

Bernd Hausberger\*

## ➤ Vida cotidiana en las misiones jesuitas en el noroeste de México

### 1. Introducción

El escenario de la misión jesuita en México estuvo constituido por la periferia noroccidental del imperio español, donde el poder militar de los europeos se había reducido considerablemente y la fuerza de resistencia de los indígenas beligerantes había crecido. La obra de los misioneros empezó en 1591 en Sinaloa y encontró su repentino fin en 1767, cuando por decreto real la Compañía de Jesús fue expulsada de todos los dominios españoles. En ese período los ignacianos extendieron sus misiones desde su comarca inicial a los actuales estados de Sonora, Durango y Chihuahua, y terminaron su expansión en el siglo XVIII en el sur de Arizona, en la península de Baja California y en la sierra de Nayarit. Evangelizaron a varios grupos étnicos como los mayos y yaquis, los pimas bajos y altos, los ópatas, los tepehuanes y los tarahumaras, para nombrar sólo los más numerosos, que en su mayoría vivían en pequeños aldeas o rancherías, sobre todo en los valles de los ríos donde practicaban una agricultura de diferentes grados de desarrollo, alternando esta actividad con la caza y la recolección, amén de grupos de puros cazadores-recolectores sin asentamiento fijo. A lo largo de su existencia la misión jesuita transcurrió por diferentes fases y desarrolló varios modelos regionales. Presentar una versión única de la vida cotidiana en las misiones es imposible debido a esta variedad. Aquí se esbozan ciertas situaciones de interacción entre el programa de los jesuitas y los indígenas que se consideran ilustrativas para echar luz sobre la complejidad del proceso de misión.

La misión jesuita constituía un programa bien definido. Se fundaba en las largas experiencias reunidas por la Iglesia en el trato con culturas ajenas desde los días de San Pablo, la conversión de los pueblos germánicos y eslavos, las cruzadas y la reconquista ibérica, hasta la lucha de la reforma católica contra el protestantismo y la superstición popular y la conquista del Nuevo Mundo. Con su tratado *De procuranda indorum salutem*, fue el P. José de Acosta (1592 [1588]) quien expresó mejor que nadie el nivel de reflexión a que había llegado esta historia en los años de inicio de la misión jesuita. Impulsada por el afán centralizador del absolutismo temprano que se había abierto camino en el reino de Castilla desde finales del siglo XV, la obra misionera tenía una explícita función disciplinaria, de reeducación y aculturación de los indios sometidos. Quería con-

---

\* Profesora asistente en el Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Libre de Berlín. Sus investigaciones se centran en la historia colonial de América Latina.

vertirlos a la vez en buenos cristianos y en útiles súbditos del rey. Para esto había que cambiar la cultura y la mentalidad de los indígenas y, además, transformar los pueblos del noroeste, antes independientes y socialmente bastante igualitarios, en una clase campesina, dentro de un nuevo orden social estratificado según categorías socio-étnicas y de raza, para que formasen la base para la defensa fronteriza, para nuevas conquistas y, sobre todo, para la manutención de la incipiente minería. Aunque los jesuitas se mostraran dispuestos a aceptar muchas tradiciones indígenas, vislumbraban en todas sus expresiones un contenido espiritual o una aberración moral y trataban de eliminarlas, aparte de querer penetrar todas las esferas de la existencia de los neófitos con la religión cristiana, sin diferenciar entre vida privada y vida pública. Por lo tanto, la opinión de que “el universalismo religioso, filosófico y político de Nueva España no toleraba las herejías ni la desobediencia a la autoridad del monarca y sus representantes pero aceptaba todos los particularismos [culturales]”, como llegó a decir Octavio Paz (<sup>9</sup>1997 [1982]: 51), testimonian una visión inadecuada de los principios que regían la época colonial.

Los ignacianos estaban convencidos de que no era posible lograr una conversión de este tipo sin un sometimiento previo, y para esto siempre colaboraron con los soldados españoles, dependiendo el éxito de la conquista de la interacción acertada de las dos partes. En contraste con los terrores de la guerra y de las epidemias introducidas por los primeros europeos, los jesuitas ofrecieron un nuevo orden espiritual, cultural, económico y organizativo bajo la protección de la religión cristiana y del rey español. Esto significó para los indígenas al menos una opción de encontrar una nueva estabilidad en su existencia. La misión constituía el mal menor que los indios, tarde o temprano, aceptaron frente a las amenazas perpetuas en que vivían y el peligro de su exterminio (Hausberger 2000: 72-141).

Las misiones del noroeste novohispano se formaron en medio de diversas presiones. Por un lado estaba la de los colonos laicos –españoles, indios mesoamericanos, negros, mulatos y mestizos– que vivían principalmente en el ámbito de la economía minera y querían someter y pacificar a los indígenas para después sacar provecho de sus tierras y de su mano de obra. Por el otro lado, las misiones se veían acosadas por los ataques de los enemigos externos, los apaches en el norte y los seris de la costa del golfo de California, que desde finales del siglo xvii empezaron a incursionar en las poblaciones de la frontera a un ritmo cada vez más acelerado. En primer lugar, sin embargo, la práctica de la misión se moldeaba en una contienda y permanente negociación entre las exigencias de los jesuitas y los deseos de los indígenas, que se presentaban con demandas y pretensiones propias y con diversas formas de resistencia pasiva y activa. Ambas partes coincidían en varios puntos, en otros encontraron un compromiso y en otros se enfrentaron, abiertamente a veces, pero sobre todo en un juego sutil para manipularse o engañarse mutuamente.

Los jesuitas eran hombres cultos, de varias latitudes, criollos y españoles, italianos, flamencos y desde finales del siglo xvii cada vez más alemanes y centroeuropeos, que de sus universidades y colegios se habían ido a zonas agrestes en el norte de México. Por su cultura y por su destacada función han persistido en la memoria histórica como individuos, lo que no pasó con casi ningún otro personaje de la temprana historia del noroeste novohispano, salvo quizás con alguno que otro capitán español. Los misioneros también fueron los autores de la mayoría de las fuentes de los eventos que tratamos. Sin embargo, muchas veces ni tenían interés de informar verdaderamente sobre lo que pasaba en el

noroeste. Cuando querían hacerlo, con frecuencia entendían mal a los indígenas bajo su administración, y éstos por su parte guardaban celosamente sus secretos para no exponerse a las prohibiciones y los castigos de los españoles (Och 1808: 210). Aun así, la copiosidad de los testimonios jesuíticos ha creado la tendencia de ver la misión sobre todo desde el punto de vista de los jesuitas, o al menos dentro de los parámetros de su programa. Pero la misión, en su puesta en práctica, constituía un proceso tortuoso y lento, y difería considerablemente del proyecto original. Detallar su programa puede ser muy esclarecedor para el conocimiento de la historia religiosa, intelectual y política de Occidente, pero no proporciona una visión auténtica sobre la conversión en las tierras americanas. Todo esto hace de la misión un tema muy apropiado para ser tratado por la historia cotidiana, una historia de la gente sin historia, como se ha venido conformando en los últimos treinta años, con una fuerte influencia de la antropología, para investigar las clases bajas, las mujeres, las minorías, los marginados y los sutiles mecanismos que rigen la práctica de cualquier sistema social.

## 2. La vida misional

La conversión de los indígenas del noroeste implicaba tanto una reorganización del espacio, que se logró mediante la introducción del sistema de los pueblos de misión (Hausberger 2000: 282-317), como un nuevo orden del tiempo. Las veinticuatro horas del día, el transcurso del año y la vida en todas sus fases, entre el nacimiento y la muerte, recibían la atención de los padres y fueron sometidas a reglas claras. Apoyados en las leyes coloniales sobre el estatus de los indígenas, los jesuitas nunca permitieron salir a los habitantes de las misiones de su paternal mando, marcándoles las etapas claves de la vida mediante los sacramentos católicos. Pero en todo había resistencia, pleitos, acomodamientos y represión.

### 2.1. *Nacimiento y bautizo*

La preocupación de los jesuitas por los indios empezó con el celo de que nacieran. A las embarazadas se les daba un poco más de maíz y no se las dejaba ir por leña “para hacer ostentación de lo que se habían de privilegiar [a] las preñadas”<sup>1</sup>. Muy en serio se tomaba el peligro de que las mujeres matasen o intentasen abortar a un niño no deseado. En todas partes se acusaba a los hechiceros de que dieran a las indias yerbas abortivas, y por las preguntas en un confesionario pima se puede deducir de qué otras prácticas sospechaban los padres: “¿Bebiste el sanari<sup>2</sup> u otra cosa?” “¿Pusiste encima de tu vientre alguna piedra muy caliente?” “¿Estuviste algún tiempo boca abajo acostada?” “¿Estuviste mucho tiempo acostada al sol?”<sup>3</sup>

<sup>1</sup> P. Juan María Salvatierra al P. Proc. Juan de Ugarte, Loreto, 1 de abril de 1699. En: Bayle (1946: 107).

<sup>2</sup> “*Sanari*, en ópata *ssan*, raíz y hierba muy caliente [...]” (Nentuig 1977 [1764]: 62).

<sup>3</sup> Doctrina christiana y confesionario en lengua nevome, ó sea la pima, propia de Sonora. En: Smith (1862: 9-32). También: Hausberger (2000: 336).

Una vez superado este peligro, el cuidado de los padres se extendía al parto. Tenían una inmutable idea sobre cómo las mujeres debían dar a luz a sus niños y no aceptaban las tradiciones de los indígenas. Las pimas, dice el padre Och, abandonaban sus chozas, porque sus hombres temían que sus flechas perdieran su fuerza si una mujer daba a luz en su vivienda.

Más de una vez encontré a tales desgraciadas mujeres con los dolores del parto en el bosque debajo de un árbol, donde algunas viejas amarraron a la parturienta de las axilas con cuerdas y la colgaron en un árbol y la mortificaron hasta que despidiese la criatura. Este bárbaro servicio de partera y la expulsión de la casa lo remedí con algunos azotes y conseguí que las mujeres, si bien de mala gana, debiesen permanecer en sus chozas. [...] Con una tasa de chocolate, que les envié, se olvidaron de todos los dolores del parto (Och 1808: 201-202)<sup>4</sup>.

Aún más importante que el parto logrado era el bautizo de la nueva criatura (Del Barco 1973 [c. 1780]: 196). Sólo mediante ello el alma podía ser salvada del infierno, o, como pensaban algunos (Rinaldini 1743: 7), en el caso de los niños inocentes, del limbo. Desde los primeros contactos los jesuitas empezaron a bautizar a los niños pequeños. El recelo de los indígenas al principio fue fuerte, ya que sospechaban una relación entre la ceremonia misteriosa y las muertes cada vez más frecuentes que se sufrían debido a las epidemias. Pero los padres insistieron en un elemento tan central de su religión y parece que los indios finalmente se acostumbraron y aceptaron el nuevo sacramento.

La aceptación del bautizo no quitaba que los indios tuvieran sus propias costumbres para recibir a los nuevos humanos en el mundo, de cuyo significado religioso o sentido cultural los padres recelaban profundamente. Pero, como lo demuestran textos de las postrimerías de las misiones jesuitas, no habían podido suprimirse del todo. Así el padre Och recordaba que en Sonora, al cumplir un niño seis o doce meses, se reunían dos padrinos y un punzador para una ceremonia especial:

Arrancan al niño todos los cabellos de las cejas y amplían con una espina puntiaguda todos esos hoyitos o *poros*<sup>5</sup>, les echan carbón triturado encima y lo restriegan en estas aberturas sangrientas; los labios superiores e inferiores los tuercen lo más que pueden y pican con espinas puntiagudas con muchos cientos de pinchazos la carne tierna, la cual de la misma manera amarraban con carbón o con *visachen*<sup>6</sup> (... una vaina, la que en vez de la agalla sirve para la mejor tinta), con lo cual los labios permanecen por toda la vida negro azulados, como con niños que han comido demasiadas bayas del arándano, y también hinchados. Las sienes, las mejillas, todo el mentón, todo el cuerpo superior, el pecho, los brazos y la espalda cortan con muchos miles de pinchazos y figuras, como ruedas, estrellas, rosas, varios tipos de animales y serpientes, lo que junto con el largo y fuerte cabello que está colgando de la cabeza produce un aspecto terrible (Och 1808: 196-197).

Al padre esta ceremonia le parecía una barbaridad y sostenía que un número considerable de niños se moría en ella. Por lo tanto la prohibió y amenazó con penas fuertes<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> Todas las traducciones de las fuentes alemanas son del autor.

<sup>5</sup> Escrito así en el texto.

<sup>6</sup> Escrito así en el texto; tiene que tratarse del *huisache*.

<sup>7</sup> También entre los tarahumaras a las muchachas se les tatuaba la cara todavía en los tiempos de la expulsión; Steffel (1808: 330-331).

Cuando se bautizaba a adultos neófitos, se les imponían algunas reglas simbólicas como prueba de haber realizado la conversión. Por ejemplo, se les quería inducir a que se quitasen los adornos que de antaño usaban y que dejaran de pintarse la cara y el cuerpo como estilaban<sup>8</sup>. Mas todavía en 1772 observaba el franciscano Antonio Reyes en Sonora que “[...] se pintan con rayas negras las sienas, ojos y labios”<sup>9</sup>.

Sobre todo en los inicios de la evangelización, se les insistió a los varones antes de darles el bautizo a que se cortasen las largas cabelleras que llevaban como “seña de valentía y adorno”, principalmente para quebrantarles el orgullo de ser guerrero (Pérez de Ribas 1944 [1645], II: 101-102). Al mismo tiempo, el cabello corto significaba la expresión material de la sumisión al poder del rey y de Dios. Si uno de los neófitos dejaba crecer de nuevo su cabello, se convertía en sospechoso a la vista de todos, pues, “indicios da, y la experiencia lo ha mostrado para recelar de su fidelidad. Porque los buenos cristianos, la muestran en tenerse ellos cuidado de traer siempre redondeada su coleta, lo cual también sirve de señal para conocer [a] los cristianos entre gentiles, mientras no está toda la nación bautizada”. Se les permitía que “sean cortadas si no a cercén, porque les sirven contra la fuerza del sol, por lo menos dejándoles sólo coletas sobre el hombro, como las que se usan en España”<sup>10</sup>. El eurocentrismo de tales medidas queda muy claro, al afirmarse además que para “los hombres no es justo andar de esa manera sino [para] las mujeres”, por lo cual se les recomendaba ponerse un sombrero<sup>11</sup>. Con el tiempo se volvieron más tolerantes en este punto, al fin de cuentas en el siglo XVII también en España se puso moda que los hombres llevaran cabello largo (Peña Montenegro 1985 [1771/1663]: 285-286; Pfefferkorn 1794-95, II: 114-115).

## 2.2. *Juventud y educación*

Para afincar la fe y hacer prosperar las comunidades misionales era necesario educar a los indígenas. Esta tarea constituyó un elemento clave en el trabajo de los jesuitas, que casi siempre acusaron a los indios de no dar a sus críos la atención necesaria, hasta afirmar que las madres criaban a los cachorros de sus perros con su leche en perjuicio de sus propios niños (Och 1808: 207). Con argumentos como éste los jesuitas se ocuparon de la educación a su parecer adecuada. De esta manera, querían forjar un alejamiento entre padres e hijos, cuya cristianización consideraban siempre obstaculizada por la influencia nociva de los adultos.

La finalidad central era la educación religiosa y moral. Ésta exigía mucho tiempo, siendo múltiples las tareas de los padres. Sobre todo era imprescindible el profundo conocimiento de las lenguas indígenas. No obstante la fama de los jesuitas como grandes políglotas y sus esfuerzos por aprender los idiomas necesarios y elaborar diccionarios y gramáticas, no pocos, por la falta de talento, desesperados por la gran heterogeneidad

<sup>8</sup> P. Pedro Méndez al P. Rect. Juan Varela, s. l., 25 de mayo de 1629. En: Zambrano y Gutiérrez Casillas (1961-77, IX: 427); Pérez de Ribas (1944 [1645], I: 314, II: 13); Och (1808: 198-199).

<sup>9</sup> Fr. Antonio Reyes, Memorial y estado actual de las misiones de la Pimería Alta y Baja, México, 6 de julio de 1772, Archivo General de la Nación, México (en adelante AGN), Misiones 14, exp. 3, fol. 43r.

<sup>10</sup> Pérez de Ribas (1944 [1645], II: 227; también I: 236-237, 244).

<sup>11</sup> Auto del Cap. Diego de Ávila, s. l., 1º de marzo de 1600, AGN, Historia 20, exp. 19, fols. 193r-193v.

lingüística de las provincias misioneras o fustigados por los continuos traslados de una misión a otra, se resignaron y nunca aprendieron bien la lengua de sus indios (Hausberger 2000: 230-248). Frente a estos problemas los jesuitas se servían de ayudantes. A veces contrataban a maestros españoles, y todavía más importantes fueron algunos indígenas instruidos para este propósito, los que más tarde podían servir de catequistas<sup>12</sup>.

Todos los niños en las misiones eran instruidos en la doctrina cristiana, y las oraciones y las canciones de la iglesia, que a veces tenían que aprender en latín. “Como no saben leer”, explica el padre Bernardo Middendorff, “el maestro tiene mucho trabajo con ellos, hasta que sepan el latín de memoria; mas una vez que sepan, lo pronuncian bien claramente” (Junkmann 1845-46, I: 790). Según sus talentos, se les enseñaba a algunos indios a tocar instrumentos o algunas habilidades artesanales<sup>13</sup>. Sólo unos cuantos aprendían a leer y a escribir, para ser ocupados más tarde en diversas tareas administrativas dentro de las comunidades. Uno de ellos fue Juan de Pamea, mayordomo de la misión de Cócórim, quien el 19 de marzo de 1747 escribió al P. Lorenzo José García una carta en yaqui<sup>14</sup>. Pero no se pensaba en una alfabetización general. En Tecoripa en 1737 sabía leer un sólo indio (Segesser (1886 [1737]: 27).

Así correspondía al espíritu de la época, pues tampoco en Europa nadie pensaba en la alfabetización total de la población antes de mediados del siglo XVIII (Hausberger 2000: 262-268). Había algunas escuelas en las provincias jesuíticas, por ejemplo a mediados del siglo XVIII en Rahum, donde catorce alumnos llevaban un uniforme especial de “manto azul con bonetes y becas encarnados” (Tamarón y Romeral 1937 [1765]: 245) y un maestro contratado les enseñó “las primeras letras, doctrina cristiana y buenas costumbres, [...] también se ocupan en aprender varios instrumentos”<sup>15</sup>. Pero las famosas escuelas de los jesuitas se dedicaban a la formación de un reducido grupo de administrativos, albergando sólo a un puñado de estudiantes. A los otros los misioneros los preferían conservar en un estado de decente ingenuidad (Hausberger 1993: 33-34).

Los jesuitas fueron muy cuidadosos de no enseñarles demasiado, para no fomentar en los indios comportamientos indeseados, como aquellos de los que da cuenta el padre Och:

Enseñé a los niños que andaban vagando en mi alrededor [a] leer y escribir, lo que aprendieron mucho más rápido por impulso propio que un niño europeo con golpes y caricias. Pero pronto suspendí mi servicio escolar, porque ningún libro era seguro de ellos, ya que por desconfianza abrieron las cartas y las delataron a sus paisanos (Och 1808: 190-191).

<sup>12</sup> Pérez de Ribas (1944 [1645], I: 263); Apuntes sobre el P. Fernando Consag, s. l. s. f., Archivo Histórico de Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús (en adelante AHPMCJ), núm. 1536.

<sup>13</sup> Carta Anua, México, 6 de abril de 1600. En: Zubillaga y Rodríguez (1956-91, VII: 219-220). También Pérez de Ribas (1944 [1645], I: 263, II: 24, 191). Relación del P. Visit. Gen. Juan Ortiz Zapata, s. l. 1678, AGN, Misiones 26, fol. 252r. Och (1808: 215); Kino (1913-22: 21). Noticia de la provincia de Sinaloa en la América Septentrional, s. l., s. f. [1769], AHPMCJ, núm. 1805.

<sup>14</sup> Juan Pamea al P. Lorenzo José García, Cócórim, 19 de marzo de 1747. En: Lemmon (1980: 286-287). También: Javier de la Cruz al padre Francisco Anaya, s. l., s. f. [1766], AGN, Jesuitas II-9, exp. 37, fol. 20r.

<sup>15</sup> Informe del P. Ignacio de Lizasoáin, Bácum, 14 de abril de 1758, AGN, Jesuitas II-7, exp. 13, fol. 58v; Visita del P. Visit. José de Utrera, Rahum, 19 de diciembre de 1754, W. S. Stephens Collection, University of Texas, Austin, núm. 67, pág. 98.

En pocas palabras, los jesuitas preferían finalmente que sus protegidos fueran tontos y obedientes a bien formados e impertinentes, pues como lo expresaba el padre Francisco Javier Velarde, “el corto entendimiento más les ayuda que les desayuda a los pimas; [...] su misma rudeza y corto alcance les hace en sí incapaces de cometer muchos pecados, en que frecuentemente suelen caer los más despiertos; y con poco que alcancen tienen bastante para salvarse, pues Dios no les pide más que aquello que les dio”<sup>16</sup>. Fue muy difícil, sin embargo, impedir que los indígenas, por propia iniciativa, adquiriesen los conocimientos que se les quería negar. Por lo tanto, aunque el padre Och puso término a sus clases, los indios “tanto más celosamente estudiaban para sí, y por falta del papel, esparcían varios montones de ceniza en el suelo, la aplanaron con un palito y dibujaban con su lápiz de madero letras y palabras, también flores y rasgos de toda clase” (Och 1808: 191).

Además había que preparar a los indígenas a colaborar en la economía misional. El P. Segesser (1886 [1737]: 69) se pasaba todos los días con los niños y una pala en su huerta, la que así podía cultivar con regularidad. La enseñanza y el aprendizaje de diversas habilidades artesanales gozaban de bastante estima, porque libaban a los indios de ser enviados al trabajo de campo junto con la gente común. Y de hecho ellos elaboraban, por ejemplo, objetos de carpintería, de herrería, tal vez no muy acabados, pero siempre utilizables, o instrumentos de música con los medios más simples (Och 1808: 191). Hablando del trabajo, hay que mencionar también la relación de los indígenas con los colonos laicos en las provincias misioneras. Aparte de las faenas dentro de la misión, los neófitos en muchas partes acudían también al servicio de los españoles, tanto de forma forzada, a través del mecanismo de repartimiento, como voluntariamente, para escaparse del control del padre, para ganarse unos quintos y a veces incluso con el fin de quedarse para siempre. Allí les enseñaron —o los indígenas aprendieron por cuenta propia— nuevas cosas que influyeron fuertemente en la vida también dentro de las misiones, aunque los jesuitas afirmaban con frecuencia que lo que allí cultivaban eran principalmente los vicios y pocas virtudes (Och 1808: 231-232). Pero los jesuitas nunca pudieron impedir que los españoles se abastecieran en las misiones de trabajo estacional y barato, y como un padre comentaba acremente, los colonos reconocían sus ventajas: “[...] dicen: los padres no pueden quejarse de nosotros, porque en el pueblo les dejamos los indios, y nosotros los tenemos seguros siempre que los hubiéremos menester, sin la obligación y cuidado de sustentarlos”<sup>17</sup>.

El sistema educativo de los jesuitas no podía sustituir del todo la educación tradicional (aunque los misioneros no se cansaban de repetir que los indios no educaban a sus niños), y esto no sólo por la falta de medios, sino también por las necesidades de la vida de la frontera. La perseverancia de la guerra con los indios nómadas no permitía, por ejemplo, quitarles a los indios cristianizados sus tradiciones bélicas, cuya preservación no podían garantizar los jesuitas, sino que requería tolerar la educación tradicional. Así explica el padre Och:

<sup>16</sup> Relación del P. Luis Javier Velarde, Dolores, 30 de mayo de 1716. En: González Rodríguez (1977: 80, también 56).

<sup>17</sup> P. José María Genovese, Informe al virrey marqués de Valero, Sonora 1722. En: González Rodríguez (1977: 184). Véase con más detalle Hausberger (1997).

Al genio de la guerra adiestran a sus niños ya con tres años. [...] en el tercer año, cuando pueden correr erguidos, se les dan arcos y flechas, con los cuales juegan todo el día y apuntan contra todo lo que les pasa por la cara. Corren hasta el décimo año completamente desnudos. Grupos de estos muchachos me deleitaban con frecuencia, ya que sin fallar casi nunca tiraban sus flechas sin punta a las gallinas u otras cosas, pero sin herirlas. Los más grandes sabían atinar desde lejos a los ojos, nariz y boca pintados de una calabaza, en lo que cada uno se esforzaba por llevarse el premio (un pedazo de pan o queso). Todo el esfuerzo de los padres es infundirles valentía para guerrear (Och 1808: 199-200).

Más adelante, cuando tenían entre 14 ó 15 años, a los muchachos que querían ser reconocidos como guerreros se les sometía por su “capitán” a un rito de iniciación:

Algunos viejos soldados se llevan al muchacho, para dar testimonio que tiene suficiente coraje para aguantar. Después el capitán hace con el pobre muchacho desnudo la prueba: lo zarandea por los cabellos, lo tira de un lado al otro en el suelo, le empuja con los puños. Esto es el primer examen. Si el muchacho llegara a emitir un sólo quejido, se le desestimaría y rechazaría como inepto. Si se ríe con todo, se muestra alegre y divertido y se ofrece a mucho más, entonces se le hace la segunda prueba. El capitán azota al recluta con férula y espinas en todo el cuerpo, en que corre sangre, pero ningún ‘jay!’ debe escapársele al muchacho. Ahora todavía queda por someterlo al tercer examen difícil. El capitán toma varias garras, cortadas de aves de rapiña grandes, estiradas y secadas con diligencia, y golpea, araña y desgarrar al candidato en todo el cuerpo, así que sangra en casi todas partes, con lo que el recluta tiene que comportarse completamente alegre y sin retorcerse y contorsionarse. [...] Cuando se le reconoce como apto, los otros le dan la bienvenida con felicitaciones, y cuanto más ha aguantado, más entusiasmadamente se le aclama. Después de haber pasado la prueba y ensayos de tiros de flecha, el capitán le entrega arco y flecha en la mano, le dirige un discurso en el que lo exhorta a que nunca sea pusilánime, que se atreva a meterse en cualquier peligro sin vacilar, que siempre se presente al primer aviso del capitán, que crea como seguro que sólo él y su nación sea gente y que a todos sus enemigos sólo deba considerarlos como bestias salvajes y no tenerles miedo, que intente defenderse siempre a sí mismo y a sus paisanos. Apenas el muchacho está integrado, le ponen los trabajos más pesados. Tiene que espiar los caminos todos los días bajo el mayor peligro para ver si se hallan huellas de los enemigos. Con sudor tiene que subir a las montañas más altas; tiene que cuidar el ganado día y noche en los rigores del clima, acompañar a los viajeros como escolta, y correr todo el tiempo como mensajero (Och 1808: 200-201).

Los guerreros indígenas formaban tropas de auxiliares, sin las cuales los españoles no hubieran podido defender la frontera. Sus costumbres, como las danzas alrededor de las cabelleras o los miembros cortados a los enemigos muertos, se describían siempre con repugnancia (Pérez de Ribas 1944 [1645], I: 183, 328-329), no obstante tenían que ser toleradas. “Bailes especiales”, escribe el padre Segesser (1886 [1737]: 44),

[...] realizan los pimas, particularmente las mujeres, cuando los hombres regresan de una campaña contra los apaches y traen su botín, porque siempre traen consigo la cabellera de aquellos, a los que han matado, y las manos y pies como trofeos. Éstos las mujeres entonces los ensartan en unos palos largos, efectúan luego una danza de guerra y los conducen de casa a casa, para que se les dé un regalo, así como en Europa los bufones en la noche de carnaval. También los apaches hacen los mismos bailes, cuando ellos vencen a los pimas, como se ha sabido por los prisioneros.



En festividades de este tipo incluso se podía materializar la alianza entre los indios amigos y los españoles contra los enemigos comunes, pues, como cuenta el padre Kino, cuando en 1697 llegó con su escolta a una ranchería de pimas sobaipuris, “hallamos [...] que estaban bailando [con] las cabelleras y los despojos de 15 enemigos jocomes y janos que pocos días antes habían matado, cosa que fue de tanto consuelo que el señor capitán Cristóbal Martín Bernal y el señor alférez y el señor sargento y otros muchos soldados entraron en la rueda y bailaron gustosos en compañía de los naturales”<sup>18</sup>.

Así, como muchas tradiciones guerreras, se preservaron también otros elementos de la cultura premisional ligados con la agricultura, las artesanías tradicionales o la caza y la recolección, porque los indígenas se resistieron a su supresión, pero también porque las misiones no podían sustituirlos de manera adecuada. La historia de las misiones está llena de dinámicas de esta naturaleza.

### 2.3. *Sexualidad y matrimonio*

Una vez que alcanzaban la edad de reproducción, eran sobre todo las seducciones de la carne las que amenazaban a los neófitos. En este contexto, hay que ver los esfuerzos para que los indios se vistieran de manera decente, ya que a los misioneros cualquier forma de desnudez les parecía una incitación sexual y por lo tanto inaceptable. El remedio que consideraban imprescindible era imponerles las normas de vergüenza occidentales, inconscientes, y despreciando los propios conceptos que los indígenas tenían al respecto. Se trataba sobre todo de cubrirles el cuerpo; además las mujeres por lo menos dentro de la iglesia tenían que taparse también la cabeza con una tela<sup>19</sup>. Los indios siempre reaccionaron de manera bastante diferenciada a los esfuerzos de los misioneros por transformarlos. Se ponían las ropas repartidas en presencia del jesuita, y apenas habían quedado fuera de su mirada se las quitaban<sup>20</sup>. En esto no sólo se manifestaban normas de vergüenza sino también de honor. Los varones californianos al principio rechazaban la vestimenta con desprecio, ya que les parecía denigrante cubrirse el sexo como las mujeres. Quien se vestía era objeto de bromas y burlas de parte de sus paisanos. Por lo tanto, de las ropas recibidas preferían confeccionar bolsas para guardar sus cosas<sup>21</sup>.

Por las distancias y el largo transporte, los textiles resultaban muy caros en el noroeste como para surtir a toda la población, aunque en algunas partes este problema no era tal, porque los misioneros tenían mejores ingresos por su comercio con los asenta-

<sup>18</sup> Kino (1913-22: 56). También Mange (1926: 248). Compárese: “[...] me enseñaron la cabellera y oreja del enemigo que mataron, haciendo sus bailes con ello, de donde se conoce que son buenos”; Diligencia del Alf. Juan María Ramírez, Dolores, 10 de junio de 1704, Biblioteca Nacional de México, Archivo Franciscano (en adelante BN, AF), 12/200bis, fol. 93r.

<sup>19</sup> P. Juan Jacobo Baegert al P. Georg Baegert, San Luis Gonzaga, 26 de septiembre de 1761. En: Nunis/Schulz-Bischof (1982: 222-223); Barco (1973 [c. 1780]: 209).

<sup>20</sup> Carta Anua, 1611. En: Zambrano y Gutiérrez Casillas (1961-77, IV: 430); P. Juan María Salvatierra al P. Proc. Juan de Ugarte, Loreto, 3 julio de 1698. En: Bayle (1946: 87); Baegert (1773: 109); (Barco 1973 [c. 1780]: 188); Pfefferkorn (1794-95, II: 110).

<sup>21</sup> P. Juan María Salvatierra al P. Proc. Juan de Ugarte, Loreto, 3 de julio de 1698. En: Bayle (1946: 84); Barco (1973 [c. 1780]: 188, 301).

mientos españoles o porque los indios mismos que iban a trabajar a las minas recibían ropa como forma de pago. De esta manera, en muchas partes los criados del padre y los funcionarios indígenas eran los únicos que se cubrían según las nuevas reglas. Es evidente que las nuevas ropas también servían para poner de manifiesto la diferencia social tanto entre indios y españoles como dentro de las comunidades. Por ejemplo, un indio humilde debía calzar guaraches, como se considera típico para los indios mexicanos hasta hoy en día<sup>22</sup>.

El objetivo central de los jesuitas en el campo de la moral fue introducir la monogamia<sup>23</sup>. La imposición del matrimonio monogámico e indisoluble así como la prohibición de la sexualidad antes o fuera del matrimonio se convirtió en una fuente de tensiones eternas. A la larga, sin embargo, los padres consiguieron arraigar al menos algo de su moral sexual entre los indios. Así, el porcentaje de los casados entre la población adulta parece haber sido bastante más alto en las misiones que en las otras partes de la sociedad. No obstante, como en Europa, la promiscuidad nunca pudo ser exterminada. Esto se demuestra con la difusión de la sífilis en todas las provincias de misiones<sup>24</sup>.

Naturalmente los padres no podían controlar de manera efectiva el cumplimiento real de tales medidas y su eficacia a corto plazo tiene que haber sido muy reducida. No era fácil llegar a conocer las intimidades de los indios, quienes dejaron de contárselas a los misioneros cuando se dieron cuenta cuánta importancia le otorgaban a estas cosas<sup>25</sup>. Intentando controlar la moral, los jesuitas no respetaban intimidad alguna, todas las prácticas sexuales fueron investigadas. “[...] la simple fornicación, que los gentiles comúnmente no la creen mala, debe enseñárseles que es contraria de muchas maneras a la ley de Dios y la misma ley natural”, constató el P. José de Acosta (1952 [1588]: 476)<sup>26</sup>. En el confesionario se trataba de investigar todo lo que parecía inaceptable: “¿No has manoseado las carnes de alguna mujer?” se preguntaba a los pimas. “¿La tocaste en sus partes?” “¿La manoseaste, queriendo dormir o pecar con ella?” “¿A ningún varón tocaste las partes, o ningún varón te tocó las partes?” “¿Habiendo tocado a alguno, le hiciste tener polución?” “¿No has penetrado *vas feminae cum digito*?” “¿Tú, de tu voluntad, habiéndote conmovido las partes, tuviste polución?” Y a las mujeres lo mismo: “¿No has hablado a algún varón para pecado?” “¿Tocaste las partes de algún varón? ¿Se las conmoviste?” “¿Entonces le hiciste tener polución?” “¿Por ventura a ningún varón hiciste tener polución? o ¿A ninguna mujer hiciste tener polución?”<sup>27</sup>.

<sup>22</sup> Certificación de Mateo de Córdoba, San Miguel de Horcasitas, 19 de noviembre de 1754, BN, AF, 33/689, fol. 28r; Barco (1973 [c. 1780]: 318).

<sup>23</sup> Acosta (1952 [1588]: 585-595); P. Pedro Méndez al P. Prov. Rodrigo de Cabredo, s. l., 24 de diciembre de 1614. En: Zambrano y Gutiérrez Casillas (1961-77, IV: 460); Pérez de Ribas (1944 [1645], I: 305, II: 101, 226-227, 343-344); Och (1808: 212-215).

<sup>24</sup> P. Gaspar Stiger, Informe del P. Stiger, San Ignacio, 12 de marzo de 1744. En: Burrus/Zubillaga (1982: 218); Och (1808: 275).

<sup>25</sup> Carta Anua, México, 8 de abril de 1600. En: Zubillaga y Rodríguez (1956-91, VII: 221); Och (1808: 196).

<sup>26</sup> P. Diego de la Cruz al P. Rect. Martín Pérez, s. l. s. f. [1616]. En: Zambrano y Gutiérrez Casillas (1961-77, V: 780); Pfefferkorn (1794-95, II: 269); Och (1808: 214).

<sup>27</sup> “Doctrina christiana y confesionario en lengua neovome, ó sea la pima, propia de Sonora”. En: Smith (1862: 9-32).

Especialmente abominable era la homosexualidad. En su pesquisa se hicieron verdaderas investigaciones lingüísticas, sin que después se atrevieran los padres a poner en sus manuales las preguntas resultantes en español, prefiriendo formularlas en latín:

Este nombre *ubicoarha* significa *sodomita succumbente*; para el *incumbente* no hay vocablo propio [*sic*]; y así se preguntará de este modo. Nótese que este nombre *shubima* significa un hombre que vive y anda como una mujer, sirviéndole de mujer a otro hombre. Esto lo usaban siendo gentiles. Ahora parece que ya no. (A el tal mal hombre le llamaban *shubima*.) Este verbo *ubicoarhta* significa *exercere actionem succumbendo*. Verdad es que los que lo usan aun se avergüenzan del nombre; pero es fuerza hacerles las preguntas, *ut sequitur*<sup>28</sup>.

Las preguntas se extendieron a prácticas anales en general: “¿*Nullus ne præpostere cognivisti?*” “¿*Tuam ne uxorem cognovisti sic?*” y “¿*Tuus ne vir præpostere te cognovit?*”

#### 2.4. Enfermedad, muerte y entierro

A los enfermos los jesuitas siempre los intentaban curar. Para este propósito encontraron buenos consejos en el conocido manual médico del H. Juan Steinhöfer o Esteyneffer, como se llamaba en América, escrito para que sus compañeros en las misiones lo usaran y se ganaran la voluntad de los indígenas (Esteyneffer 1978 [1712], I: 127). “En especial fue apropiado”, escribió el padre Pfefferkorn (1794-95, II: 404), “porque con frecuencia prescribía sólo remedios caseros o yerbas conocidas”. Con frecuencia, recurrieron a métodos medicinales que hoy en día ya no resultan convincentes. Pfefferkorn (1794-95, I: 113-114, II: 187), por ejemplo, consideró como mejor remedio contra la rabia una bebida de excremento humano disuelta en agua; contra la diarrea recomendó orina con añil. A los indígenas las artes médicas de los padres debían figurárseles como actos mágicos, sobre todo si los combinaban con prácticas litúrgicas como el bautizo o la administración de los santos óleos (Hausberger 2000: 214-216). A veces los indios se resistían al tratamiento, y así Pfefferkorn (1794-95, II: 405) recurría a dos fuertes ayudantes para sujetar al paciente al darle un enema.

Con la introducción del ritual funerario cristiano a costa del pagano se esperaba poder abolir también las ideas de los indígenas, consideradas como perversas, sobre la existencia después de la muerte, las que se expresaban, por ejemplo, en los regalos que les dejaban a sus fallecidos en la tumba<sup>29</sup>. Ciertamente era muy difícil saber lo que los indios esperaban después de la muerte, porque nunca querían contárselo a los padres. El padre Och relata, por ejemplo, que “creen en la transmigración de las almas de un cuerpo a otro. Por esto entierran todavía hoy en día a sus niños menores fallecidos en medio del camino para que su alma, que aún no había disfrutado de la vida, entre volando en una mujer que esté pasando, empiece a vivir de nuevo y renazca. [...] afirman que los fallecidos a veces vienen y los intranquilizan, como si todavía pertenecieran a la casa” (Och

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> Pérez de Ribas (1944 [1645], I: 226); P. Juan María Salvatierra al P. Proc. Juan de Ugarte, Loreto, 3 de julio de 1698. En: Bayle (1946: 66-67, 84); Och (1808: 201, 204-206).

1808: 210-211). Otro problema era el miedo que los indios les llegaron a tener a los santos óleos, pues algunos parecen haberlos entendido como veneno mortífero y otros como augurio de la muerte.

### 3. Consideraciones finales

Resumiendo, estas estampas de la vida cotidiana en la misión jesuita nos pueden servir de base para algunas consideraciones finales. Queda demostrado que los jesuitas querían sustituir las formas de vida indígenas por otras nuevas. Fueron protagonistas de la expansión europea en el Nuevo Mundo, querían apoyar la pacificación de los indios gentiles del noroeste, cristianizarlos y adecuarlos a las necesidades del sistema colonial español. De esta suerte, las misiones fueron parte de un proceso de occidentalización. Promovían la vinculación religiosa, cultural, política y económica de partes del mundo hasta ese momento totalmente incomunicadas. De hecho, en la época colonial española se formó un espacio transatlántico integrado por nuevos vínculos políticos, económicos, sociales, culturales y comunicativos, con lazos bien establecidos también con Asia (compárese Gruzinski 2001). Mucho de esta dinámica coincide casi por entero con los ingredientes de los procesos globalizadores que en la actualidad dominan ampliamente la discusión pública. La Compañía de Jesús (como la Iglesia católica en general), como organismo de reivindicación universalista que no está ligado con una nación concreta, correspondería también a los requisitos con que García Canclini (1999:46-47) define la transnacionalización como fase preliminar a la propia globalización, sólo que éste localiza su inicio no antes del comienzo del siglo xx.

La misión, sin embargo, no significaba la completa asimilación del espacio donde estaba emplazada. Sin duda esto se debía en primer lugar a las necesidades prácticas de la situación de la frontera, entre las que hay que contar también la resistencia que los indígenas oponían a la política colonial. El orden que se estaba estableciendo era extremadamente frágil, obligaba por lo tanto a un sinfín de negociaciones, compromisos y acomodamientos para asegurar su permanencia, como lo hemos tratado de ilustrar con las tradiciones guerreras del noroeste. Los jesuitas no lograron nunca convertir el noroeste en una sociedad cristiana tal como la habían concebido. La misión realizó la tarea encargada por la política colonial española, suministrando con su agricultura los asentamientos mineros y presidios de los españoles y trabajando para la economía colonial pero, debido a sus imperfecciones, finalmente dejó de ser una base suficientemente sólida para avanzar la colonización en dirección al actual territorio estadounidense.

La supervivencia de las culturas indígenas bajo el dominio europeo, no obstante, no se daba sólo por fallos del programa misional, sino porque finalmente se ajustaba al sistema colonial español. La estricta jerarquización de la sociedad colonial estaba reglamentada por categorías culturales. Así pues no se intentaba occidentalizar a los indígenas sometidos y cristianizados a tal grado como para convertirlos en españoles, y durante el Antiguo Régimen nadie pensaba en establecer la igualdad, ni social ni cultural, entre las diferentes capas de la sociedad. Pero mientras que en Europa las clases elevadas intentaban cada vez más distanciarse de sus súbditos, de la gente vil y común, desarrollando propias formas culturales distintivas, en América simplemente se dejó a los indígenas en su distinción étnica. Al final, nos encontramos ante a un proceso extremadamente complejo

en la cotidianidad: se quería cristianizar y occidentalizar a los indígenas, pero al mismo tiempo se quería mantener una diferenciación cultural y social clara entre españoles e indios (Hausberger 2000: 562-565).

El sistema misional producía, para usar términos de Anthony Giddens, un orden post-tradicional. Si hoy en día las tradiciones dejadas atrás son los nacionalismos y la religión, en la época aquí estudiada fueron las identidades socioculturales y las religiones indígenas. Giddens subraya que las tradiciones no se pierden, pero, enfrentándose a nuevas situaciones y retos, cambian de categoría. La modernidad debilita la tradición, pero al mismo tiempo, para consolidar el orden social, reconstruye, inventa y crea nuevas tradiciones, las que no obstante pueden recurrir fundamentalmente a antiguos elementos. En las misiones se combatían las formas de vida social, política y económica de los indígenas, sus culturas, sus religiones y sus cosmovisiones. Pero tampoco se esfumaron, sino que se transformaron y reconstruyeron, con nuevas mitologías y formas de organización social, basándose en una nueva religión, la que no era la fe indígena de antaño y tampoco el catolicismo que tenían en mente los misioneros. Esta nueva etnicidad servía para consolidar el orden colonial, tanto desde el punto de vista de los indígenas, que vieron su identidad transformada, pero finalmente fortalecida ante el avance colonial, como desde el punto de vista de los españoles, quienes la instrumentalizaron para estructurar la sociedad colonial, para organizar el espacio e impedir un frente común de resistencia de los conquistados.

La misión jesuita hizo surgir sistemas socioculturales nuevos. Aunque la política colonial los quería mantener afianzados y separados entre sí, la interacción que se establecía entre los diferentes grupos, especialmente entre españoles e indios, hizo surgir diferentes “culturas procedurales”, como las ha llamado John Watanabe (1999), campos de comunicación codificada; y además se produjeron las más diversas formas de mezcla y aculturación. El concepto tradicional para describir estos fenómenos es el “mestizaje”. Es importante entenderlo como un enmarañamiento de diferentes procesos regionales, que por largos intervalos de tiempo corrieron paralelamente, pero pudieron también cruzarse o reunirse en momentos dados, produciendo constantemente variantes o ajustes a situaciones nuevas. La misión jesuita por lo tanto no produjo una homogeneización cultural general sino, junto con homogeneizaciones parciales, también nuevas diferenciaciones. Éste no parece haber sido un fenómeno tan diferente de lo que hoy en día se debate sobre las culturas híbridas y el reciclaje cultural, aunque el desarrollo se haya extendido y dinamizado extremadamente<sup>30</sup>.

## Bibliografía

- Acosta, José de, S.J. (1952): *De procuranda indorum salute (Predicación del Evangelio en las Indias)*, Salamanca 1588, trad. y ed. por Francisco Mateos S.J. Madrid: Ediciones España Misionera.
- Baegert, Johann Jakob, S.J. (1773): *Nachrichten von der Amerikanischen Halbinsel Californien: mit einem zweyfachen Anhang falscher Nachrichten. Geschrieben von einem Priester der*

<sup>30</sup> Compárese p. ej. García Canclini (1989 y 1999).

- Gesellschaft Jesu, welcher lang darinn diese letztere Jahr gelebet hat.* Mannheim: Churfürstliche Hof- und Academie-Buchdruckerey.
- Barco, Miguel del, S.J. (1973): *Historia natural y crónica de la Antigua California [Adiciones y correcciones a la Noticia de Miguel Venegas]*, ed. por Miguel León Portilla. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Bayle, Constantino (ed.) (1946): *Juan María Salvatierra. Misión de Baja California.* Madrid: Editorial Católica.
- Burrus, Ernest J., S.J.; Zubillaga, Félix, S.J. (eds.) (1982): *Misiones mexicanas de la Compañía de Jesús 1618-1745. Cartas e informes conservados en la "Colección Mateu"*. Madrid: Ediciones José Porrúa Turanzas (Colección Chimalistac, 41).
- Esteyneffer, Juan de, S.J. (1978): *Florilegio Medicinal, México 1712*, ed. por María del Carmen Anzures y Bolaños. 2 vols., México: Academia Nacional de Medicina.
- Fernández del Castillo, Francisco; Böse, Emilio (eds.) (1913-1922): *Las misiones de Sonora y Arizona.* México: Archivo General de la Nación.
- García Canclini, Néstor (1989): *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad.* México: Grijalbo.
- (1999): *La globalización imaginada.* Buenos Aires: Paidós.
- González Rodríguez, Luis (ed.) (1977): *Etnología y misión en la Pimería Alta 1715-1740. Informes y relaciones misioneras de Luis Xavier Velarde, Guiseppe Maria Genovese, Daniel Januske, José Agustín de Campos y Cristóbal de Cañas.* México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Gruzinski, Serge (2001): "Les mondes mêlés de la Monarchie catholique et autres 'connected histories'". En: *Annales* 56.1, pp. 85-117.
- Hausberger, Bernd (1993): "La violencia en la conquista espiritual. Las misiones jesuitas de Sonora". En: *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*, 30, pp. 27-54.
- (1997): "Comunidad indígena y minería en la época colonial. El Alto Perú y el noroeste de México en comparación". En: *Ibero-Amerikanisches Archiv* 23.3/4, pp. 263-312.
- (2000): *Für Gott und König. Die Mission der Jesuiten im kolonialen Mexiko.* Wien / München: Verlag für Geschichte und Politik/Oldenbourg (Studien zur Geschichte und Kultur der Iberischen und Iberoamerikanischen Länder 6).
- Junkman, W. (ed.) (1845-46): "Aus dem Tagebuche des mexicanischen Missionarius Bernh. Midendorff aus der Gesellschaft Jesu". En: *Katholisches Magazin für Wissenschaft und Leben*, 1, pp. 740-798; 2, pp. 21-54, 179-208.
- Kino, Eusebio Francisco, S.J. (1913-1922): "Favores celestiales de Jesús y de María Santísima y del gloriosísimo apóstol de las Yndias Francisco Xavier experimentados en las nuevas conquistas y nuevas conversaciones del nuevo reino de Nueva Navarra". En: Fernández del Castillo; Böse (eds.): pp. 1-394.
- Lemmon, Alfred E. (1980): "Un jesuita visto por un indio Yaqui (1747)". En: *Tlalocan* 8, pp. 279-288.
- Mange, Juan Mateo (1926): *Luz de tierra incógnita en la América Septentrional y diario de las exploraciones en Sonora*, ed. por Francisco Fernández del Castillo. México: Archivo General de la Nación.
- Murr, Christoph Gottlieb von (ed.) (1808-1811): *Nachrichten von verschiedenen Ländern des spanischen Amerikas. Aus eigenhändigen Aufsätzen einiger Missionare der Gesellschaft Jesu.* 2 vols., Halle: Hendel.
- Nentuig, Juan S.J. (1977): *El rudo ensayo. Descripción geográfica, natural y curiosa de la provincia de Sonora, 1764*, ed. por Margarita Nolasco Armas, Teresa Martínez Peñaloza y América Flores. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

- Nunis, Doyce B., Jr.; Schulz-Bischof, Elisabeth (eds.) (1982): *The Letters of Jacob Baegert, 1749-1761. Jesuit Missionary in Baja California*. Los Angeles: Dawson (Baja California Travels Series 45).
- Och, Joseph, S.J. (1808): *P. Joseph Och's, Glaubenspredigers der G. J. in Neumexico, Nachrichten von seinen Reisen nach dem spanischen Amerika, seinem dortigen Aufenthalte vom Jahr 1754 bis 1767, und Rückkehr nach Europa 1768. Aus dessen eigenhändigen Aufzeichnungen. In drey Abschnitten*. En: Murr (ed.), I, pp. 1-292.
- Paz, Octavio (1997): *Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe*. México: Seix Barral (1ª ed. 1982).
- Peña Montenegro, Alonso de la (1985): *Itinerario para párrocos de indios, en que se tratan las materias más particulares tocantes a ellos para su buena administración. Nueva edición purgada de muchísimos hierros, Madrid 1771*. Edición facsimilar, Quito: Corporación de Estudios y Publicaciones (1ª ed. 1663).
- Pérez de Ribas, Andrés, S.J. (1944): *Historia de los triunfos de nuestra santa fe entre gentes las más bárbaras y fieras del Nuevo Orbe*, Madrid 1645. 3 vols., México: Editorial Layac.
- Pfefferkorn, Ignaz, S.J. (1794-95): *Beschreibung der Landschaft Sonora samt anderen merkwürdigen Nachrichten von den inneren Theilen Neu-Spaniens und Reise aus Amerika bis in Deutschland, nebst einer Landkarte von Sonora. Von Ignaz Pfefferkorn, elfjährigen Missionar daselbst*. 2 vols., Köln: Langensche Buchhandlung.
- Rinaldini, Benito, S.J. (1743): *Arte de lengua tepeguana, con vocabulario, confessionario y catecismo, en que se explican los misterios de nuestra santa fe catholica, mandamientos de la ley de Dios, y de nuestra santa madre iglesia*. México: D. Joseph Bernardo de Hogal.
- Segesser, Philipp A. (ed.) (1886): "Die Berichte des P. Philipp Segesser aus der Gesellschaft Jesu über seine Mission in Sonora, 1731-1761". Separata de: *Katholische Schweizer Blätter* (Luzern), Neue Folge, 2, pp. 6-9.
- Smith, Buckingham (ed.) (1862): *Grammar of the Pima or Névome, a Language of Sonora, from a Manuscript of the XVIII Century (Arte de la lengua névome, que se dice pima, propia de Sonora; con la doctrina christiana y confesionario añadidos)*. San Augustin, Fl. / New York: Cramoisy Press.
- Steffel, Matthäus, S.J. (1808): *Tarahumarisches Wörterbuch, nebst einigen Nachrichten von den Sitten und Gebräuchen der Tarahumaren, in Neu-Biscaya, in der Audiencia Guadalupe im Vice-Königreiche Alt-Mexico, oder Neu-Spanien*. En: Murr (ed.), I, pp. 293-374.
- Tamarón y Romeral, Pedro (1937): *Demostración del vastísimo obispado de la Nueva Vizcaya (1765)*, ed. por Vito Alessio Robles. México: Antigua Librería Robredo, de José Porrúa e Hijos (= Biblioteca histórica mexicana de obras inéditas, 7).
- Watanabe, John M. (1999): "Getting over Hegemony and Resistance: Reinstating Culture in the Study of Power Relations across Difference". En: *European Review of Latin American and Caribbean Studies* 66, pp. 117-126.
- Zambrano, Francisco, S.J.; Gutiérrez Casillas, José, S.J. (1961-77): *Diccionario bio-bibliográfico de la Compañía de Jesús en México*. 16 vols., México: Editorial Jus.
- Zubillaga, Félix, S.J.; Rodríguez, Miguel Ángel, S.J. (eds.) (1956-91): *Monumenta Mexicana*. 8 vols., Roma: Institutum Historicum Societatis Jesu (Monumenta Historica Societatis Jesu, 77, 84, 87, 104, 106, 114, 122, 139).