así de corto tenía también sus ventajas para los jesuitas. Aparte de que se reducían las posibilidades de que la ocupación fracasara por falta de víveres, los pa

dres podían gobernar a esa población forastera con relativamente pocos riesgos de que surgieran situaciones de conflicto difíciles de controlar. La gente que se aceptaba en la colonia debía comportarse en todo conforme a las reglas fijadas por los misioneros, y, siendo pocos los colonos, no hubo mayores dificultades para sujetarlos a una disciplina a la que seguramente muchos de ellos no estaban acostumbrados. Al menos lograron los padres que entre los primeros pobladores de Loreto no hubiera riñas y que todos evitaran pronunciar juramentos y maldiciones.<sup>124</sup> Juzgaban los misioneros que, para dar buenos ejemplos a los indios recién convertidos, era necesario que todos los inmigrantes sin excepción fueran gentes "de una muy ejemplar vida y ajustado proceder",<sup>125</sup> de allí que procedieran con gran cuidado al admitir nuevos colonos. Su posición no era la de favorecer la colonización por sí misma sino exclusivamente para apoyar en lo necesario el proyecto misional. Píccolo sugirió en 1702 que se poblara la provincia con familias de "oficiales", es decir, de personas que conocieran un oficio para que lo ejercieran en provecho del país conquistado.<sup>126</sup> Lo que querían los jesuitas era, pues, que llegara gente de trabajo, que pudiera servir de apoyo a su proyecto y no de estorbo a la acción misionera.

Año con año recorrían las costas del litoral interior de la península algunas embarcaciones de pescadores de perlas procedentes de la Nueva Galicia o de las provincias de Sonora y Sinaloa. La gente que iba en ellas generalmente no se introducía tierra adentro, ya que su interés principal radicaba en la explotación de los placeres perleros,<sup>127</sup> pero había ocasiones en que esas naves aportaban en Loreto,

donde se sabía que era posible conseguir agua y víveres. No negaban los jesuitas esa ayuda, como tampoco se negaron nunca a auxiliar a los pescadores que, habiendo naufragado, fueron rescatados desde las costas de la península. A tales naufragos se les atendía bien, pero se les reembarcaba hacia tierra firme en la primera oportunidad.<sup>128</sup> Huéspedes ocasionales de los jesuitas de California fueron también los pasajeros del galeón de Filipinas que llegaban muy enfermos a San José del Cabo y que, al no poder seguir su viaje, solían permanecer por algún tiempo en aquel lugar hasta que lograban recuperarse, luego de lo cual se les conducía a Loreto para que allí esperaran la salida de alguno de los barcos de las misiones y se embarcaran en él rumbo a la contracosta.<sup>129</sup>

El problema de la inmigración les preocupaba a los religiosos más que nada porque temían que la llegada de una población forastera numerosa hiciera más difícil el control de los aborígenes a los que se empezaba a evangelizar. Se consideraba que los españoles ejercían influencias nocivas entre los indios y que el libre contacto de unos y otros era invariablemente un obstáculo para la obra de cristianización. Venegas recoge y expresa esa idea en el siguiente texto en que se refiere a la situación que se daba en la península:

Otro bien no pequeño consiguió el padre [Salvatierra] ... y fue que no pasase a California gente forastera de la otra banda. Ésta es la que en las misiones de tierra firme suele causar tanto daño en los indios, inquietándolos, alborotándolos y enseñándoles la borrachera y otros muchos vicios.<sup>130</sup>

Durante todo el periodo jesuítico, las limitaciones económicas y las propias modalidades de la conquista sirvieron como cernidero de

la inmigración. En los primeros años sólo llegaron a establecerse en la península los inmigrantes que los jesuitas empleaban en alguna actividad específica, como podría ser formar parte de la milicia, trabajar como marineros o ejercer un oficio de utilidad para las misiones. Estos sujetos podían acompañarse de sus familiares cercanos, pero nada más. Si los grandes obstáculos que terminaron malogrando las expediciones prejesuíticas habían sido la separación geográfica y la pobreza y esterilidad del medio, los misioneros de Jesús supieron volver a su favor aquellas circunstancias aparentemente adversas: el aislamiento físico de la provincia les permitió funcionar de una manera más desembarazada, digamos autónoma, y controlar casi por entero las comunicaciones con la parte continental; la penuria de la tierra cerró el paso, en un principio, a los pobladores particulares. Con esto se lograba en la California misional un margen de control sobre el contacto hispano-indígena nunca alcanzado en las misiones de tierra firme, al menos en el mismo grado.

Muchas veces se dijo que, aun siendo difíciles las condiciones naturales del medio, eran los padres de la Compañía los únicos culpables de que no se formaran en aquella tierra poblaciones de españoles como en todas las demás provincias del reino novohispano. Algo de ello era cierto sin duda, pero también fue verdad que no hubiera sido posible que de pronto llegara un contingente de pobladores y se estableciera, apartado de los centros misionales, en aquellos territorios tan desprovistos de mantenimientos. Salvatierra señalaba en 1705 que la provincia californiana no era "todavía capaz de admitir vecinos españoles, por su aspereza" y porque en ella resultaba

incluso difícil "sustentar a solos dos padres".<sup>131</sup> Agregaba que, en esas condiciones, ningún colono querría poblar si no fuera asalariado por el rey, y que nada bueno se conseguía poblando tierras nuevas con desterrados de la justicia porque tales gentes no servían "más que para alzar la tierra y tener disensiones con los soldados", con peligro de que llegara a desatarse una guerra civil.<sup>132</sup> El argumento de la pobreza de la tierra siguió manejándose durante varias décadas para convencer a las autoridades civiles de que una política precipitada de poblamiento no podría sino conducir a un completo fracaso, aparte de que introduciría factores de riesgo en el proceso de la conquista y ocupación de la península.

Algunas veces, en casos de urgencia, los jesuitas echaron mano de los indios de las misiones del macizo continental, principalmente yaquis, para reforzar el contingente conquistador de California. En 1705, por ejemplo, cuarenta indios de la nación yaquí pasaron a la península a solicitud de un misionero, al que acompañaron en una expedición que se hizo a la costa del Pacífico con el propósito de buscar un puerto en que pudiera hacer escala el galeón de Filipinas. La presencia de este grupo indígena fue aprovechada luego para hacer los trabajos de desmonte y las primeras siembras en un nuevo pueblo, el de San Pablo, ubicado en la sierra de La Giganta, a donde al poco tiempo se trasladó la cabecera de la misión de San Francisco Javier. Hecha la fundación de San Pablo, y luego de que allí mismo dejaron construida una pequeña presa, los yaquis, "contentos y pagados", fueron despachados a su tierra por el padre que los había solicitado.<sup>133</sup> En ocasiones se emplearon, además de yaquis, otros indios de Sonora

y Sinaloa para integrar tropas milicianas, como ocurrió el año de 1734, cuando estalló la rebelión de los pueblos del sur.<sup>134</sup> Se llevaron esa vez unos cien indios "flecheros" que, en pequeñas partidas, se desempeñaron bajo el mando del capitán y los oficiales del presidio de Loreto.<sup>135</sup> Estos indios colaboraban de buen grado con los jesuitas, pero no mostraban interés por quedarse en la provincia para poblar. Algunos de los que fueron como milicianos en 1734, a los pocos meses de estar en la península tuvieron que ser enviados al Yaqui porque "estaban ya ansiando por el retorno a su tierra".<sup>136</sup> El empleo de estos indios, pues, les permitía a los jesuitas responder a las necesidades más apremiantes de refuerzo humano del grupo conquistador, sin que creciera la colonia a un ritmo mayor que sus recursos de subsistencia. Dice un autor que en las misiones de California no se admitían "indios sirvientes de la otra banda" porque eso tenía "gravísimos inconvenientes".<sup>137</sup> Sólo podemos hacer conjeturas acerca de los motivos que los padres tuvieron para adoptar esta política. Sabemos que los cochimíes playanos tenían verdadera aversión a los indios de la contracosta continental que muchas veces acompañaban a los pescadores de perlas y tal vez la participación de los yaquis como tropas auxiliares del presidio de Loreto haya contribuido a generalizar entre los californios un sentimiento de desconfianza y rechazo hacia los indios forasteros. El caso es que los religiosos prefirieron siempre utilizar como sirvientes de las misiones a los propios indios lugareños y sólo ocasionalmente, sobre todo cuando se procedía a hacer una nueva fundación, se auxiliaron de "indios sirvientes de la otra banda", aunque nada más para el efecto de que se ocuparan éstos de disponer nuevas tierras para la agricultura y

hacer las primeras siembras en la localidad.<sup>138</sup>

Llegó el tiempo en que la corona se ocupó expresamente del asunto del poblamiento por juzgar que era necesario que la conquista fuera apoyada por vecinos españoles. En una real cédula del 13 de noviembre de 1744, el monarca ordenó que se fundara en California una villa de gente española para que sirviera de refugio a los misioneros en caso de una sublevación indígena.<sup>139</sup> Diez años antes se habían rebelado los pueblos del sur, así que la misma experiencia indicaba que no era una prevención ociosa la medida propuesta por la corona. Pero los jesuitas adujeron que, pese a todo, al mandato del rey se oponía la imposibilidad absoluta de cumplirlo. Al respecto escribió a las autoridades del virreinato Jacobo Sedelmayr, jesuita misionero de Sonora, conocedor sin embargo de los problemas de California, haciendo notar que el medio físico de la península era de suyo ingrato, poco productivo, y que se padecía allí una escasez crónica de víveres no obstante las remisiones que se hacían del exterior.<sup>140</sup> Luego, el provincial Cristóbal de Escobar y Llamas se dirigió al soberano exponiéndole la situación en esta forma:

[Si] en otras partes ha sido muy útil y de buenos efectos... formar poblaciones de españoles... que amansen y reduzcan a policía a los indios y sean de resguardo a los misioneros en las sublevaciones, no tiene cabida en esta provincia [de California] porque no produce frutos proporcionados para conservar estas poblaciones, pues no es suficiente su producto a mantener [ni a] los mismos naturales.<sup>141</sup>

Seguramente las razones se juzgaron contundentes, pues en lo sucesivo no se volvió a insistir oficialmente en el asunto. No se insistió más en que se trasladaran a la península grupos de inmigran-

tes, pero la formación de una colonia española al margen del sistema misional pudo efectuarse, no obstante los recelos jesuíticos y las condiciones desventajosas del medio. De los mismos soldados que solicitaban su retiro o de los artesanos llevados por los misioneros con alguna finalidad específica fueron resultando poco a poco los que podríamos llamar colonos independientes. Mientras éstos sólo se dedicaron a explotar pequeños predios rústicos dispersos en la vastedad enorme del territorio peninsular, su presencia y actividades no rñieron con la organización general de la provincia y contribuyeron, en cambio, a aligerar la carga económica que, de otra suerte, habría supuesto su manutención. Pero cuando alguno de ellos creyó llegado el momento de formar una población secular, sustraída al control de los misioneros, éstos no pudieron evitar que un nuevo tipo de poblador quedara integrado a la colonia californiana.

Ese fue el caso de Manuel de Ocio, antiguo soldado del presidio de Loreto que, después de hacer una regular fortuna con la pesca de perlas en unos placeres situados a la altura de la misión de San Ignacio,<sup>142</sup> se estableció como minero y formó en el sur, entre las misiones de Nuestra Señora del Pilar de la Paz y Santiago, el real de minas de Santa Ana. La fundación de este real se efectuó el año de 1748 y durante algún tiempo fue aquél el único poblado no misional existente en California.<sup>143</sup> Años más tarde, en 1756, salieron de Santa Ana algunas familias para fundar, en un paraje cercano, un segundo real, que recibió el nombre de San Antonio.<sup>144</sup> Ocio empleó en sus trabajos mineros a otros sujetos de los que ya estaban en la península y llevó por su cuenta a algunos de tierra firme, muchos

de los cuales se retiraron luego huyendo de las condiciones verdaderamente difíciles en que tenían que trabajar y del aislamiento de aquellos lugares. Los jesuitas no favorecieron a Ocio y sus gentes, pero tampoco tuvieron autoridad alguna para expulsarlos de la provincia ya que no se trataba de empleados de las misiones. La formación de los reales de minas, además, resultaba provechosa para los intereses del rey y se conciliaba con lo mandado en la real cédula de 1744.

En realidad, los padres no podían legalmente impedir a los españoles el acceso a la provincia y lo que hacían para evitar el paso de colonos era más bien negar a éstos ayuda de las misiones; vale decir que los misioneros obstaculizaban el asiento de pobladores no tanto por la acción cuanto por la omisión. Con los colonos de Santa Ana y San Antonio se procedió de la misma manera. Ante el hecho consumado del establecimiento de estos núcleos de población, los padres no mostraron empeño alguno en auxiliar a los colonos, a los que los ministros de las misiones cercanas se resistieron en un principio a venderles comestibles y otros efectos necesarios para la subsistencia, bajo el argumento de que esas provisiones eran indispensables para el sostenimiento de los neófitos. Reconoce Clavijero que así procedían los padres "para obligar de esta manera a Ocio a abandonar aquellas minas, poco útiles para él y muy perniciosas al nuevo cristianismo".<sup>145</sup> A la postre, algún comercio hubo entre las misiones y los reales de minas, siempre en pequeña escala, sujeto a muchos regateos y realizado en un ambiente de tirantez. Entre Ocio y los ministros religiosos se dieron frecuentes conflictos por

motivo de la ocupación de tierras y el aprovechamiento del ganado alzado, conflictos que trascendieron las fronteras de la provincia, puesto que lo que de hecho se controvertía era si los intereses misionales habían de tener preeminencia sobre los de la organización civil o viceversa.<sup>146</sup>

Sin posibilidad de echar mano de los nativos californios para los trabajos de las minas,<sup>147</sup> Ocio erigió su desmedrado feudo explotando a los operarios que consiguió enganchar en la contracosta y que luego mantuvo como "cautivos de Argel", según diría más tarde un testigo de vista.<sup>148</sup> A ellos tocó jugar la parte que en otras circunstancias habría correspondido a los indígenas de origen local; famélicos, mal pagados y peor tratados, los operarios de las minas terminaron por convertirse en parias. Elocuente es el cuadro en que Baegert describe la desventurada condición de estos colonos cuya miseria sirvió para el enriquecimiento de Ocio:

Los que viven en estas minas -dejó asentado el jesuita-, grandes y chicos, blancos y negros, todos juntos, suman a lo más unas 400 almas, y son, en parte, españoles nacidos en América, en parte indios del otro lado del Golfo, porque los indígenas californianos tienen tan pocas ganas de dejarse enterrar vivos por la plata, como [de] ahogarse por las perlas. La pobreza y la miseria son mucho más grandes que el número de estos mineros; la tierra sólo produce un pasto un poco más abundante que en otras partes, pero la poca plata no alcanza para traer el pan desde el otro lado del mar, de modo que la mayoría de estos mineros pueden hablar de buena suerte si consiguen comer, además de su carne, una tortilla algunas veces al año. Ha habido allí familias españolas que se vieron en la necesidad de buscar el sustento va

gando por los campos como los indios. Como es la alimentación, así es la ropa, y muchos de los niños ya crecidos de los españoles andan en las minas como los californios, es decir, más que semidesnudos.<sup>149</sup>

Quizá por todo este cúmulo de experiencias, tenidas desde el momento en que se fundó el real de Santa Ana, el inicio de la explotación minera no atrajo, como en otras partes, a grandes masas de pobladores; pero de todas formas la minería le dio a la colonización civil de California el impulso que no le habían dado los jesuitas. En 1755 apenas pasaban de doscientos los pobladores no indígenas que radicaban en Loreto,<sup>150</sup> la más antigua de las misiones californianas y la que siempre tuvo una mayor población forastera dado que era sede del presidio y base de la marinería.<sup>151</sup> Por esa misma fecha había ya en el real de Santa Ana, fundado, como se ha dicho, en 1748, veintidós familias establecidas, además de doscientos operarios que trabajaban en las minas de Ocio llamadas El Triunfo de la Cruz, San Pedro y San Pablo y San Nicolás.<sup>152</sup> Hacía el año en que salieron los jesuitas de la península vivían en el distrito minero del sur unas cuatrocientas personas en total,<sup>153</sup> entre las que se contaban "algunos soldados jubilados o antiguos vaqueros de las misiones", que se dedicaban al gambusinaje y que no sumaban más de una media docena.<sup>154</sup> Sin embargo, la población forastera de California seguía siendo en conjunto considerablemente escasa. Los padrones formados a la salida de los padres de San Ignacio, que incluían "hasta los párvulos recién nacidos", arrojaron la cifra total de 7 888 habitantes, "entre españoles, indios y demás castas".<sup>155</sup> Si de esta cantidad deducimos el número de 7 149 individuos, correspondiente a los indios californios adscritos a las

misiones, veremos que la población formada por españoles -o, en general, personas de origen europeo- y "demás castas" se reducía para entonces a 739 individuos.

Las fuentes históricas documentales que conocemos parecen indicar que en California se produjo el mestizaje en muy pequeña escala. Nos referimos al mestizaje producto de la unión de indios californios con individuos de otros grupos étnicos. El hecho, de ser cierto como lo suponemos, se explicaría por la reducida población forastera que siempre existió en la península, la estrecha vigilancia que ejercían los sacerdotes para evitar uniones fuera de matrimonio, la política jesuítica de favorecer la inmigración de mujeres españolas y la misma vida en buena parte nómada que siguió llevando la mayoría de los californios. Los casos de mestizaje que seguramente se dieron no alcanzaron la cuantía necesaria para originar un grupo étnico derivado que pudiera distinguirse frente a los demás que existían en la región y es de suponerse que los pocos mestizos que aparecían por allí se integraban más bien a los grupos indígenas y terminaban por confundirse en ellos.

Hasta donde llegan nuestras noticias, fue en 1702 cuando se produjo el primer matrimonio de un español con una india californiana. El hombre era un soldado de la tropa presidial llamado José Pérez, conocido más bien por el mote de Poblano. Poco tiempo tenía de celebrado el matrimonio cuando, llegada la temporada de las pitahayas, la mujer se huyó al campo con los suyos, dejando abandonado al flamante marido. Este, indignado, decidió ir a buscar a su mujer para obligarla a volver a su casa. Habiendo encontrado a la huida cónyuge, el soldado quiso llevársela por la fuerza y, en el lance, mató

a un anciano californio, siendo a su vez muerto el español por los parientes de la esposa.<sup>156</sup> Este acontecido resulta interesante por que exhibe las dificultades que hubo en un principio -y quién sabe por cuanto tiempo más- para formalizar una unión conyugal de este tipo.

Probablemente los pescadores de perlas, los piratas y los marineros del galeón de Filipinas dejaron alguna descendencia en sus incidentales visitas a California. El padre Nápoli refiere que en la parte sur de la península vio individuos altos, bien proporcionados, "gordos y muy blancos y bermejos", que se le antojaron hijos de europeos, pues los jóvenes particularmente le parecían "ingleses o flamencos por la blanqueza y colorado".<sup>157</sup> Venegas da por cierta la presencia temprana de algunos mulatos y mestizos en la región meridional y se hace eco de la suposición de que fueron dejados allí por los barcos piratas.<sup>158</sup> Nos desconciertan y obligan a suspender el juicio algunos datos consignados en crónicas de la época, como el de que uno de los promotores de la rebelión de 1734 llamado Chicori era mulato.<sup>159</sup> Tan sólo preguntas sin respuestas nos suscita también el hecho de que en el Archivo Histórico "Pablo L. Martínez", de La Paz, B. C. S., se halle una concesión de tierras hecha en 1768 en favor de un individuo de nombre Ignacio Harris, "hijo de inglés e india".<sup>160</sup> Ante la duda, preferimos pensar que este mestizo no era nativo de California y, por tanto, no era hijo de una india perteneciente a los grupos autóctonos.

El que buena parte de los soldados haya llevado a sus esposas a la península nos indica que desde los años iniciales deben haber na

cido los primeros criollos californianos. Estos llegaban a ser generalmente militares, como el hijo de Esteban Rodríguez Lorenzo, Bernardo, que fue incluso capitán del presidio, como su padre. También se les ocupaba en los empleos de marinería. Fray Francisco Palou dice que los tripulantes de la lancha en que se embarcaron los frailes fernandinos que fueron a la península a sustituir a los jesuitas eran, "los más de ellos, criollos de la California".<sup>161</sup> Debido al arraigo permanente de pobladores en los reales de minas, allí debe haberse formado una población criolla no exclusivamente española sino descendiente también de inmigrantes mulatos, mestizos e indios.

## N O T A S

### CAPITULO V

1. Como toda entidad histórica, la institución misional transformó con el tiempo su contenido y función. Como un ejemplo de ello mencionaremos aquí que, durante el siglo pasado, cuando ya en varias de las misiones de la península de California se había extinguido totalmente la población indígena, bastó la presencia de un misionero para que, por algún tiempo, subsistieran las antiguas relaciones de propiedad de la misión sobre tierras y otros medios o instrumentos de producción. Fue el gobernador Luis del Castillo Negrete el que obró más enérgicamente para cancelar esta anómala situación luego de declarar, en un decreto suyo expedido el 11 de julio de 1841, que "donde no hay comunidad de neófitos no hay misión", que "los bienes raíces de las fenecidas comunidades de neófitos por derecho de reversión pertenecen a la República" y que "tales bienes son nacionales colonizables". Vid. Ulises Urbano Lassépas, De la colonización de la Baja California y decreto de 10 de marzo de 1857... Primer memorial, México, Imprenta de Vicente García Torres, 1859, 250 p., p. 18-19 y 212; y Martínez, op. cit., p. 351 y ss. Más tarde, el nombre de misión terminó por aplicarse, según se hace aún hoy en día, no sólo en la península de California sino también en otras zonas del norte de México, a una unidad material que quedó como testimonio de la desaparecida institución: el templo misional.

2. Peter Masten Dunne, Black Robes in Lower California, 2nd. printing, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1968, xiv-540 p., map. (Library Reprint Series), p. 137-138.
3. Tomamos los datos de las distancias de W. Michael Mathes, Las misiones de Baja California. Una reseña histórico-fotográfica The Mission of Baja California. An Historic-Photographic Survey, 1683-1849, ed. bilingüe inglés-español, La Paz, B. C. S., Gobierno del Estado de Baja California Sur/ H. Ayuntamiento de La Paz, 1977, 210 p., ils., mapa, p. 109, 113 y 121.
4. Los misioneros llamaban a veces "pueblo de visita" al principal de los parajes utilizados por cada ranchería para acampar.
5. Carta de Salvatierra a Juan de Ugarte: Real de Nuestra Señora de Loreto, 27 noviembre 1697, en Documentos para la historia de México, 2a. serie, p. 127.
6. Memorial de Salvatierra a la real audiencia de México: Real de Loreto Conchó, 1 marzo 1700, BNM, AF 3/42.3, f. 8 v.
7. Autos de visita: 1755, Universidad de Texas, Austin, Colección W. B. Stephens 67, f. 107.
8. Se publican en The Drawings of Ignacio Tirsch. A Jesuit Missionary in Baja California, narrative by Doyce B. Nunis Jr., trans. by Elsbeth Schulz-Bischof, Los Angeles, Dawson's Book Shop, 1972, 126 p., ils. (Baja California Travel Series, 27), p. 45 y 47.

9. Carta de Echeverría al marqués de Villapiente: Loreto, 28 octubre 1729, en BNM, AF 4/55.1, f. 1.
10. Op. cit., p. 157.
11. Ibid., p. 157-158.
12. Los datos anteriores han sido tomados de autos de visita: 1755, Universidad de Texas, Austin, Colección W. B. Stephens 66, f. 390, y 67, f. 101-103, 105-106, 108-112, 163, 195, 205-207, 213, 215-217 y 219.
13. Ibid.
14. Vid., como un caso de este tipo de apreciación, Ortega González, op. cit., p. 136 y ss.
15. Op. cit., p. 169.
16. Respuestas de Luyando al padre Venegas: México, 11 enero 1737, BNM, AF 4/60.1, f. 2.
17. Taraval, op. cit., parágrafo 292.
18. Venegas, El apóstol..., parágrafo 313.
19. Carta al visitador Echeverría: San José de los Coras, 9 diciembre 1730, AGNM, Historia 308, f. 473-473 v.
20. Noticia..., II, 78-79.
21. Baegert, op. cit., p. 166.

22. Villavicencio, op. cit., p. 76-77, 79 y 83.
23. Taraval, op. cit., párrafo 103.
24. Ibid., párrafo 256.
25. Al principio, en efecto, los padres mismos eran los que hacían los repartos de comida; después esa tarea se fue dejando a los indios gobernadores. Vid. Del Barco, op. cit., p. 402.
26. Op. cit., párrafo 4.
27. Op. cit., p. 165.
28. Informe de Mayorga: San Juan, 20 octubre 1720, BNM, AF 3/51.1, f. 2 v.
29. Carta de Jaime Bravo al marqués de Villapiente: Loreto, 1 abril 1731, BNM, AF 4/56.1, f. 2
30. Hacia 1755, por ejemplo, al morir los padres José Gasteiger y Pedro Nascimben, que administraban las misiones de Guadalupe y Mulegé, dichas misiones quedaron al cargo del padre Benno Ducrue, que debió abandonar su propia misión que era la de La Purísima. En ausencia del padre Ducrue, La Purísima estuvo al cargo del padre Francisco Inama, que al mismo tiempo obró como ministro de San José de Comondú. Autos de visita: 1755, Universidad de Texas, Austin, Colección W. B. Stephens 67, f. 206.
31. Algunos datos sobre la personalidad y la labor de Mugazábal, en AGNM, Historia 21, f. 187 v.-188.

32. Decorme proporciona una lista de ellos en op. cit., II, 543-544; la reproduce con algunas correcciones Dunne, op. cit., p. 452-453.
33. Op. cit., p. 51. Diez eran las rancherías que entonces pertenecían a la misión de Loreto y doce las de San Francisco Javier, algunas distantes quince y más leguas de su respectiva cabecera misional. Vid. ibid., p. 53-54.
34. Carta de Piccolo al padre Basaldúa: Santa Rosalía de Mulegé, 10 enero 1717, en Piccolo, op. cit., p. 200.
35. Razón de la entrada..., en Bravo et.al., op. cit., p. 50-51.
36. Informe de Wenceslao Link al visitador [¿San Borja, 1762?], AGNM, Historia 21, f. 192-192 v.
37. Ibid.
38. Op. cit., p. 301.
39. Carta de Link al procurador Juan de Armesto: San Borja, 16 agosto 1767, BNM, AF 4/70.1, f. 1v.- 2.
40. El apóstol..., parágrafo 321.
41. Ibid.
42. Venegas, Noticia..., II-158; Clavijero, op. cit., p. 111.
43. Carta de Salvatierra a Juan de Ugarte: Loreto, 1 abril 1699, AGNM, Historia 21, f. 54 v.-55.

44. Razón de la entrada..., en Bravo et. al., op. cit., p. 65.
45. Carta de Jaime Bravo al marqués del Castillo de Aysa: Loreto, 10 marzo 1742, AGNM, Provincias Internas 87, f. 187-187 v. Vid. también Bayle, Historia..., p. 189.
46. Vid., por ejemplo, carta de Píccolo a Bravo: San Patricio, 18 diciembre 1716, en Píccolo, op. cit., p. 193.
47. Cfr. Del Barco, op. cit., p. 120.
48. Ibid., p. 283.
49. Se dice que en uno de los pueblos de visita de Santa Rosalía de Mulegé llegaron a acarrear para tal efecto hasta ciento sesenta mil cargas de tierra. Vid. Villavicencio, op. cit., p. 82.
50. Op. cit., p. 176.
51. Memorial del provincial Cristóbal de Escobar y Llamas sobre las misiones de California: 1745, AGNM, Reales cédulas 67, f. 107. Un borrador de este documento en AGNM, Misiones 27, f. 275-294.
52. Venegas, Noticia..., II-158.
53. Por ejemplo en Santa Gertrudis y San Francisco de Borja, según lo afirma Del Barco, op. cit., p. 301-302.
54. Op. cit., p. 163.
55. El apóstol..., parágrafo 321, y Noticia..., II-158. Vid..

también Clavijero, op. cit., p. 111.

56. Carta de Nicolás Tamaral al visitador [1730], AGNM, Historia 21, f. 171 v.
57. Ibid., f. 172.
58. Fue el caso de La Purísima. Cfr. Ibid., f. 171 v. y 173.
59. Op. cit., p. 163.
60. Noticia..., II-340.
61. Vid. Descripción de las Californias... por Guillermo Stratford, en Roberto Ramos (ed.), Tres documentos sobre el descubrimiento y exploración de Baja California por Francisco María Píccolo, Juan de Ugarte y Guillermo Stratford, México, Editorial Jus, 1958, x-70 p. (Documentos para la historia de Baja California, 1), p. 57.
62. Informe del padre Julián de Mayorga al provincial: San Juan, 20 octubre 1720, BNM, AF 3/51.1, f. 1 v.
63. Carta al virrey: Loreto, 14 febrero 1730, AGNM, Historia 308, f. 469 v.
64. Un ejemplo: San José de Comondú tenía dos pueblos de visita; en uno -San Ignacio- no había más que un aposento para el padre, en tan malas condiciones que si no se caía solo, decía el padre Mayorga, sería menester derribarle; en el otro -San Juan- había "una piececilla para el padre y una despensilla", ambas "piezas

bien malas", y "una iglesia empezada y muy a sus principios".  
Informe de Mayorga al provincial: San Juan, 20 octubre 1720,  
BNM, AF 3/51.1, f. 1 v.

65. Autos de visita: 1755, Universidad de Texas, Austin, Colección W. B. Stephens 66 y 67.
66. Ibid. 67, f. 110-112, 163, 207 y 213.
67. Vid. infra, en el capítulo siguiente, el último apartado.
68. Autos de visita: 1755, Universidad de Texas, Austin, Colección W. B. Stephens 67, f. 109 y 215.
69. Ibid., f. 108 y 216. Consideramos que deben haber sido cuatro grupos de rancherías pues Baegert, en op. cit., p. 73, proporcióna los nombres de las rancherías pertenecientes a esta misión, que no eran cuatro sino once.
70. Ibid., f. 101.
71. Ibid., f. 105 y 195.
72. Ibid., f. 102 y 205-206.
73. En ibid., f. 103, se habla nada más de "siete rancherías o pueblos volantes"; pero en la f. 206 se indica que la población nativa estaba "dividida en 7 rancherías, además de la que está en el pueblo".
74. Ibid., f. 104 y 193.

75. Ibid., f. 106 y 219. No se especifica expresamente que hubiera una ranchería de asiento en la misión, pero como una de las rancherías se llamaba San Ignacio suponemos que tal grupo se hallaba de fijo en la cabecera.
76. Ibid., f. 107 y 217-218. Tampoco aquí se indica expresamente que hubiera una ranchería de base en la cabecera, pero es de suponerse asimismo que la ranchería llamada Santa Gertrudis habitara el paraje de la cabecera misional.
77. Ibid., f. 217.
78. Miguel Costansó, Diario histórico de los viajes de mar y tierra hechos al norte de la California, escrito por... en el año de 1770, México, Ediciones Chimalistac, 1950, 73 p., p. 22-23.
79. Op. cit., p. 95.
80. Vid. Venegas, Noticia..., II, 158.
81. Ibid.
82. Vid. Baegert, op. cit., p. 165.
83. Venegas, Noticia..., II, 158.
84. Op. cit., p. 398. Vid. también Baegert, op. cit., p. 164.
85. Baegert, op. cit., p. 163.
86. Vid. Ibid., p. 165.

87. Ibid.
88. Op. cit., p. 325-326.
89. Op. cit., p. 95.
90. Carta al visitador [1730], AGNM, Historia 21, f. 173.
91. Autos de visita: 1755, Biblioteca de la Universidad de Texas, Austin, Colección W. B. Stephens 67, f. 112.
92. Ibid., f. 213.
93. Ibid., f. 111.
94. Vid. Bravo, Razón de la entrada..., en Bravo et. al., op. cit., p. 64; Del Barco, op. cit., p. 282 y 301, y Clavijero, op. cit., p. 97.
95. Venegas, Noticia..., II, 161.
96. Ibid.
97. Autos de visita: 1755, Biblioteca de la Universidad de Texas, Austin, Colección W. B. Stephens 67, f. 217.
98. Relación del descubrimiento del golfo de California... por el padre Juan de Ugarte..., en Roberto Ramos (ed.), Tres documentos..., p. 18-19.
99. Venegas, Noticia..., II, 159.

100. Baegert, op. cit., p. 163.
101. Ibid., p. 165.
102. Del Barco dice que los soldados solamente dirigían el trabajo de las cuadrillas. Op. cit., p. 302.
103. Carta de José Rotea al visitador [¿1762?], AGNM, Historia 21, f. 195 v.
104. Ibid., f. 196.
105. Carta de Tamaral al visitador [1730], AGNM, Historia 21, f. 167-167 v.
106. Respuestas del padre Juan Bautista Luyando...: México, 11 enero 1737, BNM, AF 4/60.1, f. 2-2 v.
107. Venegas, Noticia..., II, 255.
108. Op. cit., p. 165.
109. Ibid., p. 113.
110. Carta al visitador [¿1730?], AGNM, Historia 21, f. 170 v.-171 v. El texto lo transcribe Decorme, op. cit., II, 502-503.
111. Carta de Tamaral al padre Echeverría: San Joseph de los Coras, 9 diciembre 1730, AGNM, Historia 308, f. 472 v.
112. Baegert, op. cit., p. 163-164.

113. Del Barco, op. cit., p. 302.
114. Op. cit., p. 163-164.
115. Ibid., p. 126-127.
116. Carta a Juan de Ugarte: 3 julio 1698, AGNM, Historia 21, f. 40.
117. Carta de Salvatierra a Juan de Ugarte: 1 abril 1699, AGNM, Historia 21, f. 41.
118. En julio de 1699, un solo soldado vivía en California acompañado de su mujer, pero se esperaba que pronto llegaran otros con sus respectivas cónyuges. Carta de Salvatierra a Juan de Ugarte: 9 julio 1699, AGNM, Historia 21, f. 77-77 v.
119. Ibid., f. 77 v.
120. Memorial dirigido a la audiencia de México: Loreto Conchó, 1 marzo 1700, BNM, AF 3/42.3, f. 8.
121. Carta de Salvatierra al provincial Francisco de Arteaga [Loreto, 1701], AGNM, Historia 21, f. 108-108 v.
122. Piccolo, op. cit., p. 57.
123. Ibid.
124. Venegas, Noticia..., II, 46.
125. Carta de Piccolo al procurador general: México, 22 mayo 1702, en Piccolo, op. cit., p. 110.

126. Op. cit., p. 72.
127. Sin embargo, los pescadores de perlas tenían frecuentes contactos con los indios playanos. Aunque los jesuitas recomendaban a los indios que se retiraran de las playas cuando vieran llegar alguna embarcación pesquera, no lograron los padres evitar del todo que hubiera tratos entre los indios y los pescadores. A estos últimos servían los nativos de buzos a cambio de regalillos tales como cuchillos y abalorios. No pocas veces los pescadores de perlas cometieron actos de agresión en contra de las rancherías playanas y tampoco fue infrecuente que los visitantes fueran atacados por los nativos. El padre Consag dice que los pescadores de perlas solían hurtar niños californios y abusar de las mujeres indígenas, lo que el religioso denunciaba como actos que, además de ser injustos, perjudicaban la obra de cristianización. Vid. Derrotero del viaje que... hizo el P. Fernando Consag..., en Venegas, Noticia..., III, 118.
128. Venegas, El apóstol..., párrafos 435 y 471.
129. Venegas, Noticia..., II, 283 y ss.
130. El apóstol..., párrafo 307.
131. Memorial de Juan María de Salvatierra: México, 25 mayo 1705, en Venegas, Noticia..., II, 109.
132. Ibid.
133. Del Barco, op. cit., p. 257-258; Venegas, Noticia..., II, 129,

y Villavicencio, op. cit., p. 89.

134. Lista de la tropa e indios... que sirvieron en la sublevación de algunas misiones de Californias: 1735, AGNM, Californias 80, f. 33-45.
135. Taraval, op. cit., párrafos 74, 93, 117 y 144.
136. Ibid., párrafo 156.
137. Venegas, Noticia..., II, 169.
138. Las primeras siembras que se hicieron en Todos Santos, el año de 1723, fueron atendidas por indios sirvientes originarios de la provincia de Sinaloa. Todos Santos era entonces pueblo de visita de la misión de Nuestra Señora del Pilar de la Paz. Relación del padre Jaime Bravo: Pilar de la Paz, 21 junio 1724, BNM, AF 4/54.1, f. 1-1 v.
139. Real cédula: Buen Retiro, 13 noviembre 1744, en Venegas, Noticia..., II, 316.
140. José Ortega, Historia de Nayarit, Sonora, Sinaloa y ambas Californias, pról. de Manuel Olaguíbel, México, Tipografía de E. Abadiano, 1887, x-564-vi p., p. 463 y ss.
141. Memorial del provincial Cristóbal de Escobar y Llamas: México, 30 noviembre 1745, AGNM, Reales Cédulas 67, f. 107-107 v. Baegert decía que en California solamente podían vivir "tres clases de seres humanos": los religiosos, que lo hacían por caridad cristiana; "unos cuantos españoles pobres" que no halla

ban dónde más ganarse la vida, y "los californios mismos, para los que todo resulta bueno... porque no conocen nada mejor".

Op. cit., p. 64-65.

142. Del Barco, op. cit., p. 141-142.
143. Ibid., p. 153. El sitio de Santa Ana había sido descubierto desde 1721 por el padre Ignacio María Nápoli, quien construyó allí casa y capilla para empezar a atraer a los naturales. Vid. Venegas, Noticia..., II, 244. Los jesuitas no perduraron en el lugar.
144. Del Barco, op. cit., p. 154 y 319.
145. Op. cit., p. 216.
146. Sobre estos conflictos vid. Ignacio Alejandro del Río Chávez, El régimen jesuítico de la Antigua California, tesis profesional, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1971, xv-262 p., p. 195-199.
147. Los misioneros no dejaban que los indios fueran a los reales de minas y el virrey I conde de Revilla Gigedo prohibió a los mineros que entraran a las misiones. Vid. Del Barco, op. cit., p. 326-327.
148. Joaquín Velázquez de León, Descripción de la Antigua California: 1768, transcripción, presentación y notas de Ignacio del Río, La Paz, B. C. S., H. Ayuntamiento de La Paz, 1975, 52 p. (Colección Cabildo, 2), p. 33.

149. Op. cit., p. 62.
150. Autos de visita: 1755, Biblioteca de la Universidad de Texas, Austin, Colección W. B. Stephens 67, f. 112 y 163.
151. En 1740 se estableció en San José del Cabo una corta partida militar de base: la "escuadra del sur".
152. Adrián Valadés, Historia de la Baja California, 1850-1880, pról. de Miguel León-Portilla, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1974, 246 p. (Serie Documental, II. Testimonios Sudcalifornianos, 2), p. 114, nota 15.
153. Baegert, op. cit., p. 62.
154. Ibid., p. 61.
155. [José de Gálvez] Informe general que en virtud de real orden instruyó y entregó el excelentísimo señor marqués de Sonora... con fecha 31 de diciembre de 1771, México, Sección de Fomento del Ministerio de Educación, 1867, 412 p., p. 143.
156. Carta de Salvatierra al fiscal Miranda: 15 septiembre 1702, AGNM, Historia 21, f. 138 v. Vid. también Venegas, Noticia..., II, 83.
157. Op. cit., p. 12.
158. Noticia..., II, 263.
159. Ibid., II, 279.

160. Archivo Histórico "Pablo L. Martínez", La Paz, B. C. S., Ramo I, Aspecto económico, leg. 9, doc. 4.
161. F [Francisco] Palou, Noticias de la Nueva California, 2 vols., México, Imprenta de Vicente García Torres, 1857 (Documentos para la Historia de México, Cuarta Serie, VI y VII), I, 14.

#### IV. EL PROGRAMA JESUÍTICO DE CAMBIO CULTURAL

##### Los frentes de acción de los agentes del cambio

A raíz de la conquista jesuítica, en la península de California empezó a darse, ya en forma permanente y en un ámbito cada vez más extenso, un proceso de aculturación. Grupos humanos portadores de culturas distintas entre sí entraron en un contacto estable que no sólo hizo posible el constante intercambio directo de rasgos culturales sino también, en la medida en que los grupos aborígenes y los forasteros fueron integrándose en una común estructura social, hizo necesario el continuo y mutuo ajuste de las culturas confrontadas, radicalmente diferentes en cuanto a su origen, estructuras, formas y contenidos. Bajo estas circunstancias, los cambios internos de tales culturas no pudieron obedecer tan sólo a los impulsos autónomos de sus respectivos grupos portadores, pues la fuerza de los factores endógenos fue en todo

caso condicionada por todo el complejo de las relaciones socio culturales establecidas entre los grupos nativos y sus dominadores.

Aun cuando factores múltiples y de muy diversa índole determinaron la dinámica del proceso de aculturación, las formas en que el cambio se dio fueron en cierto grado moldeadas intencionalmente por los que pudiéramos llamar agentes activos del cambio cultural tan sólo para poner énfasis en el hecho de que intervinieron en el proceso con arreglo a un programa de acción tendiente a orientar el desarrollo y sentido del cambio en función de ciertos objetivos que dichos agentes concebían como deseables. En realidad, todos los individuos involucrados en el contacto eran potenciales agentes del cambio cultural; pero los jesuitas y el resto del grupo inmigrante tuvieron, por su posición de dominio, una mayor capacidad que los nativos para promover tal cambio y adecuarlo a sus particulares intereses. Hubo por parte de los misioneros una manifiesta voluntad de suprimir o modificar rasgos de la cultura de los californios, a la vez que de mover a aquellos indios a aceptar y hacer suya paulatina mente una porción significativa de la cultura de que participaba el grupo conquistador. Esa voluntad se tradujo en acciones consecuentes que fueron apoyadas por todo el equipo humano y el aparato institucional que estuvieron bajo el control directo de los religiosos. No puede decirse que el programa jesuítico de cambio cultural haya tenido una contraparte igualmente congruente y viable del lado de la población indígena, la que difícilmente

podía llegar a tener en esto objetivos propios plenamente diferenciados de los de sus dominadores, como no fueran -y eso nada más en ciertos casos- los de resistir organizadamente la dominación y preservar la integridad de las tradiciones culturales autóctonas. Ocurrió más bien que algunos individuos o grupos indígenas contribuyeran activamente a impulsar el programa de los religiosos.

Los misioneros actuaron como verdaderos agentes especializados del cambio cultural. Sus funciones características consistían precisamente en apartar a los indios de sus tradicionales formas de vida a fin de integrarlos a los núcleos misionales y, con ello, a la fe y las prácticas de todo orden que definían a los cristianos. Para el cumplimiento de las funciones que les eran propias resultaba imperativo que los religiosos dominaran una serie de conocimientos concretos, producto en buena parte de una experiencia colectiva acumulada que cada padre procuraba compartir y enriquecer. "Arte de las artes" llamaba un misionero a todo el conjunto de técnicas que él mismo y sus correligionarios utilizaban para "domesticar, juntar, instruir y reducir a unos bárbaros", o sea, pues, a los californios.<sup>1</sup> Ese complejo y difícil "arte", del que los viejos misioneros eran hábiles maestros, se enseñaba a los religiosos recién integrados al contingente jesuítico que laboraba en la península. Así, del padre Nicolás Tamaral, por ejemplo, se dice que cumplió varios años de aprendizaje sirviendo a dos de los padres más experimentados, Píccolo y Juan de Ugarte, antes de que se le comisionara para

fundar la misión de La Purísima.<sup>2</sup> Parecida capacitación debió conseguir, entre otros, el padre Wenceslao Link, el que sólo marchó a hacer una nueva fundación, la de San Francisco de Borja, después de permanecer por algún tiempo en Santa Gertrudis aplicando a "aprender allí el idioma del país" y a asistir al ministro del lugar para "habilitarse y hacerse práctico en el modo de reducir y atraer a los gentiles".<sup>3</sup>

Por las evidentes ventajas que para su programa de acción tenía el conocimiento temprano y amplio de las lenguas autóctonas, los misioneros jesuitas de California tuvieron el aprendizaje de dichas lenguas como una de sus más apremiantes tareas. En el corto plazo, ese aprendizaje era un cometido más viable que el de la castellanización masiva de los indios, que parece no haber sido contemplada por los jesuitas como un objetivo inmediato o que hubiese que impulsar con particular empeño. Los religiosos tenían no sólo el interés de aprender sin dilaciones las lenguas indígenas sino también la posibilidad de sistematizar el aprendizaje mediante el registro escrito de vocablos y expresiones. Algunos trataron de establecer las normas manifiestas de aquellas lenguas y formaron textos que incluían consideraciones gramaticales.

No quiere decir esto que la tarea les haya resultado fácil a los jesuitas. Miguel del Barco afirmaba que la lengua cochimí era de suyo difícil de aprender y que, además, los indios la hablaban "de prisa y de un modo tan confuso" que no podía, quien no fuese práctico en ella, anotar con acierto un vocablo cuando apenas lo oía por primera vez.<sup>4</sup> Iguales problemas deben haberse

planteado frente a las otras lenguas básicas peninsulares, tan extrañas al habla española como lo era el cochimí.

El grado de dificultad que representó el aprendizaje de esas lenguas fue obviamente mayor en un principio, cuando los misioneros tenían que aprenderlas directa y exclusivamente de los indios.<sup>5</sup> Esas dificultades iniciales, sin embargo, disminuían al prolongarse el contacto, gracias en parte a esa preocupación que tuvieron los jesuitas por hacer suyas las lenguas de los antiguos pobladores de la península y por elaborar vocabularios y gramáticas susceptibles de ser utilizados como textos de estudio.<sup>6</sup> Con todo, la diversificación lingüística del mundo aborígen californiano exigió de los religiosos un esfuerzo sostenido en cuanto al conocimiento y registro de las lenguas peninsulares básicas y de sus numerosas variantes dialectales.<sup>7</sup> Cada vez que se penetraba en una zona de nueva conquista había que empezar desde la base: escuchar cuidadosa y reiteradamente, anotar, formar listados de palabras, establecer equivalencias con términos del castellano y precisar las peculiaridades fonéticas propias de los dialectos locales.

Los misioneros no ignoraron, pues, que su propuesta acción evangelizadora sólo era posible en la medida en que cada ministro dominara la lengua de las comunidades indígenas que quedaban a su cargo. Muy pronto se dieron cuenta, además, de que el conocimiento de esas lenguas, aun cuando fuera todavía elemental, les ayudaba a afirmar su ascendiente sobre sus respectivas comunidades. Entre los indios se suscitaba una actitud de admiración y simpatía

cuando veían que un religioso podía hablar como ellos lo hacían y se mostraba interesado en hacerlo cada vez mejor.<sup>8</sup> Y otra ventaja muy importante conseguían los misioneros al llegar a adquirir ya un dominio de las lenguas autóctonas: la de no dejar que los indios tuvieran exclusividad en el manejo de un sistema de comunicación, como era el de sus propias lenguas vernáculas. El conocimiento de un dialecto local hacía posible que el ministro que lo poseyera tuviera una comunicación directa con todos los indios lugareños, sin excepción alguna. Ello permitía al misionero intervenir de una manera amplia en los más distintos aspectos de la vida de aquellos aborígenes. En tanto intérprete de la comunidad entera, el religioso podía contar con mayores recursos de control para gobernarla en lo interno y para administrar sus relaciones con el exterior.

Quizá por todo esto fue que los jesuitas tuvieron más interés en aprender ellos las lenguas de los indios que en promover activamente la castellanización de los californios. Algunas veces emplearon como intérpretes a indios que se hicieron ladinos y aprendieron el castellano;<sup>9</sup> otras también se aplicaron a enseñar palabras castellanas a los jóvenes nativos que primeramente accedían a vivir de fijo en el núcleo misional. Esto último fue en ocasiones un recurso para que tales indios se convirtieran luego en maestros de lengua de los religiosos y en auxiliares de éstos en las tareas de catequización inicial.<sup>10</sup> Pero no fue el castellano sino las lenguas autóctonas las que emplearon preferentemente los jesuitas para enseñar a los indios la doctrina cristia

na.<sup>11</sup> Los principios y las oraciones de esta doctrina fueron traducidos a las distintas lenguas peninsulares<sup>12</sup> y así se les difundió en un principio entre el grueso de la población aborigen.<sup>13</sup> De que los jesuitas pensaban que no había mejor manera de proceder a este respecto durante un periodo inicial más o menos largo da testimonio un comentario del padre Piccolo, quien en su Informe de 1702, luego de referir que el virrey de la Nueva España había mandado que los misioneros de California enseñaran "a todos los gentiles y catecúmenos las oraciones en lengua castellana", escribió lo siguiente: "¡Pobre y desdichada gentilidad si los hijos de nuestra madre la Compañía obedecieran a tales órdenes y mandamientos!".<sup>14</sup>

Esta política no impediría a la postre que un buen porcentaje de la población indígena vinculada a las misiones californianas llegara a hablar el castellano. Aunque algunos sonidos de esta lengua eran desconocidos por los indios (los guaycuras, por ejemplo, no tenían en su lengua los sonidos representados por las letras "s" y "f"), los californios los aprendían con facilidad, según ya lo hacía notar el padre Kino en 1683.<sup>15</sup> El mismo religioso observó que los nativos de la región de La Paz mostraban notable curiosidad por saber cómo se llamaba tal o cual cosa en la lengua de los españoles.<sup>16</sup> Más tarde, cuando Salvatierra llegó por primera vez a la península, pudo comprobar el religioso que los indios con los que entró en contacto pronunciaban algunas palabras castellanas previamente aprendidas, como mantequilla, perro y señor, y aun sabían decir "Santa María, ora pro nobis",

aunque sin tener idea de lo que esto significaba, al decir del misionero.<sup>17</sup> Aunque entre algunos grupos nativos se generó una adecuación semántica de sus propios vocablos para referir cosas que antes desconocían y habían sido introducidas por los españoles,<sup>18</sup> entre otros hubo, en casos similares, una temprana adopción de voces castellanas, tomadas en calidad de préstamo.<sup>19</sup>

El tiempo, o sea, pues, el contacto continuado, permitió que la aculturación lingüística alcanzara otras dimensiones y que se castellanzara<sup>v</sup> amplios sectores de la población indígena. Para 1755, por ejemplo, todos los indios de Loreto hablaban castellano.<sup>20</sup>

Según Del Barco, hacia las postrimerías del periodo misional jesuítico lo hablaban también muchos cochimfes de las misiones más antiguas, muchos guaycuras de las misiones de San Luis Gonzaga y Nuestra Señora de los Dolores y la mayoría de los pocos pericúes que aún sobrevivían, distribuidos éstos en la misión de Santiago y en San José del Cabo.<sup>21</sup> Al parecer eran los hombres quienes primero aprendían la lengua de los españoles y, en ocasiones, los únicos que llegaban a aprenderla. Del Barco asegura que, entre las comunidades de lengua cochimf, era muy rara la mujer que sabía el castellano.<sup>22</sup>

Según se expresa reiteradamente en los testimonios de los misioneros, el esfuerzo que hacían los padres por instruir a los indios en las cosas del cristianismo rendía sus frutos en muy poco tiempo, una vez que se fundaba un nuevo establecimiento misional. La doctrina se explicaba, como hemos dicho, en la lengua de los neófitos<sup>23</sup> y, así, éstos podían con facilidad y prontitud

repetir las oraciones que les enseñaban los padres. Apenas a unos meses de fundada la misión de San José del Cabo, su ministro, Nicolás Tamaral, informaba que los indios "rezaban ya la doctrina en sus rancherías de noche y, por la mañana, al amanecer, al alba ban en comunidad al Señor cantando tres veces el bendito al tono californico, después de haber rezado la doctrina".<sup>24</sup> Aquellos mismos indios solían desde entonces hincarse de rodillas y rezar el bendito como un modo de saludo al padre, lo que, a nuestro juicio, pudo haber tenido, más que otra cosa, el simple carácter de un ritual de relación con el misionero. Cabe formular la hipótesis de que el aprendizaje y la repetición de la doctrina y las oraciones del culto cristiano fueron para los catecúmenos, en un principio, actos de un significado más bien formal por los que se aseguraban el acceso al alimento y las demás dádivas que se distribuían en los establecimientos misionales.

Todas las misiones tenían sus escuelas de doctrina, que también lo fueron "de leer y escribir".<sup>25</sup> En ellas se enseñaba a los indios canto eclesiástico, recurso que fue utilizado desde los primeros tiempos de la misión californiana para que los indios aprendieran la doctrina. Salvatierra se auxiliaba para esto de una vihuela y, según las palabras de Venegas, "poniendo en punto músico el texto de la doctrina, comenzaba el padre a entonarla" y los niños a seguirle, "los cuales abrazaban con notable gusto y alegría aquel modo de aprender por canto".<sup>26</sup> Como también se enseñó la doctrina a los adultos, los misioneros juzgaron conveniente tener un militar a su lado cuando salían a doctrinar<sup>27</sup> y aun hacer noto

rio a los catecúmenos que aquel acompañante se hallaba armado y que comparecía allí como autoridad militar.<sup>28</sup> Otro procedimiento de coacción que emplearon los jesuitas consistió en dejar de repartir ropa a los catecúmenos que no llegaran a ser capaces de repetir "ellos solos de memoria la doctrina".<sup>29</sup>

Debemos destacar el hecho de que los jesuitas lograron hacer que algunos indios contribuyeran de una manera decisiva en la labor de catequización. A los más aventajados en el conocimiento de la doctrina se les habilitaba como temastianes, es decir, como maestros, para que, además de contribuir a catequizar a los demás miembros de su comunidad, se encargaran de dirigir los rezos diarios hechos en común. A veces se les preparaba específicamente para ello, como lo hizo Tamaral en San José del Cabo, en donde, sin perjuicio de la labor doctrinal que desempeñaba con todos los indios en general, hizo vivir en su casa a catorce muchachos procedentes de diversas rancherías, con el objeto de que, "instruidos en la doctrina y ritos cristianos", obraran luego como temastianes en sus respectivas comunidades de origen.<sup>30</sup>

Aparte de los mencionados catequistas auxiliares hubo otros indios que actuaron en favor del interés de los jesuitas ejerciendo en sus propias rancherías funciones de control que no excluían la utilización de recursos de fuerza. Se les llamó "fiscales". Eran obligaciones suyas mantener informados a los padres respecto de los niños que nacían y la gente que caía gravemente enferma, a fin de que aquéllos fueran luego bautizados y a ésta se le podían administrar los últimos sacramentos.<sup>31</sup> Avisaban asimismo de

los indios que faltaban a los ejercicios religiosos, quienes por tal falta "eran castigados a proporción" excluyéndolos del reparto de alimentos o, incluso, "con algunos azotes".<sup>32</sup>

No podemos saber cuándo, en qué forma y en qué medida arraigó realmente entre los californios la nueva fe religiosa. Sin duda, el conocimiento de la doctrina cristiana y la continua participación en los actos litúrgicos del culto tuvieron con el tiempo efectos significativos en la mentalidad de los indios; pero las fuentes disponibles sólo permiten documentar aspectos formales de la vida religiosa que se fue implantando en California como resultado de la acción misionera. De cualquier modo resulta interesante examinar algunas de esas manifestaciones formales del avance de la evangelización, en virtud de que, independientemente de su sentido religioso, fueron aspectos ostensibles del comportamiento social de los indios ligados a las misiones. Un hecho formal, el del bautismo, fue precisamente el que solían tomar en cuenta los misioneros para valorar en principio el desarrollo de su obra de evangelización.

Mientras que a los niños pequeños se les bautizaba casi a raíz del contacto inicial, en cuanto se lograba que los progenitores lo permitieran o, por lo menos, no se opusieran a ello, con los adultos se procedió con más cautela, por el temor, según expresaba el padre Piccolo, de que no se les pudiera después obligar a cumplir sus deberes de cristianos y, agregaba el religioso, "por no exponer a irrisión nuestra católica religión".<sup>33</sup> Para misioneros tan mesurados como Julián de Mayorga era claro que, en un

principio, los indios entraban "en las cosas de cristianos poco a poco".<sup>34</sup> Sin embargo, la cautela no fue tanta que el bautismo de jóvenes y adultos se retrasara por más de unos cuantos meses, siempre que mediara una primaria instrucción religiosa. Seis meses de labor doctrinera en San José del Cabo permitieron bautizar a más de cuatrocientas gentes<sup>35</sup> y un año fue suficiente en San Francisco de Borja para tener bautizados a setecientos veintinueve lugareños.<sup>36</sup> A este ritmo, pocos años bastaban para que se derramaran las aguas bautismales en la totalidad de los indios adscritos a las misiones y para que, en consecuencia, se les atribuyera a todos ellos la condición plena de cristianos. Declaraba hacia 1730 el misionero de La Purísima que no sabía de un solo gentil que quedara en su jurisdicción.<sup>37</sup> Por esas mismas fechas, el visitador José de Echeverría dio la cifra de seis mil indios bautizados en las misiones californianas existentes a la sazón y aseguraba que, en toda el área de actividad misionera, no se hallaba ya niño en edad de hablar que no tuviera "bien sabida la doctrina cristiana".<sup>38</sup> Más adelante, en 1742, hablábase de más de diez mil californios bautizados.<sup>39</sup> Trece eran en ese entonces las misiones existentes en la península.

El número de bautizos realizados, decíamos, fue un dato en el que los misioneros cifraron el avance de sus trabajos de evangelización. Se explica por ello el entusiasmo que revelan algunos de los informes jesuíticos que parecen dar cuenta de la cristianización de los californios como si se tratara de una obra ya consumada e irreversible. La realidad era, sin duda, distinta a la que

por lo común se pintaba en esos informes. En junio de 1734, el padre Bravo escribió a un corresponsal suyo que, en las misiones de San José del Cabo y Santa Rosa de Todos Santos, no quedaban ya indios gentiles porque todos estaban "reducidos y bautizados", de tal suerte que la nueva cristiandad se hallaba allí "en igual estado o mejor que [en] las misiones antiguas";<sup>40</sup> bien sabemos que algunos de los indios a los que Bravo aludía aquí participaron pocos meses más tarde en la rebelión indígena más importante del periodo jesuítico. Tras esta rebelión, el padre Sigismundo Taraval se mostró convencido de que la conversión religiosa de varios grupos indígenas del sur, como los callejües y los huchitíes, había sido tan sólo aparente, pues los indios tenidos allí por cristianos había seguido comportándose en todo como gentiles.<sup>41</sup>

A reserva de volver sobre este asunto en los apartados que si guen conviene puntualizar aquí que ni la enseñanza de la doctrina, ni el bautismo, ni la asistencia continua a los oficios religiosos podían modificar las formas de conducta de los indios en el grado en que lo deseaban los padres jesuitas.<sup>42</sup> Mas tampoco la actividad de éstos se limitó a las tareas de evangelización; su programa de cambio cultural incluyó otros varios objetivos que se consideró necesario alcanzar para hacer más viables los rela cionados con la fe religiosa. Para que la organización de tipo misional fuera posible era preciso que la acción de los ministros religiosos se orientara también a la introducción de elementos culturales de carácter tecnológico, los que, a su vez, provocaron cambios en el modo de vida de los indios peninsulares. Tam-

bién en esto hubo de desarrollarse, con base en las experiencias misioneras habidas en otras regiones y en las que se fueron teniendo en la propia península, un sistema de acción que fue ciertamente eficaz en el sentido y con los límites que se expresará en el apartado siguiente.

Las actitudes de curiosidad y admiración que mostraban los californios ante los procederes de sus visitantes forasteros fueron aprovechados por los religiosos para inducir a los nativos a aprender de un modo práctico algunas técnicas previamente desconocidas por la población aborígen peninsular. En ocasiones, la inmediata respuesta indígena resultaba claramente favorable al propósito de los misioneros y aun implicaba ya una primaria iniciativa de aprendizaje por parte de los nativos, como lo pudo advertir el padre Piccolo una vez que, luego de haber sembrado un poco de trigo delante del jefe de una ranchería y de haber hecho que éste lo imitara, el indio aquel pidió al padre que, antes de retirarse, le dejara algunas semillas más para repetir la operación de la siembra.<sup>43</sup> Seguramente en casos como éste la acción realizada no sería de pronto entendida por los indios sino como una práctica extraña, tal vez desconcertante para ellos y sin más resultados observables que los de motivar la satisfacción de los padres. Pero al paso del tiempo el aprendizaje tendía a consumarse entre los nativos por efecto de la repetición de la práctica y la final observación de sus resultados.

En otras varias actividades también interesó a los misioneros que los californios se industrialaran desde un principio, dada la conveniencia de contar con un buen número de brazos para construir

rápídamente la base material de los establecimientos misionales. Los mismos religiosos, con la ayuda de los soldados, tuvieron que aplicarse a fabricar adobes para levantar los edificios que se hacían mínimamente necesarios en cada nuevo sitio de asentamiento. Ver cómo aquellos hombres se entregaban a esa tarea, dice el padre Piccolo, llenaba de admiración a los nativos.<sup>44</sup> Y no por necesaria la faena se hacía sin el interés de que los indios la aprendieran observándola primero y practicándola después. Refería Salvatierra que una vez se le hincharon las manos de tanto tenerlas en el lodo para enseñar a un grupo de californios a fabricar adobes.<sup>45</sup> El manejo de estas situaciones por parte de los misioneros puede ilustrarse con el siguiente texto en que el cronista Venegas describe cuanto el padre Pedro de Ugarte acertó a hacer para conseguir que los indios de la ranchería de Malibat le ayudaran en los trabajos en que hubo de empeñarse para construir las primeras edificaciones de la misión que le tocó fundar:

Procuró ganar con doncellillos y agasajos la voluntad de sus indios, así para que le ayudasen a la fábrica [de la capilla y la vivienda] como para que se aficionasen a la doctrina... Hubo de recurrir su genio industrioso a la ayuda de los muchachos que, engolosinados del padre con regalillos y confituras, lo seguían y acompañaban en cuanto podían. Aun a éstos era menester engañar para acostumbrarlos a algún trabajo: ya apostaba con ellos a quién más presto arrancaba mezquites y arbolillos, ya ofrecía premios a quien sacase más tierras; baste decir que para formar los adobes, haciéndose niño con los niños los convidaba a jugar con tierra y bailar sobre el lodo. Descalzábase el padre y entraba a pisarlo: entra

ban también con él los muchachos; empezaba la danza, saltaban y bailaban sobre el lodo, y el padre con ellos; cantaban los muchachos y con ellos cantaba el padre, estando contentísimo, saltando a competencia y batiendo y pisando el lodo por varias partes, hasta el tiempo de la merienda. Así pudo disponer su pobre casa e iglesia...<sup>46</sup>

Obligados por su misma función a conocer y practicar las diversas tecnologías que se proponían introducir en el mundo aborigin californiano, en mucho los misioneros tuvieron que ser aprendices antes que maestros. Algunas habilidades de tal índole le pudo poseer ya cada uno de los religiosos aun antes de pasar a la península; otras fue menester que las aprendieran en el propio terreno en que debían ponerlas en práctica. El ingenio individual suplió a menudo la falta de conocimiento previo en el ejercicio de algunos oficios y hemos de pensar que aquellos trabajos como los de cocineros, sastres, carpinteros, herreros, maestros de obras, etcétera, que ya hemos dicho que solían desempeñar los religiosos, se ejercitaron las más de las veces de un modo harto rudimentario, haciendo uso de la inventiva propia y sirviéndose de las nociones generales que cada misionero tenía de tan variados menesteres.

La conveniencia de concentrar el conocimiento en quienes debían obrar como agentes transmisores especializados llevó a los religiosos a aprender de sus acompañantes soldados, sirvientes u oficiales mecánicos lo que toda esta gente sabía en materia de artes mecánicas y que resultaba de útil aplicación en los centros misio-

nales. Cuando fue necesario, los padres se auxiliaron de sus acompañantes laicos para que éstos enseñaran directamente a los indios algunas técnicas; en tales casos, los religiosos procuraban incluirse entre los aprendices. El capitán Esteban Rodríguez Lorenzo, que parece haber sido un hombre de muy diversas habilidades, enseñó a los misioneros y aprendió de ellos, según un testimonio jesuítico, "casi cuantos oficios tiene la mecánica", todo para el efecto de que, con su ayuda, los padres enseñaran mejor a sus feligreses.<sup>47</sup> En faltando en las misiones quien desempeñara un oficio se acostumbró llevar a la península personas calificadas en él, a las que se empleaba por algún tiempo como artesanos y maestros, cubriéndoles el correspondiente salario.<sup>48</sup> Esta práctica fue iniciada por el padre Juan de Ugarte, hombre de espíritu emprendedor que promovió en la península la cría del ganado ovino y se esforzó por desarrollar una elemental industria de hilados y tejidos de lana. Como pudo construyó este padre varias ruecas, tornos y telares, hecho lo cual hizo llevar desde Tepic a un maestro tejedor, de nombre Antonio Morán, cuya función fue la de "perfeccionar y adelantar los obrajes y enseñanza". Varios años estuvo el tejedor en la península "hasta dejar instruidos en todas las maniobras a los indios".<sup>49</sup>

Las enseñanzas puramente tecnológicas fueron atendidas por los religiosos según lo exigieron las circunstancias. La fundación de un pueblo misional y la consiguiente integración de nuevos sectores de la población indígena hacían necesario que los padres se dieran prisa en enseñar a sus neófitos las técnicas más comunes

y simples del trabajo agrícola y del de la construcción. Simultáneamente, también como un empeño que no podía diferirse largo tiempo, procedían a capacitar en las especialidades técnicas más complejas a los indios que mostraban mayor aptitud e interés para aprenderlas. El carácter selectivo de este último tipo de instrucción fue la base de un proceso primario de división del trabajo entre el sector indígena de las misiones. Es de suponerse que los indios que llegaban a lograr una especialización artesanal tuvieran mayores oportunidades de permanecer de fijo en la misión que los que sólo se habilitaban en ejercicios más comunes. Los esfuerzos extraordinarios para formar artesanos indígenas dejaban de hacerse cuando se satisfacía la demanda que de tales trabajadores había en cada una de las misiones, demanda que quedaba estabilizada cuando los pueblos llegaban a su límite de crecimiento. El problema consistía entonces en mantener la enseñanza artesanal especializada en un nivel de simple rutina para que al menos no faltaran artesanos sustitutos.

Otra forma en que los jesuitas procuraron canalizar su influencia para transformar la mentalidad y las pautas de conducta de los indios está representada por los establecimientos, especie de escuelas, que funcionaban en las misiones para instruir sistemáticamente a los niños californios en la doctrina cristiana y en otros conocimientos como los de la lectura y la escritura. Allí la enseñanza fue más institucional y permanente que la que tenía lugar en los campos de labor y en los talleres artesanales. Fue también, a no dudarlo, factor que influyó decisivamente en el

proceso de cambio cultural y en la conformación de las estructuras mentales de las generaciones indígenas que allí fueron temporalmente educadas. Su efectividad estuvo relacionada con la duración del lapso educacional -aproximadamente seis años, según ya antes se dijo- y con el hecho de que los escolapios eran niños. Tuvieron clara visión los jesuitas de que, concentrando sus esfuerzos en este frente de acción, el influjo suyo sobre todo el conjunto de la población indígena podía ser a la postre de una amplitud total. "El primer cuidado es de los niños, por que de su educación pende todo", escribió Venegas haciendo referencia a las tácticas empleadas en California por sus compañeros de religión.<sup>50</sup> Y, en efecto, desde un principio la instrucción de la población infantil fue atendida por los misioneros con especiales cuidados y mejores frutos que los que se obtenían en general con los adultos.<sup>51</sup> Recogidos los niños en tales escuelas desde la tierna edad de los seis o siete años, perseveraban en ellas hasta que estaban aptos para la procreación.<sup>52</sup> Su cultura de origen seguramente quedaba desactivada durante ese lapso, pues, aparte de la enseñanza de tipo religioso, sólo se procuraba desarrollar en ellos habilidades "que fueran apreciables aun entre españoles",<sup>53</sup> vale decir, habilidades bien ajenas a las de su propia tradición cultural.

Acerca del funcionamiento de una de estas escuelas, la de San Ignacio, contamos con una breve noticia de primera mano que vale la pena transcribir:

... todos los niños de siete años para arriba [de todas las rancherías pertenecientes a la misión] están ya recogidos en dos casas o colegios que para este fin se hicieron: el de las niñas por diciembre de [17760] y el de los niños por febrero de [17761], en donde ocupan parte del día en aprender a rezar en su lengua y también en la castellana, y, en ésta, a leer y a cantar las devotas canciones que se acostumbran en estas misiones. La otra parte del día se emplean en trabajos proporcionados a su edad y sexo. De este modo están en dichas casas hasta que llega el tiempo de casarse.<sup>54</sup>

Escuelas así como ésta, establecidas con cierta formalidad, sabemos de cierto que las hubo, además de en San Ignacio, en Loreto y San Francisco Javier,<sup>55</sup> así como en San José de Comondú<sup>56</sup> y en La Purísima.<sup>57</sup> La falta de referencias explícitas relativas a otras misiones no indica necesariamente que los demás pueblos misionales carecieran de tales centros de enseñanza y mucho menos que en ellos no se atendiera preferente y cuidadosamente a la instrucción de los niños. Lo común, según todas las evidencias documentales, era que la educación se impartiera separadamente a los varones y a las mujeres, salvo tal vez en lo que tocaba a la instrucción religiosa. Un autor dice que se llevaron maestros de fuera para enseñar la lectura, la escritura y el canto eclesiástico.<sup>58</sup> Si alguna vez se llevó algún maestro de escuela no fue esto una práctica común, pues eran los mismos padres los que se ocupaban de la enseñanza religiosa y de la que en general se impartía a los hombres. En cambio, sí solían los misioneros auxiliarse de alguna mujer para que enseñara a las niñas algunas labores domésticas,<sup>59</sup> aunque en todo caso debe haberse tratado de

las mujeres vecindadas en la península, probablemente esposas o parientes de los soldados. Ese oficio de maestra de niñas lo ejerció en Loreto la esposa del capitán Rodríguez Lorenzo, la que en su casa particular enseñaba "no sólo a coser y bordar a las indias, mas aun a leer".<sup>60</sup>

Los jesuitas tuvieron, en suma, un bien perfilado programa de acción tendiente a provocar toda una serie de cambios en la cultura de los californios. Tuvieron además medios para poner en práctica dicho programa y para predisponer a los indios en favor de la acción misionera. Sin embargo, la aculturación, como proceso social determinado por múltiples factores, no podía ser tan cabalmente inducida que sus resultados a largo plazo obedecieran tan sólo a la voluntad y a la acción de los jesuitas. Hubo factores que estuvieron fuera del control de los misioneros y que incidieron en el proceso de aculturación de un modo que ni siquiera resultó perceptible para quienes se empeñaban en propiciar el cambio cultural de los californios. Dentro, pues, del proceso de aculturación, la política jesuítica de cambio cultural representa tan sólo uno de los elementos que deben ser considerados para llegar a explicar tanto la dinámica de dicho proceso como la significación que el mismo tuvo para los grupos humanos que en él participaron.

#### El sentido y los límites del proceso de aculturación

Un par de ejemplos relativos a la manera como fueron evolucionando las actitudes de los indios frente a lo que en un principio les resultaba a éstos enteramente novedoso habrán de servirnos para

llamar la atención sobre varios interesantes aspectos de la dinámica del proceso de aculturación. Se refiere el primero a la reacción que tuvieron los californios ante las habitaciones construidas por el grupo forastero. Pudo observarse que los indios manifestaban tener miedo a las barracas cuando las veían por primera vez, aunque, ante las instancias de los religiosos, pronto accedían a entrar en ellas.<sup>61</sup> De todas formas fue difícil, en un principio, que los californios se avinieran a alojarse en las casas de las misiones, pues estar en un recinto cerrado les provocaba un estado de angustia.<sup>62</sup> Con el tiempo, los indios dejaban de reaccionar de esta manera, pero es obvio que perder el temor a las habitaciones cerradas no necesariamente hacía que los californios se aficionaran a vivir bajo techo. Hubo individuos que se resistieron tenazmente a habitar en las casas de adobe que ellos mismos y otros indios construían en las cabeceras de misión, y, aunque había entre los constructores quienes se decidían a habitar dichas casas, es probable, como dice Venegas, que inicialmente lo hicieran "por dar gusto a los padres",<sup>63</sup> es decir, por una cierta presión externa. Aquella costumbre desconocida por los antiguos californios sólo se aceptó en forma generalizada por las generaciones indígenas que, desde edad temprana, estuvieron en contacto con la misión. Claramente se indica esto en el siguiente pasaje de la crónica de Miguel del Barco: "ya en las misiones antiguas gustan mucho [los indios] de vivir en las casas cubiertas, a excepción, cuando más, de los viejos, que se criaron sin conocer casas ni se acostumbraron después a vivir en ellas".<sup>64</sup> Podemos postular, pues, que la actitud de los indios

ante las casas habitación pasó por tres momentos sucesivos, a saber: un rechazo inicial, motivado fundamentalmente por el temor; una aceptación formal, originada en motivaciones heterónomas y que tenía por objeto conseguir un beneficio indirecto -como el de dar satisfacción a los padres para obtener sus favores-, y, por último, una aceptación funcional, producto ya de un impulso autónomo.

El otro ejemplo que hemos de exponer aquí es el del vestido, cuyo uso los padres trataron de introducir entre la población indígena de la península, dado que los aborígenes andaban enteramente desnudos, excepto las mujeres, que usaban sus tradicionales faldellines de canutillos o llevaban colgado de la cintura un pedazo de piel de animal. La desnudez de los indios fue tenida por los misioneros como una indecencia que había que erradicar por ser inaceptable entre cristianos, así que, año con año, los padres se hacían surtir de telas de varias clases, en general burdas, para distribuir las entre sus feligreses aborígenes.<sup>65</sup> Baegert afirma que, para vestir a los californios, llegó a hacerse un gasto anual "de más de doce mil florines",<sup>66</sup> cantidad equivalente a unos cinco mil pesos. El dato indica que el esfuerzo misionero por generalizar y mantener la costumbre del vestido entre los indios fue permanente. Por su parte, como en el caso de las habitaciones cerradas, los indios asumieron en un principio una actitud de rechazo frente al vestido, para terminar, al paso del tiempo, aceptando la nueva costumbre por virtud de una sentida necesidad social.

El rechazo se motivó aquí, más <sup>que</sup> por el temor, porque los indios consideraban estorbosos los vestidos y porque usarlos les hacía parecer ridículos ante sí mismos y ante los ojos de sus paisanos. Cuando los padres o los soldados repartían alguna ropa a los miembros de una rancharía recién conocida era común que los indios desestimaran por completo el regalo y, si no rehusaban tomarlo, lo tiraran después por ahí como cosa inútil.<sup>67</sup> Como reconocía Salvatierra, los nativos, completamente ajenos a los sentimientos de pudor corporal que tenían sus visitantes, se escandalizaban cuando los padres les pedían que cubrieran parte de su habitual desnudez.<sup>68</sup> Según noticia recogida por Venegas, los que, en esos momentos iniciales, eran de algún modo obligados a vestirse reaccionaban como si se tratara de una "afrenta y deshonra",<sup>69</sup> o sea que no sólo se juzgaba inútil la práctica sino que además se le veía como algo que afectaba en otros sentidos a la persona que la hacía suya. El mismo padre Venegas proporciona una información interesante a este respecto en el siguiente breve relato:

Un misionero [Pedro de Ugarte] recién entrado en su misión [la de San Juan Bautista Liguig o Malibat] vistió con unas varas de palmilla, que había llevado de Nueva España, a dos niños que hizo vivir en su casa... El mismo padre cortó y cosió los vestidos y, cuando ya los tuvo acabados, se los puso [a los indios]. Cuando los chicuelos salieron con la nueva gala a vista de sus parientes, fue tanta la risa y burla que ellos les hicieron por haberse vestido, que los muchachos, avergonzados y confusos con la mofa de sus paisanos, se quitaron los vestidos y los colgaron de un árbol; pero por no mostrar

se ingratos con el padre, o porque éste no les riñese, determinaron tomar a medias el beneficio y, así, de día andaban desnudos por el campo, entre sus parientes, y de noche se vestían para venir a ver al padre, y dentro de su casilla dormían con el vestido puesto.<sup>70</sup>

Con los hechos descritos en este párrafo se pone en evidencia que en esta primera fase del proceso de adquisición del rasgo actuaban dos fuerzas más o menos equivalentes y de sentido contrario. Eran ellas la presión del grupo indígena y la que ejercía sutilmente el misionero, aquella expresada en forma de burla y probablemente de escarnio. Si a los indios les parecía risible ver a uno de los suyos hacer uso de elementos que no le eran propios y que le hacían asemejarse al español, la burla hacía que el individuo objeto de ella se avergonzara de haber aceptado el rasgo extraño que, de algún modo, lo diferenciaba de los demás miembros de su comunidad. Los niños vestidos por el padre debieron sentirse en una situación ambigua en la que un mismo acto, el de usar la ropa que se les dio, tenía para ellos dos consecuencias distintas y contradictorias: por un lado el premio que implicaba estar en buenos términos con el religioso y por el otro la sanción que significaba la mofa de sus parientes. La solución que de un modo espontáneo encontraron los dos chiquillos californios resulta del mayor interés: adoptaron el nuevo uso en presencia del misionero y siguieron, al reintegrarse a su grupo, el que les era tradicional. Ha de verse en esto una manifestación incipiente de dualismo cultural. El hecho de que los pequeños californios durmieran con las ropas

puestas nos parece que evidencia el carácter formal de la aceptación del rasgo.

Una vez que los indios se hallaban en las misiones recibiendo las primeras enseñanzas religiosas, los padres empezaban a insistirles en que debían cubrirse las partes consideradas pudendas. El reclamo se seguía de la correspondiente distribución de ropa entre los catecúmenos y en adelante se procuraba que todos o los más dispusieran siempre aunque fuera de una prenda mínima, para cuyo efecto se repetían periódicamente los repartos. Puesto que la obediencia les daba acceso a la comida misional, los indios no tardaban en empezar a cubrirse del modo que les pedían los religiosos; pero no era sino hasta después de un cierto periodo de asistencia continuada en el pueblo que llegaban a entender la función específica de las prendas que se les repartían, que en los inicios de cada misión no consistían más que en simples retazos de tela que podían usarse como taparrabos. Escribió el padre Del Barco:

Si este taparrabo se les diera luego que llegan o comienzan a instruirse, lo apreciaran poco a lo aplicarían a hacer talegas para guardar sus comidas y semillas del monte, principalmente; si se volvieran antes de bautizarse, no le darían otro destino y se quedarían tan desnudos como antes.<sup>71</sup>

Cuando un buen número de individuos, sobre todo si era mayoritario, aceptaba el vestido, la práctica empezaba a arraigar en función de nuevos factores. Había un momento en que ya no era sólo la presión del religioso sino un impulso propio de emulación lo que llevaba a los indios a tener por conveniente el andar ves-

tidos. Observa el padre Del Barco que entre los indios que ya acudían asiduamente a la misión se concebía como "alguna honrilla" el traer taparrabo y que ninguno de ellos quería dejar de hacerlo para no parecer menos que los demás.<sup>72</sup> Tarde o temprano el vestido pasaba a ser un símbolo de prestigio entre los californios, de ahí que muchos indios desearan poseer las prendas de más complicada confección, como fueron, para los hombres, los pantalones y los sacos -en algunas misiones se acostumbró distribuir a los indios unas "levitas largas, estilo polaco"-,<sup>73</sup> y, para las mujeres, los jubones, las faldas y las camisas. Asegura un cronista que las indias de las misiones antiguas mucho apreciaban las faldas que se les daban, aunque fueran de tela ordinaria, "por ser para ellas de honra y provecho".<sup>74</sup> El vestido terminó, pues, por ser aceptado por los indios como un bien que satisfacía, a más de una necesidad física, una necesidad social. Ha de decirse que, pese a esto, hombres y mujeres sólo conservaban una vestimenta mínima cuando debían salir de la misión para dedicarse a sus tradicionales correrías de caza y recolección.

Los casos de la habitación y el vestido, que hemos expuesto aquí como ejemplos de la acción de los agentes del cambio cultural y de lo que fue, en distintos momentos, la respuesta indígena ante esa acción, permiten advertir con bastante claridad cómo fueron cambiando las condiciones en que se dio el proceso de aculturación. Así como se modificó la actitud de los indios frente a los elementos que conformaban la oferta explícita de la otra cultura, así también variaron los mecanismos del cambio cultural,

originalmente accionados tan sólo o preponderantemente por los representantes especializados de la cultura donadora. La compulsión, por ejemplo, que pudo ser directa o indirecta, perdió su sentido y dejó de ser necesaria para el grupo dominante cuando la transferencia del rasgo obedeció ya a un acto volitivo del grupo dominado. En parte, la función de los que hemos llamado agentes del cambio cultural tendió a diluirse en este punto del proceso en que los factores que propiciaban el cambio empezaron a originarse también en el seno de la sociedad cooptada. Y decimos que esa función se diluyó sólo en parte porque la aculturación estuvo condicionada por las relaciones de dominio existentes y sólo en forma muy limitada habría de transitar por los caminos de la espontaneidad. El programa de los misioneros no consistía en la transmisión indiscriminada de elementos culturales sino precisamente en ofrecer e inducir la aceptación de una porción selectiva de tales elementos a fin de que la integración de los indios se diera en las condiciones que mejor convenían al proyecto misional. A los nativos, por ejemplo, se les podía enseñar a cultivar la tierra pero no a manejar las armas de fuego. Prohibido estuvo también que se proporcionara vino a los naturales<sup>75</sup> y cierto es que los californios de la época jesuítica jamás conocieron la embriaguez.

De todas formas, el programa jesuítico de cambio cultural tenía, en cuanto a sus metas últimas, un solo sentido, una única dirección que apuntaba hacia la cultura que se pretendía implantar entre los californios. Esta era la cultura que dominaba en el mundo

misional y allí, en las misiones, su influjo resultaba a la postre irresistible. Por eso aun para los indios esa otra cultura que no era la propia se convirtió en ejemplar y por eso también adoptarla terminó siendo para ellos un desiderátum. Los jesuitas no ignoraron que existía la posibilidad de que se generara ese impulso entre la población nativa y tuvieron buen cuidado de que ésta viviera siempre persuadida de la eficacia de la organización misional y de todos los elementos que se manejaban en los pueblos para obtener recursos de subsistencia.

Con el objeto de reforzar esa función de ejemplaridad que cumplía el modo de vida que habían introducido y se empeñaban en extender en California, los padres de la Compañía de Jesús llevaron algunas veces indios peninsulares a la contracosta de Sonora y Sinaloa, donde los pueblos misionales tenían una economía más estable y eran más populosos que los de California. El recurso fue sin duda efectivo, aunque sólo un número relativamente corto de californios tuvo oportunidad de participar en esos viajes. Antes de la entrada de Salvatierra, en 1684, durante la estancia de Atondo en la península, el padre Kino llevó a la región del Yaqui a un catecúmeno de San Bruno llamado Eusebio, el que, cuando estuvo de regreso con los de su ranchería "tuvo tantas cosas que contar de aquellas misiones y del buen trato que en todas partes se le había hecho" que, dice Kino, los indios que oyeron aquel relato quedaron "muy satisfechos de las cosas de los españoles y de los que les venimos a enseñar".<sup>76</sup> Cuatro viajes más se hicieron entonces a la contracosta del macizo continental y en todos

ellos se embarcaron indios peninsulares para que conocieran las misiones del Yaqui.<sup>77</sup>

Salvatierra, por su parte, continuó con la práctica de llevar indios californios a visitar las provincias continentales. A instancias de él, dos catecúmenos lauretanos, Isidro y Antonio, pasaron a fines de 1698 a las costas de Ahome, en Sinaloa, desde donde emprendieron un recorrido por los pueblos de la región. Prevenidos los ministros de las misiones visitadas, arreglaron en todos los lugares recibimientos festivos y ceremonias religiosas.<sup>78</sup> Lo mismo se hizo con otros californios que fueron llevados a Sinaloa y al Yaqui durante los primeros meses del año siguiente.<sup>79</sup> Salvatierra tenía por muy útiles esos viajes porque a los viajeros peninsulares les hacía una fuerte impresión cuanto veían y, al volver de la otra banda, procuraban imponer a sus paisanos de lo que había sido esa experiencia.<sup>80</sup> Otros californios acompañaron en 1701 a Salvatierra en un viaje al norte de Sonora y a las misiones de Chínipas y Guazapares, enclavadas en la Sierra Madre Occidental,<sup>81</sup> y otros más fueron llevados seis años después por el mismo religioso a la ciudad de México "para que viesen en Nueva España las cristiandades formales y diesen noticia ocular de ellas a sus paisanos", como en efecto lo hicieron dichos viajeros a su regreso a la península, "no hartándose los californios de oír las maravillas que les referían" los recién llegados.<sup>82</sup> No podemos saber qué era exactamente lo que los viajeros contaban y lo que de ello pensaban sus oyentes, pero sin duda esos viajes, que fueron luego continuados, contribuye-

ron a disponer mejor los ánimos de los indios peninsulares para aceptar los valores de la cultura representada por sus misioneros.

Hasta aquí nos hemos referido a las tendencias favorables a la adquisición de nuevos rasgos culturales por parte de los indios. En muchos aspectos, la labor de los misioneros fue realmente eficaz, al punto, como hemos visto, de que algunos de los cambios deseados por los religiosos se hayan finalmente producido. Pero, con todo, la integración cultural del conjunto de la población indígena estuvo lejos de alcanzar un grado tal que llevara a los misioneros a considerar que se habían cumplido todos los objetivos de su programa de transformación de la mentalidad y la práctica social de los aborígenes atraídos a las misiones. Frente a los que se manifestaron como factores favorables al propósito de modificar radicalmente el modo de vida de los indios, hubo siempre otros que actuaron como limitantes del proceso y que impidieron que amplios sectores de la población nativa pudieran funcionar enteramente en el marco de la cultura adquirida. El carácter precario de la integración económica de la gran masa indígena -del que ya nos ocupamos en el capítulo anterior- fue uno de esos obstáculos que, a más de ser insalvables, obraron como determinantes de los que fueron los resultados del proceso de aculturación. Las visitas alternadas a las misiones colocaron a los indios frente a la doble necesidad de participar del modo de vida misional y tener que aferrarse al mismo tiempo al de cazadores-recolectores. Miguel del Barco pensaba que la "detención de

semanas interpoladas, según su turno, en las cabeceras" llevaría insensiblemente a los indios a deponer su "barbarie", pues, con el ejemplo de los que vivían permanentemente en la misión, los visitantes tendrían que irse acostumbrando "a una vida racional y cristiana".<sup>83</sup> Los efectos de esas visitas fueron, en realidad, mucho más complejos que lo que este religioso suponía y no necesariamente favorables para la sobrevivencia de la población indígena.

Los indios dieron muestras evidentes de su capacidad para acceder a la cultura de las misiones y esto hizo que muchos misioneros confiaran, como Miguel del Barco, en que su programa de cambio cultural solamente requería de tiempo para verse cabalmente cumplido. En 1712, es decir, a los quince años de vida misional, el padre Bravo daba noticia de que entre los californios había ya "carpinteros, albañiles, herreros, caleros, ladrilleros"; que los indios catecúmenos se manejaban bien con "el arado, coa y azadón"; que algunos sabían "trasquilar ovejas, cardar, hilar, tejer frazadas y jerga, cortar y coser sus vestidos y los de los soldados", y que las mujeres, por su parte, habían aprendido a hilar el algodón, así como a "coser, lavar, hacer fajas, ligas, ollas, cazuelas y comales", actividades que tenían por suyas, según comentaba el religioso.<sup>84</sup> Estos oficios se seguirían ejerciendo por los indios con resultados cada vez mejores en cuanto a la calidad de los productos. Las indias llegaron no sólo a hacer tejidos de algodón y lana, con los que en parte se satisfacían las necesidades de sus respectivas comunidades,<sup>85</sup> sino también a confeccionar pren

das de vestir que vendían a los soldados del presidio. Se dice que las medias de punto hechas por las artesanas californias eran "de bastante lucimiento y mucha suavidad" y que los soldados las estimaban mucho por ser más durables que las medias de seda que se llevaban del exterior.<sup>86</sup> Célebre es el caso de un indio de Mulegé, Andrés Comanají, que adquirió tal habilidad en la construcción de cabañas que, aun habiendo quedado ciego, dirgía con acierto los trabajos que en este campo realizaban otros indios, al punto de que los jesuitas reconocieran que las obras que supervisaba el mulegino, hechas con horcones, troncos, carrizos y tule o espadaña, podían tenerse como las de un verdadero maestro en el arte de la construcción.<sup>87</sup> Los niños californios que pasaban por las escuelas misionales aprendían generalmente a leer, escribir y contar en castellano; uno que estuvo con el padre Juan de Ugarte leía "bien la cartilla" a la edad de cinco años<sup>88</sup> y Del Barco asegura que había indios que se desempeñaban en la lectura "con tanta expedición como aquellos españoles que están muy ejercitados en los libros".<sup>89</sup>

Sin embargo de todo esto, varias de las circunstancias históricas que ya han sido expuestas a lo largo de este estudio incidieron en el proceso de aculturación de tal modo que los efectos de los cambios culturales no pudieron ser acumulativos en el solo sentido en que lo deseaban los jesuitas. Para la mayoría de los indios, la cultura de las misiones no dejó de ser una cultura esencialmente extraña, que continuamente se les ofrecía pero a la que también tenían que renunciar una y otra vez cuando les tocaba el

turno de retirarse de los establecimientos misionales. Si con ello no se malograba el aprendizaje, por lo menos se volvía incierto el ejercicio de lo aprendido. El uso y el desarrollo de la cultura adquirida estuvieron señalados por una discontinuidad en el tiempo y en el espacio, y los indios tuvieron que oscilar entre sus propias tradiciones culturales y las que caracterizaban al orden misional. Ambos sistemas tenían sus ámbitos específicos de eficacia, pero los hombres que de ellos participaban eran los mismos y fue inevitable que, para éstos, la frontera de las dos culturas no fuera un territorio de deslinde sino de ambigüedad. Una mixtificación de las prácticas y los valores hubo de resultar de todo esto: frente a los cultivos agrícolas muchas veces se comportaban los indios con la imprevisión de los recolectores simples y fue frecuente también que la mayoría de los californios aprovechara la menor oportunidad para "cazar" las reses, los caballos o cualesquier otros de los animales domésticos pertenecientes a las misiones. Los jesuitas tenían que destinar gente de su entera confianza para vigilar los cultivos y, por lo general, no emplearon como vaqueros sino a personas de origen español.<sup>90</sup>

Hemos dicho poco antes que la cultura tradicional de los californios y la de las misiones tenían, cada una de ellas, su ámbito específico de eficacia. Quiere esto decir que, en su propio ámbito, un sistema cultural no podía ser sustituido ventajosamente por el otro. Pero los misioneros de la Compañía de Jesús no consideraron que aquellas culturas fueran equiparables en sentido alguno ni dejaron de combatir las prácticas indígenas que se juzga-

ban incompatibles con el cristianismo y la vida misional. Hubo, según más adelante veremos, actitudes de tolerancia frente a ciertas costumbres de los californios que se tuvieron por "inocentes", pero a juicio de los religiosos sólo la cultura de las misiones debería finalmente prevalecer porque la otra, la de los indios, era la negación de toda forma de racionalidad. La cultura indígena, o lo que fue quedando de ella al paso del tiempo, se concibió como una estorbosa persistencia que lastraba el programa de cambio cultural y que debía ser a la larga suprimida, actitud que puede explicarse en razón de que una ideología de dominio lleva siempre aparejada la subestimación de lo que son las manifestaciones culturales de las etnias dominadas. En el nomadismo de los californios y en los hábitos con él asociados, el padre Baegert, por ejemplo, sólo pudo ver una vida de "ociosidad y vagancia" que era, según él, fuente de los inveterados "vicios y maldades" con que los indios se desenvolvían en las misiones.<sup>91</sup>

Para validar su propia labor misionera, los jesuitas hubieron de desechar cualquier presunción acerca de una posible incapacidad de los indios para hacerse cristianos y vivir como tales; aun el padre Baegert afirmaba que, extraídos de su tierra y educados en instituciones como las del Viejo Mundo, los californios "progresarían en modales, virtudes, artes y ciencias" de igual modo como podía hacerlo un europeo.<sup>92</sup> Pero de aquellos indios decía también el mismo religioso que era más fácil que dejaran de ser trigueros antes que hacerles abandonar del todo "sus costumbres y modo de vivir" tradicionales.<sup>93</sup> Estas aseveraciones reflejan la

contradicción que había en el fondo de la política jesuítica de cambio cultural: se pretendía y se esperaba que los indios asimilaran plenamente la cultura de las misiones aunque la mayor parte del tiempo aquellos aborígenes tuvieran que seguir viviendo como cazadores-recolectores.

Por su parte, los indios peninsulares respondieron a esa política y, en general, al influjo misional en los términos que les imponía no tanto su capacidad de aprendizaje cuanto su necesidad de sobrevivencia; sensibles como fueron a las influencias culturales que recibieron a raíz del contacto, tuvieron que mantenerse apegados al modo de vida propio, en parte por inercia y en parte también porque su limitada y esporádica participación en la vida misional no les ofrecía una opción alternativa. Su vinculación con las misiones los obligó a vivir en un dualismo cultural que no podía reducirse del todo, pero en el que tampoco los dos sistemas culturales de origen pudieron mantenerse tan nítidamente separados como lo estaban sus respectivos ámbitos de eficacia. Del mismo modo que los californios arrastraban a la misión algunos de sus hábitos de cazadores recolectores, fue inevitable que, al volver a sus territorios de recorrido, conservaran los rasgos culturales adquiridos con el contacto, que se introducían así como elementos extraños y perturbadores en el ámbito de eficacia de las culturas autóctonas. No fue, pues, éste un fenómeno inocuo, en virtud de que afectaba la función instrumental de ambas culturas. Ese segmento cada vez mayor de ambigüedad cultural que hubo entre los extremos polares del proceso de aculturación repre

sentó sin duda un creciente deterioro de la capacidad de los ca  
lifornios para sobrevivir como sus ancestros habían logrado hacer  
lo durante los milenios que precedieron al establecimiento de las  
misiones.

#### La desarticulación de las culturas autóctonas

La expansión de la cultura que se manifestó como dominante en la  
California jesuítica fue un fenómeno que tuvo una contraparte que  
en modo alguno debe ser pasado por alto. Nos referimos a los  
efectos que dicha expansión y, en general, la política de dominio  
tuvieron sobre las tradiciones culturales de los indios península  
res. Es éste un tema que debe ser considerado por cuanto que el  
tránsito de una cultura a otra pasa siempre por un momento que po  
dríamos llamar crítico, en el que la pérdida de eficacia de la cul  
tura de origen no se ve aún suficientemente compensada por los ele  
mentos proporcionados por la cultura de acceso o por los que se  
constituyen por la síntesis de rasgos de origen cultural diverso.  
Ese momento crítico representa también una crisis global de la so  
ciedad que experimenta el cambio de cultura, de ahí que su prolon  
gación en el tiempo pueda ser de consecuencias fatales para dicha  
sociedad, como lo fue, a juicio nuestro, para las sociedades indí  
genas de la California jesuítica. Tan sólo por lo que ha sido ex  
puesto en las páginas anteriores de nuestro estudio podemos dar  
nos cuenta de cuán decisivo debió ser para la sobrevivencia de  
los californios el hecho de que experimentaran ellos un creciente  
debilitamiento de sus tradiciones culturales de cazadores-recolec  
tores, sin que en ningún momento cobrara viabilidad la integra-

ción socioeconómica plena de la gran masa indígena al sistema de las misiones. Lo que hemos de ver ahora es cómo, en efecto, esas tradiciones se fueron menoscabando y perdieron congruencia como sistema integrado, a resultas básicamente de una política de expansión cultural, que al mismo tiempo fue de deculturación.

Una exigencia táctica del trabajo de los misioneros fue la de llevar adelante su política de cambio cultural sin dar lugar a que se produjeran entre ellos y los indios tensiones y conflictos innecesarios. Interesados en hacer que los nativos aceptaran las creencias y prácticas del cristianismo, lo que en sí implicaba la modificación de pautas de comportamiento que eran tradicionales entre los pueblos peninsulares, los religiosos asumieron actitudes de tolerancia frente a los que calificaron de "usos inocentes". Señala Venegas que el padre Salvatierra, para tener a los indios "contentos y sujetos a la ley de Dios", a la vez que cuidaba de enseñar la doctrina a sus catecúmenos y de imponer a éstos, "después de bautizados, en los ejercicios de la vida cristiana", les permitía "los juegos y costumbres gentílicas", aunque "sólo en lo que eran un mero entretenimiento innocuo, sin contener cosa supersticiosa ni contraria a la ley de Dios".<sup>94</sup> Siempre con ese cuidado de no ir a condescender en lo que tocaba a idolatrías y ritos paganos, incitaba el religioso a los indios para que, en ocasión de las festividades del cristianismo, "celebrasen aquellos días con bailes y juegos a su usanza".<sup>95</sup> Él mismo llegaba a dirigir algunos entretenimientos de uso tradicional entre los nativos, como eran las carreras, las luchas y las competen-

cias de tiro al blanco con arco y flechas, y alguna vez, incluso, estando los indios ejecutando una danza suya llamada Nimbé, entraron este padre y otro religioso a la rueda de los danzantes, "con grande complacencia de los indios en ver tan autorizado su baile".<sup>96</sup>

Esa actitud de Salvatierra respecto de algunas de las costumbres indígenas fue asumida también por los demás misioneros, que tampoco se empeñaron en extirpar prácticas que se sabían fuertemente arraigadas entre los indios y que, en opinión de los jesuitas, no se oponían a lo que se juzgaba esencial de la vida cristiana. Los motivos y los límites de la tolerancia se expresan en lo que el padre Juan de Ugarte solía decir en relación a los embijes, las competencias de fuerza y los bailes de uso tradicional entre los indios. Hombres y mujeres nativos se pintaban rostro y cuerpo: "Dejémoslos pintar, decía el padre Ugarte, pues esta costumbre y el gusto que tienen en ella es herencia de sus padres y abuelos y en nada es contraria a la ley de Dios, y el que se afean poniéndose así ni yo ni otro se lo [s] ha de persuadir fácilmente". Luchaban entre sí los hombres para poner a prueba su fuerza individual: "Luchen en buena hora, decía el padre, que ninguno de éstos nació para leer los tomos de Santo Tomás ni para registrar concilios sino para trabajar, y el que más fuerzas tuviere lo hará mejor". Los indios solían bailar en sus reuniones comunitarias: "Que bailen, decía el padre, con tal que se quiten todas las ocasiones que puede haber de culpa o de menos decencia en los bailes".<sup>97</sup>

Ahora bien: cierto es que las costumbres que de tal modo se toleraban y aun eran reafirmadas por la continuidad de su práctica en el ámbito de las misiones persistieron más largamente que las que los religiosos tendían a erradicar. Tal persistencia tuvieron, por ejemplo, algunas formas de adorno personal, como el uso de redecillas en la cabeza por parte de las mujeres nativas, "moda de suyo inocente", decía Miguel del Barco, que las indias no abandonaban "ni aun en una dilatada serie de años" precisamente porque ningún misionero tenía por necesario tratar de suprimirla.<sup>98</sup> Sobre este caso particular conviene señalar que tales redecillas fueron incluso adoptadas por algunos soldados, que, ya en fechas tempranas, las empleaban para amarrarse el pelo.<sup>99</sup> Pero hemos de pensar que algunas de esas costumbres toleradas por los misioneros seguramente adquirieron un nuevo sentido al realizarse en un medio y bajo circunstancias que no eran los de la propia tradición indígena. Hace constar Baegert que, en épocas tardías, los guaycuras de San Luis Gonzaga se embijaban el cuerpo entero en ocasión de ciertas festividades.<sup>100</sup> Como es seguro que ya no se trataba sino de las celebraciones cristianas, cabe suponer que los embijes se refuncionalizaron y perdieron la significación que tenían en el contexto de las culturas autóctonas.

Lo que fue disimulo y hasta probablemente simpatía frente a costumbres como las que acabamos de mencionar, fue, en cambio, enérgica oposición en tratándose de prácticas que los religiosos consideraron de todo punto contrarias a los principios propuestos por el cristianismo, ya en el orden de las creencias

ultramontanas, ya en el de la conducta social. Salvatierra cuidó que en estos dos órdenes de cosas los indios obraran sin gozar de concesión alguna y jamás permitió que los neófitos se dieran a prácticas sospechosas de "contener supersticiones diabólicas" ni que efectuasen los juegos y bailes que a los religiosos parecían "deshonestos".<sup>101</sup> Esta política tuvo que provocar por fuerza situaciones de tensión e incluso reacciones violentas por parte de los grupos indígenas, a las cuales los misioneros hicieron frente combatiendo en particular a los individuos a quienes se atribuía la condición de brujos o hechiceros, es decir, a los shamanes, los que, al parecer, no faltaban en ninguna de las rancherías indígenas. A intrigas e instigaciones de esos personajes solían atribuir los jesuitas toda manifestación de resistencia indígena ante las acciones tendientes a arreglar la vida de las comunidades nativas conforme a las exigencias de la fe y la moralidad cristianas.<sup>102</sup> Por eso se procuró minar la ascendencia que tenían sobre sus respectivas rancherías los así llamados hechiceros, con quienes se aplicó desde luego una política de aislamiento, pues se incitó a los demás indios a desconocer en ellos toda forma de autoridad. En tanto promotores reales o supuestos de movimientos de resistencia, fueron estos hombres también objeto de una continua represión.

Diversos datos registrados en los testimonios jesuíticos dan base para considerar que aquella fue una política que debilitó los sistemas autónomos de autoridad de las comunidades indígenas y acabó con uno de los mecanismos de conservación de las tradiciones

nes culturales autóctonas. Aunque las prácticas de contenido mágico o las de tipo religioso fueran compartidas por todos los miembros de las comunidades nativas, los shamanes tenían reserva do para sí un papel activo preponderante en tales prácticas y aun ejercían un exclusivo dominio de ciertas esferas del saber y de la acción. No es, pues, de dudarse que, efectivamente, la suya haya sido una posición gravemente vulnerada por la presencia y los actos de los jesuitas, ni tampoco resulta extraño que en las personas de ellos tendiera a cristalizar una especie de liderazgo de la resistencia comunal, sobre todo a partir del momento en que los indios empezaron a percatarse de que algunas de sus tradiciones eran proscritas por los misioneros.<sup>103</sup>

De cualquier modo, ese liderazgo no fue en la mayoría de los casos tan efectivo que pudiera contraponerse con ventaja al que fueron asumiendo en las distintas rancherías los propios padres ignacianos, los que, en cuanto consideraron oportuno, exigieron de los indios que pretendían integrarse a las misiones que demonstraran con actos significativos su rechazo a los shamanes y a todo lo que éstos representaban. La respuesta indígena fue a menu do favorable a los designios de los misioneros, quizá porque los indios eran fácilmente seducidos por las dádivas misionales o porque de momento no alcanzaran a tomar conciencia de todas las implicaciones que podía tener aquella exigencia de los jesuitas. El caso es que no pocas comunidades accedieron a entregar a los padres, en señal de sumisión, algunas de las prendas que usaban los curanderos para ataviarse -como eran los capotes de cabellos

humanos llamados guanakáes entre los cochimfes- y los varios instrumentos que empleaban aquellos personajes para hacer sus curaciones y demás prácticas mágicas. La entrega se hizo en ocasiones en forma espontánea,<sup>104</sup> probablemente porque los indios pensarán que de ese modo demostraban a los padres que en ellos reconocían también poderes para conjurar o causar males. Otras veces, los misioneros presionaron a las comunidades para que hicieran entrega de aquellos objetos, so pena de no admitir en la comunidad de las misiones a los que en esto se mostraran remisos.<sup>105</sup> Los padres procedían a quemar públicamente los objetos recogidos, como alguna vez lo hizo el padre Helen con la aparente complacencia de la comunidad indígena que tenía a su cargo.<sup>106</sup>

La proscricción del shamanismo y la destrucción de los elementos materiales asociados a su práctica fueron medidas que tuvieron efectos inmediatos tanto en el ámbito de la misión como fuera de él, ya que repercutieron en aspectos nucleares del funcionamiento social de las diversas rancherías. Estrechados a actuar a espaldas de los misioneros sin tener enteramente segura la complicidad de los demás indios, los shamanes vieron crecientemente reducidos su campo de acción y su influencia social dentro de sus respectivas comunidades. Si perduraron a pesar de todo las prácticas curanderiles tradicionales fue porque la política jesuítica no cambió sino muy lentamente las creencias de más fuerte arraigo entre los indios, como eran las relacionadas con el mundo de lo sobrenatural. Un misionero, Julián de Mayorga, declaraba, doce años después de haber empezado a trabajar en San José de Comondú, que,

pese a que la fe cristiana había venido arraigando entre sus neófitos, aunque "de suyo con pasos muy lentos y pies de plomo", persistían todavía entonces, sobre todo entre los adultos, los "estilos bárbaros, embustes y hechicerías" más de lo que pensaban algunos otros observadores.<sup>107</sup> Aún después de que las misiones tenían un mayor número de años funcionando había entre los indios quienes secretamente practicaban el oficio de curanderos. Disminuida su antigua influencia sobre las comunidades indígenas, los enfermos, hace constar Baegert, no dejaban "de confiar en ellos".<sup>108</sup>

Tardía, pero necesariamente, el persistente influjo de la vida misionarial hubo de separar definitivamente a los indios de esa porción de su herencia cultural que resultó incompatible con el sistema de creencias y prácticas introducido con la dominación jesuítica. A los sesenta y cuatro años de fundada la misión de San Francisco Javier, el ministro de ella aseveró puntualmente que, entre los pobladores aborígenes de la misma,

no sólo no se oye nada de las antiguas creencias de sus antepasados, como ni de hechicerías o curaciones de enfermos, que solían hacer los hechiceros, de los cuales parece que ninguno ha quedado y la gente que ahora vive de esta misión, todos o casi todos fueron bautizados desde su infancia...<sup>109</sup>

Era en este punto que quedaba ya consumado el proceso de desplazamiento cultural, de efectos irreversibles en cuanto que se cumplía al desaparecer todo resabio significativo de las tradiciones desplazadas.

Complemento de la difusión de la fe religiosa fue la implantación de un orden moral que fijaba pautas de conducta cuya adopción

significó, para los indios, el necesario abandono de otras varias prácticas pertenecientes a su tradición. Así como los jesuitas combatieron sin tregua todo aquello que consideraban expresión de paganismo, hechicería o embuste hecho por influjo diabólico, así también se empeñaron arduamente en modificar en el mundo indígena los comportamientos que juzgaban bárbaros, viciados, pecaminosos, y que eran, por ende, inadmisibles en el seno de la cristiandad. No todos los cambios experimentados por los californios a consecuencia de este empeño de los misioneros pueden ser documentados con suficiente amplitud ni parece posible que se pueda hacer una valoración particular de lo que, en cada caso concreto, representó la pérdida de un rasgo o de un complejo de rasgos de los que conformaban las tradiciones autóctonas. Pero las evidencias documentales bastan por lo menos para establecer ciertos hechos relacionados con la aplicación de esa política de cambio y con las consecuencias de orden general que la misma tuvo.

Entre las diversas prácticas que fueron combatidas por los jesuitas por imperativos de tipo moral se contaron algunas que pueden considerarse como de alto rango funcional dentro del modo de vida característico de la población aborigen. Quizás el mejor ejemplo que pueda aducirse a este respecto sea el de la práctica de la poliginia, fuertemente arraigada por lo menos entre los pueblos de la parte meridional de la península. Si, en general, toda forma de unión conyugal no sancionada por el ritual cristiano fue considerada por los misioneros como puramente natural y, tratándose de gente ya bautizada, como pecaminosa, en las uniones poligámicas no

se vio sino una aberración social con la que se llegaba a un grado extremo de inmoralidad. Las uniones monogámicas podían ser legitimadas por virtud del matrimonio cristiano; las poligámicas, en cambio, no podían sino ser destruidas para que alguna posibilidad hubiera de que, quienes las practicaban, alcanzaran la salvación. Y con esta idea, en efecto, la destrucción de la poligamia pasó a ser uno de los objetivos más tenazmente perseguidos por los religiosos que laboraron en la zona donde aquella práctica estaba notoriamente generalizada. Nicolás Tamaral, fundador de la misión de San José del Cabo, fue uno de esos misioneros, tal vez el que mayor celo mostró en cumplir con aquel propósito. Cartas tempranas suyas permiten ver cómo le escandalizaba ir comprobando que los más de los hombres vivían comúnmente con dos, tres o más mujeres y que algunos llegaran a tener hasta seis u ocho. Para él, el principal obstáculo para la cristianización de los indios lugareños consistía precisamente en el hecho de que todos ellos vivieran sumergidos "en el cieno de la incontinencia", que se amancebaran con la más entera libertad y que persistieran en ello, que los hombres idolatrasen en las mujeres, que se las hurtaran unos a otros y que, en fin todo fuera allí promiscuidad y vida licenciosa.<sup>110</sup>

Desconocemos los procedimientos específicos que éste y los demás padres de las misiones del sur emplearon para impedir que los indios continuaran con las prácticas poligámicas; Tamaral sostenía que la acción misionera debía ser respaldada continuamente por la de los soldados, pero, durante los primeros años, la represión militar no parece haber sido sino un recurso empleado circunstancial-

mente para asegurar la obediencia de los nativos, más que para forzar a los polígamos a dejar de serlo. Puede ser que la presión se haya ejercido inicialmente de otras formas, por ejemplo, negando las dádivas misionales a los sospechosos de ser participantes en uniones de ese tipo, y que las sanciones se aplicaran preferentemente a los hombres, mientras que por otro lado se procuraba halagar con dádivas a las mujeres. Sea como fuere, las acciones emprendidas en contra de la poligamia debieron tener desde entonces algunos efectos desestabilizadores que provocaron a su vez reacciones de resistencia por parte de los aborígenes. Entre los misioneros no quedó duda alguna de que fue por asegurar la continuidad de las costumbres poligámicas por lo que los indios de la región se sublevaron en el año de 1734. Nosotros pensamos asimismo -por lo que habremos de ver en el próximo apartado- que ése fue, entre otros, uno de los motivos de la rebelión, como nos resulta evidente que las acciones militares que se llevaron a cabo para someter de nueva cuenta a los pueblos sureños debilitaron a éstos en grado tal que ya no fue difícil para los misioneros imponer la práctica de la monogamia, sobre todo en las nuevas generaciones.

Las costumbres que aparecían ante los ojos de los misioneros como bárbaras y abominables no eran en modo alguno rasgos secundarios de las culturas autóctonas ni podían desaparecer sin producir profundas alteraciones en los sistemas de organización social de los distintos grupos aborígenes. Pensemos en la secuela de cambios que por fuerza debió tener el abandono de la poligamia. Con la extinción de esa práctica debieron cambiar radicalmente los sistemas

de parentesco, los valores de jerarquía social, las estructuras internas de poder y las bases sociales de la actividad económica. Como en toda la California misional se pugnó por ajustar las unidades matrimoniales al modelo cristiano, no hubo grupo indígena que dejara de experimentar en alguna medida cambios de este mismo orden. Por poco que hayan variado las unidades familiares entre los grupos de tradición monogámica, los cambios habidos en las condiciones de la práctica sexual de los californios, así como en los procesos de formación de la pareja, fueron suficientemente radicales como para que la organización social interna de cada grupo se transformara en un sentido que no derivaba de las necesidades que los aborígenes tenían como cazadores-recolectores sino de las exigencias que les imponía su relación con las misiones.

La pretensión de que los valores de su cultura debían sustituir a los de la que juzgaban brutal barbarie llevó a los misioneros a hacer una continua campaña en contra de otras de las prácticas indígenas, que, aun cuando no se estimaran de tanta gravedad como las relacionadas con las actividades mágico-religiosas y con la vida sexual, les resultaban completamente repugnantes y dignas, pues, de quedar también suprimidas. Una de tales costumbres, descrita por Miguel del Barco, era la que tenían los californios de lavarse la cara con orines, de la que sabemos que casi había desaparecido hacia el final de la época jesuítica.<sup>111</sup> Se nos hace difícil imaginar qué consecuencias tuvo la supresión de esta costumbre, pero sí es claro que en el hecho del abandono puede verse un indicio de cambios de actitud que seguramente se manifestaron en aspectos de

mayor trascendencia. Indicativa también de esos cambios, y en sí misma una pérdida de clara significación, fue la extinción de esa práctica que los misioneros llamaron "la segunda cosecha", o sea la costumbre indígena consistente en recoger del excremento las semillas no digeridas de pitahaya para tostarlas, molerlas y volverlas a comer. Habiendo sido un recurso de sobrevivencia importante, sobre todo en los períodos de sequía, también de esta costumbre se apartó la mayoría de la población indígena peninsular vinculada a las misiones, pues sólo algunos viejos continuaban en ella en los tiempos en que concluyó la administración jesuítica.<sup>112</sup> Los valores adoptados hicieron sin duda cada vez más difícil que los indios siguieran comiendo piojos, arañas, gusanos y otros bichos y sabandijas, que eran parte de su dieta habitual en tiempos premisionales y aun en la época en que se había establecido el contacto.<sup>113</sup>

Más quizá que en otros aspectos del proceso de aculturación, en el de las lenguas resultó determinante que los grupos indígenas mostraran mayor apego a los valores propios o que lo hicieran respecto de los valores adoptados. Aunque, como ya quedó dicho, los jesuitas no se propusieron como tarea prioritaria la de castellanizar a sus neófitos a corto plazo, en la situación de contacto la confrontación lingüística fue inevitable. Los datos contenidos en un pasaje de la obra de Miguel del Barco, en el que este autor se refiere a la castellanización de los indios lauretanos, dejan ver cómo, en relación a las lenguas, hubo también una oposición de valores y un final predominio de los pertenecientes a la cultura do

minante. Apunta el autor citado:

Su lengua nativa [la de los indios lauretanos o monques] puede decirse que ya se perdió, y sólo quedan algunos [indios] bien pocos que, aunque hablan el castellano, saben también la lengua antigua de su país. Los demás ni aun saben esta última, porque con la continua comunicación que ellos, sus padres y abuelos tuvieron con los soldados, marineros, sirvientes y otros, los indios lauretanos de ambos sexos, de cincuenta y más años a esta parte, han hablado el castellano con tanta expedición y tan bien como si hubieran nacido y criándose en España. Y como los que ahora existen, desde niños se han criado en esta lengua, la aman como propia: ni sus hijos aprenden otra que la castellana, porque no oyen a sus padres ni a otros hablar entre sí, ni con ellos, en otro idioma. A quien sabe lo que son los indios y la suma adhesión que tienen a su lengua, parecerá esto increíble, pero realmente es así como llevo dicho sencillamente y sin exageración...<sup>114</sup>

Según este testimonio, el aprendizaje del castellano propiciaba el abandono de las lenguas vernáculas de la población indígena, lenguas que tarde o temprano llegaban a ser consideradas ajenas por los propios descendientes de quienes las habían hablado. No obstante el bilingüismo al que accedieron muchos de los indios de las misiones, el castellano tendió, pues, a imponerse no sólo como lengua común sino como lengua única. Cuando los jesuitas salieron de la península, la lengua pericú estaba ya extinguida o casi, aunque subsistían algunos cientos de pericúes castellanizados.<sup>115</sup> Se conservaban todavía los varios dialectos cochimíes y algunos de la lengua guaycura;<sup>116</sup> pero entre los grupos que mantenían vivos estos dialectos el castellano adquiría continuamente nuevos hablantes, lo cual

supone que las lenguas tradicionales se hallaban allí sometidas a una confrontación cada vez más desigual con la lengua que precisamente tendía a desplazarlas. Miguel del Barco tenía para sí que el avance de la castellanización traía aparejada la extinción de las lenguas autóctonas: "La mayor parte de esta gente -decía, refiriéndose a ciertos grupos hablantes de lenguas vernáculas- habla ya el castellano, y se puede conjeturar que éstos, después de algunos años, dejarán del todo su lengua materna, como hicieron los de Loreto con la suya".<sup>117</sup>

Es pertinente puntualizar que, entre los cambios culturales desencadenados por efecto del contacto, los que se producen en el terreno lingüístico revisten una particular importancia por cuanto que las lenguas, entre otras funciones, cumplen la de contribuir a la reproducción de la totalidad del sistema cultural del que forman parte. El hecho de que sean elementos constitutivos de las culturas que expresan da a las lenguas tradicionales, en cada caso, el más alto grado de idoneidad para cumplir dicha función. Un cambio radical en la lengua propia de una determinada cultura o el más extremo de la total sustitución de una lengua tradicional por una lengua adquirida no podrían darse sin que se produjeran alteraciones concomitantes en las condiciones de evolución del modo de vida del grupo humano portador de aquella cultura. La aculturación lingüística, pues, debe ser considerada como fenómeno sintomático de un paralelo proceso global de cambio en las formas y contenidos de las culturas en contacto. Habida cuenta de que los californios perdieron gradualmente sus lenguas tradicionales podemos postular

que las culturas que ellos lograron conformar, desarrollar y conservar durante milenios, empezaron, durante la época de las misiones, a perder a la vez rasgos, eficacia y capacidad de generar una dinámica de autorreproducción.

Por su condición de culturas acosadas, sometidas, puestas continuamente en entredicho aun por sus mismos portadores, las de los californios estuvieron llamadas a perder fatalmente su batalla contra el tiempo. Con frecuencia se quejaron los misioneros de que los indios que entraban en contacto con la misión cuando ya eran adultos, especialmente los de mayor edad, mucho se resistían a abandonar sus costumbres tradicionales y rechazaban obstinadamente toda nueva práctica que a ellas se contrapusiera. Esas reacciones no se presentaban con la misma fuerza en tratándose de gente menuda ni tampoco el antagonismo cultural era tan agudo para quienes, como los indios que de niños habían pasado a vivir en la misión, habían experimentado un proceso de debilitamiento de sus tradiciones culturales de origen y adoptado muchas nuevas pautas de conducta enteramente extrañas a las de sus ancestros. Por eso las escuelas misionales fueron también, además de medios eficaces para difundir algunos rasgos de la cultura europeo-cristiana, modificadores de toda una serie de elementos correspondientes a la tradición cultural de los pueblos aborígenes. Si erradicar prácticas como las de la llamada hechicería, el curanderismo o las que se relacionaban con la formación familiar no fue siempre fácil para los jesuitas, menos lo hubiera sido, de seguro, de haber faltado ese condicionamiento mental que se logró al sustraer a los indios de su me

dio habitual de cazadores recolectores, durante un periodo como el de su infancia, decisivo en el proceso de formación de todo ser humano. El inevitable reemplazo generacional contribuyó con tinuamente a empobrecer las tradiciones culturales autóctonas y, al mismo tiempo, a enajenar cada vez más, respecto de ellas, a quienes estaban forzados a seguir viviendo de la caza y la recolección.

## N O T A S

### CAPITULO IV

1. Taraval, op. cit., parágrafo 253.
2. Ibid.
3. Carta de Miguel del Barco al virrey marqués de Cruillas: San Javier, 15 octubre 1761, AGNM, Californias 66, f. 1 v. Esta carta se publica como apéndice en Del Barco, op. cit., p. 427-428.
4. Op. cit., p. 220
5. El misionero Pedro de Ugarte llevó a vivir a su casa a dos muchachos de la rancharía de Malibat, con el objeto de que le sirvieran de maestros de la lengua local, que el religioso todavía desconocía. Vid. Venegas, Noticia..., II, 79.
6. Los diversos tratados sobre dialectos peninsulares salidos de mano de los misioneros jesuitas fueron el resultado de esa labor primaria de aprendizaje y de la necesidad de ir acumulando las experiencias habidas en el campo lingüístico. Aun antes de la entrada de Salvatierra, varios padres jesuitas habían hecho ya registros escritos de vocablos pertenecientes a algunas de las lenguas habladas por los indios californios. Un vocabulario formado en fechas muy tempranas, que a la postre resultó inútil por sus propias deficiencias o porque correspondió a una lengua local no identificada, fue llevado por el padre

Kino en su viaje a la península en 1683. Después, el propio Kino formó un catálogo de palabras guaycuras y, más adelante, en la zona de San Bruno, el padre Juan Bautista Copart recogió información sobre la lengua vernácula de los indios del lugar -conocida más tarde como lengua monquí o de Loreto- y pudo formar un vocabulario, tal vez una especie de doctrina, que luego le fue de suma utilidad al padre Juan María de Salvatierra. Otros textos de esta índole fueron después elaborados por los jesuitas, aunque sólo tenemos noticia nominal de algunos de ellos. Sabemos, por ejemplo, que el padre Everardo Helen escribió una Doctrina cristiana en lengua cochimí y que Baegert se hallaba redactando, hacia 1755, un Arte y vocabulario de la lengua guaycura, que seguramente contenía los mismos datos que hoy pueden verse en la conocida crónica del alsaciano. Franz Benno Ducrue fue autor de una Specimina linguae californicae, que, por cierto, fue publicada en Nuremberg en 1781. Agregaremos también que, ya en el exilio, el padre Miguel del Barco, por largo tiempo ministro de San Francisco Javier, elaboró a instancias de Francisco Javier Clavijero y de Pedro Cantón un Pequeño ensayo de la lengua cochimí, que entregó al padre Lorenzo de Hervás, autor del famoso Catálogo de las lenguas de las naciones conocidas. Puede presumirse que el contenido de ese Pequeño ensayo sea el que quedó incluido en la Historia de Del Barco. Llama la atención el hecho de que ninguno de los textos lingüísticos que hemos mencionado -que son de los que tenemos noticia expresa- se refiera a la

lengua pericú, que, sin embargo, sabemos que fue bien conocida por algunos misioneros.

7. A los padres Salvatierra y Píccolo les ocurrió que, habiendo aprendido la lengua monquí, se dieron cuenta de que en lugares muy cercanos a Loreto, hacia la sierra, se hablaba otra lengua que se conoció con el nombre de Laymona o cochimí, la que desde luego se aplicaron los religiosos a aprender, al punto de quedar pronto en aptitud de predicar a los indios serranos en su particular dialecto. El padre Juan de Ugarte, que llegó a la península en 1701, a sólo un año de su arribo ya enseñaba la doctrina cristiana en monquí y en laymón. Vid. Píccolo, op. cit., p. 51 y 57.
8. Cuando Salvatierra pasó a la península en 1697 llevó consigo el cuaderno escrito años antes por el padre Juan Bautista Copart. Salvatierra había leído y releído dichos apuntes y los puso a prueba en cuanto empezó a tener contacto con los indios de San Bruno y de la enseñada de San Dionisio. Por algún tiempo, el fundador de Loreto no se desprendió casi de aquel texto que, en efecto, le permitió aprovechar y hacer suyo el conocimiento previamente adquirido por Copart. Todos los días se daba el misionero el tiempo necesario para estudiar su vocabulario y asegura él que lo hacía ante el asombro de los indios, que formaban corro en torno del estudioso para observarlo y escuchar las palabras que repetía en voz alta, reconocidas como propias por sus atentos oyentes. Carta de Salvatierra a

- Ugarte: Loreto, 27 noviembre. 1697, en Documentos para la historia de México. 2a. serie, 1, 127 y 135.
9. Venegas, Noticia..., II, 122-123 y 126.
  10. Ibid., p. 123.
  11. Quizá para apoyar mejor los trabajos de los misioneros fue que, a poco de iniciada la conquista, algunos soldados tenían ya aprendida "mucha parte de la doctrina cristiana en lengua califórnica", como hizo constar Salvatierra. Carta a Ugarte: 3 julio 1698, AGNM, Historia 21, f. 21.
  12. Kino nos dice que Salvatierra puso "en lindas coplas de la misma lengua califórnica" algunas de las oraciones cristianas. Las misiones..., p. 123-124.
  13. Vid, por ejemplo, carta de Tamaral a Villapiente: 15 junio 1731, en Venegas, Noticia..., II, 269.
  14. Op. cit., p. 102-103.
  15. Carta al padre Francisco de Castro: San Lucas, Sinaloa, 27 julio 1683, en Kino escribe..., p. 208
  16. Ibid.
  17. Carta de Salvatierra a Ugarte: Loreto, 27 noviembre 1697, en Documentos para la historia de México. 2a. serie, I, 132.

18. Son interesantes algunas referencias que hace Baegert a este respecto. Según este autor, los guaycuras de San Luis Gonzaga usaban un vocablo de su lengua que significaba "el lugar donde uno reside", o sea "la casa", para referirse, por un lado, al templo misional, y, por el otro, al lapso medio de estancia de los indios en la misión, es decir, a "la semana". El siguiente párrafo escrito por Baegert es también muy sugerente: "... son muy listos [tales indios] para dar nombres a las cosas que antiguamente no habían visto, v. g., a la puerta llaman ahora hocico; al pan, ligero; al fierro, pesado; al vino, agua mala; a la carabina, arco; a las autoridades, portadores de bastón; al capitán español, salvaje o cruel; a los bueyes y vacas, venado; a los caballos y mulas, titschénutschà, que quiere decir: hijo de una madre sabia, y al misionero, cuando hablan con él o de él: tià-pa-tù, que es: su casa en el norte tiene, o, en buen español, hombre norteño". Op. cit., p. 120 y 135.
19. Es el caso, entre los cochimíes, de la palabra "mula". Cfr. carta de Píccolo a Salvatierra: Santa Rosalía Mulegé, 24 junio 1709, en Píccolo, op. cit., p. 173.
20. Autos de visita: 1755, Biblioteca de la Universidad de Texas, Austin, Colección W. B. Stephens 67, f. 112.
21. Op. cit., p. 176-177.
22. Ibid., p. 176.

23. Carta al visitador José de Echeverría: San José de los Coras, 9 diciembre 1730, AGNM, Historia 308, f. 472 v.-473.
24. Ibid., f. 472.
25. Venegas, Noticia..., II, 248
26. Venegas, El apóstol..., párrafo 325.
27. Ibid.
28. Carta de Salvatierra a Ugarte: 1 abril 1699, AGNM, Historia 21, f. 52 v.
29. Carta de Nicolás Tamaral al visitador [¿1730?], AGNM, Historia 21, f. 172-172 v.
30. Carta de Tamaral al visitador Echeverría: San José de los Coras, 9 diciembre 1730, AGNM, Historia 308, f. 472.
31. Informe del visitador José de Echeverría: 1730, AGNM, Historia 308, f. 469.
32. Venegas, Noticia..., II, 128.
33. Op. cit., p. 52
34. Informe de Julián de Mayorga: San Juan, 20 octubre 1720, BNM, AF 3/51.1, f. 2v.
35. Carta de Jaime Bravo a Villapiente: Loreto, 10 octubre 1730, BNM, AF 4/56.1, f.1v.

36. Carta de Lucas Ventura al virrey: Loreto, 31 octubre 1763,  
AGNM, Californias 66, f. 6.
37. Carta de Nicolás Tamara al visitador [¿1730?], AGNM, His-  
toria 21, f. 169 v.
38. Informe del visitador José de Echeverría: 1730, AGNM, Histo-  
ria 308, f. 469.
39. Carta de Jaime Bravo al marqués del Castillo de Aysa: Loreto,  
10 marzo 1742, AGNM, Provincias Internas 87, f. 187.
40. Carta de Jaime Bravo a Villapiente: Loreto, 10 octubre 1730,  
BNM, AF 4/56.1, f. 1v.
41. Taraval, op. cit., párrafo 80.
42. De Baegert es el siguiente párrafo que muestra la irritación del religioso por la persistencia, entre sus feligreses guaycuras, de conductas que no habían podido ser modificadas por la acción misionera: "En cuanto a la obligación de oír la confesión, era éste un trabajo comúnmente muy desconsolador, enojoso y melancólico... no sólo por la coacción [sic] y la devoción fingida [de los indios], que en muchos de ellos eran los únicos motivos de querer confesarse, sino también por su sorprendente ignorancia después de tan repetida enseñanza; por su estupidez y corta inteligencia; por las múltiples oportu-  
nidades para pecar [de] que no huyen fácilmente y que el confesor no tiene modo de evitarles; por su falta de toda pre

- paración y, en fin, por la continua reincidencia de todos o, por lo menos, de la mayoría." Op. cit., p. 167.
43. Carta de Píccolo a Jaime Bravo: San Patricio, 18 diciembre 1716, en Píccolo, op. cit., p. 191 y 192. Vid. también la p. 206.
  44. Carta de Píccolo a Salvatierra: San Francisco Javier Biaundó, 30 octubre 1699, en Píccolo, op. cit., p. 146.
  45. Carta de Salvatierra a Juan Miranda [Loreto], 26 octubre 1699, AGNM, Historia 21, f. 83.
  46. Venegas, Noticia..., II, 122-123.
  47. Taraval, op. cit., parágrafo 103.
  48. Vid. Baegert, op. cit., p. 172.
  49. Venegas, Noticia..., II, 81. Vid. también Villavicencio, op. cit., p. 68-69.
  50. Noticia..., II, 160.
  51. Vid. Píccolo, op. cit., p. 50
  52. Autos de visita: 1755, Biblioteca de la Universidad de Texas, Austin, Colección W. B. Stephens 67, f. 206.
  53. Venegas, Noticia..., II, 128.
  54. Informe del padre José Rotea al visitador [¿1762?], AGNM, Historia 21, f. 194.
  55. Venegas, Noticia..., II, 160-161; Decorme, op. cit., II, 492.

56. Autos de visita: 1755, Biblioteca de la Universidad de Texas, Austin, Colección W.B. Stephens 67, f. 102 y 205-206. Vid. Venegas, Noticia..., II, 136; Clavijero, op. cit., p. 61, y Decorme, op. cit., II, 495.
57. Autos de visita: 1755, Biblioteca de la Universidad de Texas, Austin, Colección W.B. Stephens 67, f. 103 y 206.
58. Venegas, Noticia..., II, 160-161.
59. Vid. ibid., II, 128 y 136.
60. Carta de Píccolo al padre provincial: Loreto Conchó, 17 julio 1721, en Píccolo, op. cit., p. 218.
61. Vid. Bravo, Razón de la entrada..., en Bravo et al., op. cit., p. 60 y 63.
62. Venegas, Noticia..., I, 80, y Del Barco, op. cit., p. 189. Aquel temor se reforzó entre los indios de Santiago el año de 1723, cuando, durante una fuerte tormenta, el templo misional se desplomó y causó la muerte de varios nativos de los que en él se hallaban refugiados. Los sobrevivientes quedaron horrorizados y pronto se promovió una conjura en contra del padre, "como si él hubiera sido la causa de la muerte de todos". Venegas, Noticia..., II, 244. Un accidente similar ocurrió en la misión de Guadalupe el año de 1744. Allí el saldo fue de aproximadamente cien muertos. Del Barco, op. cit., p. 260-261.

63. Noticia..., I, 80.
64. Op. cit., p. 189.
65. Venegas, Noticia..., II, 158.
66. Op. cit., p. 241.
67. Venegas, Noticia..., II, 78.
68. Ibid., p. 78-79.
69. Ibid., p. 78.
70. Ibid., p. 79.
71. Op. cit., p. 301.
72. Ibid.
73. Baegert, op. cit., p. 83.
74. Del Barco, op. cit., p. 201.
75. Vid. Baegert, op. cit., p. 178.
76. Carta de Kino a la duquesa de Aveiro: San Bruno, 25 octubre 1684, en Kino escribe..., p. 276-277. Es seguro que algunos navegantes de tiempos anteriores extrajeran a veces indios capturados, sin volverlos a sus lugares de origen. Cortés, por lo menos, dice en un memorial dirigido al rey desde Madrid el 25 de junio de 1540: "truje algunos indios de los naturales de la dicha tierra de Santa Cruz, los cuales después que

aprendieron la lengua de la Nueva España me informaron muy particularmente de las cosas de la dicha tierra..." Hernán Cortés, Cartas y documentos, introd. de Mario Hernández Sánchez-Barba, México, Editorial Porrúa, 1963, xxiv-615 p., p. 407.

77. Carta de Kino a la duquesa de Aveiro: San Bruno, 8 diciembre 1684, en Kino escribe..., p. 284.
78. Carta de Salvatierra a Juan de Ugarte: 1 abril 1699, AGNM, Historia 21, f. 40 v.-41.
79. Carta de Salvatierra a Juan de Ugarte, 9 julio 1699, AGNM, Historia 21, f. 62-62 v.
80. Ibid., f. 62 v.
81. Carta de Salvatierra al provincial Francisco de Arteaga [Loreto, 1701], AGNM, Historia 21, f. 95 v. y ss.
82. Venegas, Noticia..., II, 134.
83. Del Barco, op. cit., p. 302.
84. Citado por Bayle, Historia de los descubrimientos..., p. 181.
85. Autos de visita: 1755, Biblioteca de la Universidad de Texas, Austin, Colección W.B. Stephens 67, f. 111, y Del Barco, op. cit., p. 209.
86. Del Barco, op. cit., p. 209

87. Ibid., p. 276-277.
88. Villavicencio, op. cit., p. 114.
89. Op. cit., p. 208-209.
90. Píccolo menciona a un indio que fue "fiscal y vaquero".  
Carta a Juan Manuel de Basaldúa: Santa Rosalía de Mulegé, 10  
enero 1717, en Píccolo, op. cit., p. 203. Pero el caso es  
realmente raro.
91. Op. cit., p. 64.
92. Ibid., p. 109.
93. Ibid., p. 113.
94. El apóstol..., parágrafo 312.
95. Ibid., parágrafo 331.
96. Ibid., parágrafo 332.
97. Villavicencio, op. cit., p. 120-121.
98. Op. cit., p. 197.
99. Vid. Píccolo, op. cit., p. 64.
100. Op. cit., p. 83.
101. Venegas, El apóstol..., parágrafo 330.
102. Vid. Venegas, Noticia..., II, 142, 210-211 y 251-252.

103. Aunque los "hechiceros" son siempre mencionados por los jesuitas como los principales opositores a la introducción del cristianismo, Píccolo refiere el caso de uno que, al observar por primera vez cómo se ofició una misa y se cantaron letanías, expresó a sus paisanos que aquellas eran "cosas muy buenas".  
Carta a Jaime Bravo: San Patricio, 18 diciembre 1716, en Píccolo, op. cit., p. 188. Vid. también la p. 204.
104. Vid. Ibid., p. 183 y 194-195.
105. Vid. Venegas, Noticia..., II, 249.
106. Ibid., p. 210-211. Vid. también Baegert, op. cit., p. 123.
107. Informe de Julián de Mayorga: San Juan, 20 octubre 1720, BNM, AF 3/51.1, f. 2 v.
108. Op. cit., p. 123.
109. Informe de Miguel del Barco al padre visitador: 1762, en Del Barco, op. cit., p. 429.
110. Vid. carta al marqués de Villapiente: 15 junio 1731, en Venegas, Noticia..., II, 268-269, y carta [a José de Echeverría] San Josef, 16 enero 1731, AGNM, Historia 308, f. 481-481 v.
111. Del Barco, op. cit., p. 204-205.
112. Ibid., p. 205.
113. Sobre el tema de la alimentación tradicional de los californios vid. ibid., p. 204 y ss.

114. Op. cit., p. 176.
115. Vid. carta de Miguel del Barco a Lorenzo Hervás: Bolonia, 1784, en Del Barco, op. cit., p. 440.
116. Del Barco, op. cit., p. 176.
117. Ibid., p. 176-177.

## V. EL DESASTRE DE LOS CALIFORNIOS

### El aniquilamiento de la resistencia indígena

Los californios adoptaron diversas actitudes frente a las formas de vida de la población forastera que se fue introduciendo y radicando en la península. Algunas veces se mostraron bien dispuestos a aceptar como propios los elementos de la cultura que portaban y trataban de difundir los inmigrantes; otras, su actitud frente a esa cultura fue de franco y aun violento rechazo. A menudo, los grupos indígenas pasaron de una actitud a otra, de un modo tal que su comportamiento a este respecto se antoja ambivalente y revelador de un estado de confusión, en el que parece que, en efecto, cayó una buena parte de la población aborígen.

Esa aparente incongruencia del comportamiento de los californios, lejos de ser una manifestación de veleidad, como pudo parecer a algunos de los misioneros, fue el resultado lógico, necesari-

rio, del desarrollo del proceso de aculturación, el que, desde el momento mismo en que se puso en marcha, implicó y generó una serie de contradicciones socioculturales que no dejaron de manifestarse en las actitudes de los indios. No ha de resultar extraño, pues, que los californios se hayan comportado de una manera variable e incluso contradictoria en cuanto receptores de la cultura introducida por los grupos forasteros. Los cambios en sus actitudes respondieron a situaciones que eran, de suyo, continuamente cambiantes.

Podría pensarse que los indios peninsulares no pasaron del asombro y la extrañeza cuando tuvieron los primeros contactos con los grupos inmigrantes portadores de una cultura que difería radicalmente de las tradiciones autóctonas. Una tal actitud de pasividad, de observación a distancia, si se dio, sólo pudo haberse mantenido durante muy breve tiempo, mientras los indios no se vieron obligados a optar entre la aceptación y el rechazo de los distintos elementos de la cultura ajena. Y no hay duda de que la necesidad de enfrentarse a esa alternativa surgió en muchos casos ya en ocasión de aquellos primeros contactos, sobre todo en cuanto los grupos aborígenes y los inmigrantes empezaron a quedar vinculados entre sí a través de un sistema estable de relación social. Pudieron los californios actuar indistintamente con curiosidad y recelo respecto a esas manifestaciones culturales que les resultaban extrañas y asombrosas, pero, ya integrados al sistema de relación establecido con la conquista, la alternativa de aceptarlas o rechazarlas fue para ellos ineludible.

Aun las actitudes de indiferencia tuvieron por fuerza el sentido de un rechazo.

Desde un principio se observó esa fluctuación ya señalada de la respuesta indígena y podemos decir que la tendencia, por lo menos hasta cierto momento, fue, además, polarizante. Hemos visto ya cómo las circunstancias sociales en que se dio el proceso de aculturación hicieron que las culturas enfrentadas fueran en muchos aspectos incompatibles y cómo la adopción de ciertos rasgos de la que obraba como cultura esencialmente donadora provocaban el correlativo desplazamiento de otros pertenecientes al modo de vida del grupo receptor. Como este fenómeno se presentó en cuanto quedó establecida la relación hispano-indígena, no debe haber pasado mucho tiempo sin que los indios se dieran cuenta, por experiencia directa, de que la adopción de la cultura ajena vulneraba el modo de vida propio e impedía su subsistencia integral. Por su receptividad originaria y por efecto de las diversas tácticas de inducción y los medios de presión del grupo conquistador, los indios tendieron a hacer suyos los rasgos culturales que les eran ofrecidos; pero, en la medida en que aceptaron esta influencia, se generó entre ellos la imperiosa necesidad de resistirla. Forzada o voluntaria, la aceptación de rasgos culturales ajenos a los de las tradiciones autóctonas fue, por tanto, la que, al manifestarse en hechos concretos, empujó a los californios a desarrollar esa otra tendencia que tuvo un sentido opuesto y un carácter más autónomo: la de la resistencia frente a la imposición cultural. En los intentos de los californios por resistir

el influjo de la cultura que les era extraña ha de verse, además del propósito del rechazo, el de conservar el modo de vida que los pueblos nativos habían llegado a desarrollar durante milenios y que les permitía sobrevivir como cazadores-recolectores.

Dado que el que se estableció fue un sistema de relaciones sociales de dominio, en el que los indios constituyeron el sector social sometido, aceptar o rechazar la cultura ajena no fue para los grupos indígenas una opción que pudiera ser autorregulada y resulta <sup>e</sup> únicamente en función de instancias de origen autónomo. La dominación social se expresó también en el campo de la cultura, de allí que la confrontación cultural estuviera marcada permanentemente por la desigualdad. Estos señalamientos son necesarios para esclarecer el sentido que tuvo la resistencia indígena y ayudan a explicar por qué, en ocasiones, los californios opusieron el recurso de la violencia a la imposición cultural. Las rebeliones indígenas que llegaron a producirse en la época jesuítica tuvieron evidentemente por objeto, no invertir las relaciones de dominio, sino cancelar el contacto, recuperar un espacio en el que se pudieran mantener las tradiciones autóctonas sin que fueran amenazadas, perturbadas por la presencia y las acciones de los grupos inmigrantes. En esas rebeliones se manifestó asimismo el rechazo indígena a la cultura impuesta, de cuyo influjo, sin embargo, los californios no podrían escapar como tampoco conseguirían sustraerse a la dominación social que se ejerció sobre ellos.

La sola presencia de la población forastera en los territorios de recorrido de los grupos indígenas no parece haber sido, en la

mayoría de los casos, causa suficiente para que los californios llevaran a efecto actos colectivos de violencia en contra de los inmigrantes. Ese tipo de acciones más bien se produjo cuando, ya dada la ocupación territorial, se había iniciado un trato más o menos regular entre nativos y forasteros. El primer ataque indígena al real de Loreto se realizó en noviembre de 1697, aproximadamente tres semanas después de que Salvatierra y sus acompañantes habían quedado establecidos en el sitio donde se fundó dicho real. La intención de los atacantes pudo ser depredatoria, como pareció a Salvatierra, quien atribuyó el ataque a "la codicia" que despertaron en los indios los bastimentos de los recién llegados;<sup>1</sup> pero no es aventurado considerar esa acción como un primer movimiento de resistencia indígena frente al modo de vida que trataban de introducir los forasteros, pues sabemos que, durante los días previos al asalto, los indios que se acercaban al real para tener acceso a las dádivas de maíz se fueron viendo obligados a adoptar pautas de comportamiento distintas a las que les eran habituales, como por ejemplo la de tener que solicitar de los visitantes la ración alimenticia y recibirla sólo a condición de participar en los oficios religiosos o en los trabajos de construcción del real.

Las acciones violentas de los indios dirigidas en contra de los misioneros y sus acompañantes, incluso aquellas que implicaron a grupos numerosos de nativos o a comunidades enteras, tuvieron sin duda variadas motivaciones. No obstante ello, en algunos de esos estallidos de violencia quedó de manifiesto el rechazo

indígena a las formas de vida desarrolladas en los núcleos misionales. Ese rechazo no dejó de incluir al conjunto de elementos materiales propios de la cultura introducida. Loreto, sede de la guarnición militar de la colonia, no volvió a ser atacada; pero, tan sólo entre 1700 y 1703, tres veces se lanzaron grupos indígenas armados sobre la misión de San Francisco Javier, siempre en momentos en que se habían ausentado el ministro y los soldados de su escolta.<sup>2</sup> Ya en el primero de esos asaltos, los indios procedieron a destruir las rústicas construcciones de la misión y los objetos que en ellas había. Es significativo que, según refiere Venegas, los nativos despedazaran un crucifijo y pasaran "con dos saetas el rostro de una imagen de Nuestra Señora de los Dolores, pintada en un lienzo".<sup>3</sup> En la siguiente ocasión se mataron también los animales domésticos que había en la misión<sup>4</sup> y en la tercera fueron victimados algunos de los indios que llevaban con el misionero una relación estrecha y aparentemente cordial.<sup>5</sup> En cada caso, los soldados del presidio de Loreto se pusieron en movimiento para perseguir y castigar a los presuntos asaltantes.

La rebelión indígena más importante de la época jesuítica, tanto por su magnitud como por sus consecuencias inmediatas y mediatas, es la que se produjo el año de 1734 en la región del sur. El foco del movimiento se localizó en las misiones de Santiago y San José del Cabo, pero la rebelión terminó por extenderse hacia las otras dos misiones sureñas: la de Nuestra Señora del Pilar de la Paz y la de Todos Santos. Se trató de un movimiento que

duró realmente poco tiempo, pues en menos de tres semanas la población rebelada arrasó prácticamente las cuatro misiones y se enseñoreó de toda la región meridional de la península. Fue el único caso en que los aborígenes peninsulares, puestos en pie de guerra, lograron recuperar, aunque transitoriamente, el dominio completo de una extensión territorial que había sido ya objeto de ocupación por parte de los misioneros y sus acompañantes. Fue, además, un movimiento cruento, en el que parecieron desatarse al fin poderosos impulsos de violencia previamente contenidos. Los misioneros, los soldados y los indios del servicio doméstico de las misiones de Santiago y San José del Cabo fueron muertos por los sublevados, fin del que escaparon el ministro de Todos Santos y su corta escolta militar, gracias a que lograron huir oportunamente de la misión y embarcarse en la bahía de La Paz rumbo a lugar seguro. La misión de Nuestra Señora del Pilar de la Paz no contaba, en los momentos de la rebelión, con misionero allí establecido.<sup>6</sup>

Podemos anticipar que este movimiento rebelde, al que condujeron las tensiones sociales que empezaron a producirse desde que fueron establecidos los centros misionales del sur, obligó a los indios a enfrentarse luego a situaciones de acoso militar que resultaron asimismo desquiciantes para la vida social de todas las rancharías sureñas, incluso de las que no habían participado directamente en las primeras acciones de violencia. A la postre, consumada la reconquista de aquella población que había visto eliminada en sus territorios de recorrido la presencia de grupos extraños, las relaciones de dominio quedaron restablecidas en la re-

gión, con lo que continuaron la desigual confrontación cultural y la consecuente crisis de sobrevivencia que, como otros grupos de la península, experimentaban los pueblos nativos del sur.

Hay evidencias claras de que el movimiento tuvo sus orígenes en el conflicto cultural y de que los sublevados pretendieron poner término a la situación de contacto con el objeto de que sus tradiciones de vida no se vieran ya perturbadas por la política misionera y el irresistible influjo de los enclaves misionales. Ciertas declaraciones atribuidas a presuntos rebeldes capturados así lo dejan ver. Se dice, por ejemplo, que unos declararon que habían victimado a su ministro "porque no les dejaba hacer lo que querían y prohibía que tuviesen muchas mujeres".<sup>7</sup> El padre Nápoli aseguró que todos los indios que fueron interrogados a este respecto dijeron que los misioneros habían sido muertos porque no consentían en sus neófitos, "después de bautizados, la multiplicidad de mujeres" y porque obligaban a los indios "a rezar y venir a misa".<sup>8</sup> Estas declaraciones, que sólo conocemos en la versión jesuítica y que tal vez fueron simplificadas por quienes se encargaron de interpretarlas y registrarlas, indican que los misioneros empleaban su autoridad para imponer el matrimonio monogámico entre aquellos pueblos que no lo practicaban, que esto provocó el descontento de la población nativa y que los indios recurrieron a la violencia para preservar la continuidad de sus costumbres.

Tenemos que suponer que la política misionera de cambio cultural tenía cierto grado de eficacia, pues de no haber sido así los indios no se hubieran visto en la necesidad de resistirla en la

forma en que lo hicieron. Hemos de considerar, además, que tal política sólo pudo ser eficaz en la medida en que se afirmaron las relaciones de dominio. Los cronistas jesuitas reconocen como causa ostensible y principal de la rebelión esa inconformidad indígena ante las medidas que se tomaban en contra de la poligamia, aunque sus juicios sobre aquellos acontecimientos son una expresión típica del pensamiento colonialista;<sup>9</sup> para ellos, la política misionera estaba moralmente justificada, así que ninguna acción que se le opusiera podía ser legítima y menos si se trataba de una acción violenta, como fue la de 1734. Digamos por nuestra parte que la rebelión no se explica por la confrontación cultural en sí sino por el desequilibrio que en esa confrontación introducían las relaciones sociales de dominio, aun cuando éstas fueran todavía incipientes. El recurso de la violencia permitió a los indios sustraerse de aquella situación de subordinación social que hacía cada vez más vulnerables sus formas tradicionales de vida. Al estallar la rebelión, el aparato militar de las misiones era en realidad bastante débil. Tres soldados de escolta había en Todos Santos, uno en La Paz, dos en Santiago y ninguno en San José del Cabo, pues uno que se hallaba destacado en este lugar había tenido que viajar a Loreto. Esta desprotección miltar había sido característica de las misiones del sur desde que fueron fundadas, si bien las comunidades indígenas sureñas no desconocían el hecho de que una fuerza armada mayor respaldaba la acción de los misioneros. De tiempo en tiempo, una o dos veces al año, partidas militares algo más numerosas procedentes de Lo-

reto habían pasado a la región, violentado a algunos de los nativos que se mostraban reacios a sujetarse a los ministros religiosos y hecho ostentación de su fuerza a fin de que la población aborigen quedara amedrentada.

Antes del levantamiento se habían percibido ya inquietudes entre las diversas rancherías pericúes y guaycuras que habitaban la región, al punto de que los misioneros se sintieran alarmados y temerosos de que llegara un momento en que no pudieran controlar la situación, lo que indica que se trataba de un comportamiento indígena generalizado y espontáneo. En medio, pues, de aquel estado de inquietud colectiva, el 10. de octubre del referido año de 1734 se desató al fin la violencia en la misión de Santiago. Se desató súbita y desmesuradamente. Ese día, la hostilidad de los indios se hizo manifiesta primero mediante gritos y, en seguida, con la agresión física al ministro del lugar, el padre Lorenzo Carranco, que fue muerto a flechazos. La misma suerte corrieron los hombres que servían de escolta al misionero y los que lo auxiliaban en el servicio doméstico. Dos días más tarde, algo parecido ocurrió en San José del Cabo, donde perdió la vida el padre Nicolás Tamaral. En esas dos misiones fueron sacrificadas, en total, doce personas. Aparte de los ministros religiosos se contaron entre las víctimas dos soldados, cuatro indios sirvientes y, en San José del Cabo, los miembros de la familia del soldado de escolta que se hallaba ausente.

Hemos de destacar el hecho de que los indios se ensañaron particularmente con las personas de los misioneros, a los que se la

pidó antes y después de que cayeron muertos. Los cadáveres de ambos fueron vejados, desembrados -el de Carranco se decapitó a golpes de piedra-, arrastrados por los terrenos de la misión y finalmente quemados en una hoguera, a la que también se arrojaron los cuerpos de las otras víctimas. El furor de los sublevados también se manifestó significativamente en contra de los elementos materiales de las misiones. Como para que no subsistiera nada de lo que habían sido aquellos establecimientos, los indios prendieron fuego a las capillas y demás construcciones, quemaron asimismo cuantas imágenes y ornamentos sacros encontraron, destruyeron cruces, campanas, utensilios de uso religioso o doméstico, muebles y, en fin, todos los objetos que podían ser destruidos. Procedieron, por último a liquidar el ganado mayor y menor, sin dejar un sólo animal vivo.<sup>10</sup> Destrozos similares se hicieron poco más tarde en las, para entonces, abandonadas misiones de Nuestra Señora del Pilar de la Paz y de Todos Santos, lugar este último donde fueron muertos veintisiete indios catecúmenos,<sup>11</sup> tal vez por haber dado muestras de lealtad a su ministro, el padre Sigismundo Taraval, quien, junto con su escolta, huyó a tiempo para salvarse gracias a que algunos de sus neófitos le avisaron del inicio de la sublevación.

Aunque las acciones descritas se produjeron más bien de un modo espontáneo, el movimiento no careció en sus inicios de un cierto liderazgo que se personalizó en los jefezuelos de las primeras rancherías sublevadas -Domingo Boton, Ignacio Cacanagua<sup>12</sup> y Cristóbal, en Santiago, y Chicorí, en San José del Cabo. Jefes con un

poder puramente local, éstos no pudieron en modo alguno influir decisivamente en el curso ulterior de los acontecimientos. En cuanto la rebelión se extendió más allá de sus focos de origen, cada ranchería tendió a actuar por su cuenta y a restablecer su funcionamiento autónomo. Ningún concierto pudo haber ya en las acciones de los distintos grupos, entre los que, por otra parte, volvieron a cobrar fuerza las antiguas rivalidades que habían sido atenuadas por el influyente arbitraje misional. Las rancherías sureñas, además, habían experimentado en los años precedentes algunos cambios en su organización interna y en su sistema de relaciones intergrupales, cambios que resultaban difícilmente reversibles, por lo menos en un plazo corto. Todas estas circunstancias hicieron que la ruptura del orden impuesto por las misiones colocara a las comunidades indígenas en una situación de inestabilidad que seguramente contribuyó a debilitarlas. Esa nueva forma de crisis hubo de agudizarse poco tiempo después, en cuanto dio principio la campaña militar de reconquista.

Lo ocurrido en la región del sur durante las primeras semanas de aquel mes de octubre tuvo implicaciones de carácter general que no podían ser ignoradas por los jesuitas. Con el triunfo de los indios rebeldes quedó claro que las comunidades aborígenes vinculadas a las misiones eran capaces de reaccionar con extrema violencia y, en determinadas circunstancias, de imponerse por la fuerza sobre quienes las habían ido sometiendo. Mostró así la rebelión que la conquista de California podía aún fracasar por entero, a menos que se tomaran medidas inmediatas y radicales para evitar

que esa potencialidad de la población indígena continuara activándose. Los hechos consumados en el sur fueron, pues, aleccionadores para los jesuitas, quienes, como responsables de la conquista, actuaron con prontitud para consolidar su posición en la península antes de que fuera demasiado tarde. Consideraron que era urgente impedir que hubiera brotes de violencia entre los indios de las misiones subsistentes, pero que, al mismo tiempo, era necesario, como medida estratégica, recuperar a la mayor brevedad posible el territorio perdido. La reconquista se emprendió bajo la convicción de que las comunidades indígenas que se habían rebelado representaban una amenaza para el sistema misional y porque se juzgó que sólo sometiendo nuevamente a aquellas comunidades se restaría fuerza de precedente ejemplar a la rebelión.

La primera medida tomada por los superiores jesuitas de las misiones californianas, una vez que recibieron la noticia del levantamiento, fue la de solicitar refuerzos militares en el exterior de la provincia. Se dirigieron al efecto a sus correligionarios de la contracosta continental, los que en sólo unos cuantos días reclutaron y mandaron a la península cien indios flecheros, extraídos principalmente de las misiones de los ríos Fuerte y Yaqui. Mientras se hacían estos movimientos, los procuradores de la Compañía de Jesús dieron cuenta de la rebelión al virrey-arzobispo de México, Juan Francisco de Vizarrón y Eguiarreta, al que pidieron que autorizara nuevas plazas de soldados para el presidio de Loreto. La gestión hecha ante la autoridad virreinal no tuvo respuesta inmediata, pero ello no retrasó el inicio de la campaña de re-

conquista. En cuanto llegó a la península la escuadra indígena enviada de la contracosta, el capitán del presidio de Loreto, Esteban Rodríguez Lorenzo, se puso al frente de veinticinco soldados presidiales armados de escopetas, y de otros tantos indios flecheros, de los recién llegados, con los que se dirigió primeramente a la misión de Nuestra Señora de los Dolores, de donde luego salió para la abandonada misión de Nuestra Señora del Pilar de la Paz. El 31 de octubre, es decir, al cumplirse apenas un mes del estallido de la rebelión, estas tropas quedaron acantonadas en La Paz y empezaron a desplazarse por toda el área comarcana en plan de combate.

A lo largo de los meses siguientes, las tropas expedicionarias hicieron continuos recorridos por los territorios existentes entre las misiones de La Paz, Santiago y Todos Santos. No avanzaron hacia la de San José del Cabo tal vez para no alejarse demasiado del sitio escogido como base de operaciones. Pero, más que a combatir, estas tropas se dedicaron a perseguir a los pocos indios que lograron ver durante sus recorridos. A veces, incluso, parecía que los hombres de Rodríguez Lorenzo se movían en un territorio por entero despoblado. Al terminar una de las varias correrías que hicieron los soldados en busca de aquella población que se suponía en pie de guerra, el informe rendido por las tropas expedicionarias fue el siguiente, según el padre Taraval:

Refirieron todo lo que habían andado, todas las diligencias que habían hecho y todos los medios que habían puesto para asaltar [a] los apóstatas, y jamás pudieron conseguir no

digo el asaltarlos, pero ni el verlos. Anduvieron toda la costa del estrecho y cuantos parajes había por ese lado, y no hallaron un alma. Fueron a La Paz y al pueblo de Todos Santos y a nadie encontraron. Recorrieron todas las tierras de los huchitíes, aripes, coras y periúes, y a ninguno hallaron. Registraron cuantas tierras ellos [los indios] solían andar y habitar, y no divisaron un hombre siquiera. Costearon toda la mar del sur y los puertos que habían, y no pudieron hallar persona alguna.<sup>13</sup>

Los que ocasionalmente llegaban a ser vistos por las tropas presidiales no eran indios guerreros, levantados en armas o levantiscos, sino hombres y mujeres que hacían lo posible por rehuir el contacto, que abandonaban sus parajes de abrigo en cuanto advertían la presencia extraña, que andaban siempre dispersos en los montes, casi sin detenerse, solos o en muy pequeños grupos. No hubo propiamente oposición armada al avance de las tropas expedicionarias, aunque se dieron casos en que los indios llegaron a atacar a los soldados que se alejaban del grueso de su ejército.

Por su parte, Rodríguez Lorenzo y su gente no pudieron hacer otra cosa que ir siempre en pos de los huidizos nativos con la pretensión de caer sorpresivamente sobre ellos. Aun cuando el mismo capitán reconocía que los indios eran unos "pobres desnudos... sin más defensa que el huir o su piel",<sup>14</sup> él y sus hombres veían en cada californio de la región un enemigo, no a vencer, sino a aniquilar. La campaña, por ello, cobró el carácter de una empresa punitiva, más que de reconquista. Y como fueran realmente pocos los hombres que los soldados lograban haber a las manos, la táctica para reducir a la población nativa sureña consistió en actuar

sobre la parte más débil de esa población: las tropas lauretanas empezaron a perseguir y capturar mujeres y niños para así forzar a los hombres a rendirse. Los que de este modo procedían pensaban que, dado que la población femenina cumplía una función importante en las tareas de recolección, apresar mujeres indígenas era "quitar a los enemigos los víveres".<sup>15</sup> No sólo se procuró hacer prisioneras a las indias sino que, según afirma el padre Taraval, a las que se capturó se les envió a Loreto y luego se les desterró a la "isla más remota de la tierra, para que allí estuviesen hasta que se acabaran de componer las cosas".<sup>16</sup> Es probable que las desterradas no hayan vuelto jamás a sus lugares de origen y que esa política dejara pronto sentir sus consecuencias en el proceso demográfico de los pueblos del sur. Tenazmente perseguidas por los soldados, las indias llegaban algunas veces a desprenderse de sus pequeños y a abandonarlos en el monte para que no les embarazaran la huida, proceder que da la medida de su temor y que a los misioneros les pareció una expresión más de la barbarie de aquella gente.<sup>17</sup> En estas condiciones, sin grandes batallas frontales pero con no pocos hechos de violencia, se desarrolló la campaña durante todo el año de 1735.

Las nuevas plazas solicitadas por los jesuitas para el presidio de Loreto no fueron autorizadas por el virrey-arzobispo de México, pues, según éste adujo, se trataba de un asunto que requería de la aprobación del soberano español. En cambio, mediante decreto virreinal se dieron instrucciones al gobernador de Sonora y Sinaloa, Manuel Bernal de Huidobro, para que pasara a la península con una

fuerza militar capaz de someter a la población rebelada y de mantener el orden en toda la provincia. La solución no fue del agrado de los jesuitas porque Bernal de Huidobro se había manifestado ostensiblemente contrario a los intereses de los misioneros de la Compañía de Jesús que actuaban en las provincias de Sonora y Sinaloa. Pero, convencidos los religiosos de que sus misiones peninsulares se hallaban en grave peligro, no rechazaron el auxilio dispuesto por la autoridad virreinal. Así las cosas, a fines de 1735 llegó Bernal de Huidobro a Loreto y, al iniciarse el año siguiente, se trasladó al sur con el ejército que llevaba consigo.

La presencia de estas tropas en la región meridional seguramente hizo más difíciles las condiciones de vida de aquella población aborigen que buscaba escapar a toda costa del contacto. El caso es que algunos grupos indígenas sureños empezaron a retirarse de los que eran sus territorios tradicionales de recorrido y a refugiarse en las islas y en el extremo sur de la península. Esto los puso a cubierto del contacto, pero los enfrentó al problema de la escasez de alimentos. Por una india que fue hecha prisionera se supo que los huchitíes, aripes, coras e indios de los cantiles, es decir, varios de los grupos que habían estado vinculados a las misiones de Nuestra Señora del Pilar de la Paz y de Santiago, habían salido de sus tierras por miedo a las tropas que actuaban en el sur y se habían refugiado en una zona marginal, pobre de recursos alimenticios. Se supo también que aquellos indios padecían a la sazón hambre por ser ellos numerosos y "haber en esos parajes poco qué comer". La informante misma y otros tres nativos habían

caído prisioneros precisamente al volver a sus tierras en busca de alimento.<sup>18</sup>

Pero la llegada de Bernal de Huidobro significó también un cambio en la política seguida frente a los indios sureños. A diferencia de Rodríguez Lorenzo, el gobernador de Sonora y Sinaloa actuó con cierta lenidad; a muchos de los indios que sus hombres capturaron los dejó libres luego, no sin antes darles alimentos y decirles que perdonaría a todos los nativos que se entregaran de paz, a los que, además, les repartiría tierras para que las cultivaran. Estas medidas fueron mal vistas y censuradas por los jesuitas, quienes consideraban, por una parte, que el gobernador pretendía asumir funciones que más bien eran de la competencia de los misioneros, y, por la otra, que una política suave, según la cual se halagara a los "apóstatas" en lugar de tratarlos con energía, haría que en el futuro resultara más difícil gobernar a los indios de la región.<sup>19</sup>

En poco tiempo, sin embargo, la política de Bernal de Huidobro hizo que, al fin, los temerosos californios del sur salieran de sus escondrijos y comenzaran a acercarse de nuevo a los sitios misionales. En Santiago se juntaron pronto más de ochocientos indios<sup>20</sup> y también a Todos Santos fueron llegando, "todos hambrientos", los indios que habían pertenecido a esta misión.<sup>21</sup> Los pericúes de San José del Cabo enviaron emisarios a Bernal de Huidobro para pedirle que se acercara a ellos, pues querían verlo y hablar con él. El gobernador atendió el llamado y entró con algunos hombres suyos en esa parte de la tierra pericú en la que no

habían penetrado hasta entonces las tropas reconquistadoras. Lo que los pericúes hicieron para recibir al militar mueve a pensar que, a esas alturas, el temor y la desesperación de los indios los habían llevado a renunciar a aquel afán de recuperar su antigua autonomía y de mantener la integridad de sus tradiciones autóctonas. Como pudieron, los pericúes techaron una parte de la iglesia que habían incendiado casi dos años antes y levantaron de nuevo una cruz grande que los jesuitas tenían colocada en el cementerio. El día que entró Bernal de Huidobro a la misión halló "a más de doscientos indios cantando el Alabado delante de la Santa Cruz"; en lugar aparte, según el orden que había sido impuesto por los jesuitas, estaban las mujeres y los niños entonando también un cántico cristiano.<sup>22</sup> Estos indios manifestaban así su adhesión a una cultura y a un orden de vida que, según ya lo habían experimentado, eran incompatibles con los elementos esenciales de su organización social y, en general, de sus tradiciones de cazadores-recolectores. Para escapar de la persecución, del castigo, de esa nueva forma de crisis de sobrevivencia producida por la campaña de reconquista, se mostraban ahora dispuestos a aceptar aquello que habían rechazado con furor en 1734.

Como ya dijimos atrás, los misioneros temieron en un principio que la rebelión desatada en el sur se extendiera hacia otras partes de la península. Ante esta avizorada perspectiva, a principios de 1735 el padre visitador Clemente Guillén decidió ordenar a todos los religiosos que se concentraran en Loreto, donde quedarían protegidos por las tropas presidiales.<sup>23</sup> Los padres obedecieron la

orden y, ante el desconcierto de sus comunidades, salieron todos de sus misiones acompañados de los soldados de escolta y de los indios ladinos que les auxiliaban en el servicio doméstico. Tu vieron los catecúmenos que quedaban abandonados gestos que mues-  
tran claramente cómo la población nativa también reaccionaba de un modo espontáneo en un sentido totalmente contrario al del re-  
chazo al vínculo misional. Diose el caso de que, al abandonar su misión el ministro de San Ignacio, sus neófitos salieran tras él como "en procesión, con cruz levantada, cantando la doctrina y llorando".<sup>24</sup> Ya reunidos los padres en Loreto llegaron hasta este lugar grupos de indios cochimfes de las misiones de Guadalupe, Santa Rosalía de Mulegé y San Ignacio, también en procesión, con cruz al frente y "cantando las letanías de María Santísima", para dar así testimonio de lealtad a sus respectivos ministros y pedirles que volvieran a sus centros misionales.<sup>25</sup>

No han de extrañar estas manifestaciones de adhesión a los religiosos, pues, si cierto es que el influjo misional trastornaba el modo de vida tradicional de las comunidades indígenas, también era así que, a medida que el tiempo pasaba, se hacía más estrecha la dependencia de dichas comunidades respecto de sus misiones. Por lo demás, entre los indios de las misiones del norte no dejaba de haber inquietudes y un descontento que, como entre los pueblos del sur, tenía su origen profundo en el conflicto cultural. Venegas refiere que había en las misiones nortenas algunos individuos inconformes con el "nuevo modo de vivir", que exhortaban a sus paisanos "a dar juntos sobre los extranjeros que les quitaban

sus costumbres".<sup>26</sup> El malestar era sin duda más general que lo que este cronista suponía, pero no llegó a generar acciones indígenas de violencia similares a las que se produjeron en la parte meridional de la península. Los soldados del presidio de Loreto recorrieron las misiones cochimíes, apresaron a los que se suponía que estaban promoviendo la rebelión y los mandaron desterrados al puerto neogallego de Matanchel.<sup>27</sup> También en la misión de Nuestra Señora de los Dolores, de población guaycura, se percibieron inquietudes que el capitán Rodríguez Lorenzo procuró sosegar sin demora, a cuyo efecto mandó ejecutar a ocho indios sospechosos de estar incitando a la rebeldía.<sup>28</sup>

El antagonismo sociocultural que caracterizó las relaciones entre los californios y el sector inmigrante, encabezado por los jesuitas, en modo alguno podía superarse por el simple hecho de que se produjeran acciones indígenas de respaldo al programa misional. Antes bien, dichas acciones agudizaban la situación de conflicto por cuanto que contribuían a afirmar la dominación ejercida sobre el conjunto de la población indígena y, consecuentemente, a ahondar el desequilibrio en la confrontación cultural. De hecho, los misioneros contaron muchas veces con el auxilio de los mismos californios para conseguir la expansión del sistema de misiones y para someter a nuevas comunidades aborígenes. Ya desde los primeros años de la conquista, Salvatierra daba cuenta a un corresponsal suyo de que los nativos lauretanos escoltaban y servían a los religiosos "como si fueran indios de la otra banda", lo cual, decía el misionero, mucho ayudaba a que se fuera "asentando la tie-

rra".<sup>29</sup> Con el tiempo se hizo una práctica común que grupos de catecúmenos californios participaran en las expediciones que hacían los religiosos, ya con fines de simple exploración geográfica, ya cuando el propósito era hacer una nueva fundación misional. En tales casos, los indios solían ir "armados a su usanza"<sup>30</sup> y a veces actuaban frente a los otros grupos indígenas con más agresividad que los mismos soldados presidiales.<sup>31</sup> Cuando se fundó la misión de Nuestra Señora del Pilar de la Paz asistieron con los religiosos fundadores varios indios de Loreto y otros de San Juan Bautista Liguig, los que, además de prestar servicios de diversa índole durante la expedición, dieron a los misioneros continuas muestras de obediencia y lealtad.<sup>32</sup>

Hubo ocasiones en que los indios que ya estaban siendo cristianizados se organizaron como una verdadera tropa de conquista y combatieron contra comunidades nativas que se resistían a vincularse a las misiones. Eso pasó una vez en San Ignacio, donde, a instancias de dos ministros religiosos, los catecúmenos se armaron, hicieron el correspondiente alarde militar y, bajo el mando de dos capitanes, uno elegido por ellos y otro, ladino, nombrado por los jesuitas, marcharon en contra de los indios de una rancharía vecina, hostil a las que se habían ido vinculando a la misión. La operación tuvo como resultado la captura de cierto número de aquellos indios "bravos". Dice un cronista que, al llegar los prisioneros a la misión, "los nuevos y rudos cristianos bailaban de gozo porque habían de matar a sus enemigos y vengarse".<sup>33</sup> No se mató a los vencidos; los soldados de la escolta misional azotaron a al

gunos de los presos y luego los misioneros intervinieron para sus  
pender el castigo y, mediante el recurso del reparto de alimento,  
iniciar con los sometidos los trabajos primarios de evangelización.<sup>34</sup>  
Tiempo después, en la misión de San Francisco de Borja, tuvo lugar  
otra empresa de conquista militar protagonizada por catecúmenos ca  
lifornios.<sup>35</sup>

Es necesario señalar que el apoyo indígena a la causa jesuítica  
tendía a hacerse más permanente en la medida en que los indios al-  
canzaban un mayor grado de integración a los núcleos misionales.  
Las comunidades que llegaron a vivir de fijo en las cabeceras de  
misión tenían obviamente más motivos para actuar en forma solidaria  
con los jesuitas que las comunidades que seguían viviendo en buena  
parte de la caza y la recolección. En realidad, desde fechas tem  
pranas algunos indios se integraron de tal modo a la vida misional  
que terminaron por ser asimilados culturalmente, aunque sin exper  
imentar una pérdida total de su identidad indígena. Fueron los que  
en los documentos aparecen frecuentemente mencionados como "ladi-  
nos", condición que parece haber sido alcanzada principalmente por  
indios criados desde pequeños en Loreto.<sup>36</sup> Los jesuitas les tenían  
una gran confianza como cristianos firmes y leales, y, aunque Vene  
gas consigna que esos ladinos gozaban de buen crédito y mucha es-  
timación" entre los demás aborígenes,<sup>37</sup> es de pensarse, más bien,  
que en los momentos críticos, cuando las contradicciones hispano-  
indígenas provocaban una mayor tirantez social, su cercanía a los  
misioneros los enfrentaba con el resto de la población nativa.  
Hemos referido ya que los grupos indígenas rebeldes agredieron y

mataron indios de los que cumplían un servicio doméstico al lado de los religiosos; aunque no todos estos sirvientes hayan sido ladinos, seguramente los rebeldes los identificaban más como seguidores de los misioneros que como elementos de las propias comunidades indígenas. Si los jesuitas confiaban en los ladinos y los tenían como gente suya, no deben haber ignorado que dichos indios eran vistos con animadversión por los otros californios. En 1735, cuando los religiosos abandonaron sus misiones para concentrarse en Loreto por el temor a la rebelión general, los ladinos también fueron extraídos de las misiones como medida de protección.<sup>38</sup>

Esas diferencias y enfrentamientos entre sectores de la población aborígen californiana tuvieron expresiones extremas durante el tiempo que duró la campaña de reconquista emprendida en contra de los indios del sur. Al lado de las tropas presidiales comandadas por Rodríguez Lorenzo participó un ejército auxiliar de californios procedentes de la misión de La Purísima Concepción. Estos indios, todos de nación cochimí, combatieron entonces contra rancherías pertenecientes a las naciones guaycura y pericú.<sup>39</sup> Pero también los indios guaycuras de la misión de Nuestra Señora de los Dolores se aprestaron a combatir a grupos de su misma lengua que se hallaban rebeldes.<sup>40</sup> Ya puesta en marcha la campaña, los callejés, grupo de filiación guaycura, ofrecieron asimismo su concurso para pelear con las gentes de su propia nación.<sup>41</sup>

Los grupos indígenas que ayudaron a los soldados presidiales no dejaron de ser considerados y tratados por los jefes militares como parte de la población sometida. Con la campaña de reconquis

ta se pretendía no sólo vencer y castigar a las comunidades indígenas que habían roto su vínculo con las misiones sino también consolidar la posición dominante de religiosos y militares. Por ello, la alianza de las tropas presidiales con los californios que se ofrecían como milicianos no podía darse bajo condiciones de igualdad. Los soldados se sirvieron de los indios dispuestos a colaborar en la campaña de reconquista, pero procuraron que esos aliados nativos reconocieran que con ellos no se compartían ni la fuerza ni la autoridad. Rodríguez Lorenzo adoptó la táctica de realizar algunas funciones militares sin llevar consigo a los flecheros californios, a fin de que éstos quedaran persuadidos de que los soldados presidiales "no necesitaban de indios", de que el admitir en la campaña a los auxiliares indígenas se hacía "por costumbre, no por necesidad"; de que las tropas del presidio "hacían más" sin el apoyo de los nativos y de que solas aun lograban lo que con los indios aliados "no pudieran hacer".<sup>42</sup>

A los californios que apoyaban a los soldados se les presionó continuamente para que dieran pruebas inequívocas de su lealtad. Se exigió, por ejemplo, a los callejús que entregaran sus arcos y flechas al capitán del presidio de Loreto, pues según éste, la fidelidad de los indígenas habría de demostrarse "con armas o sin ellas".<sup>43</sup> Otras veces, Rodríguez Lorenzo encomendó a californios aliados que dieran muerte a flechazos a los indios prisioneros para que así probaran que en verdad eran fieles a los cristianos y "contrarios a los apóstatas".<sup>44</sup> Para que el escarmiento fuera general y sirviera de freno a todos los indios, inclusive a los que

milítaban al lado de las tropas presidiales, procuró el capitán lauretano no ocupar a los californios amigos "en nada o casi na da... sino en aquello que podía causarles más horror al castigo... pues los empleó sólo en asistir, cargar, juntar y enterrar a los ajusticiados".<sup>45</sup> Con todo esto se logró el objetivo de atemorizar a todos los indios y de mostrarles lo que podía significar para ellos el atreverse a actuar en contra de los misioneros y de los soldados que éstos tenían para su protección. El padre Taraval dice que los indios leales a los religiosos llegaron a manifestar una especie de satisfacción cuando se ejecutaba a los acusados de rebeldía o alboroto, pues, según la opinión del citado cronista, veían entonces esos amedrentados aborígenes "cuán bien les estaba el haber sido fieles" y "cuánto tenían que agradecer a Dios y al padre el haberlos así mantenido".<sup>46</sup>

Aquellos indios que, según Taraval, sólo debían tener, frente a sus dominadores, motivos de agradecimiento, sufrieron otras for mas de postergación. Los víveres escasearon con frecuencia en los lugares donde estaban acantonadas las tropas y siempre una amenaza de escasez implicó, en primer término, privar de sus raciones a los indios milicianos y a los prisioneros. A aquéllos se les en viaba entonces a los montes para que buscaran allí sus mantenimientos; a los presos sólo se daba la oportunidad de que se sirvieran de sus mujeres para conseguir algo de comida silvestre.<sup>47</sup> En esto, pues, no había diferencia entre ser opositor o seguidor de los misioneros. Y si los indios leales, por serlo, no estaban condenados a sufrir los mismos castigos que se imponían a los sospechosos

de rebeldía, tampoco conseguían eludir el riesgo de ser víctimas de los indios insumisos o de los abusos de los soldados. La gente que llevó Bernal de Huidobro solía abusar de las mujeres de los indios flecheros cuando éstos salían a campaña.<sup>48</sup> Un indio llamado Fabián, que se había distinguido entre los suyos por su fidelidad a los jesuitas, se volvió contra el bando de los misioneros a causa de los abusos que, con su mujer, cometieron los soldados del gobernador de Sonora y Sinaloa. El indignado californiano tardó en ser perseguido, herido, capturado y, finalmente, ajusticiado por las tropas españolas.<sup>49</sup>

Resulta difícil tratar de valorar el alcance de la desintegración social provocada entre la población aborigen californiana por la campaña de reconquista y, en general, por el recrudescimiento de la dominación que sobre ella se ejercía. Esa desintegración se manifestó en todos los niveles, aun en los de las mismas unidades familiares. Sabemos del caso de un indio que prendió a su propio hijo y lo entregó a los militares para que lo castigaran por un delito de robo que se le imputaba. El muchacho fue condenado a recibir azotes y a servir de faenero todo el tiempo que duró la expedición militar.<sup>50</sup> Los indios que se mantuvieron en paz o los que apoyaron con sus armas la causa de sus dominadores vivieron sin duda en aquellos años en un estado de gran inquietud, de inseguridad, de temor, de confusión. Los otros, los que se aventuraron a resistir su incorporación a las misiones, tuvieron una experiencia similar, pero a muchos de ellos les costó la vida el haberse atrevido a desafiar a quienes detentaban el dominio y la fuerza. Quizá na

da exprese tan vívidamente la desesperanza en que cayeron los grupos indígenas del sur como las reacciones de algunos de los prisioneros. Uno de ellos, luego de haber declarado bajo la presión de sus captores que él "no había querido admitir consejos ni los admitía" y "que siempre había sido malo y lo era", terminó diciéndole a los que lo interrogaban "que estaba cansado de vivir, que quería morir y, así, que lo matasen".<sup>51</sup> Desde el lugar donde se hallaban presos gritaban unos guaycurus condenados a muerte: "¿Cuándo nos van a matar? ¿Qué esperan? Acaben ya de matarnos".<sup>52</sup> Ese desear la muerte por desesperanza parece haber sido, aun antes de la rebelión, un extremo al que llegaban los nativos que, por oponerse al orden misional, quedaban a merced del brazo militar de las misiones. Alguno de ellos que era conducido a Loreto, luego de ver que otro reo había sido ajusticiado por haberse resistido a caminar, comenzó a gritar a los soldados lauretanos: "¿Para qué me llevan? No me lleven. Mátenme a mí también y váyanse".<sup>53</sup>

La posibilidad de ofrecer una resistencia activa frente al régimen misional casi quedó anulada entre los californios al llegar a su término la campaña de reconquista. En los años sucesivos se produjeron todavía algunos brotes aislados de rebeldía indígena, pero cada vez tuvieron efectos más localizados y, en todo caso, fueron seguidos de las correspondientes acciones represivas. Hacia 1740, algunos pericúes se rebelaron, dice el padre Del Barco, por "su natural inconstancia y deseo de aquella entera libertad de que gozaban siendo gentiles"; pero los rebeldes, que mataron a un sirviente de la misión de San José del Cabo y algunas reses, no fueron secundados por sus paisanos.<sup>54</sup> Ese mismo año de 1740

quedó radicada permanentemente en el sur una escuadra militar de pendiente del presidio de Loreto. A pesar de ello, unos años más tarde se levantó en armas el grupo de los huichitíes, que tenía sus territorios de recorrido entre La Paz y Santiago. La campaña militar que se llevó a cabo contra ellos fue prácticamente de exterminio; los niños huchitíes capturados se enviaron a las misiones del norte, los prisioneros fueron todos muertos para no distraer en su vigilancia a ninguno de los soldados y la persecución contra los demás alzados fue tan violenta que de todo el grupo huchití no sobrevivió a la postre más que un individuo.<sup>55</sup> En 1755, unos cuarenta guaycuras de Todos Santos se alzaron e hicieron ocho muertes; perseguidos por la tropa, finalmente aceptaron capitular y volver a la misión, luego de haber sufrido aproximadamente diez bajas.<sup>56</sup> En realidad, pues, aunque sin mayores efectos, las inquietudes indígenas no dejaron de manifestarse en aquella lastimada región del sur. Todavía en 1767, poco antes de la salida de los jesuitas, decía el padre Benno Ducrue que entre los misioneros había el temor de que se produjera un alzamiento de los "pericos",<sup>57</sup> o sea de los pericúes. Esta nación estaba reducida ya para entonces a unos doscientos individuos o pocos más, casi en su totalidad enfermos de sífilis.

Ya no para resistir la cultura de las misiones sino para integrarse a ellas en condiciones distintas a las que habían establecido los jesuitas, algunos pericúes de Santiago empezaron a demandar, hacia 1760, que les fueran repartidas tierras de cultivo. Como su petición no fuera atendida por los jesuitas, al año siguiente una

veintena de aquellos indios se robó una lancha de la misión y en ella se embarcó el grupo hacia Sinaloa, con el propósito de buscar el apoyo de las autoridades de aquella provincia. Su gestión fue inútil y todos los peticionarios fueron embarcados de nuevo hacia la península y devueltos a sus lugares de origen. Un año más tarde, los mismos u otros pericúes repitieron el robo y el viaje, con iguales resultados que en la ocasión anterior.<sup>58</sup> A estos, como a los demás californios, no se les ofrecía otro destino que permanecer en su tierra como comensales de las misiones y crecientemente inhabilitados cazadores-recolectores.

#### La caída demográfica

La población indígena peninsular existente a la llegada de Salva tierra y sus acompañantes alcanzaba, según opinión de algunos au tores, la cifra de cuarenta mil individuos o poco más.<sup>59</sup> Aun cuando se conceda a este cálculo cierto margen de error, resulta evidente que el número de aborígenes californianos decreció cons tantemente durante el período jesuítico. En 1768, año en que sa lieron los padres ignacianos de California, había apenas 7,149 indios en toda el área que aquellos religiosos tuvieron bajo su control.<sup>60</sup> El padre visitador Juan Antonio Baltasar consignaba que en 1752 había en las misiones de California 11,125 catecúme- nos.<sup>61</sup> Si simplemente comparamos esta cifra con la de 7,149 que arrojaron los padrones en 1768,<sup>62</sup> saltará a la vista que en sólo tres lustros, los últimos de la época jesuítica, hubo una disminu ción demográfica de más de un treinta y cinco por ciento. El pro

ceso de acabamiento de los naturales californios continuó en las últimas décadas del siglo y en la primera mitad de la siguiente centuria.<sup>63</sup>

La siguiente tabla de población, elaborada por Cook,<sup>64</sup> dará una idea de las tendencias que presentó este proceso que venimos mencionando:

Año	Habitantes (indígenas)
1697	41,500
1728	30,500
1742	25,000
1762	10,000
1768	7,149

Sabemos que la mortalidad infantil fue siempre muy elevada entre los californios. El mayor número de niños moría entre el momento de nacimiento y el segundo o tercer año de vida. Las muchachas indígenas empezaban a parir desde muy jóvenes, en general desde los doce años, y eso les permitía procrear una prole numerosa que, sin embargo, no llegaba en su mayor parte a la pubertad. Cook ha considerado que el promedio familiar era, en el período premisional, de cinco individuos: los padres y tres hijos que alcanzaban la edad de la reproducción.<sup>65</sup> La cifra total de vástagos habidos por cada pareja era evidentemente mayor, pero la elevada mortalidad infantil reducía el núcleo familiar a la proporción anotada. Este índice fue disminuyendo hasta quedar, en los últimos años del período jesuítico, en una cifra promedio de 3.4

individuos por familia, más baja, pues, de lo que era mínimamente necesario para mantener la estabilidad numérica de la población. Fueron en esto excepción las misiones de San Ignacio, San Francisco Javier y Santa Rosalía de Mulegé, que tenían un índice familiar de 4.1, y la de La Purísima Concepción, caso único que llegaba al 4.37.<sup>66</sup> Peter Masten Dunne deduce de ciertos informes del padre Juan Bautista Luyando que el promedio familiar llegó a ser, en algunas localidades, de tres personas.<sup>67</sup>

Tenemos así, como un hecho fuera de toda duda, que la población aborígen californiana disminuyó notable y constantemente. Ahora bien: no sería posible sostener con fundamento que este fenómeno se había venido observando desde tiempos premisionales, pues para ello tendríamos que suponer la existencia original de una mucho mayor población nativa o bien la inmigración permanente de nuevos grupos llegados del norte; ni una ni otra hipótesis parecen verosímiles. Más congruente con lo que sabemos es pensar que este decremento poblacional se inició justamente con el arribo de los europeos y la gente que les acompañaba. Una manera de corroborar esta sospecha consistirá en indagar cuáles fueron los factores que propiciaron el descenso de la población en la época misional.

Hasta donde podemos suponer, los aborígenes californianos, en su aislamiento multiseccular, se habían mantenido a salvo de ciertas enfermedades epidémicas de las que fueron portadores soldados y marinos llegados a la provincia a lo largo del siglo XVIII. Las principales de ellas fueron la viruela, el sarampión, la disentería, el paludismo, la tifoidea y la sífilis.<sup>68</sup> Esta última proli

feró particularmente en la región de los cabos, en donde fue extendida, al parecer, por los soldados de Sonora y Sinaloa que acudieron a combatir a los indios sureños luego que se produjo la rebelión indígena de 1734; es probable que el primer contagio se haya producido anteriormente y que hayan sido los marinos del galeón de Manila, que se detenía en San José del Cabo para abastecerse de agua y alimentos, los que introdujeron el mal.

No siempre es posible indentificar los padecimientos que sufrieron los californios durante el periodo que nos ocupa, aunque sus efectos resultan frecuentemente ostensibles. La primera enfermedad epidémica de cierta gravedad se presentó por los años de 1709-1710. Fue ésta una epidemia de viruelas que, en palabras de Venegas, "acabó con casi todos los párvulos y muchos adultos de las misiones".<sup>69</sup> Hubo después, entre 1720 y 1723, una verdadera oleada de enfermedades, entre ellas la disentería, que aparecieron en diferentes lugares de la península, una tras otra.<sup>70</sup> Luego, en 1729, azotó una nueva epidemia que, como las anteriores, diezmo a la población nativa, sobre todo a la de San Ignacio,<sup>71</sup> lugar donde cinco años después volvió a extenderse otra mortal enfermedad epidémica.<sup>72</sup>

Durante las primeras décadas del periodo jesuítico, los contagios cundieron principalmente en las misiones del norte y el centro peninsulares; pero, a partir de 1731, fueron los establecimientos del mediodía los que sufrieron los mayores embates de estas calamidades. Ese año justamente, una "peste" acabó con la mayor parte de cuatro "rancherías gruesas" de la nación huchití,<sup>73</sup> lo que

no fue sino el principio del fin de este grupo indígena que, como ya en otra parte dijimos, con el tiempo desapareció totalmente.

En 1742, las naciones sureñas volvieron a ser duramente castigadas por las enfermedades. Apareció por entonces un mal que llevó a la tumba alrededor de quinientos indios de la misión de San José del Cabo;<sup>74</sup> de allí pasó la enfermedad a Santiago, a Todos Santos y, por último, brotó en una de las misiones del norte, la de San Ignacio, de donde se extendió hacia otros lugares vecinos. Probablemente se haya tratado de sarampión, pues los enfermos se llenaban de granos y morían al poco tiempo. Dos años y medio continuó la epidemia cobrando víctimas. Luego, un corto periodo de tranquilidad precedió a otro brote que apareció en 1748. Según Del Barco, los efectos de este mal fueron tan graves que, en esos años, de 1742 a 1748, la población de las misiones pericúes quedó reducida a sólo una sexta parte.<sup>75</sup>

Algunas referencias sobre los primeros bautizos realizados en la región meridional pueden darnos una idea acerca del tamaño de la población que originalmente habitaba esa zona. Jaime Bravo, por ejemplo, informaba que a los seis meses de haberse fundado la misión de San José del Cabo se habían hecho ya 400 bautizos.<sup>76</sup> Poco tiempo después, el misionero Tamaral daba noticia de que el número de personas bautizadas se había elevado a 823,<sup>77</sup> cifra que luego ascendió a 1,036.<sup>78</sup> Por entonces, en el sitio de Todos Santos, que aún no tenía el carácter de misión y era sólo un pueblo de visita de la misión de Nuestra Señora del Pilar de la Paz, existían 806 indios bautizados, según informe del propio Tamaral.<sup>79</sup>

Quiere esto decir que una sola de las misiones sureñas y un pueblo de visita tenían una feligresía formada por lo menos por unos dos mil individuos. En cuanto a las otras misiones puede decirse que la de Santiago se igualaba en población a la de San José del Cabo; la de Nuestra Señora del Pilar de la Paz es seguro que fue menos populosa, aunque no tenemos datos precisos sobre la cuantía de sus indios comarcanos. Si, además de los datos antes mencionados, tomamos en cuenta que hubo grupos indígenas que en un principio se mantuvieron apartados de las misiones y que también había pequeños grupos de población en las islas cercanas a la región del sur, no será aventurado concluir que, para 1730, los territorios meridionales, de la bahía de La Paz hacia los cabos, incluidos los de la parte insular, estaban poblados por unos cuatro o cinco mil aborígenes.<sup>80</sup> Pues bien: de esta relativamente numerosa población sureña apenas quedaban entre tres y cuatrocientas gentes en el momento de la expatriación de los jesuitas.<sup>81</sup>

Volviendo al asunto de las enfermedades diremos que, en 1755-1756, azotó otra epidemia en la parte norte, <sup>la</sup> que en Santa Gertrudis mató cien de cada mil personas.<sup>82</sup> Más tarde, recién fundada la misión de San Francisco de Borja, otra enfermedad, probablemente viruela, acabó entre los años de 1762 y 1763 con más de un veinte por ciento de la población de ese nuevo centro misional y con aproximadamente un diez por ciento de la población de San Ignacio y Santa Gertrudis, que también sufrieron los estragos de la calamidad.<sup>83</sup> Decía el padre Wenceslao Link, encargado de San Francisco de Borja, que los efectos del mal habían alcanzado no sólo a

la población vinculada a las misiones sino también a los indios gentiles de los territorios más septentrionales.<sup>84</sup>

Los organismos de los indios se encontraban totalmente desprovistos de defensas contra todas estas enfermedades que no causaban mayores efectos entre la población forastera, pero que, en cambio, entre los naturales californios resultaban siempre de fatales consecuencias. Baegert refiere que en 1763 un español que había estado enfermo de viruela regaló a un indio un pedazo de paño, lo que fue suficiente para que en un plazo de tres meses contrajeran la enfermedad y murieran más de cien californios en una sola misión.<sup>85</sup>

A todos estos hechos debe agregarse, como otro más de los factores del descenso demográfico, la disminución de la natalidad a causa de la escasez de mujeres, las que, quizá, en sus periodos de embarazo se hacían más frecuentes víctimas de las enfermedades. El caso es que los varones en edad matrimonial no podían encontrar fácilmente compañera. En las últimas décadas del periodo jesuítico había, entre la población aborigen, mucho menos mujeres que hombres y partes hubo, como la región pericú, que, habiendo tenido una numerosa población femenina, la vieron disminuida al grado de haber, hacia el momento de la salida de los jesuitas, una mujer por cada diez hombres.<sup>86</sup> El fenómeno se presentó, aunque no en forma tan extrema, en las misiones del norte, pero allí se acostumbó que los indios pasaran a la contracosta continental para buscar consorte en los pueblos de Sonora y Sinaloa, algunas veces con éxito.<sup>87</sup>

De lo que hemos venido exponiendo puede inferirse la situación en que quedaron los aborígenes californianos en 1768. Las islas del litoral interno de la península, en donde vivían originalmente algunos pericúes, estaban ya por completo despobladas. Los huchitíes y los coras, del tronco guaycura, eran grupos totalmente extinguidos. La poca población nativa que sobrevivía en la parte sur estaba condenada a desaparecer en poco tiempo debido a la sífilis que infectaba a adultos y niños, hombres y mujeres sin excepción.

En la parte central de la península también se había operado un sensible descenso demográfico. Para sugerir la magnitud de este fenómeno baste indicar que la misión de La Purísima Concepción tenía hacia 1730 una población indígena compuesta de 1,496 personas;<sup>88</sup> treinta años después sólo vivían en esa misión o cerca de ella 295 californios.<sup>89</sup> De acuerdo con una afirmación del padre Miguel del Barco, de 1738 a 1762 la única misión que experimentó un aumento en el número de sus pobladores nativos fue la de San Francisco Javier, que de 300 habitantes pasó a 445 en el lapso señalado.<sup>90</sup> Las misiones del norte eran las más densamente pobladas en la época de la expulsión; San Francisco de Borja, por ejemplo, tenía en esas fechas 1,813 almas.<sup>91</sup> Ciertamente es, sin embargo, que las más populosas, esta de San Francisco de Borja, la de Santa Gertrudis y la de Santa María, eran de reciente fundación.

Cuando disminuía sensiblemente el número de moradores indígenas en algún sitio misional se optaba muchas veces por mudar el asiento de la cabecera a otro lugar que estuviera más poblado. Menos fre-

cuente fue el traslado de naturales de una misión a otra. Esta última medida, que tendía a impedir que hubiera misiones prácticamente deshabitadas, sólo se aplicó en los últimos tiempos, cuando la despoblación de algunos sitios era casi total. En 1730, el padre José de Echeverría, después de concluir su visita a la provincia, ordenó a los padres misioneros que redistribuyeran los grupos indígenas que hubieran sido grandemente disminuidos por las epidemias, recomendando que se hiciera el movimiento con "suave eficacia" y que, sólo que eso no bastara, se empleara el rigor. El ministro Sebastián de Sistiaga se encargó de hacer ver a Echeverría lo inadecuado que resultaría la medida, particularmente con los pueblos recién convertidos; decía aquel sacerdote que los californios eran "naturalmente amantes de sus tierras".<sup>92</sup> Lo que en realidad ocurría era que los indios estaban integrados en tal forma a su habitat local, que les resultaba difícil la adaptación a otro medio, aun cuando fuera dentro de la misma península.

Esas prevenciones de los misioneros se hicieron finalmente a un lado. En la parte sur, la más lastimada por las enfermedades, se hizo el primer reacomodo masivo de indios hacia el año de 1748. Primero fueron trasladados los indios de Todos Santos y San José del Cabo, todos pericúes, a la misión de Santiago; hecho tal movimiento se llevaron al sitio de Todos Santos a los guaycuras de Nuestra Señora del Pilar de la Paz. Esta última misión quedó totalmente despoblada. En San José del Cabo, al que se dio el estatus de pueblo de visita de Santiago, se dejó una corta población nativa para no desamparar por completo el sitio, a cuyas playas

cercanas arribaba cada año el galeón de Manila.

Cifras que extraemos del informe que el padre Ignacio Liza-  
ssoáin formuló a raíz de la visita que hizo en 1761-1763 a las  
misiones que la Compañía de Jesús administraba en el noroeste no  
vohispano muestran la forma en que estaba distribuida la pobla-  
ción aborígen californiana en los últimos años del periodo jesu-  
tico.<sup>93</sup>

Misión	Habitantes (indígenas)
Loreto	274
San Francisco Javier	445
San José de Comondú	350
La Purísima Concepción	295
Santa Rosalía de Mulegé	281
Guadalupe	523
San Ignacio	800
Santa Gertrudis	1,735
San Francisco de Borja	2,059
San Luis Gonzaga	300
Los Dolores	573
El Pilar (Todos Santos)	93
Santiago	198
San José del Cabo (visita de Santiago)	63
Total	<hr/> 7,989

Todavía esta cifra se redujo en los siguientes seis años, pues,  
aunque más tarde se agregó la nueva población de Santa María de

los Angeles, al tiempo del extrañamiento, como ya se ha dicho, solamente había 7,149 californios en el área de misiones.

Si nos atenemos a los hechos que parecen más evidentes tendremos que aceptar que las enfermedades llevadas por la gente del exterior fueron la causa principal de la desaparición del indio peninsular. Pero, a la vista de lo que hemos tratado a lo largo de este estudio, cabe preguntarnos si a ellas exclusivamente debe imputarse el descenso demográfico que se produjo desde los inicios del siglo XVIII. Los efectos de las epidemias son, es cierto, de una obviedad irrecusable; pero pensamos que no debe desdeñarse la importancia que tuvo en ese proceso el trastorno, el desajuste que la organización misional -incapaz, como lo fue, de sedentarizar el indio de manera definitiva- provocó en el modo de vida de los aborígenes.<sup>94</sup> Muchas de las informaciones que tenemos acerca de los californios de los últimos tiempos aluden a la búsqueda desesperada del alimento y casi nos atrevemos a afirmar que los indígenas de la época misional padecieron, con muy pocas excepciones, un hambre crónica, vale decir, permanentemente insatisfecha. Muchos californios de los que llegaban de visita a las misiones procuraban cuotas adicionales de comida por medio del robo y a pesar de los castigos que se les aplicaban. Baegert cuenta haber observado a un anciano que devoraba la suela de un zapato para cuyo efecto la iba machacando con dos piedras.<sup>95</sup> Señala también este misionero que, cuando se destazaba en la misión una vaca o un buey y se ponían los cueros al sol, inmediatamente media docena de muchachos o adultos caía sobre ellos, "rascando, royendo, ja-

lando a más no poder, con cuchillos, piedras y dientes", para desprender los trozos de carne cruda que quedaban adheridos a los cueros.<sup>96</sup> Nada pedían los californios que no fuera comida. Los testimonios de las épocas franciscanas y dominica dan sobra da fe de esa patética situación.

¿Podría, pues, atribuirse a la imposición de nuevas formas de vida una significativa función en el proceso de extinción del indio peninsular? Creemos que sí, aunque la misma naturaleza de la situación desencadenada por el proceso de aculturación impide utilizar otro método que el de la inferencia para establecer la posible relación causal entre los fenómenos producidos en el nivel de la cultura y los de tipo demográfico. Un hecho claro es que las formas de subsistencia de los pueblos peninsulares, juzgadas inferiores por los europeos, eran el resultado de un largo periodo de adecuación con un medio natural específico, y que esas formas habían llegado a permitir, si no el crecimiento, por lo menos la estabilidad de la población californiana. La conquista de los pueblos peninsulares alteró esa relación de medio y cultura sin llegar a generar una alternativa cultural congruente que representara para los indios al menos una posibilidad de sobrevivencia histórica. De la confrontación de dos sistemas culturales, el que, en el marco de la dominación, resultó el más débil fue el que sufrió el mayor trastorno y la final descomposición. El impacto de la conquista tuvo múltiples efectos sobre los californios, pero quizás el de mayor alcance, y que además fue irreversible, fue el de la pérdida paulatina de su cultura tradicional. Sin ésta, los

indios peninsulares quedaron desposeídos incluso de la esperanza de sobrevivir en la que había sido, por milenios, la tierra de los de su raza.

## N O T A S

### CAPITULO V

1. Carta de Salvatierra a Juan de Ugarte: Loreto, 27 noviembre 1697, en Documentos para la historia de México, Segunda serie, I, 154-155.
2. Vid. Venegas, Noticia..., II, 76, y Dunne, op. cit., p. 100 y 110.
3. Noticia..., II, 76
4. Dunne, op. cit., p. 100.
5. Ibid., p. 110.
6. Un amplio y pormenorizado relato de la rebelión se contiene en Taraval, op. cit., passim.
7. Ibid., parágrafo 115.
8. Certificación del padre Ignacio María Nápoli: Ráhum, 5 febrero 1738, AGNM, Historia 308, f. 510.
9. Vid. Venegas, Noticia..., II, 289, y Baegert, op. cit., p. 195.
10. Taraval, op. cit., parágrafos 251, 256, 278 y 279.
11. Venegas, Noticia..., II, 297.
12. Este es nombrado así por Taraval, op. cit., parágrafo 277. Otros autores lo llaman Ignacio Caianangua. Vid. Martínez,

- op. cit., p. 217.
13. Taraval, op. cit., párrafo 173.
  14. Ibid., párrafo 115.
  15. Ibid., párrafo 126.
  16. Ibid., párrafo 172.
  17. Ibid., párrafo 125.
  18. Ibid., párrafo 283.
  19. Vid. ibid., párrafos 204, 217, 245, 269, 299, 323 y 334.
  20. Ibid., párrafo 301.
  21. Ibid., párrafo 302.
  22. Ibid., párrafo 316.
  23. Venegas, Noticia..., II, 301.
  24. Taraval, op. cit., párrafo 185.
  25. Ibid., párrafos 158-159.
  26. Noticia..., II, 301.
  27. Respuestas que el padre Juan Bautista Luyando da al padre Miguel Venegas: México, 11 enero 1737, BNM, AF 4/60.1, f. 2 v.
  28. Taraval, op. cit., párrafo 155.

29. Carta de Salvatierra a Juan de Miranda: 3 abril [1703], AGNM, Historia 21, f. 141.
30. Venegas, Noticia..., II, 339.
31. Como, en 1716, cuando algunos indios lauretanos acompañaron a Salvatierra en un viaje a la bahía de La Paz. Vid. Venegas, El apóstol..., parágrafo 439.
32. Vid., Bravo et al., Testimonios..., passim.
33. Vid. Venegas, Noticia..., II, 257 y ss.
34. Ibid.
35. Vid. Del Barco, op. cit., p. 307 y ss.
36. Vid. Venegas, Noticia..., II, 250, 253 y 284.
37. Ibid., p. 253.
38. Ibid., p. 303.
39. Vid. Taraval, op. cit., parágrafos 161-162.
40. Ibid., parágrafo 78.
41. Ibid., parágrafo 88.
42. Ibid., parágrafo 157.
43. Ibid., parágrafo 88.
44. Ibid., parágrafo 168.

45. Ibid., parágrafo 156.
46. Ibid., parágrafo 155.
47. Vid. Ibid., párrafos 300 y 304.
48. Ibid., parágrafo 229.
49. Ibid., parágrafo 235.
50. Ibid., parágrafo 148.
51. Ibid., parágrafo 175.
52. Ibid.
53. Ibid.
54. Op. cit., p. 240-241.
55. Ibid., p. 243-244.
56. Autos de visita: 1755, Biblioteca de la Universidad de Texas, Austin, Colección W. B. Stephens 67, f. 213.
57. Carta al padre provincial Salvador Gándara: Guadalupe, 15 julio 1767, BNM, AF 4/70.2, f. 2 v.
58. Vid. Del Barco, op. cit., p. 323-331.
59. Vid. S. [herburne] F. Cook, The Extent and Significance of Disease among the Indians of Baja California, 1697-1773, Berkeley, University of California Press, 1937, ii-39 p.

(Iberoamericana, 12), p. 14.

60. Téngase en cuenta que en este cómputo no se inclufan los in dios que habitaban el extremo norte peninsular, con algunos de los cuales apenas se habían tenido esporádicos contactos.
61. Decorme, op. cit., II, xvii.
62. Clavijero proporciona un cuadro de la población indígena de cada una de las misiones en el año de la expulsión, aunque su información no parece ser precisa. Op. cit., p. 229-230. Baegert dice que en 1767 "se contaron" doce mil californios en misiones, pero el dato está obviamente equivocado. Cfr. op. cit., p. 70.
63. De la demografía histórica de la Antigua California se han ocupado diversos investigadores. El norteamericano Cook, en su ya citado trabajo acerca de los efectos de las enfermedades sobre la población aborígen peninsular, trata de es tablecer, de acuerdo con los datos disponibles, los índices del muy acentuado descenso demográfico que se registró en la provincia a lo largo del siglo XVIII. Un estudio bien documentado y de gran interés, aunque circunscrito a la zona del desierto central, se debe a Homer Aschmann: The Central Desert of Baja California. Demography and Ecology, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1959, 316 p., ils., maps (Iberoamericana, 42). También se ocupa de este proceso el historiador Ernesto Lemoine: "Evolución demográfi

- ca de la Baja California", Historia Mexicana, vol. IX, núm. 2, octubre-diciembre 1959, p. 249-268, y "Reseña histórico-demográfica de Baja California durante la época colonial", El México Antiguo, t. IX, 1961, p. 589-630.
64. Op. cit., p. 18.
  65. Ibid., p. 2-3.
  66. Ibid., p. 3.
  67. Op. cit., p. 117.
  68. Aschmann, The Central Desert..., p. 106-107.
  69. Noticia..., II, 142.
  70. Ibid., II, 211-212; Cook, op. cit., p. 21.
  71. Venegas, Noticia..., II, 256; Clavijero, op. cit., p. 164; Cook, op. cit., p. 23.
  72. Carta de Jaime Bravo al marqués de Villapiente: Loreto, 27 junio 1734, BNM, AF 4/56.5, f. 3.
  73. Carta de Jaime Bravo al visitador Echeverría: Loreto, 22 marzo 1731, AGNM, Historia 308, f. 492 v.
  74. Luis Sales, Noticias de la provincia de Californias, 1794, Madrid, José Porrúa Turanzas, 1960, 184 p., cuadros (Colección Chimalistac de Libros y Documentos acerca de la Nueva España, 6), p. 57.

75. Op. cit., p. 243. Vid. también Clavijero, op. cit., p. 197.
76. Carta al marqués de Villapiente: Loreto, 10 octubre 1730, BNM, AF 4/56.2, f. 1 v.
77. Carta al visitador Echeverría: San José de los Coras, 9 diciembre 1730, AGNM, Historia 308, f. 472.
78. Carta de Tamaral al marqués de Villapiente: 15 junio 1731, transcrita por Venegas, Noticia..., II, 268.
79. Carta al visitador Echeverría: Todos Santos, 26 diciembre 1730, AGNM, Historia 308, f. 474.
80. Según apreciación de Del Barco, tan sólo entre los pericúes se contarían unos tres mil individuos cuando llegaron a la región los misioneros. Carta al padre Lorenzo Hervás, en Del Barco, op. cit., p. 440. Además, la región estaba habitada por varios grupos guaycuras.
81. Vid. Del Barco, op. cit., p. 440.
82. Aschmann, op. cit., p. 186.
83. Ibid., p. 186-187.
84. Carta al padre visitador [San Borja, 1762], AGNM, Historia 21, f. 192 v.
85. Op. cit., p. 104.

86. Del Barco, op. cit., p. 322; Clavijero, op. cit., p. 218.
87. Del Barco, op. cit., p. 323; Decorme, op. cit., II, 528.
88. Carta de Tamaral al padre visitador [1730], AGNM, Historia 21, f. 169.
89. Noticia de la visita del padre Ignacio Lizassoáin...: 1761-1763, Biblioteca de la Universidad de Texas, Austin, Colección W. B. Stephens 47, f. 1 v.
90. Carta al visitador [1762], AGNM, Historia 21, f. 181-181 v. También en Del Barco, op. cit., p. 429.
91. Carta de Wenceslao Link al padre procurador Juan de Armesto: San Borja, 16 agosto 1767, BNM, AF 4/70.1.
92. Carta al visitador Echeverría: San Ignacio, 27 octubre 1730, AGNM, Historia 308, f. 478-478 v.
93. Noticia de la visita del padre Ignacio Lizassoáin..., Biblioteca de la Universidad de Texas, Austin, Colección W. B. Stephens 47, f. 1-3.
94. Aschmann sugiere que los cambios que, con la organización misional, se produjeron en las actividades, hábitos y dieta de la población nativa pudieron hacer de ésta una más fácil víctima de las enfermedades. The Central Desert..., p. 206 y ss.

95. Op. cit., p. 91.

96. Ibid.

## CONCLUSIONES

La heterogeneidad cultural, el contacto directo de los grupos étnicamente diferenciados y el ejercicio del dominio por parte de uno de ellos son condiciones que se cumplen en el caso que hemos estudiado. Consideramos, pues, que el proceso de transmisión cultural tomado como objeto de estudio ha de ser caracterizado como un proceso de aculturación.

Las siguientes proposiciones resumen nuestra interpretación del proceso estudiado:

- a) La conquista de California se realiza a través de dos instituciones que funcionan de una manera complementaria: la misión y el presidio. La institución misional está orientada a transformar el modo de vida de los indios, a cristianizarlos y a organizarlos dentro de un sistema productivo de base agropecuaria; el presidio, o sea el aparato militar, protege los núcleos misionales y, a la vez, opera como fuerza coactiva para forzar a los indios a someterse al orden misional. Los objetivos de la conquista se cumplen básicamente a través de la misión, pero la fuerza militar, aunque poco numerosa, es un recurso imprescindible para mantener el dominio sobre la población indígena y para hacer posible que el sistema misional cumpla sus fines. El presidio funciona de un modo subordinado respecto de las misiones y ello permite que se alcance un alto grado de congruencia en la función de esas dos instituciones de conquista.

- b) Inicialmente el contacto se propicia mediante una política misionera de acercamiento pacífico y de distribución de dádivas alimenticias entre los aborígenes. Aunque la fuerza militar se utiliza principalmente para proteger a los misioneros y sus acompañantes, también se emplea para castigar y reprimir. Los indios temen a los soldados y buscan el amparo de los misioneros, quienes, sin embargo, son los que ordenan o permiten las acciones militares.
- c) Los primeros contactos se realizan en condiciones aparentemente igualitarias; en ellos se efectúa comúnmente la práctica del regalo y el contrarregalo. Pero, tras aquella aparente igualdad, hay una situación de desequilibrio, pues los regalos que hacen los misioneros forman parte de una táctica que tiene por objeto vincular a la pob<sup>o</sup>ación indígena con los centros misionales. Esa vinculación, una vez es tablecida, coloca a los indios en una situación de dependencia económica respecto de las misiones; eso ocurre así porque el contacto con las misiones genera entre los grupos in dígenas cambios socioculturales que, poco a poco, limitan la posibilidad de que tales grupos sobrevivan mediante el solo ejercicio de la caza y la recolección.
- d) Según planteamos en la introducción de este trabajo, puede hablarse de una cultura dominante cuando el grupo portador de tal cultura domina social, económica y/o políticamente a otros grupos de cultura distinta. En la California jesuíti

ca, la cultura europeo-cristiana es, en este sentido, dominante. Su ámbito de eficacia es el de las misiones, aunque su influjo se hace sentir permanentemente en el ámbito donde se sigue practicando la caza y la recolección dado que los indios arrastran hacia él los elementos culturales adquiridos en las misiones.

- e) Los jesuitas, en función de su ideología religiosa y su proyecto misional, ponen en marcha un programa de cambio cultural orientado a compeler o inducir a los indios a aceptar un conjunto selectivo de rasgos de la cultura europeo-cristiana. En la medida en que la aplicación de este programa impulsa el cambio cultural deseado por los misioneros se provoca la creciente desarticulación de las culturas autóctonas. Esto, por un lado, tiende a afirmar la dependencia indígena y, por el otro, mueve a los indios a resistir la dominación y el influjo cultural por medio de acciones a veces violentas que motivan la represión militar y la afirmación de las relaciones de dominio.
- f) Los indios californios se ven atraídos hacia las misiones, pero, al mismo tiempo, están obligados a continuar su vida de cazadores-recolectores, dado que la economía misional, de base agropecuaria, no posibilita la integración total de la población nativa a las actividades productivas que exigen o implican la sedentarización. El sistema de visitas alternas obliga a los indios a pasar continua y alternativamente

del sedentarismo al nomadismo. Esto termina por trabar la evolución del cambio cultural.

- g) Los indios californios quedan a la postre situados en un territorio de ambigüedad cultural creciente, en el que los sistemas culturales de origen dejan de estar claramente diferenciados no obstante que lo sigan estando sus respectivos ámbitos de eficacia. Aquellos indios no pueden incorporarse plenamente a la cultura de las misiones, pero tampoco conservar la congruencia interna de sus tradiciones culturales de cazadores-recolectores.
- h) Como resultado de lo anterior, los californios caen paulatinamente en una crisis de sobrevivencia. Esto debió necesariamente influir en la caída demográfica, si bien en este proceso también incidieron otros factores como el de las enfermedades epidémicas. Pensamos que los estudios de demografía histórica pueden aportar, para nuestro caso, nuevos elementos de juicio que permitan relacionar en tiempo y espacio el fenómeno de la crisis cultural con el proceso poblacional indígena.

OBRAS CITADAS

1. Aguirre Beltrán, Gonzalo, El proceso de aculturación en México, México, Universidad Iberoamericana, 1970, 208 p. (Colección del Estudiante de Ciencias Sociales, 2).
2. Albó, Xavier, "Jesuitas y culturas indígenas. Perú, 1568-1606. Su actitud. Métodos y criterios de aculturación", América indígena, vol. xxvi; núm. 3, julio, 1966, p. 249-308, y núm. 4, octubre, 1966, p. 395-445.
3. Alegre, Francisco Javier, Historia de la provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España, ed. de Ernest J. Burrus y Félix Zubillaga, 4 vols., Roma, Institutum Historicum Societatis Jesu, 1956, ils., mapas (Bibliotheca Instituti Historici Societatis Jesu, IX, X, XI y XII).
4. Aschmann, Homer, The Central Desert of Baja California. Demography and Ecology, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1959, 316 p., ils., maps (Iberoamericana, 42).
5. Baegert, Juan Jacobo, Noticias de la península americana de California, introd. de Paul Kirchhoff, trad. de Pedro R. Hendrichs, México, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos, 1942, xliv-264 p., mapa.
6. Barco, Miguel del, Historia natural y crónica de la Antigua California (Adiciones y correcciones a la Noticia de Miguel

- Venegas), ed., estudio preliminar, notas y apéndices de Miguel León-Portilla, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1973, lxxvi-466 p., ils., mapas (Serie de Historiadores y Cronistas de Indias, 3).
7. Bayle, Constantino, Historia de los descubrimientos y colonización de los padres de la Compañía de Jesús en la Baja California, Madrid, Librería General de Victoriano Suárez, 1933, 232 p. (Biblioteca de los Americanistas, 6).
  8. Bravo, Jaime, et. al., Testimonios californianos. Nueva entrada y establecimiento en el puerto de La Paz, 1720, ed., introd. y notas de Miguel León-Portilla, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1970, 120 p., mapas (Serie Documental, 9).
  9. Cartas de relación de la conquista de América, ed. de Julio Le Riverend, 2 vols., México, Editorial Nueva España [s. f.].
  10. Clavijero, Francisco Javier, Historia de la Antigua o Baja California, reed. de la trad. de Nicolás García de San Vicente, estudios preliminares de Miguel León-Portilla, México, Editorial Porrúa, 1970 xlii-246 p. (Colección "Sepan cuantos..." 143).
  11. Cook, S [herburne]. F., The Extent and Significance of Disease among the Indians of Baja California, 1697-1773, Berkeley, University of California Press, 1937, ii-39 p. (Iberoamericana, 12).

12. Costansó, Miguel, Diario histórico de los viajes de mar y tierra hechos al norte de la California, escrito por... en el año de 1770, México, Ediciones Chimalistac, 1950, 74 p.
13. Decorme, Gerard, La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial, 1572-1767 (Compendio histórico), 2 vols., México, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos, 1941.
14. Documentos para la historia de México, 2a. serie, México, Imprenta de F. Escalante, 1854, vol. I, 562 p.
15. Dunne, Peter Masten, Black Robes in Lower California, 2nd. printing, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1968, xiv-540 p., map (Library Reprint Series).
16. Foster, George M., Cultura y conquista. La herencia española de América, trad. de Carlo Antonio Castro, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1962, 470 p. (Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras, 14).
17. [Gálvez, José de] Informe general que en virtud de real orden instruyó y entregó el excelentísimo señor marqués de Sonora... con fecha 31 de diciembre de 1771, México, Sección de Fomento del Ministerio de Educación, 1867, 412 p.
18. Gómez Canedo, Lino, Los archivos de la historia de América. Período colonial español, advertencia de Ernesto de la Torre Villar, 2 vols., México, Instituto Panamericano de Geografía

- e Historia, 1961 (Publicaciones de la Comisión de Historia, 87).
19. Hernández, Pablo, Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús, 2 vols., Barcelona, Gustavo Gili, 1913.
  20. Herskovits, Melville J., El hombre y sus obras. La ciencia de la antropología cultural, 5a. reimp., trad. de M. Hernández Barroso, México, Fondo de Cultura Económica, 1974, 784 p.
  21. Kino escribe a la duquesa. Correspondencia del P. Eusebio Francisco Kino con la duquesa de Aveiro y otros documentos, ed. de Ernest J. Burrus, Madrid, Ediciones José Porrúa Turanzas, 1964, xxxii-450 p., ils., mapas (Colección Chimalistac de Libros y Documentos acerca de la Nueva España, 18).
  22. Kino, Eusebio Francisco, Las misiones de Sonora y Arizona, versión paleográfica e índice de Francisco Fernández del Castillo, introd. de Emilio Böse, México, Editorial Cultura, 1913-1922, lxxx-416 p. (Publicaciones del Archivo General de la Nación, VIII).
  23. Lassèpas, Ulises Urbano, De la colonización de la Baja California y decreto de 10 de marzo de 1857... Primer memorial, México, Imprenta de Vicente García Torres, 1859, 250 p.
  24. León-Portilla, Miguel, "Baja California: algunas perspectivas en términos de historia universal", Meyibó (Órgano del Centro

de Investigaciones Históricas UNAM-UABC], vol. I, núm. 2, México, 1979, p. 7-19.

25. León-Portilla, Miguel, "El ingenioso don Francisco de Ortega Sus viajes y noticias californianas, 1632-1636", Estudios de Historia Novohispana, vol. III, 1970, p. 83-128.
26. Lemoine, Ernesto, "Evolución demográfica de la Baja California", Historia Mexicana, vol. IX, núm. 2, octubre-diciembre, 1959, p. 249-268.
27. Lemoine, Ernesto, "Reseña histórico-demográfica de Baja California durante la época colonial", El México Antiguo, t. IX, 1961, p. 589-630
28. Linton, Ralph, Estudio del hombre, 8a. ed., versión española de Daniel F. Rubín de la Borbolla, México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1965, 488 p.
29. Martínez, Pablo L., Historia de Baja California, 2a. ed., México, Editorial Baja California, 1956, 606 p.
30. Martínez Marín, Carlos, "La etnohistoria: un intento de explicación", Anales de antropología, vol. XIII, México, 1976, p. 161-184.
31. Mathes, W. Michael, Californiana I. Documentos para la historia de la demarcación comercial de California, 1583-1632, ed., estudio y notas de..., 2 vols., Madrid, José Porrúa Tu-

- ranzas, 1970, mapas (Colección Chimalistac de Libros y Documentos acerca de la Nueva España, 22 y 23).
32. Mathes, W. Michael, Californiana II, Documentos para la historia de la explotación comercial de California, 1611-1679, ed., estudio y notas de..., 2 vols., Madrid, José Porrúa Turanzas, 1970, mapas (Colección Chimalistac de Libros y Documentos acerca de la Nueva España, 29 y 30).
33. Mathes, W. Michael, Californiana III. Documentos para la historia de la transformación colonizadora de California, 1679-1686, ed., estudio y notas de..., 3 vols., Madrid, José Porrúa Turanzas, 1974, mapas (Colección Chimalistac de Libros y Documentos acerca de la Nueva España, 36, 37 y 38).
34. Mathes, W. Michael, Las misiones de Baja California. Una reseña histórico-fotográfica/The Mission of Baja California. An Historic-Photographic Survey, 1683-1849, ed. bilingüe inglés-español, La Paz, B.C.S., gobierno del Estado de Baja California Sur/H. Ayuntamiento de La Paz, 1977, 210 p., ils., mapa.
35. Mathes, W. Michael, Sebastián Vizcaíno y la expansión española en el océano Pacífico: 1580-1630, trad. de Ignacio del Río, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1973, 148 p., mapas (Serie de Historia Novohispana, 23).
36. Mendieta, Gerónimo de, Historia eclesiástica indiana, estudio preliminar de Joaquín García Icazbalceta, 4 vols., México,

Editorial Salvador Chavez Hayhoe, 1945.

37. Misión de la Baja California, ed., arreglo y notas de Constantino Bayle, Madrid, Editorial Católica, 1946, 268 p., ma pa.
38. Nápoli, Ignacio María, Relación del padre... acerca de la California, hecha el año de 1721, ed. y nota preliminar de Roberto Ramos, México, Editorial Jus, 1958, xx-25 p. (Documentos para la historia de Baja California, 2).
39. Ortega, José, Historia de Nayarit, Sonora, Sinaloa y ambas Californias, pról. de Manuel Olaguíbel, México, Tipografía de E. Abadiano, 1887, x-564-vi.
40. Ortega González, Rutilio, La California de los jesuitas, tesis profesional, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 1973, xii-282 p.
41. Palou, F [Francisco]., Noticias de la Nueva California, 2 vols., México, Imprenta de Vicente García Torres, 1857. (Documentos para la historia de México, cuarta serie, VI y VII).
42. Pérez de Ribas, Andrés, Historia de los triunfos de nuestra santa fe entre gentes las más bárbaras y fieras del Nuevo Orbe, pról. de Raúl Cervantes Ahumada, 3 vols., México, Editorial Layac, 1944.
43. Phelan, John L., El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo, trad. de Josefina Vázquez de Knauth, México,

- UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1972, 190 p.  
(Serie de Historia Novohispana, 22).
44. Píccolo, Francisco María, Informe del estado de la nueva cristiandad de California, 1702, y otros documentos, ed., estudio y notas de Ernest J. Burrus, Madrid, Ediciones José Porrúa Turanzas, 1962, xxiv-484 p., láms., mapas (Colección Chimalistac de Libros y Documentos acerca de la Nueva España, 14).
45. Portillo y Díez de Sollano, Álvaro del, Descubrimientos y exploraciones en las costas de California, Madrid, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, de Sevilla, 1947, 542 p., apéndice documental (Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla, XX, (Serie Segunda. Monografías, 7).
46. Powell, Philip W., La guerra chichimeca (1550-1600), México, Fondo de Cultura Económica, 1977, 310 p.
47. Ramos, Roberto (ed.), Tres documentos sobre el descubrimiento y exploración de Baja California por Francisco María Píccolo, Juan de Ugarte y Guillermo Stratford, México, Editorial Jus, 1958, x-70 p. (Documentos para la historia de Baja California, 1).
48. Relaciones históricas de América, primera mitad del siglo XVI, introd. de M. Serrano y Sanz, Madrid, Sociedad de Bi-

- bliófilos Españoles, 1916, cxliv-240 p.
49. Río Chávez, Ignacio Alejandro del, El régimen jesuítico de la Antigua California, tesis profesional, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1971, xv-262 p.
  50. Río, Ignacio del, "Los indios de Baja California (notas etnográficas)", Históricas (Boletín de información del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM), núm. 2, enero-abril, 1980, p. 21-40.
  51. Río, Ignacio del, "Sonora y la ocupación española de la Baja California", en Quinto simposio de historia de Sonora. Memoria, Hermosillo, Son., Universidad de Sonora, Instituto de Investigaciones Históricas, 1980, p. 71-91.
  52. Salvatierra, Juan María de, Selected letters about Lower California, trans. and annotated by Ernest J. Burrus, Los Angeles, Dawson's Book Shop, 1971, 280 p., ils. (Baja California Travel Series, 25).
  53. Sales, Luis, Noticias de la provincia de Californias, 1794, Madrid, José Porrúa Turanzas, 1960, 184 p., cuadros (Colección Chimalistac de Libros y Documentos acerca de la Nueva España, 6).
  54. Taraval, Sigismundo, Historia de las misiones jesuitas en la California Baja, desde su establecimiento hasta 1737

(obra manuscrita), Biblioteca Newberry de Chicago, Colección Ayer, Ms. 29 873.

55. Tello, Antonio, Libro segundo de la crónica miscelánea en que se trata de la conquista espiritual y temporal de la santa provincia de Xalisco..., introd. bibliográfica de José López Portillo y Rojas, Guadalajara, Imprenta de "La República Literaria", de Ciro L. de Guevara, 1891, xxiv-886-xviii p.
56. The Drawings of Ignacio Tirsch. A Jesuit Missionary in Baja California, narrative by Doyce W. Nunis Jr., trans. by Elsbeth Schulz-Bischof, Los Angeles, Dawson's Book Shop, 1972, 126 p., ils. (Baja California Travel Series, 27).
57. Torquemada, Juan de, Monarquía indiana, introd. de Miguel León-Portilla, 3 vols., México, Editorial Porrúa, 1969.
58. Valadés, Adrián, Historia de la Baja California, 1850-1880, pról. de Miguel León-Portilla, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1974, 246 p. (Serie Documental, 11. Testimonios Sudcalifornianos, 2).
59. Velázquez de León, Joaquín, Descripción de la Antigua California: 1768, transcripción, presentación y notas de Ignacio del Río, La Paz, B.C.S., H. Ayuntamiento de La Paz, 1975, 52 p. (Colección Cabildo, 2).
60. Venegas, Miguel, El apóstol mariano. Vida admirable del V. P. Juan María de Salvatierra, conquistador apostólico de las

Californias (obra manuscrita), AGNM, Historia 300.

61. Venegas, Miguel, Noticia de la California y de su conquista temporal y espiritual hasta el tiempo presente, 3 vols., México Editorial Layac, 1944, mapas, apéndice documental.
62. Villavicencio, Juan Joseph de, Vida y virtudes de el venerable y apostólico padre Juan de Ugarte, de la Compañía de Jesús, misionero de las islas Californias y uno de sus primeros conquistadores..., México, Imprenta del Real y más Antiguo Colegio de San Ildefonso, 1752, / 12 / 216 p.
63. Wachtel, Nathan, "La aculturación", en Jacques Le Goff y Pierre Nora (eds.), Hacer la historia, vol. I, versión castellana de Jem Cabanes, Barcelona, Editorial Laia, 1978. p. 135-156.