

ACULTURACIÓN Y REBELIONES EN LAS FRONTERAS AMERICANAS

LAS MISIONES JESUITAS EN LA PIMERÍA Y EL PARAGUAY

*A los hombres valientes que entregaron sus vidas
en las fronteras por amor a Dios y a sus hermanos*

*«No quiero deber esta mi salud a los medios
humanos o fuerzas y virtudes de la medicina, tan sólo a ti, ¡oh
gloriosísimo protector mío!, San Francisco Javier, adelante de
Jesús y de María Santísima.»*

*Lo mismísimo diremos nosotros estos pobres hijos
desta Pimería y desta tierra firme, y yo, y los amantísimos
padres e hijos de la cercana California, et nati natorum et qui
nasentur. Y atribuiremos estas nuevas conquistas espirituales y
temporales destas nuevas conversiones a los favores celestiales
destos referidos divinísimos protectores nuestros, más que a los
medios humanos o fuerzas militares de los presidios y
soldados», Kino 1958: 99.*

ÍNDICE

1. Introducción y planteamiento	5
2. La misión de frontera	7
3. Contexto histórico. Las fronteras en el período colonial y expansión de las misiones	14
3.1. La frontera norte	
3.2. Paraguay	
4. La organización de las misiones	32
4.1. La vida cotidiana en una misión de frontera	
4.1.1.- El gobierno	
4.1.2.- El trabajo	
5. El misionero de frontera: agente religioso y agente de la corona	44
6. Las sociedades americanas antes del contacto. El proceso de aculturación ..	51
6.1. Pimas, pápagos y sobaipuris	
6.1.1. Fuentes consultadas	
6.1.2. Etnografía y proceso de aculturación	
6.1.3. La defensa frente a los apaches como factor determinante de la lenta aculturación pima	
6.2. Los guaraníes	
6.2.1.Fuentes consultadas	
6.2.2. Historia	
6.2.3. Etnografía y proceso de aculturación	
7. «Ser pima» y «ser guaraní»	82
8. Política de la Corona	85
8.1. Las Cédulas Reales	
8.2. Tratado de Límites	
8.3. La política militar: presidios y tropas auxiliares	
8.4. La política de la Corona en las otras fronteras del norte	
9. Política de la Compañía	99
9.1. Política de la Compañía de Jesús en Paraguay	

9.2. Política de la Compañía de Jesús en Sonora	
9.2.1.- La correspondencia de los Generales y Provinciales en época de Kino	
9.3.- Relaciones entre misioneros e indios	
10. Levantamientos y rebeliones en las fronteras	110
11. Conclusiones	120
12. Fuentes originales consultadas	133
13. Referencias bibliográficas	138

Índice de ilustraciones:

1. Mapa de Sonora y Arizona con las misiones del padre Kino	22
2. Mapa del paso por tierra del padre Kino de 1701	24
3. Las reducciones guaraníes en el siglo XVIII	30
4. Plano de la reducción de Candelaria	38
5. Mapa del padre Kino de 1695-1697 con el martirio del padre Saeta	114

CAPÍTULO 1

INTRODUCCIÓN Y PLANTEAMIENTO

La obra evangelizadora que llevó a cabo la Compañía de Jesús en el continente americano se desarrolló desde mediados del siglo XVI hasta 1767, año en que su expulsión fue decretada por el rey Carlos III. La Compañía llegó a las Indias, a Brasil en primer lugar, en 1549, pues hasta entonces se había centrado en la evangelización de Oriente.

Su actuación se desarrolló a lo largo de todo el continente, pero el presente estudio se centra en dos territorios muy concretos y diferentes: la Pimería -en el extremo de la frontera norte- y las reducciones del Paraguay -en la frontera sur-. Con este trabajo pretendemos comparar la situación de dos territorios muy distintos donde, a pesar de la enorme distancia que los separa, es posible encontrar reacciones comunes ante factores comunes. En ambos casos hablamos de misiones de frontera -con sus rasgos peculiares-, en una misma época -el período comprendido entre finales del siglo XVII y la expulsión-, donde actuaron personajes diferentes con la característica común de su pertenencia a la Compañía de Jesús que, a pesar de las indudables diferencias geográficas y económicas marcadas por el contexto, hubieron de enfrentarse a problemas y situaciones similares. Para analizar la Pimería, el hilo conductor será el padre Kino¹, puesto que fue el pionero en este territorio incógnito y su presencia marcará un hito en la historia de la región.

En primer lugar es preciso señalar las diferencias determinadas por el medio geográfico, pues la árida Pimería contrasta fuertemente con la selva paraguaya, siendo claro condicionante del tamaño de los pueblos y de la forma de vida de sus habitantes. Mientras que en el norte el pueblo más grande fue San Xavier del Bac, que llegó a albergar

¹ Eusebio Kino nació en Segno (Trento, Italia), muy probablemente el 10 de agosto de 1645. Entró en la Compañía en 1665 tras superar una grave enfermedad y añadiendo a su nombre el de Francisco en agradecimiento a San Francisco Javier por su curación. Tras tener que renunciar a su sueño de misionar en Oriente, pasó a México en 1681. Participó en la expedición Atondo a California, de cuyas primeras misiones permanentes es fundador. Allí hizo su profesión en 1684. En 1687 fundó la primera misión de la Pimería Alta, Nuestra Señora de los Dolores. Su plan era unir misiones pimas y californianas. Permaneció en Dolores hasta su muerte en la misión de Magdalena, el 15 de marzo de 1711. Gracias a sus mapas, escritos y expediciones

ochocientas almas en su período de máxima extensión², y era con mucho el mayor de la Pimería, las reducciones del sur podían alcanzar con facilidad unos 1.500 o incluso 3.000 habitantes. De hecho, cuando superaban este número, se dividía el pueblo en dos, naciendo así lo que se llamaba una colonia del pueblo original. Se realizaba entonces un repartimiento justo de todas las pertenencias y se pasaba a construir una nueva iglesia y otra casa para los misioneros. Este procedimiento se debía llevar a cabo, a pesar de las protestas de los guaraníes al verse obligados a abandonar el territorio de sus padres, ya que un crecimiento excesivo era causa de que las sementeras quedaran demasiado alejadas del pueblo. Son seis las ocasiones en que esta situación llegó a producirse³.

Existen otras muchas diferencias que serán analizadas: el proceso de aculturación, la situación económica de las misiones, la ornamentación de sus construcciones, el número de misioneros y las políticas que llevaron a cabo la Compañía y la Corona en cada zona, entre otras. Sin embargo, encontraremos también similitudes -aparte de las propias del carácter fronterizo- como la dureza de las condiciones de vida, los levantamientos de la población india, los métodos misionales, las calumnias y acusaciones a las que hubieron de hacer frente los misioneros -fruto del conflicto de intereses económicos- y la expansión relativamente rápida, propia del empuje y la fe de los jesuitas.

descubrió que California era isla, la América Septentrional se dio a conocer al mundo y avanzó la frontera norte del Imperio español; Bolton 1984; O'Neill y Domínguez 2001: 2194.

² Velarde 1977: 68; Bolton 1984: 268

³ Cardiel 2002: 150

CAPÍTULO 2

LA MISIÓN DE FRONTERA

Un territorio de frontera es un espacio en el que se produce un intercambio cultural, se cruzan diversos caminos, la frontera avanza y retrocede para volver a avanzar, se intercambia información, se asimilan aquellas novedades que interesan y se rechazan las que no aportan nada o van en contra de la filosofía de un pueblo, siempre y cuando sea posible optar por la selección. En la frontera norte de Nueva España existe una interacción entre los españoles, recién llegados, y los pimas, habitantes de una Pimería que hasta entonces no había tenido el carácter de frontera, que pone en marcha un proceso de cambio. Como dice el profesor Jiménez «las fronteras son, inevitablemente, causa de cambio cultural»¹, motivo por el que parecería que los pimas deberían haber sufrido una mayor aculturación, que eran los candidatos ideales a asimilar cambios rápidos. Sin embargo, el proceso de aculturación entre los pimas fue particularmente lento, mientras que en la frontera meridional la interacción entre españoles y guaraníes dio como resultado una aculturación más rápida.

El precursor los estudios de la frontera en Estados Unidos fue Frederick Jason Turner quien en 1894 expuso su teoría sobre la frontera: él y sus discípulos defendían que la población de Estados Unidos tenía su origen en un movimiento este-oeste, avanzando desde el Atlántico hacia el Pacífico. En algunos momentos otros pobladores se unirían a este movimiento pero en su esencia era anglosajón, por lo que Turner consideraba que la cultura estadounidense era, de manera casi exclusiva, de raíces anglosajonas. Esta afirmación deformó la realidad, ya que en la colonización de América del Norte confluyeron diferentes oleadas, aparte de la que defendió Turner que, efectivamente, fue la más importante pero no la única².

La importancia de la impronta cultural española fue detectada por Bolton, el principal discípulo de Turner. Surgió entonces una nueva escuela de interpretación histórica

¹ Jiménez 2003: 103

² Ray A. Billington en Introducción a Bannon 2001: v-vii

de la frontera, que arrancó en una primera fase en 1907, con el descubrimiento de los *Favores celestiales* de Kino, y se afianzó a partir de 1921 con la publicación de un artículo de Bolton, *The Spanish Borderlands*, en el que el autor analizaba los conflictos surgidos al colisionar dos fronteras en el suroeste de Estados Unidos en el siglo XIX: los españoles que avanzaban hacia el norte y los angloamericanos hacia el este³. Más que resolver la cuestión, lo que hizo Bolton fue plantear un campo de estudio que hasta entonces no había sido investigado. Fue este autor quien acuñó el término «borderlands», un término amplio que incluye claramente el suroeste de los Estados Unidos, desde Texas hasta California, aunque hay autores que incluyen todo el sur, desde Florida y la Luisiana. Otros autores incluyen también las provincias mexicanas del norte⁴. Los estudios fundamentales sobre la frontera norte corresponden a Bolton⁵ y a su discípulo Bannon⁶.

La misión de frontera poseía unas características propias que la diferenciaban de las misiones del interior. La misión de frontera se convirtió en el punto más avanzado de la Corona española en diferentes áreas fronterizas de América, desde las reducciones jesuíticas del Paraguay a las más modestas del norte de Nueva España. Donde las expediciones militares habían fracasado, como el caso de la conquista de la Baja California, allí los jesuitas eran capaces de levantar una misión y permanecer. Donde no existía población permanente española por falta de protección militar y ataques apaches, allí estaban en el confín de la América Septentrional y Meridional fundando una misión tras otra. De esta forma, los jesuitas realizaban conquistas espirituales y territoriales al mismo tiempo, avanzando así las fronteras del imperio español. Es por eso que el padre Kino, el

³ El interés por la frontera norte no surgió hasta los estudios de Frederick Jackson Turner con su ensayo *The Significance of the Frontier in American History* en 1894; Jiménez 2003: 104. Hubert Bancroft en sus publicaciones a finales del XIX aportó varios datos sobre Kino que también sirvieron de punto de partida a Bolton y así destaca *History of the North American States and Texas* (San Francisco 1884-89), teniendo en cuenta que este autor maneja los conceptos de «salvaje» y «civilización», pero aún así aporta algunos datos interesantes de primera mano. Entre los clásicos destaca también la obra de A.F. Bandelier, *Final Report of Investigations Among the Indians of the Southwestern United States* (1890-1892). Sin embargo, en Estados Unidos las investigaciones relacionadas con la frontera norte han tenido en general una visión negativa sobre la frontera española que contrasta con la exaltación de que ha sido objeto la frontera oeste, mitificada y desvirtuada por el cine y la literatura. De hecho, la escuela de Bolton ha sido criticada por su simpatía hacia la acción española. Dentro de una nueva corriente historiográfica en EEUU hay que destacar a Weber 2000 y Cutter y Engstrand 1996; Jiménez 2003: 104-105.

⁴ Bannon 2001: 2-3

⁵ Bolton 1964 y 1984

⁶ Bannon 1955, 1964 y 2001

fundador de las misiones de la Pimería y California, se dirigió en varias ocasiones directamente al monarca para atraer su atención sobre estos territorios lejanos apelando a las ventajas económicas y políticas que podían suponer para la Corona. Los misioneros eran conscientes de que para cumplir su misión evangelizadora debían contar con el apoyo del poder civil. Sin embargo, la Pimería era el punto más septentrional del imperio español y la lejanía y desconocimiento del territorio fueron causa de que no constituyera una prioridad para la Corona, que debía mantener y extender otras fronteras en otros puntos de su vasto imperio. El pionero de la Pimería tuvo que actuar en solitario la mayoría de las ocasiones, pero no por eso dejó de intentar a lo largo de su vida atraer la atención del monarca a este punto lejano. La situación en el sur no fue tan problemática en este sentido, que recibió un apoyo mucho más claro, tanto por parte de la Corona como de la Compañía, debido a su importancia estratégica y económica.

Así Kino iba avanzando por territorios nunca antes pisados por ningún europeo y fundando rancherías y misiones a las que regresaba cuando tenía ocasión. En las misiones construía pequeñas iglesias de adobe o madera, con una modesta edificación anexa –tan diferentes de las sólidas construcciones en piedra de las reducciones–, esperando la llegada del padre que un día pudiera ir a ocuparla. Pero no todos podían permanecer en la misión de frontera. Las condiciones de vida eran muy duras y eran muchos los misioneros que morían o que debían abandonar por enfermedades, a veces achacadas a los hechiceros. Por este motivo, a lo largo del período de presencia jesuita en la Pimería (1687-1767) fueron numerosos los momentos en que un solo misionero –o dos o tres, en el mejor de los casos– tuvo que hacerse cargo de tan extenso territorio. Por el contrario, Paraguay se convirtió en destino preferente para la Compañía.

Además de estas diferencias entre el norte y el sur dentro de los territorios de la Corona española, hay que señalar las diferentes pautas en la expansión de fronteras entre Francia, Inglaterra y España. Los hombres de frontera angloamericanos y franceses, que apenas estaban sujetos a leyes, disfrutaron de una libertad de la que carecieron los españoles. A los primeros lo que les movía a avanzar hacia el oeste era la ganancia personal e individual, de lo que es claro ejemplo el comercio desarrollado por los franceses. Por el

contrario, en la frontera española todo estaba estructurado, cada uno tenía un papel asignado y cada paso estaba medido. Y por supuesto el mestizaje constituyó una diferencia fundamental. En la frontera española los indios no sólo formaron parte de la vida cotidiana, sino que en muchos casos fueron el centro y el motivo que movía a los españoles, a los misioneros principalmente, a dirigirse a su territorio. Por otra parte, la frontera española fue más defensiva que ofensiva –tanto en el norte como en el sur-, a diferencia de la frontera angloamericana, debido a su enorme extensión y al importante gasto que los presidios del norte y las tropas militares suponían para la Corona⁷. Cada potencia tenía sus propias instituciones de frontera. Las misiones fueron características de la expansión española, no sólo por sus evidentes aspectos religiosos, sino también por su significado político y social.

La política colonizadora española concentraba a los indios en una residencia fija para poder ser convertidos e instruidos en unos casos y explotados, en otros. En la frontera sur, las misiones o reducciones jesuitas surgieron junto a las encomiendas, como alternativa a éstas para evitar los abusos. En la frontera norte la encomienda fue sustituida por la misión, de modo que las dos instituciones propias de la frontera septentrional en América fueron los presidios y las misiones, destacando el carácter temporal de éstas, ya que en teoría transcurridos diez años desde su fundación debían transformarse en parroquias. Aunque esta ley se basaba en la experiencia en otros pueblos de México, América Central y Perú, en el norte quedó demostrado que este periodo era insuficiente. Mientras los indios estuvieran bajo la tutela de los jesuitas, sus tierras y sus derechos estaban seguros frente a la avaricia de los colonos. Existía una gran presión para secularizar las misiones por parte de algunos obispos, del gobierno que quería recaudar impuestos y de los colonos para apropiarse de las tierras de los indios y poder explotarlos como mano de obra barata. Este hecho fue el origen de múltiples enfrentamientos entre colonos y jesuitas. Por tanto, la misión fue una institución propia de la expansión española, mientras que el presidio no fue una institución exclusiva española, ya que ingleses, franceses y portugueses fundaron sus propios fuertes⁸.

⁷ Bannon 1964: 189; Bannon 2001: 5-6

⁸ Bannon 1964: 191-193; Bannon 2001: 5

La institución colonial de la encomienda se desarrolló en Paraguay a partir de 1555. Los pueblos eran encomendados a españoles con los privilegios de poder imponerles trabajo y tributos, a cambio de la obligación de cristianizarlos. Pero los abusos surgieron pronto. Los tributarios o «mitayos» estaban obligados a pagar la «mita» para lo que debían trabajar dos meses al año en las encomiendas. Sin embargo, los encomenderos les obligaban a hacerlo varios meses más e, incluso, todo el año. Aunque los jesuitas se vieron obligados a tolerar la existencia de las encomiendas, consiguieron que la mayor parte de los indios de sus reducciones quedaran exentos de trabajar en las encomiendas, por lo que muchos guaraníes aceptaron las reducciones como vía escapatoria a la esclavitud. Esta situación les acarreó multitud de problemas con los encomenderos durante todo el período colonial. De este modo, la Compañía llegó a jugar un papel importante en los conflictos entre la Corona y los colonos. Los conflictos con los encomenderos surgieron desde el primer momento por el choque de intereses tanto en Paraguay como la Pimería. Los encomenderos reclaman esa obra de mano barata que les niegan las misiones y codician las plantaciones de yerba mate y el ganado. Además, el desarrollo de las reducciones hizo que éstas se convirtieran en competencia comercial pues ofrecían sus productos a precios más competitivos. Por otra parte, el poder civil utilizaba las milicias indígenas para sofocar las rebeliones de criollos. Todo este conjunto resultó, obviamente, motivo de choques continuados a lo largo de todo el período de presencia jesuita en Paraguay. Además, la Compañía denunció en varias ocasiones estos abusos, motivo por el cual fueron expulsados por los vecinos de Paraguay hasta en cuatro ocasiones, antes de la expulsión definitiva, en 1612, 1649, 1724 y 1732⁹.

Según algunos autores, esta misión de frontera se vería favorecida al coincidir los intereses de la Iglesia con los de la Corona¹⁰, afirmación que parece más evidente en Paraguay que en la Pimería. Pero ¿fue esto realmente cierto? Podríamos pensar que si así fuera el padre Kino no habría estado durante casi veinticinco años pidiendo padres para la Pimería. Bien es cierto que recibió varias cédulas reales tanto de Carlos II como de Felipe V, a pesar de lo cual la situación cambió poco. Hay que señalar que la labor del jesuita

⁹ Cardiel 2002: 15, 51

¹⁰ Kessell 1970: 5

servió como punto de partida a fray Junípero Serra en su expansión hacia el norte de California y que el político Gálvez, en la segunda mitad del siglo XVIII, pondrá en práctica algunas de las ideas de Kino. Aunque a Kino le movían ideas religiosas y a Gálvez políticas.

José de Gálvez llegó por primera vez a Nueva España en agosto de 1765 y en 1776 fue nombrado secretario de Indias por Carlos III¹¹, instituyendo la Comandancia General de las Provincias Internas. En esos años Sonora pasará a convertirse en el eje de la política de la Corona en Nueva España y será el punto de partida para la expansión por el Pacífico. Pero Kino no tuvo un Gálvez que le apoyara como lo tuvo Fray Junípero. El plan de pacificación de Gálvez para Sonora, que quedó incompleto, se debió más a la labor personal de un político que a una política dirigida desde la Corona española. Por tanto, es posible plantear ciertas dudas a la afirmación de Kessell, al menos en el caso de la misión de frontera de la Pimería. Es más, podemos afirmar que la conquista de la Pimería fue obra de un grupo de jesuitas encabezados por Kino y no respondió a ningún plan de expansión promovido por el poder político. Aunque en ocasiones coincidían los intereses políticos y religiosos, en el caso de la Pimería su aislamiento geográfico fue determinante para que la Corona no siempre respondiera a las solicitudes de los misioneros. En la política de la Pimería concurrieron muchos factores: inseguridad de la zona, escasez de población, enfrentamientos entre los colonos de Sonora y los jesuitas, acusaciones y rumores que, precisamente debido a las enormes distancias, retrasaban y modificaban las actuaciones de la Corona. Estos mismos aspectos –excepto el factor demográfico- pueden ser también aplicados a la situación en las reducciones guaraníes, donde los jesuitas también hubieron de hacer frente a falsas acusaciones continuadas, motivadas por el choque de intereses económicos con los colonos y donde a partir del siglo XVIII se produjo un nuevo choque, esta vez con el poder Borbón que, aunque no de manera continuada, desembocaría en la expulsión de todos los territorios españoles.

Sí es cierto que la coordinación entre el poder religioso y temporal es un hecho demostrable en América y que en los siglos XVI y XVII no sólo los religiosos eran

¹¹ Cfr. Hernández 1957.

evangelizadores, también lo eran gobernantes y soldados, impulsados por el carácter evangelizador que desde los tiempos de los Reyes Católicos se había impreso a la actividad descubridora. A pesar de los abusos que se dieron, la obra evangelizadora de España en América fue posible gracias a la colaboración entre Estado e Iglesia. Pero en el caso de la Pimería no siempre coincidieron los intereses de ambas instituciones.

El aislamiento geográfico de la Pimería y California y su falta de riquezas influyó de manera clara en las decisiones de la Corona. La península tuvo que esperar a un cambio geoestratégico en la segunda mitad del siglo XVIII para que llegara la verdadera ayuda, con motivo de la amenaza de la expansión rusa desde Alaska hacia el sur a lo largo de la costa pacífica. Entonces, Gálvez organiza una expedición defensiva a la Alta California con Gaspar de Portolá al mando. Irá acompañado por fray Junípero Serra, que podrá aprovechar la situación para fundar varias misiones hacia el norte: en este caso existe una clara coincidencia de los intereses políticos y religiosos. O más que coincidir podría decirse que los franciscanos supieron aprovechar esta situación de expansión defensiva hacia el norte. Portolá descubre la bahía de San Francisco y Anza¹² abre una ruta por tierra desde Sonora hasta las costas del Pacífico, como ya había querido hacer Kino, adelantándose a su época¹³. Paraguay, por el contrario, no era un territorio aislado geográficamente, pero respondía al carácter fronterizo propio de los jesuitas, tanto por su carisma como por el hecho de que al llegar tardíamente otras zonas ya estaban ocupadas por diferentes órdenes religiosas. Del mismo modo que las misiones pimas actuaron como barrera entre las poblaciones españolas y los apaches, las reducciones actuaron como barrera contra la expansión portuguesa.

¹² Juan Bautista de Anza, soldado español que se había criado en Sonora, era hijo del militar del mismo nombre. En 1772 dirigió una expedición y encontró el paso por tierra para llegar a California, tal y como ya había descubierto Kino setenta años antes; Lamar y Truett 1996: 76. Relata la expedición en un diario, Anza 1774.

¹³ Bannon 1964: 47

*CONTEXTO HISTÓRICO. LAS FRONTERAS EN EL PERÍODO COLONIAL Y
EXPANSIÓN DE LAS MISIONES*

3.1.- LA FRONTERA NORTE

Establecer los límites del territorio es complicado, puesto que nos referimos a una frontera en constante movimiento. De forma aproximada se puede decir que la Pimería limitaba al sur con el río Magdalena, al norte con el río Gila, al este con el río San Pedro y al oeste con el golfo de California y el río Colorado. Ocupaba parte de los actuales estados de Arizona y Sonora. En la actualidad, este territorio corresponde en parte a Estados Unidos y en parte a México, ya que tras el Tratado de Gadsden en 1853 la frontera separó el territorio, quedando una parte de los indios pápagos en territorio estadounidense y otra parte en territorio mexicano. En la época de Kino recibía también el nombre de Pimería Alta para distinguirla de la Pimería Baja donde vivían los pimas bajos, al sur de los indios ópatas, en Sonora.

La Pimería es un zona árida, con desiertos y zonas fértiles en los márgenes de los ríos. Las lluvias son ligeras y se dan en diferentes épocas del año, lo que crea una diversidad de ecosistemas que da lugar, por tanto, a diferentes modos de vida y patrones de asentamiento. Pápagos, pimas y sobaipuris pertenecían a la misma familia. De hecho, aunque en la Pimería existían diferencias culturales entre los diversos grupos, hablaban lenguas similares, del tronco uto-azteca, y compartían modelos sociales y económicos. Las diferencias venían marcadas especialmente por el ecosistema y el hábitat, ya que los sobaipuris de San Pedro eran el pueblo más guerrero de la Pimería por su proximidad a los apaches. Los pimas del río Gila eran sedentarios y vivían principalmente de la agricultura que se practicaba en la zona desde tiempos remotos. Todavía hoy se conservan los restos de canales empleados para el riego que los pimas heredaron de los hohokam, pueblo que parece ser el antepasado común de pimas y pápagos. Los pimas vivían en rancherías, pequeñas aldeas en los márgenes del Gila. También se dedicaban a la caza, la pesca, la

recolección, el comercio con tribus vecinas, tejían algodón y producían cerámica y cestería. El desierto condicionaba la vida seminómada de los pápagos, donde vivían en verano, al ser época de lluvias y poder cultivar. El resto del año emigraban al pie de las montañas para vivir de la recolección y la caza. Los pápagos se llamaban a sí mismos «gente del desierto», «tohono o'otam».

Es posible que Cabeza de Vaca y los tres hombres que le acompañaban desde Florida, en su deambular tratando de alcanzar algún lugar donde hubiera españoles, llegaran hasta el río Gila y desde allí hubieran descendido hacia el suroeste, aunque no se puede afirmar que realmente llegaran a atravesar territorio pima. Parece ser que los primeros contactos de los indios de la Pimería con los españoles datan de 1538 y 1540, durante las expediciones de Francisco Vázquez Coronado, gobernador de la provincia de Nueva Galicia, y Fray Marcos de Niza que buscaban las míticas Siete Ciudades de Cíbola, aunque no está claro que la expedición llegara hasta Casa Grande. Con seguridad bordearon el río Mayo y alcanzaron el sureste de la actual Arizona. Es posible que en esta época los habitantes de la zona fueran ya pimas, pero no se puede asegurar con total certeza. Coronado dice en su relato que al norte de Nueva España no había oro ni riquezas, lo que demoraría la ocupación de estas tierras. Es importante tener en cuenta el papel que jugaron las leyendas sobre tesoros y riquezas a la hora de organizar las exploraciones. Hernando de Alvarado se unió a la expedición de 1540 y llegó al territorio de los pueblo, donde oyó hablar de Quivira, una tierra de enormes riquezas hacia el norte, pero después descubrirían que esta información era falsa y tenía la intención de hacer marchar a los españoles¹. La ausencia de tesoros alejó el interés de la frontera norte.

En 1598, Juan de Oñate, propietario de minas, se dirigió hacia el norte al frente de un grupo de colonos que se establecieron a lo largo del río Grande en Nuevo México. Pero pocos años después, la Corona perdió el interés en este proyecto al pasar el peligro de la invasión inglesa, puesto que en 1578 los ataques inesperados del corsario Drake en la costa oeste de Nueva España habían hecho que la Corona se movilizara para proteger sus

¹ Eckhart 1960: 165; Bannon 2001: 12, 20 y 15-16

fronteras en el norte². En cualquier caso, habría que esperar un siglo a que llegara un hombre blanco al territorio de los pimas gileños. No se tiene información escrita de contactos hasta la llegada del padre Kino. Cuando el jesuita contactó con los pimas está claro que ya llevaban asentados en la zona un tiempo. En 1694 llegó hasta las ruinas de Casa Grande con guías nativos que le habían hablado de su existencia, aunque desconocían su origen. Kino consiguió que las autoridades enviaran una expedición en 1697 al río Gila, en la que participó también Mange. Regresó en sucesivas entradas en 1698, en 1699, en 1700 por una nueva ruta y en 1702, su sexto y último viaje. El jesuita bautizó a unas 40.000 personas, pero como sus estancias no eran largas, la duración de su influencia en el extremo norte no debió de ser muy grande.

Los jesuitas llegaron a Nueva España en 1572 -a la Pimería en 1687, más de un siglo después por su carácter de tierra incógnita- y a Paraguay en torno a 1588, donde fundaron la primera misión en 1610. Una de las primeras misiones novohispanas se situó en territorio chichimeca, San Luis de la Paz, con muy buen resultado, por lo que comenzaría una expansión por el noroeste de México, es decir, por la provincia de Sinaloa. Esta zona ya había sido visitada con anterioridad por los franciscanos pero había sido abandonada por levantamientos indígenas. En 1590 se fundó una misión en el actual estado de Durango, donde también habían trabajado los franciscanos. La actividad misionera en la zona fue avanzando hacia el norte en dos columnas paralelas. Los jesuitas ocuparían la parte más occidental, cubriendo Sinaloa y sur de Sonora, y los franciscanos la parte central³.

Así los jesuitas fundaron veintisiete misiones en Sinaloa entre 1614 y 1620. En la zona ocupada por los pimas bajos y ópatas establecieron cuarenta y seis pueblos entre 1619 y 1653. Desde esa fecha hasta 1680 hubo poco avance al no llegar misioneros de España, pero a partir de 1687 la evangelización en el noroeste de Nueva España cobraría un nuevo impulso con la llegada del padre Kino a la Pimería, que fundó unas veinticinco misiones y pueblos siguiendo el curso de los ríos Magdalena, Santa Cruz y Altar. A lo largo del siglo

² Eckhart 1960: 166

³ Bannon 1964: 229-231; Borges 1992: 163-167

XVII, los jesuitas se introducirían también en Durango y Chihuahua donde los resultados no fueron tan espectaculares, pero sí importantes⁴.

Eusebio Kino emprendió su viaje hacia América en 1678, partiendo de Génova hacia Cádiz, viaje del que se conserva su diario y que envió al provincial de Alemania⁵. Pero Kino no llegaría a su destino hasta tres años después, tras dos años de espera en Sevilla más un posterior naufragio en julio de 1680 frente al puerto de Cádiz, que supuso una demora de seis meses más⁶. Finalmente, llegó a México a principios de mayo de 1681.

Sus conocimientos en cartografía y matemáticas le convirtieron en candidato ideal para participar en la nueva expedición que se estaba organizando a California, bajo el mando del almirante Isidro de Atondo y Antillón⁷. El Archivo General de Indias conserva gran cantidad de cartas del virrey al rey acerca de los preparativos de esta expedición, junto con autorizaciones y el apoyo a esta empresa, así como el desarrollo de ésta y los motivos de la suspensión⁸. El interés de la Corona por estas tierras había llevado a la organización de diversas expediciones, Kino en su obra principal las recogió cronológicamente⁹, desde su descubrimiento en 1533 por Hernán Cortés hasta su llegada con Atondo y la posterior y definitiva conquista espiritual con los padres Salvatierra y Piccolo. Existe un interesante manuscrito anónimo de finales del siglo XVIII en el Museo Naval¹⁰ que relata minuciosamente todos los pormenores de la expedición Atondo a California, además de abundante correspondencia sobre la expedición que se conserva en el Archivo General de Indias, por lo que parece claro que la conquista de estas tierras era un asunto que despertaba el interés de las autoridades¹¹.

⁴ Borges 1992: 172

⁵ Este diario, escrito en latín, se conserva en el Bayerische Hauptstaatsarchiv Manchen.

⁶ Bolton 1984: 31-50; Bose en Kino 1989: xvi-xviii; Polzer 1998: 2-8

⁷ Isidro de Atondo y Antillón nació en España en 1630. Fue alcalde mayor y teniente de Sinaloa de 1673 a 1675. En 1678 se le asignó la ocupación de la Baja California, a donde llegó en 1683, expedición en la que también participó el P. Kino. Murió en 1690; Polzer y Naylor 1986: 490.

⁸ Virrey Conde de Paredes 1684; 1685; 1686; 1698

⁹ Kino 1989: 131-132

¹⁰ California n.d.: 131r-246r

¹¹ Kino 1685a; Obispo de Guadalajara 1686

Sin embargo, tras tres años de permanencia intermitente en California, la expedición se vio frustrada por la falta de apoyo económico de la Corona española. Una real cédula del 22 de diciembre de 1685 exigía la devolución de la dotación económica que había concedido previamente el rey y que ahora necesitaba para hacer frente a los conflictos bélicos que se estaban desarrollando en Europa. Kino y Atondo tuvieron que renunciar a su sueño de regresar a California en su planeada tercera expedición.

En cualquier caso, Kino dejó su huella en California: había entrado en contacto con varios grupos de indios, había comenzado la evangelización y había construido una iglesia, asentando así los cimientos de la presencia jesuita en estas tierras. El resto de su vida intentaría regresar, sin conseguirlo, pero de aquí nacería su plan: unir las misiones de la Pimería y de California por el paso por tierra que debía hallar. La experiencia californiana marcó toda la actividad posterior de Kino.

Tras ser suspendida la expedición californiana, Kino solicitó ir a trabajar con los indios seris pero su destino sería otro: la Pimería. En febrero de 1687 llegaba a la misión de Oposura, en Sonora, y desde allí partiría con el padre José Aguilar y el padre visitador Manuel González, que era quien había solicitado un misionero para evangelizar a los pimas, a su nuevo destino: el pueblo de Bamotze o Cosari, que recibiría el nombre de Nuestra Señora de los Dolores, a donde llegaron el 13 de marzo de 1687.

La prioridad de Kino fue la conversión de los pimas, pero también conseguir la autosuficiencia de las misiones que quería fundar, siguiendo el esquema organizativo jesuita. Una herramienta importante con la que contaba para poder iniciar su labor era una cédula real del entonces monarca Carlos II, fechada el 14 de mayo de 1686, que eximía durante veinte años a los indios convertidos de trabajar en minas y haciendas. Este hecho fue uno de los motivos que dio lugar a problemas con los españoles, por colisionar con sus intereses económicos. De hecho, para lograr que esta cédula se cumpliera, Kino la presentó al escribano real, D. José Antonio de Calleja en la ciudad de Guadalajara, quien recogió la denuncia del jesuita, *«misionero nombrado para la reducción de gentiles y conversión a nuestra sancta fe de los Seris, Huaymas y Pimas en la provincia de Sonora Reyno dela*

Nueva Vizcaya (...) dice que unos Alcaldes mayores y demas Justicias de esta provincia con título de repartimiento de sellos involuntariamente hacen sacar los Indios para el servicio de las minas, aun antes de estar bapiçados (sic) contra diversas cédulas de V. Real persona, por cuya violencia se aterrorizan y huyen dela reduccion del santo evangelio (...) demanda se le despache una Real provisión para que ninguno de los alcaldes mayores sus thenientes ni otros ministros de Justicia lleven hagan llevar no consentir que lleven ningun indio de los que fueron nuevamente convertidos y reducidos a nuestra sancta fe catholica (...) para el servicio de las minas de esta Provincia hasta que ayan pasado cinco años de sus conversiones»¹². En este documento no figura la fecha, pero aparecen varios documentos escritos uno a continuación del otro que permiten situarlo a finales de 1686, ya que el anterior a éste es del 29 de octubre de 1686 y el posterior tiene fecha de 16 de diciembre de 1686, firmado por el licenciado Cristóbal de Palma y Mesa, «del Consejo de su Magestad», certificando que Kino ha presentado ante él la cédula¹³. A continuación D. Antonio de Zevallos, «señor oydor fiscal», con fecha 6 de marzo de 1687, escribía la resolución a la petición de Kino, donde se ordenaba que se aplicara la exención a la que hacía referencia la real cédula y decía que esta petición del jesuita iba a ser comunicada al «Alcalde mayor y Capitan de guerra de la Sonora y todos los demas Juezes y Justicias de su distrito la guarden y cumplan y en su cumplimiento y por el tiempo delos 20 años que espera no obliguen a los Indios Gentiles, que buenamente se reduxeren a nuestra Sancta Fe catholica a que salgan de ninguna manera, ni con pretexto alguno a servir en Minas ni Haciendas antes bien les [una palabra ilegible] que por el termino referido no han de tributar (...) y a el Padre Eusebio Francisco Kino le den el [una palabra ilegible] favor y ayuda que pidiere y necessitare para que facilite su aplicación y celo en la conversión de las naciones de los Indios Gentiles (...)»¹⁴.

Camino de Dolores, los tres jesuitas se detuvieron en San Juan, la capital, para mostrar la cédula también a Castillo, el alcalde mayor de Sonora, tratando de evitar posibles problemas. Existía ya una cierta población española en Sonora, aunque no en su extremo norte, que empleaba a los indios como mano de obra barata. El gobernador de Sonora

¹² Calleja 1686

¹³ Palma y Mesa 1686

respetó el contenido de la cédula, de manera que, a pesar de que esta cédula pudiera ir contra los intereses de los españoles allí establecidos, Kino no encontró oposición declarada, pero sí encubierta a través de falsos rumores continuos¹⁵. Él denunció estas contradicciones y, aunque no dijo nunca de quién partían, es claro suponer que estaban originadas por algunos españoles. En una ocasión habló de «cierta persona principal»¹⁶, pero sin añadir ningún dato que pudiera ayudar a identificar a los autores de las calumnias. Está claro que la presencia de los jesuitas en Sonora entorpecía sus intereses económicos y la posibilidad de explotar a los indios. El conflicto de intereses entre jesuitas y europeos no fue una situación exclusiva de la Pimería, sino por el contrario un hecho extendido en todas las zonas de actuación de los jesuitas en América, como claramente sucedió también en Paraguay. Un precedente próximo a Kino fue la difícil relación entre jesuitas y españoles en Sinaloa y Sonora en muchos momentos del siglo XVII. Unos y otros tenían sus razones. Los jesuitas consideraban que los españoles eran avariciosos y éstos a su vez interpretaban la actuación de los jesuitas en defensa de los indios como una interferencia en el comercio y desarrollo de la región, al no poder competir contra ellos¹⁷.

Las primeras misiones serán San Ignacio de Caborca, a diez leguas al poniente de Dolores, San José de los Himeris y Nuestra Señora de los Remedios, a siete leguas al norte de Dolores, todas ellas fundadas sobre pueblos ya existentes. Kino destaca en sus escritos la actitud afable de los indios y el buen recibimiento de que es objeto. Irá fundando varias misiones y visitas: Santa María Magdalena, San Miguel del Tupo, San Pedro del Tubutama, San Antonio del Oquitoa, San Lorenzo del Saric, San Ambrosio del Tucubavia, Santiago de Cocóspera, Guevavi, San Cayetano de Tumacácori... todas ellas fundadas entre 1687 y 1690. La misión más septentrional es San Xavier del Bac, una ranchería de unos 800 habitantes, a donde llega por primera vez en septiembre de 1692.

El primer viaje a Casa Grande, al norte del Bac, lo realiza en noviembre de 1694, con una escolta militar. Llega hasta las naciones opa y cocomaricopa, que hablan una lengua diferente de los pimas, la yuma, y con ayuda de los intérpretes escribe un

¹⁴ Zevallos 1687

¹⁵ Spicer 1962: 120

¹⁶ Kino 1958: 121

diccionario yuma y un mapa de la zona que no han sido hallados. Kino emprende esta entrada porque varios indios le habían hablado de la existencia de las ruinas de Casa Grande y quiere ver personalmente esas construcciones que no existen en ningún otro lugar de la Pimería. Comprueba que se trata de un gran edificio de cuatro plantas, alrededor del cual se distribuyen las ruinas de varias edificaciones, restos de lo que debió de ser una gran ciudad. En la época era como una especie de santuario para los pimas.

Las entradas que llevó a cabo son las siguientes:

- Hacia el norte: 130 leguas hasta Casa Grande y el río Gila.
- Hacia el oeste: 70 leguas hasta el mar de California.
- Hacia el noroeste: más de 200 leguas hasta el remate de la mar de California en la desembocadura del río Colorado, demostrando que California era península y no isla, y que el paso por tierra estaba a 32 grados. Son catorce las entradas realizadas para demostrar este descubrimiento.

El resultado es que en estos años quedaron reducidas 30.000 almas de las que 16.000 eran pimas y el resto cocomarcopas, yumas, quiquimas, sobaipuris y otros pueblos.

Así, a lo largo de veinticuatro años, el padre Kino realizó más de cuarenta entradas - acompañado en algunas ocasiones por otros padres y militares, la mayoría de ellas acompañado sólo por indios y capitanes y gobernadores pimas- con el propósito de unir misiones pímicas y californianas por el paso por tierra que debía descubrir, a pesar de la creencia generalizada de que California era isla. Plasmó sus descubrimientos geográficos en mapas, los primeros exactos de la zona, que se convirtieron en referente durante más de un siglo. Kino en sus mapas detalla los nombres de los ríos, mares, montañas, misiones, visitas y rancherías, pero también, y en letra más grande, los nombres de los pueblos indios que las habitan, hace anotaciones y escribe fechas. Señala dónde hay agua para que futuros exploradores sepan donde poder encontrarla en zonas donde puede ser escasa. Para llevar a cabo sus cálculos y mediciones, correctas en su mayoría, utilizó el astrolabio, la brújula y el catalejo, que en ocasiones construyó él mismo¹⁸.

¹⁷ Navarro 1967: 185-234

¹⁸ Ives 1960: 217

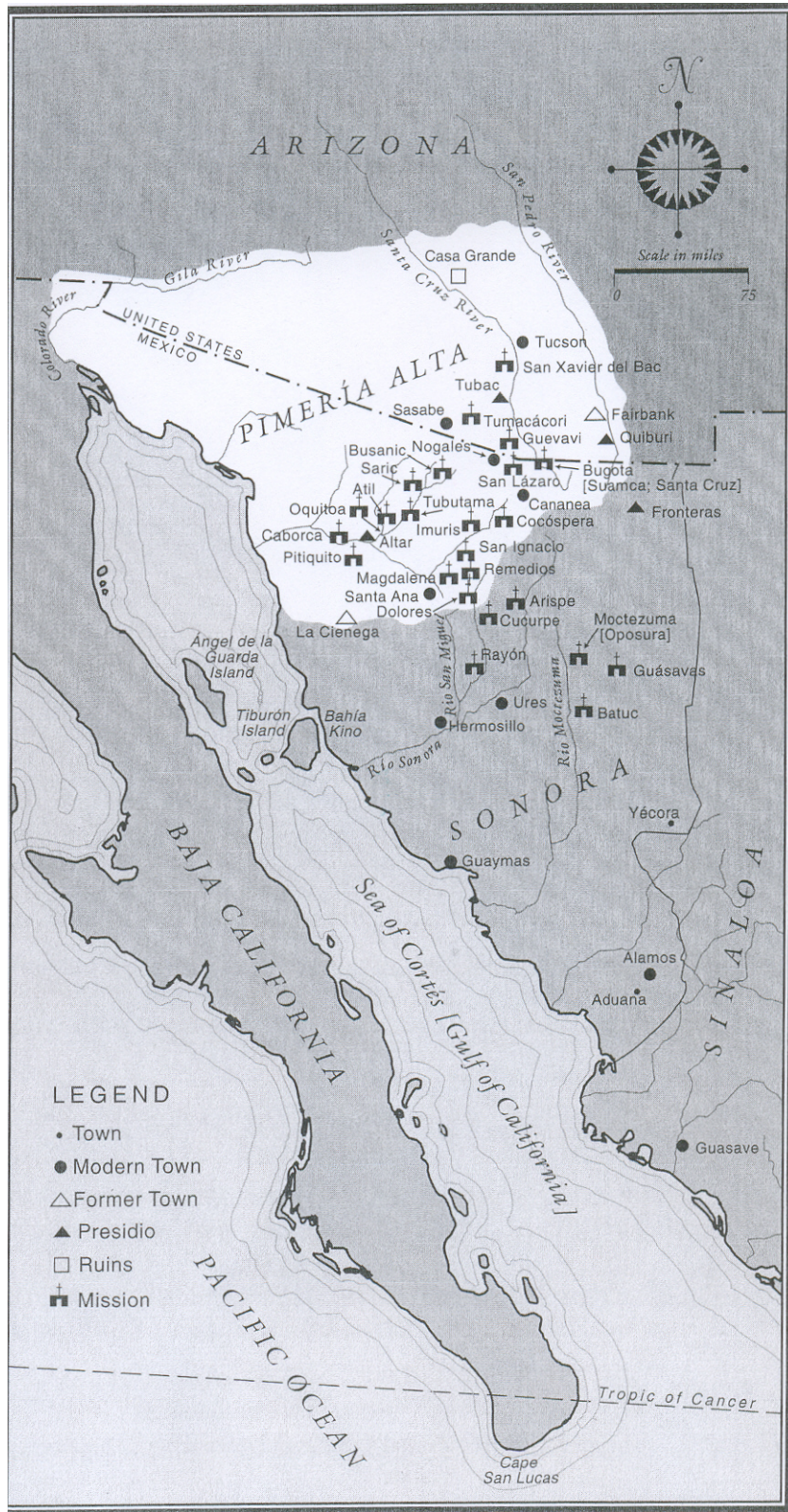


Figura 1.- Mapa de Sonora y Arizona con las misiones del padre Kino; Olvera 1998: viii.

En total se conservan unos treinta mapas de Kino, pero sabemos que realizó otros que no se han encontrado. En un principio destaca más por su aportación a la cartografía que por su aportación literaria. Indudablemente, el valor de sus mapas es incontestable y, en cambio, la mayor parte de sus escritos está en castellano, que no era su lengua materna. Así como el reconocimiento a su obra cartográfica fue inmediato, la importancia de su obra escrita data del siglo pasado por su valiosa aportación a la historia de Sonora.

La expansión de las misiones de la Pimería fue rápida gracias al empuje y al empeño personal de Kino y se convirtieron en el punto más avanzado de la Corona española en la frontera norte. A su muerte, en 1711, las misiones del norte de la Pimería quedaron abandonadas durante veinte años por la falta de misioneros. La actividad misionera seguía, pues, presente en la Pimería, pero la zona norte en torno al Bac había quedado abandonada hasta que en 1732 llegaron, escoltados por el capitán Anza¹⁹, los padres que el obispo de Durango había solicitado directamente al rey: Grazhoffer, Segesser y Keller. Sin embargo, la obra de Kino no se perdió y la evangelización continuó hasta la expulsión en 1767, aunque no logró superar los límites que había dejado establecidos el fundador. Kino marcó el inicio de una era en la historia de la Pimería y de los pimas. Su muerte no supuso el fin de la presencia española en la zona; por el contrario, la obra que él había iniciado vio su continuidad. En estos años la inseguridad irá en aumento a causa del incremento de los ataques apaches y de la ineficacia de la política militar, de modo que los misioneros intervendrán en la solicitud de mayor ayuda militar. La política militar adquirirá una importancia inédita hasta entonces, pero se demostrará poco adecuada en la mayoría de las ocasiones. Visitadores civiles recorrieron la Pimería, que iba adquiriendo una mayor importancia geoestratégica, estableciendo un intento de línea defensiva.

¹⁹ Juan Bautista de Anza nació en España en 1694. Siendo joven se trasladó a Nueva España. Fue nombrado teniente alcalde mayor de Sonora en 1720. En 1725 sustituyó como capitán del presidio de Fronteras a Gregorio Álvarez Tuñón y Quirós. Participó activamente en la campaña contra seris y apaches. Fue amigo de los misioneros y procuró ayudarles en su intento de unir misiones pímicas y californianas. Parece que murió en una emboscada apache el 9 de mayo de 1740, a causa de las heridas de flecha, regresando a Fronteras desde Soamca, la misión del P. Keller. Ocupó entonces su cargo Francisco Antonio Bustamante y Tagle; Polzer y Sheridan 1997: 304; Kessell 2002: 232.

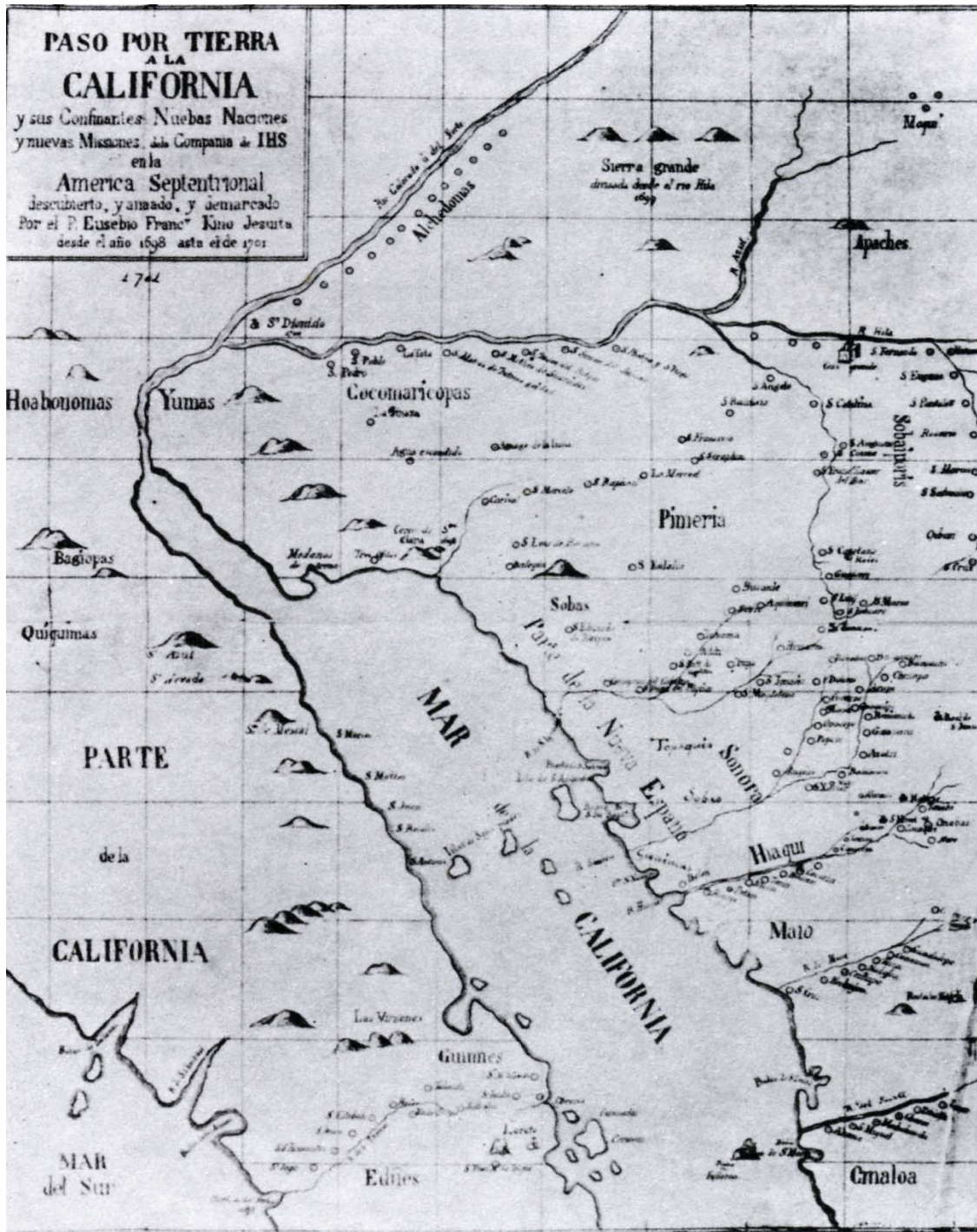


Figura 2.- Mapa del paso por tierra de Kino de 1701; Bolognani 2005: 19. Mapa original en AGI.

A pesar de que Kino había llevado consigo a México el mapa *Tabula Geographico-Horologa* (1664) de su profesor Adam Aigenler, en el que California aparecía como península, era tal el convencimiento general de que en realidad era isla que Kino cambió su opinión inicial y empezó a dibujar California como isla. Sin embargo tenía dudas, por lo que organizó diversas expediciones para demostrar que era una península, tal y como le había enseñado su maestro. El mapa *Paso por tierra* de 1701 es el primero exacto de la Pimeria y durante más de un siglo fue el principal mapa que existió sobre esa región. Kino quería con este trabajo dejar clara la peninsularidad de California. Fue publicado en vida del autor, en 1705.

No obstante, en otros aspectos el escenario no cambia demasiado y se mantendrán los problemas a los que hubo de enfrentarse Kino: pocos misioneros, falsas acusaciones, choque de intereses con el poder civil local y el debate acerca de la peninsularidad de California.

3.2.- PARAGUAY

El río de la Plata fue descubierto por Juan Díaz de Solís en 1516. Posteriormente, en 1527, estas tierras fueron exploradas por Sebastián Cabot y el proceso de colonización comenzó en 1535 con Pedro de Mendoza, de modo que Buenos Aires fue fundado en 1536 y Asunción un año después, por Juan Salazar de Espinosa, aunque hubo de ser abandonada en 1541, para ser refundada en 1580²⁰. Cuando Cabot llegó a Pernambuco en 1526, escuchó historias sobre grandes riquezas. Estas noticias provenían sobre todo de Alejo García, superviviente de la expedición de Solís, que con unos cuantos europeos se había unido a un grupo de guaraníes en un ataque a la frontera inca. Sin embargo, en Paraguay no se explotaron los metales. Los objetos de oro y plata que encontraron los españoles de la expedición de Solís entre los guaraníes y otros indios de la región procedían de los incas. A finales del siglo XV, bandas de guaraníes atravesaron el Chaco y atacaron a los indios chané en la frontera inca. Algunos de estos guaraníes se establecieron en los territorios conquistados y otros regresaron con su botín. Este es el origen de los objetos de oro y plata que se hallaron en la región del Río de la Plata y que despertó la ambición de los europeos²¹. Por tanto, Cabot, pensando que había alcanzado El Dorado, desistió en su intención de llegar a las Indias Orientales, estableció el fuerte Sancti Spiritus –que fue abandonado dos años después por los ataques indios- y decidió seguir el curso del río de la Plata, con el convencimiento de que encontraría grandes cantidades de materiales preciosos. Aunque la expedición fue un fracaso, a ésta siguieron otras expediciones como la del adelantado Pedro de Mendoza en 1536, a la que se unieron 1.200 hombres, entre los que

²⁰ Cardiel 2002: 49

²¹ Métraux 1963: 75-76

ese encontraban Pedro Hernández, cronista de la expedición de Cabeza de Vaca, y el bávaro Ulrico Schmidl, cronista a su vez de esta expedición. Al mando iba Juan de Ayolas que también atravesó el Chaco en 1538 y regresó con oro y plata pero, al llegar al río Paraguay, la expedición fue masacrada por los indios payagua.

En estos primeros contactos, los guaraníes vieron en los españoles unos perfectos aliados para sus ataques a la frontera inca. Cuando Cabeza de Vaca -el mismo que había recorrido el sur del territorio pima- luchó contra los guaicurús (1542) tenía un ejército auxiliar de 10.000 guaraníes. Domingo de Irala recibió la ayuda de 2.000 guaraníes en 1548 y otros tantos se incorporaron a la expedición de Nufrio de Chaves en 1558²². Sin embargo, cuando los indios comprendieron que los españoles habían llegado para quedarse, se rebelaron contra Cabeza de Vaca y sus hombres, que habían empezado a abusar de su alianza y utilizarlos como mano de obra barata. Las tropas auxiliares jugaron también un papel fundamental en la defensa militar de la frontera norte, pero ya más tarde, en el siglo XVIII.

En la región de Asunción, los pueblos originales fueron sustituidos por las misiones que establecieron los franciscanos en torno a 1580, pero muchas fueron destruidas por los bandeirantes. Fray Luis de Bolaños fundó la primera misión franciscana, Altos, en 1580. D. Francisco de Alfaro, oidor de la Audiencia de Charcas, estableció una regulación para eliminar el sistema de servidumbre que se había impuesto al margen de la ley, para lo que llevó a cabo un viaje de inspección en 1611. Sin embargo, la consecuencia inmediata fue una revuelta de los encomenderos y finalmente las reformas no se llevaron a cabo²³.

A principios del siglo XVII, el Río de la Plata constituía una zona marginal porque estaba mal comunicada, no tenía recursos minerales ni riquezas y además los indios no eran sumisos. El área de Guairá estaba perdiendo su población española por la presión india y los movimientos mesiánicos, que suponían una herramienta de resistencia contra los

²² Métraux 1963: 76-77; Garavaglia 1999: 5

²³ Garavaglia 1999: 13-14

invasores. El gobernador D. Hernando Arias de Saavedra, conocido como Hernandarias²⁴, primer criollo que ocupó la gobernación de Paraguay, siendo consciente de la dificultad de colonizar estas tierras, dio su apoyo a los jesuitas. A las autoridades civiles les interesaba su obra pacificadora para ocupar zonas apartadas, algo que de otra manera hubiera resultado mucho más costoso. Por tanto, aunque desde el primer momento los jesuitas se opondrán abiertamente al sistema de encomiendas, por otra parte no podrán evitar formar parte del sistema colonial. En 1604 se fundó la provincia jesuita del Paraguay, formada por las regiones del Río de la Plata y Chile. Más tarde, en 1625, Chile pasó a formar una provincia dependiente de Perú. El padre Diego de Torres Bollo, que hasta entonces había sido superior de la misión de Juli en el lago Titicaca, fue nombrado Provincial. En 1607 salió el primer grupo de jesuitas desde Lima para dirigirse a Paraguay. El padre Diego de Torres sabía por su experiencia previa de la dificultad de desarrollar las misiones en las zonas de encomiendas, por lo que desde su nuevo puesto las denunció. Consideraba que reducciones y encomiendas «eran dos sistemas incompatibles»²⁵. Se concedió gran autonomía a las nuevas misiones, de modo que pudieran funcionar sin depender de la sociedad colonial, estableciendo un nuevo orden social y cristiano, lo que alentó las ideas utópicas imperantes en Europa. Surgiría así lo que en la Europa ilustrada se llegó a conocer como el «Estado jesuítico de Paraguay», en el que se quiso ver un ejemplo de utopía hecho realidad –no circulaba moneda, los oficios manuales estaban dignificados, no existía la mendicidad-²⁶.

Así las misiones de Paraguay se fueron extendiendo a lo largo del siglo XVII. La primera misión en este territorio fue San Ignacio Guazú, al norte del río Paraná, fundada por los padres Marcial de Lorenzana y Francisco de San Martín y desde allí se fueron extendiendo desde el este del río Uruguay hasta el norte de Tebicuary. Los primeros misioneros encontraron indios que vivían en cabañas bajo el mando de un cacique y practicaban algo de agricultura, basando su economía también en la caza y la pesca. Iban desnudos y practicaban el canibalismo. Una vez superadas las primeras resistencias, los guaraníes fueron aceptando su agrupamiento en las misiones, que representaban un mejor

²⁴ Hernandarias nació en Asunción en torno a 1560. Fue gobernador en tres ocasiones: 1592-1599, 1602-1609 y 1651-1658; Quarleri 2009: 82.

²⁵ Cardiel 2002: 10-11

²⁶ Konetzke 1987: 250-251

destino que las encomiendas. Además de zonas próximas a Asunción, las nuevas poblaciones se asentaron también en regiones aisladas como Guairá, Tape y los Itatines. Las primeras misiones de Guairá –Nuestra Señora de Loreto y San Ignacio, que llegarían a ser de las más prósperas- fueron fundadas en 1610 por los padres José Cataldino y Simón Maceta. El padre Antonio Ruiz de Montoya²⁷ fundó once misiones entre 1622 y 1629, siguiendo la expansión por la cuenca del Tibagí con la fundación de San Francisco Javier (1622), San José (1632) y la Encarnación (1625), a las que siguieron San Pablo (1627), los Siete Arcángeles (1627), Santo Antonio (1627), Santo Tomé (1628) y Jesús María (1629)²⁸. En estos veinte años, los jesuitas habían logrado fundar trece pueblos con 50.000 habitantes en torno al Paraná. Sin embargo, su éxito las convirtió en lugar de ataque, compartiendo esta situación con las misiones pimas, escenario frecuente de ataques apaches –que habían comenzado ya antes del contacto- en busca de alimentos, ganado y caballos. En el sur los enemigos principales no fueron otros pueblos indios, sino europeos, los paulistas –también conocidos como bandeirantes y mamelucos-, es decir, los habitantes de la ciudad brasileña de Sao Paulo, que buscaban esclavos para trabajar en las plantaciones de azúcar. Estos mercenarios portugueses dirigían expediciones de mestizos e indios tupís que perseguían a otros indios para convertirlos en esclavos. Los ataques comenzaron a finales del siglo XVI y no respetaron ni a los jesuitas ni las misiones. Entre 1628 y 1632, las trece misiones de Guairá fueron atacadas y miles de guaraníes cayeron prisioneros. Muchos abandonaron entonces las misiones buscando refugio en el interior de la selva. Aún así, el padre Antonio Ruiz de Montoya y otros misioneros consiguieron que 12.000 guaraníes abandonaran Guairá emprendiendo un durísimo viaje hacia el sur a lo largo del río Paraná. El abandono de la zona expuso a los españoles de Villa Rica al ataque, por lo que también se vieron obligados a abandonar la ciudad²⁹. Buscando zonas más resguardadas se iría formando lo que se ha llamado «Estado jesuítico de Paraguay», que sería la zona delimitada por los ríos Paraná y Uruguay con treinta reducciones. Sin embargo, los paulistas, lejos de ser disuadidos, les persiguieron hasta su nueva ubicación. Llegados a este punto, los jesuitas recurrieron a buscar el apoyo de las autoridades civiles y la corte, yendo incluso el

²⁷ Antonio Ruiz de Montoya nació en Lima el 13 de junio de 1585. Fue superior de las reducciones del Guairá entre 1622 y 1636. Solicitó ante la corte ayuda contra los ataques bandeirantes y consiguió que Felipe IV autorizara en 1640 el reparto de armas entre los guaraníes. Murió en Lima en 1652; Morales 2007: 400.

²⁸ Meliá 1988: 72

padre Ruiz de Montoya hasta España para conseguir el permiso de dotar de armamento a los indios, autorización que finalmente llegó. Así, los jesuitas organizaron la defensa militar de sus reducciones y consiguieron detener el avance portugués en el río Mbororé (1641), donde se enfrentaron unos 4.000 guaraníes al ejército paulista formado por 500 mamelucos y unos 2.500 tupís. A partir de esta victoria conjunta de jesuitas y guaraníes, los ataques desaparecieron y se pudo contener el avance portugués sobre territorio español. El enemigo a combatir sería entonces el encomendero. Se calcula que más de 50.000 cautivos guaraníes llegaron a Sao Paulo entre 1600 y 1640, creando una nueva clase social. La población esclava experimentó un proceso de transformación cultural y un descenso demográfico a causa de las enfermedades y las abusivas condiciones laborales. En el siglo XVII los guaraníes formaban una parte importante de la sociedad, pero en 1750 el número se redujo drásticamente³⁰.

Una vez asentados, los jesuitas emprendieron la evangelización de otras zonas, aunque con resultados menos importantes, ya que estos nuevos pueblos no eran sedentarios. Así se evangelizó la zona de los indios chiquitos en Santa Cruz de la Sierra, el Chaco –que en el momento de la expulsión contaba con unas quince misiones que albergaban una población en torno a los 6.000 habitantes, aunque muchas de estas misiones no eran permanentes-, la zona de la Patagonia, donde no tuvieron éxito, de modo que las misiones de este extremo ya habían sido abandonadas antes de la expulsión. Por último, fue evangelizado el territorio del Taruma, al norte de Asunción, donde en el momento de la expulsión había dos misiones con unos 4.000 habitantes³¹. Poblaciones próximas a Asunción nunca consiguieron ser reducidas, como los guayaquíes y los guañarías. Fieles al espíritu fronterizo, los jesuitas se adentraron en territorios desconocidos, consiguiendo fundar algunas misiones a pesar de las dificultades. Cardiel³² expresa su preocupación al

²⁹ Meliá 1988: 86; Schoefield Saeger 1999: 275

³⁰ Konetzke 1987: 252; Wright 1999: 322; Cardiel 2002: 56-60

³¹ Cardiel 2002: 18-19

³² José Cardiel nació en Laguardia (España) el 18 de marzo de 1704. Ingresó en la Compañía el 8 de abril de 1720. Llegó a Buenos Aires en 1729 y al poco tiempo fue destinado a las misiones guaraníes donde misionó durante casi cuarenta años. Aparte de sus escritos sobre las misiones y sobre la defensa de la Compañía, se conservan diarios y relaciones de sus exploraciones. Destacó por su abierta oposición al Tratado de Límites. Murió en el exilio en Faenza (Italia) el 7 de diciembre de 1781; Cardiel 2002: 23, 34.



6. Las treinta reducciones guaraníes en el siglo XVIII.

Figura 3.- Las reducciones guaraníes en el siglo XVIII; Muratori 1997: 418.

desconocer el estado de estas misiones tras la expulsión, ya que no hay que olvidar que escribe desde el destierro, por lo que no tiene acceso a esta información. Señala con preocupación que le han llegado algunas noticias del abandono de muchas de ellas, lo que achaca al hecho de que los nuevos misioneros no hablan las lenguas indígenas³³. Tanto en la Pimería como en Paraguay, los jesuitas aprendieron a expresarse en la lengua de sus habitantes, como parte de su metodología, lo que facilitó la evangelización.

El propio padre Cardiel también se adentró en territorios poco conocidos, compartiendo así el carácter explorador de otros misioneros del norte como Kino, Campos, Gilg, González, Kappus, Keller, Piccolo, Salvatierra y Sedelmayr, entre otros. Participó en una exploración científica en las costas de Patagonia, en la bahía de San Julián, una zona de la que se tenían pocas noticias, aunque ya había sido visitada con anterioridad. El propósito era investigar la posibilidad de establecer una población. La expedición zarpó el 5 de diciembre de 1745 a bordo del *San Antonio*, al mando de D. Joaquín de Olivares. Participaban otros dos jesuitas: el padre José Quiroga, cartógrafo, y el padre Matías Strobel, como superior. Finalmente concluyeron que no se trataba de una zona adecuada para el asentamiento³⁴.

En 1726, a causa de las malas relaciones existentes entre los jesuitas y los habitantes de Asunción, aquéllos consiguieron que sus treinta pueblos pasaran a depender de la jurisdicción del gobernador de Buenos Aires. En 1727, los obispos de Buenos Aires y de Asunción establecieron los límites de ambos obispados, de modo que trece misiones pasaron a depender del obispo de Paraguay y las otras diecisiete misiones del obispo de Buenos Aires.

³³ Cardiel 2002: 178-179

³⁴ Cardiel 2002: 27

CAPÍTULO 4

LA ORGANIZACIÓN DE LAS MISIONES

La definición de reducción, según el padre Ruiz de Montoya, es la siguiente:

«Llamamos reducciones a los pueblos de Indios, que viviendo a su antigua usanza en montes, sierras y valles, en escondidos arroyos, en tres, cuatro o seis casas solas, separados a legua, dos, tres y más unos de otros, los redujo la diligencia de los Padres a poblaciones grandes y a vida política y humana, a beneficiar algodón con que vistan»¹.

Las reducciones se fundaron en acuerdo con la Corona y las autoridades locales. La idea de reunir a los indios en pueblos no fue una idea original de los jesuitas, sino que ya se venía aplicando. Cuando los jesuitas llegaron a Paraguay, ya existía una abundante legislación sobre cómo se debía proceder. Se consideraba necesario agrupar a los indios para poder alejarlos de sus costumbres bárbaras². El gobernador de la provincia adjudicaba a los jesuitas un territorio y les prestaba su apoyo en la construcción de la misión. Siempre mantuvieron una amplia autonomía administrativa y consiguieron que sólo los indios habitaran en sus pueblos, como modo de protegerlos. Realmente, nunca formaron un estado dentro del Estado, pero la situación acarreó la enemistad de los encomenderos que querían beneficiarse con mano de obra barata y formada a la que no podían acceder³. Fueron una alternativa y una oposición clara a las encomiendas y a sus abusos, un intento de los misioneros de apartarse del sistema colonial, aspecto éste que no pudieron evitar. Las reducciones fueron concebidas por los jesuitas como un lugar de libertad y refugio, con un espíritu claramente antiencomendero, lo que dio lugar desde el principio al choque con los encomenderos⁴.

¹ Montoya 1639: f6r en Meliá 1988: 122

² Cfr. Borges 1960; Borges 1986; Meliá 1988: 193-194

³ Konetzke 1987: 254

⁴ Meliá 1988: 208

El padre Acosta animó a los jesuitas a hacerse cargo de las parroquias de indios y a no establecerse únicamente en las ciudades, como medio indispensable para conseguir la salvación de las almas de los indios. Este discurso se enmarca dentro del contexto que había llevado a algunas órdenes a plantearse el hecho de no destinar a sus miembros a los pueblos, puesto que corría peligro la propia salvación de sus hombres. Señala que efectivamente existen peligros: la soledad del misionero, la sensualidad de las mujeres a las que están expuestos diariamente y la codicia, además de los continuos pleitos con los encomenderos. Estos peligros se pueden controlar poniendo siempre a las misiones bajo la tutela de los colegios. De este modo, tanto misioneros como indios quedarían atendidos y controlados. El padre Acosta considera que no todos pueden dedicarse a estas labores, por las dificultades que llevan implícitas, por lo que señala la conveniencia de seleccionar cuidadosamente a los jesuitas destinados a misiones, del mismo modo que Jesús seleccionó a sus Apóstoles. Entre otras cosas deben estar dispuestos y poseer aptitudes para aprender las lenguas, dar ejemplo con una vida virtuosa, estar bien instruidos, deben ser teólogos eminentes y practicar la perseverancia. Deben estar capacitados para mantenerse íntegros con la sola ayuda de Dios y sus propias cualidades, ya que debido a las distancias en numerosas ocasiones no tenían otro misionero en quien apoyarse⁵.

El sistema misionero jesuítico difería de otras órdenes en cuanto a la organización, ya que se procuraba que las reducciones se integraran dentro del sistema jesuita, manteniendo a los indios separados de los españoles. La unidad básica era el rectorado, donde residía el rector o superior de la misión, pero su poder era muy limitado y debía consultar la mayor parte de las cuestiones con el padre provincial que residía en la capital. Se produjo una paulatina independencia de las misiones respecto de la provincia central, tanto en temas económicos como administrativos. Eran buenos administradores y contaban con importantes aportaciones económicas de bienhechores. La misión del norte estaba dividida en varios distritos, cada uno de los cuales tenía a su vez varios pueblos de los que uno se convertía en la cabecera, donde vivían uno o dos padres, en algunos casos acompañados por un reducido número de soldados –aunque no en la Pimería-. En la cabecera se encontraba la iglesia, la casa del misionero y algunas dependencias como la

⁵ Acosta 1984: 11-16, 71-106, 309-330 (vol. 2)

enfermería o la herrería. A su cargo tenían también las rancherías, pequeñas aldeas, de su distrito. El misionero se encargaba de la actividad espiritual y era además el administrador de la comunidad, asumiendo las funciones de maestro, médico y albañil⁶. En las misiones del sur la población no se hallaba tan dispersa, fue agrupada en las reducciones y cada una de ellas albergaba diferentes edificaciones, siendo las principales la iglesia y la residencia de los padres, mucho más ricas y ornamentadas que las de la Pimería.

La fuente principal para el sostenimiento de las misiones era la agricultura. Algunos grupos de indios ya la practicaban y los que habían sido nómadas recibían enseñanzas por parte de los misioneros de las labores agrícolas. Con el tiempo también la ganadería fue adquiriendo importancia.

En cada pueblo había un gobernador indio, elegido por la comunidad, bajo la vigilancia del misionero, ayudado por un alcalde y un alguacil. Los fiscales y catequistas colaboraban con el misionero en lo referente a la religión. Surgieron además las figuras de los sacristanes, músicos y cantores. Se procuraba mantener estos pueblos alejados de españoles y criollos para evitar el mal ejemplo a los indios recién convertidos. De hecho, había Cédulas Reales que prohibían que cualquiera que no fuera indio viviera en las misiones. Si alguien se encontraba de paso en una reducción no podía permanecer más de tres días, para lo que existían las posadas o «tambos» donde el viajero se albergaba gratuitamente. Esto no existía en la Pimería, puesto que no era lugar de paso. Tras la expulsión, se permitió el establecimiento de administradores y sus familias, lo que produjo muchas situaciones de abuso y marcó el comienzo de la decadencia del sistema de misiones⁷.

Las misiones del norte contaban con el apoyo de los presidios, donde se concentraban los soldados en las zonas fronterizas⁸. Mientras, cada reducción del Paraguay contaba con ocho compañías de militares formadas por indios con diferentes cargos: maestre de campo, sargento mayor, comisario, capitanes, tenientes, alféreces y sargentos.

⁶ Bannon 1964: 232; Borges 1992: 173

⁷ Cardiel 2002: 65

Los jesuitas consiguieron en 1640, tras muchas negociaciones, que los indios guaraníes tuvieran acceso a las armas de fuego para defenderse de los sangrientos ataques paulistas. La falta de una respuesta contundente por parte de la Corona obligó a los misioneros a organizar ellos mismos su defensa. Sin embargo, los enemigos también aprovecharon este motivo como falsa acusación difundiendo que tenían «*mucho armamento para levantarnos con el Reino Jesuítico*»⁹. La introducción de armas y la militarización de algunas reducciones conllevó una serie de implicaciones. Aunque la guerra no constituía un elemento distorsionador en la tradición guaraní, se había introducido un elemento ajeno al sistema de misiones, un elemento que rompía esa visión idílica que algunos tenían de la *utopía* jesuita. Varias cartas a partir de los años 30 evidencian el malestar y preocupación entre los superiores por este motivo y se exhorta a los hombres de la Compañía a no optar por la violencia. El General Vitelleschi, sin embargo, es partidario de la defensa de los indios frente a los ataques armados, pero debería quedar en manos de criollos y soldados. En cualquier caso, ciertos elementos militares pasaron a formar parte de la vida cotidiana de las misiones: desfiles en días festivos, vestuario militar, ejercicios de armas, fabricación de armamento y nuevas jerarquías tanto entre los guaraníes como los jesuitas –donde surgirán los cargos de superintendentes y consultores de guerra-. Esta militarización se mantendrá hasta 1767¹⁰.

Pero el siglo XVIII es el siglo de la Ilustración, de la secularización del Estado y comienza a desaparecer el entendimiento Iglesia-Estado, que culminará con la expulsión de los jesuitas, tras el decreto de Carlos III el 27 de febrero de 1767. Algunos autores consideran que la expulsión fue la causa de la decadencia de todo el sistema de misiones en América. Los franciscanos serán enviados entonces a hacerse cargo de las misiones jesuitas, pero muchas serán definitivamente abandonadas por la falta de apoyo económico. Con la llegada de la expulsión se aplican reformas: los pueblos se abrirán a españoles y criollos y el misionero perderá la potestad sobre los bienes económicos. Las misiones se transforman en simples pueblos donde los administradores dilapidan sus bienes y los

⁸ Bannon 1964: 234; Borges 1992: 174

⁹ Cardiel 2002: 153; Quarleri 2009: 82

¹⁰ Morales 2007: 387-418

Europeos abusan del trabajo del indio, lo que traerá como consecuencia nuevas revueltas: paulatinamente irá desapareciendo el sistema de misiones¹¹.

4.1.- LA VIDA COTIDIANA EN UNA MISIÓN DE FRONTERA

Una vez que los indios eran evangelizados, los misioneros procuraban establecer una rutina diaria de oración y pautas de vida entre los habitantes, de modo que la vida en las misiones estaba «ritualizada», aunque mucho más claramente en las reducciones de Paraguay que en el norte. Así relataba el padre Sistiaga cómo transcurría un día normal en su misión de Nuestro Padre San Ignacio en California, fundada en 1728:

«No faltan de missa los días que les cabe de obligación. Todos los días, así que se levan, que es bien temprano, saludan a Jesuchristo y a su Madre santísima, cantando el Alabado que rezan los españoles. Después (...) un catequista de los varios que tienen cada pueblo, les hace una plática doctrinal (...). El rosario de María santísima, que rezan a coros y de rodillas, con letanía cantada, coronan este santo ejercicio; de donde salen al monte a buscar su comida. Lo más del día gastan en esta diligencia, y lo que queda, en cargar leña, así para la comida como para calentarse en tiempo de dormir. Antes de acostarse, rezan, otra vez, el rosario por piedad e instinto propio de ellos y hacen su acto de contricción»¹².

A través de los documentos de la época conocemos con todo detalle el día a día y la organización de las reducciones del Paraguay, donde todo estaba mucho más organizado y medido que en las fronteras del norte. La población de la Pimería estaba más dispersa que en el extremo sur debido al medio físico y el número de padres que trabajó en la región fue siempre más reducido, tanto por la dureza de las condiciones de vida, como por la diferencia del interés estratégico de la Compañía y la Corona en las dos fronteras. Cardiel

¹¹ Hernández 1957: 151; Borges 1992: 177

¹² Sistiaga 1982: 246-247

hace un recuento minucioso de la vida en las reducciones, donde hacia 1700 había treinta misiones guaraníes con una población que se calcula entre 80.000 y 120.000 habitantes que se agrupaban en tres zonas. En primer lugar, al este del río Uruguay, otra zona en la región de Misiones entre los ríos Uruguay y Paraná, y una tercera zona se extendía al sur de Paraguay entre los ríos Paraná y Tebicuary. Los jesuitas construían las misiones siguiendo el patrón tradicional español con estructuras individuales de piedra o adobe, lo que supuso un gran cambio en el modo de vida guaraní, ya que antes del contacto vivían juntos en una única edificación. Se construía una casa comunal que, a instancias de los padres, tenían soportales de piedra y cubierta de teja, y una casa de recogidas destinada a las viudas y a las mujeres cuyos maridos habían abandonado el pueblo, además de almacenes, graneros y capillas. En cada pueblo se construía una iglesia, grandes como las españolas, con tres naves, excepto la del pueblo de la Concepción que tenía cinco. Estaban construidas en adobe y piedra, con el techo de madera. Eran, por tanto, muy diferentes, de las pequeñas y modestas iglesias pimas¹³. Algunos indios intentaban escapar a las ciudades españolas, otra diferencia con la Pimería donde ningún pima deseaba instalarse en las poblaciones españolas, tanto por la lejanía como porque al haber menos padres, la interferencia en su vida cotidiana fue mucho menos acusada.

4.1.1.- El gobierno

Los jesuitas en Paraguay llegaban a un acuerdo con los gobernantes guaraníes, de modo que algunos de ellos formaban parte de los gobiernos municipales y ocupaban cargos de mando en las milicias. En cada misión había un cacique, que con su oratoria convencía a su pueblo para que permanecieran en las misiones. Los jesuitas crearon los cabildos. A diferencia de la Pimería, donde Kino logró que los pimas quedaran exentos del pago de tributos, los habitantes de las reducciones, excepto los caciques y sus hijos, debían pagar un tributo a la Corona, un peso al año. A la cabeza de la jerarquía se situaba el corregidor con quien colaboraban otros cargos indios en el gobierno, siempre en acuerdo con el misionero¹⁴.

¹³ Schofield Saeger 1999: 276; Cardiel 2002: 63-64

¹⁴ Schofield Saeger 1999: 277

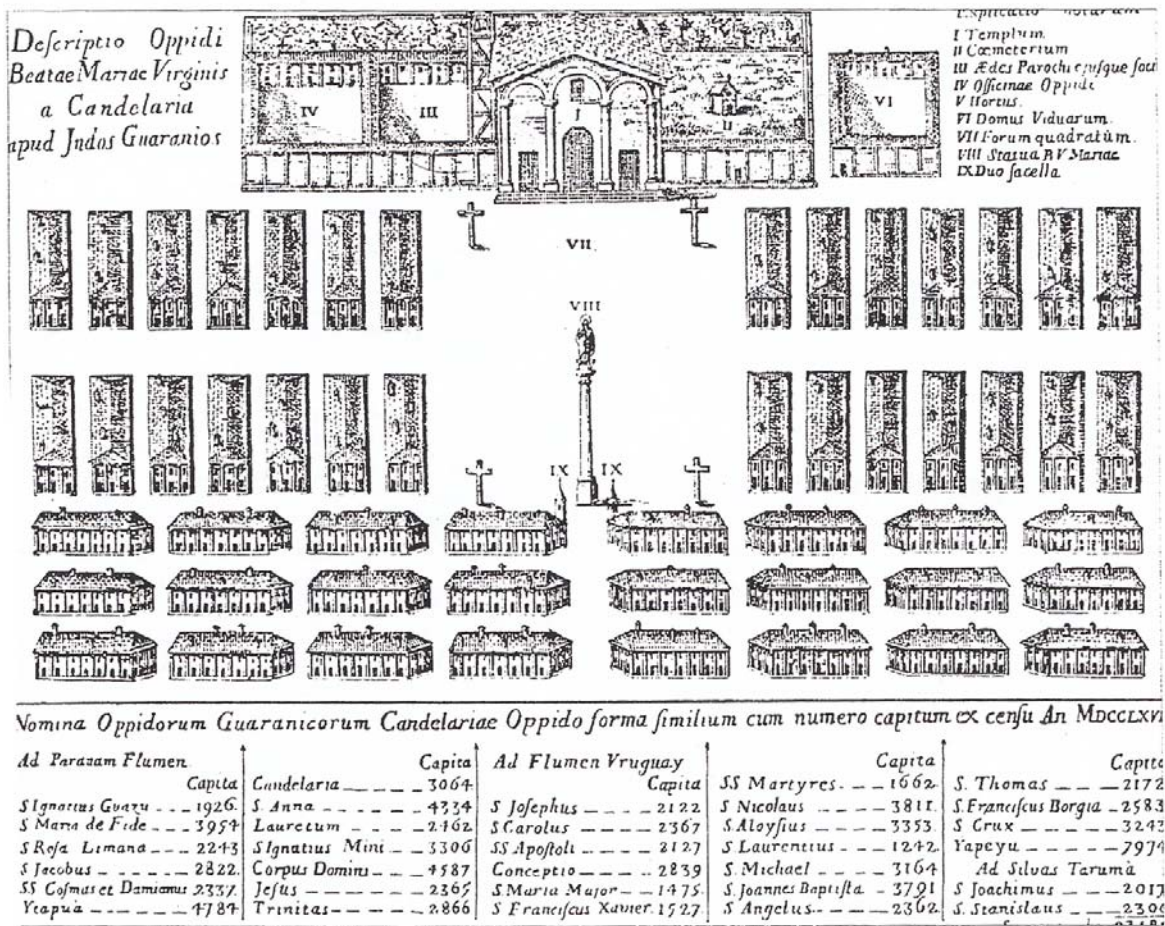


Figura 4.- Plano de la reducción de Candelaria; Muratori 1997: 417.

El sistema de gobierno local en las reducciones estaba también perfectamente organizado. Los habitantes de la misión se reunían con el misionero y escribían en un papel el nombre elegido. Después, la elección debía ser ratificada por el gobernador. A continuación se reunía el pueblo delante de la iglesia y el misionero explicaba la función de cada cargo. Al finalizar sonaba la música y cada elegido recibía sus insignias de manos del padre. En la Pimería era más sencillo. Kino, o sus sucesores, entregaban la vara de mando en cada pueblo, que solía coincidir con quien ya ocupaba el puesto de jefe.

Cada reducción estaba dividida en varias parcialidades que recibían un nombre – Santa María, San José o San Ignacio, por ejemplo-. Cada parcialidad tenía de cuatro a seis

cacicazgos. Los caciques «*son nobles declarados por el Rey, y tienen “Don”*». Su situación social no les eximía del trabajo en las tierras¹⁵.

4.1.2.- El trabajo

En las reducciones el trabajo está perfectamente organizado, de modo que se establecen las ocupaciones de cada habitante y sus tiempos. Cada día se repetía la misma rutina, interrumpida sólo por algunas fiestas y actos religiosos, donde la liturgia jugaba un papel fundamental. El pueblo se distribuía en torno a una plaza central en la que se construía la iglesia, junto a la residencia de los padres y el colegio. Las casas se ordenaban en hileras paralelas¹⁶. Se desarrollaron los oficios, también en el norte pero nunca de manera tan especializada. Así encontramos artesanos, herreros, hilanderos, carpinteros, sombrereros, fabricantes de órganos, campanas e instrumentos musicales. Cada oficio tenía su propio alcalde que se encargaba de supervisar el buen funcionamiento. Cada familia trabajaba en su terreno privado cuatro días a la semana y otros dos días en los terrenos comunes de la misión. Dedicaban seis meses al cultivo, del que se ocupaban después de la misa, y los otros seis meses trabajaban en el mantenimiento de la misión: arreglos, corrales, zanjas, caminos, etc. Cada pueblo tenía su rebaño y pastos, aunque podían llegar a distar 50 leguas, por lo que grupos de entre veinte y treinta hombres se instalaban en estos pastos con sus familias para cuidar de los rebaños. Cada semana llevaban unas cuantas cabezas de ganado a la misión para que sirvieran de alimento. El trabajo se convirtió en obligatorio, concepto que hasta entonces resultaba desconocido en ambas fronteras, por lo que era preciso repetirlo continuamente. Las mujeres se encargaban de cocinar, coser, llevar agua y recoger leña y dos días a la semana ayudaban a los hombres a hilar¹⁷.

Las misiones creaban excedentes procedentes de los cultivos de trigo –introducido por los españoles-, maíz, mandioca y frutales. El maíz era la base de la alimentación y se consumía de muy diversas maneras. Si la cosecha era muy grande, los misioneros la almacenaban, práctica que se tuvo que ir imponiendo poco a poco entre los indios, pues no

¹⁵ Cardiel 2002: 67-68

¹⁶ Cardiel 2002: 16-17

formaba parte de sus costumbres, algo que los misioneros achacaban a su pereza y que, sin embargo, algunos autores señalan como modo de resistencia pasiva¹⁸. Puede ser esta la explicación, pero también cabría pensar que simplemente no veían la utilidad: no formaba parte de su tradición y, además, al final el padre terminaba dándoles comida igualmente. ¿Para qué iban a emplearse entonces en hacer algo que no entraba en su costumbre? Aunque parece que los guaraníes fueron más reacios a su consumo, el trigo fue rápidamente adoptado en el norte. En las reducciones estos cultivos se dedicaban de manera casi íntegra al consumo, mientras que otros productos -como el algodón, azúcar y tabaco- se destinaban en gran parte a la venta en los mercados de Buenos Aires y Santa Fe del Paraná y con los beneficios se compraban objetos que no se elaboraban en los pueblos. Con el algodón se confeccionaban vestidos, pues los misioneros impusieron la costumbre de cubrirse: «Camisa, jubón de color o blanco de algodón, calzoncillos y calzones, y un poncho, en invierno de lana, y en verano (...) de algodón». El poncho también se usaba en Chile y Perú y la prenda fue adoptada por los españoles. Aunque el proceso de aculturación fue mucho más rápido entre los guaraníes que entre los pimas, el intercambio de información también estuvo presente¹⁹.

El cultivo de yerba mate («*Ilex paraguariensis*») se convirtió en base de la economía paraguaya. Era consumida por toda la población, tanto ricos como pobres. De hecho, Cardiel lo asemeja al consumo del pan y el vino en España. Se consumía en infusión, es decir, se introducía un puñado de hierbas en agua caliente. Los jesuitas decidieron plantar yerbales en cada pueblo. No fue fácil porque al principio no siempre brotaba la semilla, pero fueron aplicando técnicas diferentes hasta conseguirlo. De esta manera, los yerbales estaban junto al pueblo y no era necesario desplazarse hasta los montes. En este punto, Cardiel nos deja otro ejemplo de su insistente paternalismo: los padres se esfuerzan en librar de trabajos y aflicciones a «aquellos pobrecitos». Del comercio de la yerba se obtenían los principales ingresos destinados a comprar principalmente telas, ornamentos para la iglesia, armas y hierro. El comercio de la yerba se convirtió en otro elemento de disputa con los colonos. El Rey estableció una cantidad límite que podían vender los

¹⁷ Schofield Saeger 1999: 277

¹⁸ Meliá 1988: 184

jesuitas, pero los colonos les acusaban de superar la cuota establecida. Lo que sí parece cierto es que la yerba de las misiones era de mayor calidad que la de los colonos²⁰.

Toda la comunidad colaboraba en la limpieza de los campos y en el sistema de quema de los bosques –método muy diferente del practicado en el norte- y después los terrenos se repartían entre las familias. Tras cinco o seis años, los campos se agotaban y abandonaban²¹. Los hombres trabajaban en las tierras colectivas y lo obtenido se dedicaba al mantenimiento de sus trabajadores y de los más necesitados, se pagaba a los artesanos y se pagaban los tributos. Este tipo de agricultura colectivista fue bien aceptado por los guaraníes. El ganado, que fue introducido por los españoles –concretamente en el norte por Kino-, también contribuía a la economía y tanto pimas como guaraníes se habituaron a comer ternera. Era de propiedad comunitaria y sólo las gallinas eran de propiedad privada. La lana se hilaba, como el algodón, y se repartía entre los habitantes del pueblo para hacer ropa de abrigo, mantas para los caballos y piezas especiales para algunos oficios como músicos y sacristanes²². Todos los días se repartían alimentos entre las familias después de la misa. Así, las reducciones alcanzaron un bienestar material considerable y cada pueblo se convirtió en una unidad autosuficiente. Los avances no fueron sólo de carácter económico. Había escuelas en las que los niños aprendían a leer y a escribir y desarrollaban sus habilidades musicales, actividades a la que eran muy aficionados. De hecho, la música formó parte de la metodología de evangelización de los jesuitas, tanto en el norte como en el sur. Normalmente iban a la escuela los hijos de los caciques, músicos, cabildantes, mayordomos, oficiales y mecánicos, lo que Cardiel llama «*la nobleza del pueblo en su modo de concebir*», pero también podían asistir otros niños si sus padres así lo deseaban. El sistema económico de las reducciones ha sido muy debatido. Ya en la Europa ilustrada se presentó como un modelo de utopía y en el siglo XX algunos autores han hablado de comunismo cristiano, término muy discutido que no refleja la realidad²³.

¹⁹ Cardiel 2002: 68-71

²⁰ Cardiel 2002: 89-91

²¹ Métraux 1963: 80

²² Cardiel 2002: 75, 78

²³ Cardiel 2002: 72, 118, 120

Aunque las misiones del norte no fueron tan florecientes, también muchas de ellas consiguieron convertirse en autosuficientes y crear excedentes que Kino destinaba a la fundación de nuevas misiones o enviaba a California para el sostenimiento de las misiones allí fundadas, donde la situación económica era mucho más precaria debida a la hostilidad del medio. De hecho, sin los excedentes producidos en la Pimería, las misiones californianas habrían sido abandonadas.

Hay que señalar asimismo que en las misiones no se aplicó la pena de muerte, lo que supuso una novedad y un avance en la defensa de los derechos humanos, aunque sí se aplicaban algunos castigos. En las reducciones se podían emplear los azotes, algo de lo que no hay ninguna constancia en los numerosos relatos de los misioneros que actuaron en la Pimería. No parece que Kino ni ninguno de sus compañeros aplicara el castigo físico. Sin embargo, Cardiel relata que si los indios no acudían a trabajar o a misa los padres «*imponían penas de tantos azotes*». Los castigos estaban recogidos en el libro de órdenes: «*No hay más castigo que cárcel, cepo y azotes*», aunque señala el autor que no se debían aplicar con frecuencia²⁴.

En cualquier caso, la vida en las diferentes misiones de frontera seguía las mismas pautas y es en este marco en el que los pimas se resistirán a la aculturación. La dureza de la vida en este territorio queda perfectamente reflejado en el relato del padre Segesser que recuerda bien las palabras de su provincial cuando solicitó ir a misiones: «No sabes lo que estás pidiendo». Segesser comprendía ahora plenamente el significado de esas palabras. Habla de su experiencia personal y dice que el hecho que le empujó principalmente a dedicarse a la vida religiosa fue que no deseaba dedicarse ni a la agricultura ni a los negocios, pero paradójicamente la vida en una misión giraba en torno a estas actividades²⁵.

²⁴ Cardiel 2002: 17, 70, 147

²⁵ Segesser 1945: 159-164

También Cardiel se refiere a este punto y explica que han aprendido a criar ganado porque «tenemos libros y escritos que tratan de esto»²⁶.

²⁶ Cardiel 2002: 77

CAPÍTULO 5

**EL MISIONERO DE FRONTERA:
AGENTE RELIGIOSO Y AGENTE DE LA CORONA**

El misionero de frontera debía poseer unas capacidades físicas que le permitieran resistir la dureza de las condiciones de vida, debía poseer una capacidad intelectual que le permitiera aprender más de una lengua indígena y debía poseer una fortaleza de espíritu que le permitiera luchar contra el enemigo principal: la soledad. Para el misionero resultaba muy duro no tener a nadie con quien hablar, compartir sus experiencias o pedir consejo¹. El padre José Toral reflejó muy claramente este problema en un informe redactado desde la misión sonorensa de Huépaca el 31 de diciembre de 1743:

«(...) es mucho lo que padecen sus Reverencias, por otros caminos, como es la continua soledad y falta de comunicación política con racionales, el cotidiano desamparo en una enfermedad sin médico ni medicinas y sólo en manos de los indios. El desconsuelo gravísimo del alma quando, en tales aprietos, el Padre compañero asiste en misión distante (...)»².

El padre Toral hace un resumen de los peligros que corrían los misioneros de la frontera norte como eran la soledad, las enfermedades, los ataques de los hechiceros, las acusaciones que les dirigían los españoles y el peligro de los apaches, que destruían pueblos y misiones:

«El peligro continuo y manifiesto de la vida, por dos razones: la una, por muchos feroces enemigos apaches que circundan las misiones de esta provincia de Sonora (...) y también españoles que cometiendo excesos en los pueblos y pervirtiendo, con sus malas costumbres y escándalos, a los indios; porque el Padre

¹ Bannon 1964: 248; Velarde 1977: 98-99; Bolton 1984: 11; Pfefferkorn 1989: 283

² Toral 1982: 122

saca la cara al remedio, al punto, la venganza que tienen es desacreditarlo, levantándole gravísimas quimeras»³.

También el jesuita Cristóbal de Cañas, que en 1730 daba cuenta del estado de Sonora, se refirió al problema de la soledad que podían sentir los padres:

«(...) que los mismos Padres suelen hallarse solos en sus enfermedades, destituidos de todo humano consuelo, porque algunos distan de sus compañeros veinte y cinco, y treinta leguas y cuando llega a entrar un padre a la casa del enfermo, lo mira como un Angel bajado del cielo pues le viene a servir de médico, de enfermero, de confesor y Padre»⁴.

Kino recogió la reacción del padre Daniel Januske⁵, al conocer la noticia de la llegada del padre Saeta⁶ a la misión de Caborca, a sólo veinte leguas de Tubutama: su deseo era ir a conocerlo inmediatamente. Tener un compañero a tan relativa poca distancia en las extensas tierras del norte era un privilegio y un gran apoyo⁷. El padre Segesser en una carta al padre José Ferrer, procurador general de la provincia mexicana, con fecha 1 de mayo de 1733, agradece desde Guevavi que le haya enviado una carta de su hermano Josef

³ Toral 1982: 123-124

⁴ Cañas 1792: 128r

⁵ Daniel Januske nació en Pressburg (Bratislava) en 1660 (Burrus y Zubillaga 1982: 119) ó 1661 (González 1977: 70 y 191; Polzer y Naylor 1986: 627). Ingresó en la Compañía a los 15 años. Llegó a Nueva España en 1691 y profesó el 15 de agosto de ese mismo año (Burrus y Zubillaga 1982: 119), o quizás un año más tarde (González 1977: 70). Fue destinado unos meses a las misiones de la Tarahumara y de allí pasaría a la misión de Arizpe (1693-1694) y a continuación a la Pimería. En 1694 estaba a cargo de la misión de Tubutama, de donde partió la rebelión pima que daría muerte al P. Saeta. Januske se salvó al estar en ese momento en Tuape con el P. Campos, donde también había sido invitado Saeta que había preferido quedarse a celebrar la Semana Santa en su misión. En 1696 regresó a Arizpe y allí permaneció hasta 1702. Fue visitador con residencia en Oposura, donde murió el 22 de febrero de 1724; González 1977: 191-203.

⁶ Francisco Javier Saeta nació en Piazza Armerina (Sicilia, Italia) el 22 de septiembre de 1664. Ingresó en la Compañía en 1679. Desde muy joven sintió el deseo de trabajar en misiones. Se conservan varias cartas que escribió a los Generales, la primera a Carlos de Noyelle y las sucesivas a Tirso González, solicitando reiteradamente su deseo. Incluso algunas de estas cartas estaban escritas en castellano, lengua que, como el mismo Saeta explicaba, aprendió solo, precisamente para poder trabajar en América, autorización que finalmente recibió en 1692. Ese año llegó a México, en la misma travesía que el padre Campos, y allí fue ordenado sacerdote a finales de ese mismo año. En 1694 fue destinado a la Pimería. El 21 de octubre se instalaba en Caborca, a donde le acompañó Kino. Unos meses después murió en un levantamiento, a manos de un grupo de indios no pertenecientes a su misión, el 2 de abril de 1695. Kino escribió su biografía: *Inocente, apostólica y gloriosa muerte del V. Pe. Francisco Xavier Saeta de la Compañía de Jesús*; Kino 1961: 59; González 1977: 74; O'Neill y Domínguez 2001: 3461.

Segesser desde Europa y le ruega que cada vez que su hermano le envíe algo, igualmente se lo haga llegar porque *«estando tan lexos y solito, necessito sin duda algún consuelo y alivio»*⁸.

También el padre José Cardiel, que trabajó durante casi cuarenta años en las regiones del Río de la Plata, señala los problemas e incomodidades a que debe hacer frente el misionero: la mala calidad del vestido y de las comidas –ya que en las misiones no existe la figura del coadjutor que se encarga de esta tarea en los colegios-, pero lo realmente grave es la soledad, pues en muchas reducciones había un solo misionero, y el peligro de la vida, a causa de los ataques indios. En esta época los jesuitas ya contaban con cinco mártires, muertos a manos de los guaraníes. Una forma de paliar la soledad era proseguir con su vida espiritual, a pesar de las distancias, de modo que los misioneros realizaban su renovación de votos cuando correspondía, ocasión en la que varios misioneros se reunían con su superior, siguiendo el proceso habitual, tal y como se habría hecho si hubieran estado viviendo en comunidad en un colegio. Ciertos momentos eran también motivo de reunión, como la celebración de la Cuaresma o de la Navidad⁹. Hay misioneros que agradecen profundamente las muestras de afecto de su pueblo, que les ayuda a paliar ese sentimiento de soledad: *«Los niños pequeños superan en mucho el amor y el respeto que nos demuestran los adultos»* y se dirigen al padre diciendo: *«Pay, pay! Padre, padre, che oro haî hù, te quiero, te quiero che pía guíbe desde el fondo de mi corazón»*¹⁰.

Las cartas anuas reflejaban con mucha claridad y realismo los problemas a los que se enfrentaban los misioneros: la dificultad del idioma, la dureza del clima y la falta de medios que conducían a unas vidas *«llenas de amarguras y de continuada mortificación»*¹¹, sin contar las falsas acusaciones de todo tipo a que se tenían que enfrentar. Era absolutamente necesaria la fe para soportar todos los sufrimientos que vivía un misionero. Pero además, el misionero tuvo que hacer frente a un choque cultural para el que no siempre estaba preparado, lo que se percibe en algunos de sus comentarios y está

⁷ Kino 1961a: 63

⁸ Segesser 1986: 160

⁹ Cardiel 2002: 107, 109, 174

¹⁰ Sepp 1971: 222

presente en múltiples episodios. A pesar de que en la tradición misionera de la Compañía estaba prevista la comprensión hacia el otro, no todos sus miembros fueron capaces de desarrollar esta habilidad, aunque por el contrario algunos de ellos supieron integrarla perfectamente a su modo de vida, siendo un claro modelo el padre Kino. Un ejemplo: algunos consideraban que la celebración de danzas nocturnas se debía a que la mayoría de los pimas eran vagos e inactivos e insistían en lo que llamaban la pereza de los pimas, lamentándose de que sólo trabajaban si el misionero les empujaba a ello con insistencia, cuando por el contrario otros indios como los ópatas y yaquis eran tan trabajadores como los españoles¹². Sin embargo, lo que se interpretaba como pereza era un rechazo a la adopción de un cambio que no tenía nada positivo o útil que aportar.

Aspectos tan básicos como la percepción del clima o el concepto del tiempo sorprendían a los misioneros que se lamentaban de que los indios no tuvieran vocabulario para preguntar la hora o desconocieran su edad¹³. Según su percepción no daban importancia a ciertas ideas prioritarias para los europeos: a los pimas no les preocupaba el futuro, no les interesaba ocupar un puesto importante dentro del grupo, no valoraban el oro ni la plata, pero sí el tabaco, y el concepto de ir bien vestido no tenía nada en común con la pauta europea. Nada les alteraba, ni siquiera la proximidad de la muerte. La actitud del indio moribundo –tanto en la Pimería como en Paraguay- difería mucho de lo que estaban acostumbrados a tratar: no se quejaba de los dolores ni daba muestras de temor, e incluso era capaz de predecir el momento de su propia muerte. La percepción del misionero, por tanto, era que no existía concepto del orden ni la disciplina, algo que fue cambiando gradualmente en los indios que se concentraban en las misiones, que fueron adquiriendo el hábito del trabajo, aunque fue un proceso muy difícil de implantar entre los pimas, a diferencia de ópatas y eudeves, entre quienes se demostró más sencillo. Por tanto, resultaba difícil y lento que los pimas adquirieran las costumbres europeas, especialmente las del trabajo rutinario, algo ajeno a su modo de vida¹⁴.

¹¹ Burrus 1963: 81

¹² Segesser 1945: 146-147

¹³ Segesser 1945: 148-149; Pfefferkorn 1989: 167, 173

¹⁴ Och 1965: 174-175; Sepp 1971: 199; Pfefferkorn 1989: 171-172, 175-176

Los textos del padre Cardiel y del padre Sepp¹⁵ están cargados de matices paternalistas, un aspecto en el que, en general, no cayeron tanto los misioneros del norte. También en Paraguay los misioneros experimentaron el choque cultural. Así Cardiel relata cómo en la lengua guaraní sólo es posible contar hasta cuatro. A partir del número cinco utilizaban las manos: para expresar este número abrían la palma de la mano, para expresar el número seis utilizaban la palma de una mano extendida más un dedo de la otra mano, el número diez con las dos palmas, el número veinte se expresaba con las dos palmas de las manos y los pies y para expresar cifras mayores recurrían al término «etá» («muchos»). Los domingos, en la iglesia, antes de celebrar la misa, repasaban una serie de conceptos desconocidos para ellos. Aparte de los números, los meses del año y los días de la semana, para lo que utilizaban el castellano, por no existir equivalencia en guaraní, pero con el tiempo se tradujeron a su lengua. Los meses se contaban por lunas y a los días de la semana les asignaron nombres en su lengua¹⁶.

La dificultad de ponerse en el lugar del otro queda de manifiesto en estas palabras, pues lógicamente si un tipo de tarea no está integrada en una cultura, no se encontrará la necesidad de realizarla:

«No pueden intentar ni idear absolutamente nada por su propio entendimiento o pensamiento, aunque sea la más simple labor manual, sino siempre debe estar presente el Padre y guiarlos; debe darles, sobre todo, un modelo y ejemplo. Si tienen uno, él puede estar seguro que imitarán la labor exactamente. Son indescriptiblemente talentosos para la imitación»¹⁷.

A pesar de que la tarea principal de los misioneros era, evidentemente, la evangelización, actuaron no sólo como agentes religiosos, sino también como agentes políticos, ya que inevitablemente formaban parte de la política de expansión de la Corona y

¹⁵ El padre Sepp es autor de la *Relación del viaje de Cádiz a Buenos Aires y primer relato sobre su actividad misionera*. De familia aristocrática, nació en el Tirol el 22 de noviembre de 1665. Ingresó en la Compañía el 28 de septiembre de 1674. Se formó en Landsberg e Ingolstadt. Enseñó Humanidades en Lucerna, desde donde escribió al General Carlos de Noyelle con la petición de ser destinado a misiones. Fue ordenado en 1687. Finalmente, desde Génova zarpó a Cádiz en 1691 y de allí a Buenos Aires; Sepp 1971: 10-33.

¹⁶ Cardiel 2002: 135

del sistema colonial. Dice Bolton que «*los misioneros ayudaron no sólo a extender y promover la frontera, sino que también colaboraron en su civilización*»¹⁸. Contribuyeron a que la frontera se poblara de indios reducidos o «civilizados» y que fuera así posible sustituir la falta de colonos. Los indios ópatas, por ejemplo, fueron enviados a Arizona para instruir a los pimas. Las misiones no servían sólo para cristianizar la frontera, también eran las herramientas de que se valía la Corona para extender el imperio. La Corona encontraba una serie de ventajas al enviar misioneros a la frontera en vez de soldados: además de resultar más económico, generalmente los misioneros recibían menos ataques que los soldados, por lo que eran enviados como emisarios de paz a explorar nuevos territorios. Un claro ejemplo es el padre Kino: las autoridades militares confiaban en él para obtener la valiosa alianza militar de los pimas, necesaria para combatir a los apaches e impedir su expansión por el norte de Sonora. Por este motivo, al ser destinado a California en 1697, las autoridades de Sonora se opusieron a su marcha por la gran influencia que ejercía sobre los indios. La presencia de Kino suponía una defensa de la provincia más efectiva que una compañía de soldados. La misión cumplía, asimismo, funciones de puesto defensivo y en ocasiones, físicamente, parecían fortalezas. De hecho, Bolton señaló que no era casual que los gastos de presidios y misiones se cargaran al mismo concepto: Ramos de Guerra¹⁹.

Por tanto, y dentro de este particular contexto, los misioneros exploraron tierras desconocidas, instalaron población fija, organizaron la defensa de las misiones, y por tanto de la frontera, introdujeron elementos culturales españoles, la agricultura y nuevas formas de autogobierno. Las misiones se convirtieron en un lugar destinado a la preservación y protección de los indios, a diferencia de la colonización inglesa que los aniquilaba de manera casi sistemática²⁰. Recibieron el apoyo de la Corona al convertirse en su puesto más avanzado y contribuir a su expansión territorial, siempre que coincidieran los intereses y que la Corona obtuviera beneficios políticos y económicos. Pero el rey tenía numerosos proyectos y situaciones que requerían su ayuda económica y no siempre era posible contentar todas las demandas. A menudo había situaciones más importantes que atender en

¹⁷ Sepp 1971: 215

¹⁸ Bannon 1964: 199

¹⁹ Bannon 1964: 196-198, 203

²⁰ Bannon 1964: 211

otros puntos del imperio, lejos de la Pimería y de California o del Paraguay. En ocasiones las misiones norteñas fueron apoyadas económicamente por la Corona, pero nunca de manera suficiente, por lo que se hizo necesario buscar otros medios de financiación: el Fondo Piadoso, limosnas y sobre todo la gestión de Kino que fue capaz de obtener excedentes, parte de los cuales invertía en la fundación de otras misiones en la Pimería, y parte enviaba a California, sin cuya ayuda ésta no habría logrado sobrevivir. Sin el aporte económico obtenido por Kino y su empuje personal la frontera norte se hubiera detenido muchas leguas antes. Del mismo modo, la frontera meridional fue poblada y mantenida gracias a la intervención de los jesuitas.

CAPÍTULO 6

**LAS SOCIEDADES AMERICANAS ANTES DEL CONTACTO.
EL PROCESO DE ACULTURACIÓN**

6.1.- PIMAS, PÁPAGOS Y SOBIPURIS¹

Es difícil establecer con seguridad cuándo y por qué desaparecieron los hohokam, los habitantes del territorio norte de la Pimería, por lo que los pimas que Kino encontró podrían ser sus descendientes con una forma de vida más sencilla, o un pueblo que habría llegado a la Pimería al desaparecer los constructores de Casa Grande en torno a principios del siglo XV². En el momento del primer contacto con los españoles, la población del área del Gran Suroeste, en la que se encontraban los pimas, era de unas 200.000 personas, divididas en unos cincuenta grupos diferentes desde el punto de vista etnológico que hablaban en torno a veinte lenguas diferentes. Parte de esta población se dedicaba a la agricultura y vivía en rancherías, es decir, en casas esparcidas a lo largo de los ríos, y parte se agrupaba en bandas que vivían de la caza y la recolección. Unos 150.000 vivirían en rancherías, 40.000 en asentamientos de los indios pueblo y unos 10.000 en bandas³.

Es necesario señalar que al hablar de pimas nos referimos a pimas, pápagos y sobaipuris. Estos tres pueblos hablaban la lengua pima de la familia lingüística uto-azteca. Existían ciertas diferencias entre ellos pero todos eran pimas altos, como los llamaron los españoles para distinguirlos de los pimas bajos. Hay autores que sostienen que las diferencias entre estos pueblos son muchas veces más ficticias que reales, creadas por los propios estudiosos⁴. Sí es cierto que existían ciertas diferencias, marcadas sobre todo por la adaptación al medio y el patrón de asentamiento, pero los tres pueblos tenían la conciencia

¹ Este capítulo resume la etnografía completa sobre los pimas antes del contacto y su proceso de aculturación que se encuentra en Navajas 2009

² Sheridan 1996: 58

³ Weaver 1992: 218, 341

⁴ Ezell 1983: 149

de pertenecer a la nación pima. El capitán Mange⁵ lo señaló claramente en sus escritos detectando que las diferencias en las lenguas eran mínimas y que pimas, sobaipuris y pápagos, o «papabotas», pertenecían todos a la nación pima, mientras que yumas y cocomaricopas hablaban una lengua diferente⁶. Los sobaipuris fueron desapareciendo como pueblo al ser evacuados del valle de San Pedro en torno a 1770. Se fueron entonces mezclando con pimas y pápagos. Los pimas se llamaban a sí mismos «la gente del río» y los pápagos «la gente del desierto» cuando querían diferenciarse. Pero todos estos pueblos pertenecían a la misma nación, los o'odham, que quiere decir «la Gente»⁷. Cuando se produjeron los primeros contactos, todos los pueblos de la Pimería recibieron el nombre de pimas altos, aunque a veces se aplicaba el término sobaipuri a los habitantes del valle San Pedro y del Bac, y el término soba a los o'odham que vivían en la zona de Oquitoa y Caborca. A los o'odham que no vivían junto a los ríos se les llamó pápagos y Papaguería era la zona en la que vivían⁸. En cualquier caso, cuando hablamos de pimas nos referimos a estos tres grupos -pimas, pápagos y sobaipuris- que formaban parte de la nación o'odham.

Hablar de la Pimería y de los indios pimas supone un cierto problema de exactitud, ya que la frontera norte de Sonora estaba en continuo movimiento. Cuando Kino hablaba de los pimas, utilizaba muy a menudo esta palabra en forma genérica para referirse a todas las poblaciones de la Pimería, aunque en ocasiones sí daba el nombre específico del grupo. Llegó a zonas inexploradas y se encontró, por tanto, con pueblos hasta entonces desconocidos, en los que no siempre era fácil establecer las diferencias. Juan de Nentuig⁹,

⁵ Juan Matheo Mange, o Manje, nació en Aragón en 1670. Sobrino del gobernador Domingo Jironza Petriz de Cruzat, llegó a México en 1692. Un año después, fue nombrado teniente de alcalde mayor de Sonora siendo Jironza alcalde mayor y gobernador militar de Sonora. Su tío fue destituido de su cargo de gobernador por el general Jacinto Fuensaldaña y su sobrino el capitán Gregorio Álvarez Muñoz, a los que profesó por tanto abierta enemistad. Compañero de Kino en muchas de sus entradas por la Pimería, algunas de las cuales reflejó en sus relaciones *Luz de tierra incógnita* y *Diario de las exploraciones en Sonora*; Kessell 2002: 179.

⁶ Mange 1926: 259

⁷ Fontana 1989: 37; Underhill 2000: 8

⁸ Sedelmayr 1996: xxix-xxx

⁹ Nentuig nació en Glatz (Bohemia) el 28 de marzo de 1713. Llegó a la Pimería en 1750, procedente de las misiones de Sonora. Se hizo cargo de Saric, el pueblo en el que comenzó el alzamiento de 1751. Fue rector de los Santos Mártires del Japón. Es autor de la *Descripción geográfica, natural y curiosa de la Provincia de Sonora* en 1764, considerada hasta mediados del siglo XX como obra anónima. Murió el 11 de septiembre de 1768 en el pueblo de Ixtlán, en el actual estado de Nayarit, en el viaje hacia el exilio; Alegre 1960: 429; Burrus 1963: 51; Burrus y Zubillaga 1986: 212; Fontana 1996: 53; O'Neill y Domínguez 2001: 2808.

que en 1764 dio noticias del estado de la provincia de Sonora en una obra a él atribuida, señalaba también esta dificultad:

«Son quatro parcialidades las de los puros Pimas altos; una hasen los reducidos a Pueblos; otra los dichos Papagos; la tercera los Sobaipuris; y la quarta los que viven en el río Gila. Los Opas, Comaricopas, (...), Yumas, Cuhuanas, Quiquimas, y otros mas allá del río Colorado se pueden también llamar Pimas, y contar por otras tantas tribus desta Nación; pues la lengua de que usan, es una misma con sola diferencia del dialecto»¹⁰.

En un informe sobre los indios de Nueva España de finales del siglo XVIII, el autor se refirió también a los diferentes pueblos pimas, con palabras muy similares a las usadas por Nentuig. Probablemente, el autor tuvo acceso al documento del jesuita, que alcanzó una gran difusión en la época:

«Los Pimas altos pueden considerarse divididos en quatro parcialidades: los reducidos a Pueblos, los Papagos, los Sobaipuris y los Gilas. Los opas, cocomaricopas, (...), Yumas, (...), Quiquimas y otros más allá del Colorado, se pueden también llamar Pimas altos por ser todas Naciones (...) bastante semejantes, pero todos estos estan aun mas atrasados que los otros en la fe y en las costumbres. (...) Los mas aguerridos de los Pimas son los Sobaipuris, limítrofes de los Apaches (...) pero ya se retiran hacia el Sur, cediendo a los enemigos los fértiles valles que avitaran (...) a los pueblos de Santa María (...), San Xavier (...), Tupos y Sonoitac»¹¹.

Al hablar de pimas de forma genérica nos referimos, por tanto, a tres grupos: a los que hoy se considerarían verdaderos pimas, los habitantes de la zona del río Gila; a los sobaipuris, que se encontraban en la zona más cercana a la Apachería, y eran, por tanto, el grupo más aguerrido, y a los pápagos, en el sur de la Pimería Alta, que llevaban una vida

¹⁰ Nentuig 1792: 51v

¹¹ Noticias y reflexiones c. 1790: 269r-269v

seminómada condicionada por el desierto. El licenciado Gallardo¹², en su informe de 1750 al gobernador de Sonora, se refería a estos últimos como nación poco numerosa, aunque señalaba la dificultad de establecer el número por la dispersión en que vivían. Los calificaba de cobardes, dominados por los pimas y como «*nación de las más brutas*»¹³ por ir desnudos, comer crudo y carecer de organización política. Vivían al poniente de la Pimería en tierras áridas y estériles donde no era posible establecer misiones, por lo que propuso el traslado de los pápagos a otros pueblos de la Pimería. Algunos ya se habían establecido voluntariamente, y a instancias de los padres, en la misión de San Ignacio, donde a mediados del siglo XVIII ya había más pápagos que pimas. La opinión de Gallardo demuestra que el grupo que tuvo menos contactos con los jesuitas fue el de los pápagos. Otros autores también establecieron una diferencia entre pimas y pápagos, señalando que éstos eran más pobres a causa del medio árido en el que vivían¹⁴. En cualquier caso, pimas, sobaipuris y pápagos compartían una cultura común y tenían el sentimiento de pertenecer a la misma nación.

6.1.1.- Fuentes consultadas

A la hora de analizar el proceso de aculturación pima se hacía necesario partir de su situación anterior al contacto. Sin embargo, apenas existían tales etnografías, motivo por el que han sido consultadas diversas fuentes de la época. Las características de los pimas antes del contacto se obtienen a partir de los primeros testimonios de misioneros, soldados y oficiales del gobierno, además de los estudios de antropólogos del siglo XX. Los datos de primera mano de la época son escasos, pero destacan los escritos de Kino, Mange, el padre Segesser y el padre Velarde y otros de mediados del siglo XVIII, igualmente valiosos porque aportan datos etnográficos que se seguían manteniendo a pesar del contacto. Tal es el caso de los informes redactados en 1744 por jesuitas destinados en la Pimería Alta a

¹² José Rafael Rodríguez Gallardo, un abogado de México, fue designado por el virrey conde de Revillagigedo para investigar el gobierno de Vildósola, gobernador de Sonora, e informar sobre el estado de la provincia. Tras su informe el gobernador fue destituido. Sin embargo, parece ser que gran parte de las medidas propuestas por el visitador no funcionaron en la Pimería; Polzer y Sheridan 1997: 256, 353.

¹³ Rodríguez Gallardo 1792: 416r

¹⁴ Pfefferkorn 1989: 30

petición del padre visitador general Juan Antonio Baltasar¹⁵, o el texto del padre Nentuig de 1764 que aporta gran cantidad de datos etnográficos sobre los pimas en la segunda mitad del XVIII¹⁶.

Kino no aportó demasiados datos sobre su cultura, ya que sus intereses eran otros, especialmente la evangelización y las exploraciones, además de combatir las acusaciones que le atacaban a él y a los pimas. En cualquier caso, se pueden obtener algunos datos importantes a partir, sobre todo, de dos de sus obras: *Favores celestiales* y la biografía del padre Saeta.

El capitán Juan Mateo Mange es autor del *Diario de las exploraciones en Sonora*¹⁷, obra escrita en 1721 que relataba siete de las nueve entradas aproximadamente que realizó junto a Kino. Aporta más datos etnográficos que éste, da detalles pormenorizados de la metodología de las entradas y es prueba de la veracidad de los datos aportados por Kino.

El teniente Cristóbal Martín Bernal acompañó a Kino y Mange y en su diario recoge la expedición de noviembre de 1697 al Gila y Casa Grande. Su testimonio es importante porque confirma los relatos de sus compañeros¹⁸.

La relación de la Pimería Alta del padre Velarde¹⁹ -el sucesor de Kino en la misión de Dolores- fue escrita entre 1716 y 1717. Hay asimismo una serie de relaciones elaboradas

¹⁵ Burrus y Zubillaga 1982

¹⁶ Nentuig c. 1764; 1785; 1792; 1971; 1980

¹⁷ Mange 1926

¹⁸ Martín Bernal 1792: 292r-307r; Kessell, Jackson y Fox 1966: 35-47

¹⁹ Tanto el P. Alegre como Bolton estaban convencidos de que Velarde había sido compañero de Kino en Dolores durante sus ocho últimos años y así Bolton reproduce un escrito de Velarde donde dice que trabajó con él durante ocho años; Bannon 1964: 223; Bolton 1984: 584. Sin embargo, resulta extraño que Kino no lo nombrara en su diario y sus cartas. Según mis investigaciones, Velarde llegó a la Pimería tras la muerte de Kino para hacerse cargo de sus misiones: comparando el texto de Velarde en el que se basa Bolton -Mange 1926: 328- con otro texto igual publicado años después -González 1977-, se aprecia que ambos textos son prácticamente iguales, pero hay dos párrafos que en el texto exento de Velarde no aparecen y son, precisamente, los que hacen referencia a sus ocho años de trabajar juntos. El texto dice así: «*Permítaseme añadir lo que observé en los 8 años que le acompañé*», Mange 1926: 328. Bien, aquí quien habla no es Velarde, es Mange que ha introducido, como él mismo dice, la relación de la Pimería de Velarde en los capítulos 9, 10 y 11 de su *Diario de las Exploraciones*, y lo que hace es añadir un comentario personal dentro del escrito de Velarde. Por ese motivo estos dos párrafos no aparecen en el texto original que publica

por jesuitas que trabajaron en la Pimería en la época posterior a Kino y después del levantamiento de 1751. A pesar de ser posteriores en el tiempo, sus reflexiones son enormemente valiosas puesto que aportan gran cantidad de datos etnográficos y reflejan muchas costumbres y pautas de los pimas que, a pesar del paso de los años, se conservaban inalterables. La relación del padre Segesser fue escrita en 1737. El padre Och llegó a la Pimería en 1756 y es autor de una relación sobre la provincia de Sonora. Junto a él llegó el padre Pfefferkorn que permaneció en la Pimería hasta 1763 y escribió su obra tras la expulsión. La relación de Nentuig data de 1764 pero también recoge algunos datos que se pueden extrapolar a la situación anterior a la llegada de los españoles.

Russell es el autor de la obra principal sobre la cultura pima²⁰. Los datos corresponden a principios del siglo XX, pero muchas de las características y costumbres serían muy similares a las que encontró Kino: vivienda, organización social, parentesco, organización política, la importancia de la guerra, la diferenciación en el trabajo por sexos, el vestuario y adornos corporales, los bastones calendáricos como modo de relatar acontecimientos históricos, el calendario, canciones y discursos, formas de entretenimiento, la figura del chamán, la religión, ritos y mitos. Ruth Underhill destaca por sus trabajos sobre los pápagos, que son extrapolaciones a partir de sus trabajos de campo realizados en los años treinta del siglo pasado²¹.

González, porque sólo aparecen insertados en la obra de Mange. Es por tanto Mange quien ha colaborado durante ocho años con Kino, momento que aprovecha para alabar al jesuita.

Por otra parte, Mirafuentes hace referencia a una carta que escribe Velarde a Genovese en 1722 donde «Decía que en los ocho años que tenía de misionar entre los pimas (...)», AHH, Temporalidades, leg. 278-38 en Mirafuentes 1993a: 11, lo que, por tanto, situaría su llegada en torno a 1714. También Kessell sitúa su llegada en torno a 1713, es decir, un par de años después de la muerte de Kino; Kessell 1970: 35. Todo parece indicar que Velarde llegó a Dolores después de la muerte de Kino y, además, ninguno de los dos jesuitas se nombran como compañeros en sus escritos. Según González, a partir de los escritos de Velarde se deduce que nunca fue compañero de Kino, en contra de lo que pensaban Alegre (1960: 222), Bolton (1984: 584), Decorme (1941), Dunne (1944) y Spicer (1962: 128); González 1977: 20, 81.

²⁰ Russell 1908

²¹ Underhill 2000

6.1.2.- Etnografía y proceso de aculturación

Son varios los autores que apoyan la teoría de que hubo pocos cambios realmente significativos durante el siglo XVIII entre los pimas y, efectivamente, Russell encontró a principios del siglo XX costumbres que ya habían recogido los escritos de finales del siglo XVII y el siglo XVIII. A pesar de que existieron ciertas transformaciones, nuestra investigación y análisis, tanto de los cambios como los aspectos que se conservaron a raíz de la llegada de Kino, permite llegar a la conclusión de que los pimas experimentaron menos cambios y un proceso de aculturación mucho más lento que otros pueblos de Sonora.

A raíz de esta conclusión ¿es posible mantener la siguiente afirmación?: una sociedad que debe sobrevivir rechazando ataques construye su forma de vida en torno a este hecho cotidiano. Por tanto, sus acciones y sus esfuerzos se proyectan hacia el exterior. No hay mucho tiempo para dedicar a cambios en las costumbres, a innovaciones o a mirar hacia adentro, porque el modo de vida y la cultura giran en torno a un aspecto que centraliza y determina su forma de vida: la defensa frente a los apaches. Sólo así podrán preservar su territorio y su identidad, en definitiva, sobrevivir. A esta lenta aculturación contribuye también el hecho de que los pimas sólo asimilaban aquellas novedades que no interferían con su modo de vida y de las que podían obtener un provecho inmediato, tal y como fue la adaptación del trigo y del ganado. No hay que olvidar que la población española, y europea en general, no fue importante y que nunca se fundó ningún pueblo de españoles en la Pimería, a causa de la lejanía del territorio y ante la inseguridad creada por los ataques apaches, que habían ido en aumento.

Russell recogió costumbres que ya había relatado Kino en sus escritos. Costumbres y creencias que habían permanecido a lo largo de más de doscientos años. Evidentemente, desde finales del siglo XVII hasta el siglo XX los pimas experimentaron cambios, pero no fue hasta mediados del siglo XIX al entrar en contacto con los estadounidenses, cuando realmente se producirán transformaciones en la sociedad pima. ¿Es posible que los pimas experimentaran una aculturación más lenta que la mayor parte de los grupos de Sonora en

la primera mitad del siglo XVIII como consecuencia no sólo de factores externos (al ser una sociedad de frontera y al haber escasa población española y grandes distancias), sino también a causa de un conservadurismo propio y característico de su cultura, provocado en parte por el factor de defensa frente a los apaches?

Aunque los grupos de Sonora fueron más o menos hispanizados, los pimas serían una excepción y habrían experimentado un menor grado de aculturación hasta la llegada de los estadounidenses a mediados del siglo XIX, junto con otros grupos del llamado Gran Suroeste como los tarahumara y tepehuanes debido a la lejanía²². Los indios seleccionaron las novedades que les interesaban, de modo que habrían incorporado elementos que actuaron como complemento de lo ya existente, sin descartar lo anterior. A pesar de la selección, las culturas se irán transformando paulatinamente, pero parece que durante la primera mitad del siglo XVIII no se produjeron cambios importantes en la frontera²³. El historiador Bancroft, en sus escritos de 1889, fue testigo del deterioro en la vida pima a raíz del contacto estadounidense²⁴. Otros autores hablan del paso de los estadounidenses por tierra pima en estas fechas y de los beneficios económicos que los pimas obtuvieron con el comercio, pero olvidan referirse a los abusos de que fueron objeto y al deterioro que comenzó a partir de entonces²⁵.

Antes de 1850 el contacto europeo sí había tenido impacto sobre los pimas, pero los contactos habían sido esporádicos y los cambios no habían sido demasiado profundos. Las transformaciones reales comenzarían en la segunda mitad del siglo XIX a partir de 1853 con el Tratado de Gadsden, por el que todos los pimas del norte quedaron en territorio estadounidense, mientras que parte de los pápagos permaneció en territorio mexicano. Además, al encontrarse los pimas del río Gila en la ruta hacia la California de la fiebre del oro, la aculturación de éstos será muy rápida y a partir de entonces se irá marcando una gran diferencia con los pápagos, especialmente con los que quedaron en territorio

²² Weaver 1992: 231, 351. Weaver incluye a los apaches, pero otros autores consideran, por el contrario, que los apaches fueron quienes más cambios experimentaron en el Suroeste debido, principalmente, a la introducción del caballo, a pesar de que nunca fueran reducidos; Spicer 1962: 22, 229; Lamar y Truett 1996: 72.

²³ Weber 2000: 172-180

²⁴ Weaver 1992: 211-212

mexicano. Aunque, por otra parte, los pápagos mexicanos se integraron plenamente en la sociedad mexicana, no quedaron «aislados» en reservas, por lo que también experimentaron una aculturación más rápida a partir del Tratado²⁶.

Con la llegada de los primeros jesuitas es posible pensar, en un primer momento, que los cambios eran inevitables. Sin embargo, todo parece indicar que no debieron de ser demasiado profundos porque no hay que olvidar la relativa escasez de padres, que al no poder asentarse permanentemente, llegaban, predicaban, introducían ganadería y nuevos cultivos y seguían su camino. En la Pimería los grados de aculturación fueron variados, puesto que algunos pimas nunca entraron en contacto con la cultura española, otros la rozaron y otros convivieron con ella. Los ópatas de Sonora que convivían en poblaciones con españoles, como en San Juan Bautista, sí experimentaron grandes cambios en su forma de vida porque quedaron sujetos a leyes españolas, a sistemas de control que les eran ajenos y tuvieron que trabajar regularmente a cambio de un salario. En cambio, esta situación no se dio en la Pimería, ya que apenas había población española. En los pueblos españoles los indios dependían económicamente de aquéllos, mientras que en la Pimería los jesuitas transformaron las misiones en unidades autosuficientes²⁷.

El ideal español y misionero era que los indios que vivían dispersos se concentraran en poblaciones y los nómadas se establecieran de forma permanente. Así algunos pimas de las ranherías se fueron concentrando en las misiones cabecera y sus visitas y algunos pápagos nómadas se quedaron de forma estable, ya que su calidad de vida mejoraba²⁸. La concentración demográfica aumentó y las distancias entre los pueblos y las ranherías se fueron acortando, de forma paulatina. Según el relato de Mange la distancia media entre pueblos era de unas 52 millas, mientras que a mediados del siglo XIX se había reducido a 15 millas²⁹. Sin embargo, con el abandono de las misiones del norte de la Pimería tras la muerte de Kino, la población volvió a dispersarse, lo que demostraría que las enseñanzas

²⁵ Sheridan 1996: 55

²⁶ Underhill 1975: 19; Bahr 1983a: 178

²⁷ Spicer 1962: 287, 505

²⁸ Underhill 1975: 19

²⁹ Hackenberg 1983: 169

jesuitas quedaron en un plano muy superficial y no supusieron un verdadero factor de cambio, aunque es cierto que nunca hay una total vuelta atrás.

Los pimas aceptaron la introducción de nuevos recursos, especialmente el ganado y el trigo, que se cultivó y adaptó sin problema y complementó la dieta. Los nuevos productos no pusieron en peligro la economía de los pimas sino que, tal y como había planeado Kino, convirtieron a las misiones en centros autosuficientes con capacidad de crear excedentes. Algunos autores consideran que éste es el aspecto que introdujo más cambios. Sirvió también como elemento de comercio, junto con la cestería y mantas, y el comercio fue un canal a través del que se introdujeron ciertos aspectos de la cultura española, aunque esta actividad existía desde antes de la llegada de los jesuitas. Con los nuevos productos, los pimas introdujeron complementos en su dieta, pero no sustituyeron su alimentación tradicional, basada en el maíz, frijoles y calabaza, junto con otros productos de la caza, pesca y recolección. El alcohol se solía consumir en ocasiones rituales o en celebraciones festivas, pero no de manera cotidiana. En este contexto la embriaguez era admitida socialmente. Se obtenía a partir de plantas que normalmente se consumían como alimento, pero eran sometidas a un proceso de fermentación que las convertía en alcohólicas. A lo largo del siglo XVIII se siguió consumiendo y se mantenía entre los pimas de principios del siglo XX³⁰.

Los cambios más evidentes son los relacionados con la cultura material: introducción de nuevos utensilios agrícolas, el hierro y la adopción de manera muy paulatina de imposiciones en el vestuario, de modo que aquellos indios que iban desnudos comenzaron a cubrirse, al menos cuando tenían que presentarse ante el misionero. Estos cambios fueron más evidentes entre la población pápago cercana al mar de California –que acostumbraban a ir desnudos–, que entre los sobaipuris del valle de San Pedro y los pimas del norte que ya antes del contacto utilizaban, al menos en ciertas ocasiones, mantas de algodón y faldas de gamuza y de corteza de sauce, que se seguían utilizando a principios

³⁰ Russell 1908: 66; Mange 1926: 249-250; Ezell 1983: 149-160; Pfefferkorn 1989: 199

del siglo XX³¹. Los tatuajes también se conservaron, ya que no se trataba de un simple adorno, sino que iban acompañados de un ritual y suponían un elemento diferenciador frente a otras naciones. Por medio de estos tatuajes, realizados por un especialista con una espina muy afilada y pigmentos, el pueblo reconocía a sus habitantes y existía la creencia de que quien no estuviera tatuado no lograría nunca llegar hasta Montezuma, personaje que el padre Segesser identifica con un rey antepasado³². Eran, por tanto, una señal de identidad, de pertenencia al grupo.

La base de la organización social era la familia extensa y patrilineal. Se trataba de un grupo familiar unido por lazos de sangre, más allá de la pareja e hijos y la poliginia estaba permitida. Hay que señalar que se produjeron ciertas transformaciones en la organización sociopolítica. Antes de la llegada de los españoles, el poder del grupo estaba en manos del chamán, un jefe y el capitán de guerra. Con la llegada de los españoles se nombró un consejo, un gobernador, un lugarteniente, un alguacil y fiscales³³. Hay autores que opinan que estos cambios fueron importantes, causando un fuerte impacto negativo, no ya sólo en la organización social y política pima, sino que se había creado una dependencia creciente de productos ajenos que ponían en peligro su autosuficiencia, se había alterado su patrón de asentamiento, sus creencias y prácticas religiosas habían sido atacadas y se habían introducido enfermedades mortales³⁴. Es necesario matizar la profundidad de estos aspectos. La organización social y política había experimentado transformaciones, o más bien adaptaciones, pues el gobernador nombrado por el misionero coincidía normalmente con quien ya ejercía la jefatura y la estructura pima se siguió manteniendo hasta por lo menos el siglo XIX, como se puede apreciar en los estudios de varios autores³⁵. Se trataba, pues, de una sociedad no especializada. Se pactaban alianzas entre rancherías pero siempre con un carácter temporal y no dentro de un contexto de unidad política. Los pimas formaban una sociedad igualitaria, en la que sólo destacaba el que ejercía de jefe del grupo, aunque alguno de ellos había logrado alcanzar gran reconocimiento fuera de estos límites.

³¹ Russell 1908: 157-158; Velarde 1977: 55

³² Nentuig c. 1764: 297v; Russell 1908: 161-165; Segesser 1945: 145; Och 1965: 124-126; Pfefferkorn 1989: 188

³³ Spicer 1962: 463; Weaver 1992: 348-349

³⁴ Fontana 1996: xi

³⁵ Bahr 1983a y 1983b; Eggan 1983; Ezell 1983; Lamphere 1983

Hablaríamos, por tanto, de personajes carismáticos o con capacidad de organización cuyo poder se aceptaría de manera tácita en casos muy concretos y puntuales como guerras y caza³⁶.

El patrón de asentamiento sufrió ciertos cambios en algunas misiones pero no fue generalizado a toda la Pimería y, de hecho, tras la muerte de Kino las misiones del norte fueron abandonadas por sus habitantes. Los pimas siempre han ocupado un medio difícil caracterizado por fuertes contrastes entre épocas de escasez y abundancia. El hecho de que hayan sobrevivido y hayan permanecido en su territorio es resultado de una serie de estrategias de supervivencia de una población que parece ser que nunca superó los 25.000 habitantes. La clave principal de su supervivencia fue la diversificación, aspecto que no abandonaron tras el contacto. Los pimas se establecían donde había agua, aunque a diferencia de los hohokam no la utilizaron para la construcción, pues dada su escasez era preferible reservarla para el consumo personal y el riego. De hecho, las primeras construcciones en adobe se realizaron a la llegada de Kino para la edificación de las iglesias y las casas de los misioneros. Después de los primeros contactos y a lo largo de todo el siglo XVIII los pimas continuaron utilizando su sistema de construcción a base de ramas y arbustos. La primera casa de adobe no se construyó hasta finales del siglo XIX para el jefe Antonio Azul³⁷. Por lo tanto, su patrón de asentamiento no experimentó grandes cambios durante el período jesuita. Incluso las tradicionales ramadas se continúan utilizando en la actualidad.

En cuanto a la religión, a pesar de los intentos de los evangelizadores, antropólogos del siglo XX recogieron prácticas y creencias que ya se llevaban a cabo en tiempos de Kino, y los propios misioneros del siglo XVIII se desesperaban al no lograr verdaderas conversiones y reconocían que la fe entre los pimas era superficial. Pimas y pápagos no experimentaron cambios notables en lo referente a ideas y creencias. La aceptación de algunos ritos cristianos, como el bautismo y el matrimonio, se quedó generalmente en la superficie, adoptando la forma pero no el significado religioso, a pesar de que hay autores

³⁶ Mange 1926: 314

³⁷ Russell 1908: 153; Weaver 1992: 225

que consideran que la aculturación religiosa con los jesuitas fue grande, por considerar estos ritos como reflejo de la consolidación de grupos locales con oficiales civiles³⁸. Sin embargo, en mi opinión, este dato podría ser aplicable a Sonora en general pero no a la Pimería. Incluso en las misiones en las que la presencia jesuita fue más o menos permanente, los pimas nunca mostraron un gran deseo de que se establecieran, salvo en la época de Kino y algún otro caso, y en cuanto una misión quedaba sin misioneros las enseñanzas se olvidaban y muchos indios las abandonaban. La creencia generalizada de los misioneros que actuaron en la Pimería era que los pimas carecían de religión. Habían llegado a esta conclusión al no observar la presencia de ídolos ni manifestaciones externas claras acordes a su concepción de la espiritualidad. Esta percepción parecía más evidente si era comparada con las culturas maya y azteca con las que muchos de los misioneros estaban familiarizados³⁹. A pesar de la escasez de datos, es posible llegar a ciertas conclusiones. La cosmovisión era sencilla y estaba poco estructurada. No existía una jerarquización del mundo sobrenatural. En sociedades más estructuradas, como los pueblo, los poderes sobrenaturales se obtenían a través del aprendizaje y rituales que ponían en relación al hombre con lo sobrenatural, mientras que en las menos complejas, como el caso de pimas y pápagos, los poderes sobrenaturales se obtenían por herencia o a través de sueños y visiones⁴⁰. La falta de jerarquización social podría ser, por tanto, reflejo de la ausencia de jerarquización en el panteón pima, a pesar de tratarse de una sociedad que tenía el sentimiento de pertenecer a una misma nación, que debía defenderse del mismo enemigo para lograr su supervivencia y que debía trabajar conjuntamente para mantener el sistema de riego.

Los indios que aceptaron a los misioneros seleccionaron aquellos aspectos que les interesaban. Es decir, incorporaron novedades que solían ser complementarias a las creencias y prácticas ya existentes. Se produjo en general una selección de novedades que no interfiriera con su vida cotidiana. Los pimas conservaron su sistema de creencias, de modo que las transformaciones se produjeron lentamente y en menor grado que entre otros grupos de Sonora, aunque es indudable que en algunos casos las conversiones pudieron ser

³⁸ Underhill 1975: 19; Eggan 1983: 736

³⁹ Och 1965: 132-133

sinceras. Así, a lo largo del siglo XVIII los pimas mantuvieron muchos de sus ritos como quemar la casa de un fallecido para que el espíritu no regresara⁴¹, las mujeres de la familia emitían gritos y lamentaciones en torno al cadáver hasta que era enterrado⁴² con alimentos, agua, armas y objetos de uso cotidiano, lo que podría demostrar una creencia en otra vida, aunque no distinguían entre premio y castigo⁴³. Esta costumbre, sin embargo, ya prácticamente se había erradicado entre los ópatas y eudeves convertidos⁴⁴. Los ritos funerarios se mantuvieron, a pesar de las enseñanzas, pero se fueron introduciendo elementos propios de las novedades que se habían asimilado a la vida cotidiana. Eran muchas las creencias y rituales que giraban en torno a los elementos meteorológicos y los animales, poseedores de poderes de los que carecen los hombres, y el padre Nentuig en su relato proporciona varios ejemplos que después Russell vuelve a encontrar a principios del siglo XX⁴⁵.

Los jesuitas han dejado constancia en sus escritos de la existencia de chamanes a los que achacaron poderes que no conseguían explicar, pero no entraron en demasiados detalles porque precisamente detectaban al hechicero como su principal enemigo. A pesar de todos sus intentos, los chamanes siguieron presentes en la vida cotidiana de los pimas. Se trataba de hombres que tenían la capacidad de atraer la lluvia, diagnosticar y curar enfermedades y ver el futuro. A principios del siglo XX existían diferentes clases de chamanes, una tradición que se había mantenido, y tanto hombres como mujeres podían desempeñar esta función, que podía ser hereditaria o aprendida. Los jesuitas del siglo XVIII, cuando se referían a los chamanes, siempre hablaban de hombres, por lo que la aparición de mujeres desempeñando este rol debe de ser muy posterior al contacto. El novicio debía superar un período de enseñanza e iniciación durante el que estaba sometido a una serie de tabúes como, por ejemplo, la prohibición de acercarse a la casa de menstruación. No podían

⁴⁰ Lamphere 1983: 758

⁴¹ Segesser 1945: 158; Och 1965: 129, 152

⁴² Pfefferkorn 1989: 222

⁴³ Mange 1926: 316; Och 1965: 128, 175; Velarde 1977: 61; Pfefferkorn 1989: 223

⁴⁴ Nentuig c. 1764: 298r; 1980: 62; Pfefferkorn 1989: 223

⁴⁵ Nentuig c. 1764: 296r; Och 1965: 130; Nentuig 1980: 60; Russell 1908: 187, 195

comunicar a nadie que estaban aprendiendo el oficio durante todo el periodo de aprendizaje, que duraba de dos a cuatro años⁴⁶.

Aunque no hay muchos autores que hayan centrado sus estudios en la lenta aculturación de algunos grupos del Suroeste, Spicer sí ha apuntado dos posibles causas: por un lado, la falta de interés económico que ciertos grupos, como los pimas, representaron para españoles, mexicanos y estadounidenses y, por otro, la continuidad de la estructura social. Según el autor, aquellas comunidades cuya organización social y familiar permaneció intacta experimentaron una aculturación mínima, mientras que cuando las estructuras sociales fueron alteradas, el proceso de aculturación fue mucho más rápido y eficaz. Con la continuidad de la estructura familiar, los padres introducen a sus hijos en la cultura del grupo⁴⁷.

6.1.3.- La defensa frente a los apaches como factor determinante de la lenta aculturación pima

La guerra era un factor presente en la vida cotidiana de la Pimería. Los pimas se enfrentaban a diversos enemigos, principalmente los jocomes, janos, sumas, mansos y, muy especialmente, los apaches. En torno a estos enfrentamientos surgió una serie de rituales de purificación preparatorios a la guerra y posteriores, acompañados de danzas de la victoria⁴⁸. Por lo que respecta a la influencia de las relaciones con los apaches como una de las causas principales de una lenta aculturación, no todos los autores están de acuerdo en la cronología de los ataques. Algunos opinan que las luchas entre pimas y apaches sólo empezaron tras la llegada de Kino con la introducción de alimentos, caballos y ganado que robar en las misiones, por lo que consideran que Kino fue el causante del inicio de los ataques apaches⁴⁹. Sin embargo, sí hay evidencias de que los enfrentamientos comenzaron muchos años antes. En el noroeste de Sonora los apaches ya estaban atacando a los españoles en 1650. Y ya antes de la llegada de Kino los pimas practicaban con éxito la agricultura y el

⁴⁶ Russell 1908: 257

⁴⁷ Spicer 1962: 586

⁴⁸ Nentuig c. 1764: 299r-299v; 1980: 64; Segesser 1945: 157; Kino 1958: 120-121; Pfefferkorn 1989: 170-171, 210-211

comercio, por lo que también habría productos que robar. Además, Kino habla desde el primer momento de ataques apaches, no es algo que surgiera al cabo de unos años, y los militares de la Pimería y del presidio de Janos en Chihuahua reflejaron en sus cartas que en 1688 y 1689, es decir, inmediatamente después de la llegada de Kino, ya había ataques de apaches y de sus aliados janos y jocomes⁵⁰, que reflejan la inseguridad de la frontera norte.

Los españoles buscaron la alianza de pimas y sobaipuris para luchar contra los apaches, de modo que estos pueblos actuaron como amortiguador entre españoles y apaches⁵¹. Un ejemplo es la carta que el comandante Francisco Ramírez dirigió el 10 de diciembre de 1688 al gobernador de Sonora Juan Isidro de Pardiñas Villar de Francos, en la que informaba de que la Pimería estaba recibiendo ataques de mansos y jocomes⁵², que según algunas teorías podrían ser en realidad apaches. El caso es que nada más llegar los soldados españoles ya había ataques apaches, así que debían de venir de antiguo. El historiador Alegre dice que los ataques en torno a 1690 que sufría la Pimería eran obra de grupos que ya no existían a mediados del siglo XVIII, o que realmente podían considerarse grupos apaches: *«janos, jocomes, chinarras, yumas y otras naciones cercanas; que, o perecieron enteramente o han perdido el nombre, mezcladas y confundidas con los apaches, nación indómita, numerosa y astuta, que, hasta el día de hoy, tiene en continua inquietud aquellos pueblos»*⁵³.

Por otra parte, los ritos y creencias que giraban en torno a los apaches en la cultura pima estaban asentados, no era algo que hubiera surgido repentinamente. Incluso los pimas, en fecha tan temprana como 1697, culpaban a los apaches del abandono de sus predecesores en el territorio del Gila⁵⁴. Esto podía ser cierto o no, pero formaba parte de su memoria histórica. Kino recoge que en años anteriores a su llegada había existido un comercio habitual entre los pimas y el territorio moqui, que había desaparecido a causa,

⁴⁹ Fontana 1989: 72; Sheridan 1996: 56-58

⁵⁰ Spicer 1962: 231; Burrus y Zubillaga 1986: 133-155

⁵¹ Fontana 1983: 137

⁵² Ramírez 1986: 149

⁵³ Alegre 1960: 99

⁵⁴ Mange 1926: 253; Sedelmayr 1939: 105; Kino 1989: 29

precisamente, de los ataques apaches, que procedentes del oeste se habían asentado en el territorio que debían atravesar. Y no hay que olvidar que para los apaches la guerra era un factor importante en su modo de vida y parte de su cultura quedaba condicionada por este elemento⁵⁵. Resultaría extraño que no hubieran empezado a atacar a sus vecinos del oeste hasta que llegó un jesuita. De cualquier manera, Kino nunca negó la peligrosidad de la Pimería pero no por causa de los pimas o de los sobaipuris, como algunos falsos testimonios acusaban. Él señaló directamente a los enemigos: jocomes, janos, yumas y apaches, que muy frecuentemente atacaban las rancherías de la Pimería, robando el ganado y también matando. Su diario recoge casos concretos como el ataque a Cocóspera el 25 de febrero de 1697 con el resultado de la muerte de dos indias, el saqueo del pueblo y la quema de la iglesia. Además, medió en las paces con algunos de estos enemigos, como es el caso de yumas y quiquimas, con los que los pimas estaban guerreando a su llegada⁵⁶.

Aunque parece ser que los apaches llegaron a sus territorios históricos en torno a 1400, los apaches orientales habrían llegado a la zona limítrofe con el este de la Pimería en torno a 1525. Por tanto, no serían los enemigos ancestrales que recoge el mito pima, pero sí unos recién llegados que estaban buscando establecerse en un territorio hacia el oeste, ocupado por los pimas, por lo que desde ese momento habrían empezado las hostilidades⁵⁷. Incluso es posible que los pimas hubieran quedado entre dos fuerzas de expansión en torno a esas fechas: los apaches hacia el oeste y los mohaves y quechán que intentaban desplazarse hacia el este⁵⁸. En cualquier caso, los ataques de los apaches a los pimas se iniciaron con anterioridad a la llegada de los españoles, como así demuestran los relatos pimas recogidos por Kino y Mange.

La influencia de los ataques apaches en el modo de vida pima es un hecho que, aunque no ha sido extensamente analizado por autores actuales, ya llamó la atención de algunos observadores a mediados del siglo XVIII. El visitador Gallardo, en 1750, es consciente de que la vida de los pimas giraba en torno a los enfrentamientos contra los

⁵⁵ Hernández 1957: 50

⁵⁶ Kino 1958: 120, 140, 152

⁵⁷ Basso 1983: 463

⁵⁸ Jorgensen 1983: 699

apaches y consideraba que si este factor desapareciera deberían canalizar su belicosidad, que formaba parte inherente de su forma de vida, hacia otra dirección: los españoles⁵⁹. Por tanto, si desapareciera la enemistad entre pimas y apaches, la vida de los primeros cambiaría porque sus costumbres estaban estructuradas en torno a esta enemistad. Podría decirse que ser pima era sinónimo a ser enemigo de los apaches. Quizás esta afirmación sea excesiva pero refleja un hecho peculiar que llamó la atención de quien tenía como misión elaborar un informe exhaustivo sobre la Pimería y aportar medidas de actuación. Hay autores que consideran que, efectivamente, la cultura pima giraba en torno a la defensa frente a los apaches, pero ya de manera más tardía: «*Cuando los estadounidenses llegaron, la guerra se había institucionalizado de tal modo que los pimas estaban en camino de organizar casi toda su cultura alrededor de la necesidad de defenderse y contraatacar a sus enemigos, los apaches y las tribus del río Colorado*»⁶⁰. En mi opinión, esta situación ya existía a la llegada de Kino, aunque seguramente ciento cincuenta años después era más evidente.

Ya unos años antes, el padre Velarde había hecho una consideración similar a la del visitador Gallardo: si los pimas, seris y apaches en vez de ser enemigos se hubieran unido contra los españoles, éstos habrían tenido graves problemas. Y a continuación introduce un comentario que choca por su crudeza y dice que afortunadamente las epidemias habían reducido a la población, con el resultado de que al ser menos, suponían también un peligro menor. No es frecuente encontrar este tipo de comentarios -Kino nunca los hizo- aunque en otras ocasiones Velarde también defendió a los pimas frente a las falsas acusaciones de violencia⁶¹.

A la llegada de Kino los apaches ya estaban atacando la Pimería desde hacía tiempo y desde 1680 existían enfrentamientos documentados con los españoles, aunque hay autores –como ya se ha señalado un poco más arriba- que consideran que Kino fue el causante del inicio de los ataques apaches a causa de la introducción de los caballos⁶². Los españoles

⁵⁹ Rodríguez Gallardo 1792: 433v

⁶⁰ Weaver 1992: 227

⁶¹ Velarde 1977: 62, 78-79

⁶² Fontana 1989: 72; Sheridan 1996: 58

buscaron la alianza de pimas y sobaipuris para luchar contra los apaches, de modo que estos pueblos actuaron como amortiguador entre españoles y apaches. Esta guerra trajo como consecuencia el hecho de que en torno a 1770 los sobaipuris habían sido evacuados del este de la Pimería y la zona había quedado bajo dominio apache. Se había trazado una línea de presidios y uno de ellos, Terrenate, había sido trasladado hasta en cuatro ocasiones, en el intento vano de frenar al enemigo. No hubo población española, exceptuando jesuitas y soldados, hasta que en 1736 llegaron los primeros buscadores de plata, que se asentaron en la zona actual de frontera entre Sonora y Arizona. Tras la revuelta de 1751, se fundaron un año después los presidios de Tubac y Altar, lo que atrajo población española.

6.2.- LOS GUARANÍES

6.2.1.- Fuentes consultadas

Del mismo modo que era necesario partir de una etnografía pima –apenas inexistente- anterior al contacto para analizar su grado de aculturación, varios autores – como Hernández, Métraux, Furlong, Aubert, Bruno, Susnik y Necker- consideran obligado partir del mismo punto en el caso guaraní para evaluar en qué medida afectó la organización social introducida por los jesuitas. Meliá considera que no existe esa etnografía guaraní completa, para lo que acude a una serie de fuentes, principalmente jesuitas, pero también de otros religiosos, soldados y funcionarios. Los documentos de los primeros contactos son los comprendidos entre 1594 y 1639, destacando en este año la *Conquista Espiritual* del padre Antonio Ruiz de Montoya. El autor jesuita considera que a partir de esta fecha, 1639, los relatos tienen menos valor etnográfico pues se refieren a indios reducidos hace ya años⁶³. Sin embargo, es posible obtener datos entre líneas de autores posteriores, como Cardiel o Sepp, siempre teniendo presente que los relatos conllevan una interpretación desde una óptica «reduccionista».

⁶³ Meliá 1988: 93-95

El grado de aculturación fue muy diferente entre los guaraníes reducidos a las misiones y aquéllos que no se concentraron en éstas. El presente estudio se centra en los indios reducidos. La información que tenemos antes del contacto es escasa, aunque a través de sus descendientes, los caingú de Paraguay y sur de Brasil, se han podido extrapolar muchos datos. Los caingú son los guaraníes que no fueron cristianizados ni vivieron en misiones⁶⁴. La mayor parte de los datos proviene de los relatos de Cabeza de Vaca, de las cartas anuas y de algunos jesuitas como del Techo, Lozano, Cardiel y Muratori, quienes retrataron la vida en las misiones, como testigos directos.

6.2.2.- Historia

En los siglos XVI y XVII, los guaraníes se extendían desde la costa atlántica brasileña hasta los ríos Paraná, Uruguay y Paraguay. Había además grupos en las islas del río de la Plata y al sur del delta del Paraná. Se trataba de un territorio fértil, cubierto de bosques. Guaraní era el nombre genérico que recibieron los habitantes de este territorio, aunque había grupos que recibían otros nombres como itatines, tapé, tobatin, guarambaré, taioba, arechana⁶⁵.

Parece que los guaraníes llegaron a sus territorios históricos poco antes del siglo XVI, por tanto, poco antes del contacto. Se asentaron en zonas donde anteriormente se habían desarrollado culturas prehistóricas. Las estimaciones demográficas son un punto de controversia. Hay autores como Métraux que calculan que en torno a 1520 la población rondaría los 200.000 habitantes. Bratislava Susnik calcula que en 1640 la población estaría en torno a los 400.000 habitantes⁶⁶. A lo largo del período colonial hubo oscilaciones demográficas debido a las invasiones de los bandeirantes. La primera se produjo en 1632 y ocasionó un descenso entre la población. Hay fuentes que hablan de unos 500.000 habitantes en el periodo anterior al contacto, de 100.000 habitantes en 1555, mientras que hacia 1630 habría descendido hasta los 50.000, no sólo por los ataques de los bandeirantes, sino también por las epidemias y enfermedades. Pierre Clastres, uno de los autores que más

⁶⁴ Métraux 1963: 71

⁶⁵ Métraux 1963: 69-70; Schofield Saeger 1999: 266

ha trabajado en este tema, calcula que la población total guaraní antes del contacto era de 1,5 millones. Pero Bartomeu Meliá considera que este autor no ha tenido en cuenta la dispersión y concluye que en la primera mitad del siglo XVII habría unos 200.000 guaraníes en la zona de Guairá y unos 60.000 en Tape, cifras tomadas del historiador jesuita del siglo XVII Nicolás del Techo⁶⁷.

En 1537 llegaron a Paraguay unos cuatrocientos españoles con objetos desconocidos para los guaraníes –herramientas de hierro, armas y caballos-. Al inicio, los guaraníes otorgaron a estos objetos un carácter mágico, al mismo tiempo que reconocían su utilidad. Los guaraníes que habitaban en zonas próximas a Asunción –Los Carios y Tobatines- establecieron al principio una relación con los españoles basada en la reciprocidad: los españoles necesitaban comida, mujeres, bastimentos, alianzas militares y porteadores para el viaje desde el Chaco a los Andes, donde esperaban encontrar plata. Muchos guaraníes se unieron a estas expediciones y algunos decidieron no regresar, lo que influyó en el descenso demográfico. Por otro lado, los guaraníes necesitaban la alianza con los españoles para luchar contra sus enemigos los payaguá –que vivían a lo largo del río Paraguay- y los guaycurus del Chaco. En 1542 Cabeza de Vaca dirigió una expedición contra los mbayá, formada por varios miles de guaraníes y doscientos españoles⁶⁸. Así en un primer momento, ambas partes obtuvieron beneficios de la alianza y para sellar la amistad, los guaraníes ofrecieron sus mujeres a los españoles, siguiendo su tradición de alianzas matrimoniales. Sin embargo, los españoles no les trataron como parientes, sino como criados, por lo que las relaciones fueron deteriorándose hasta terminar en un hostilidad abierta, pues llegó un momento en que sólo los españoles salían beneficiados. Comenzaron los abusos, denunciados en varios relatos de la época⁶⁹.

⁶⁶ Schofield Saeger 1999: 266

⁶⁷ Meliá 1988: 62; Garavaglia 1999: 25-26; Wright 1999: 318

⁶⁸ Schofield Saeger 1999: 267

⁶⁹ Cardiel 2002: 12

6.2.3.- Etnografía y proceso de aculturación

A través de las fuentes de los primeros contactos, sabemos que se alimentaban de maíz –base de su alimentación-, mandioca, judías, frutas y varios tipos de patatas y además cultivaban algodón, cacahuetes y yerba mate, que se bebía en infusión. Recolectaban miel y tenían patos, gallinas y pollos (quizás introducidos por los españoles) y a veces guanacos. En el interior de las casas había aves, cuyas plumas se usaban como ornamento⁷⁰. En su dieta introdujeron la carne de vaca y la sal, a las que se hicieron muy aficionados. El ganado se reprodujo sin dificultad en el continente americano, de tal modo que hay reducciones que contaban con 50.000 vacas, lo que lleva al padre Sepp a exclamar: «¡*Estas son las verdaderas minas indias de oro y plata de su Real Majestad!*» y afirmar que «*un pueblo que no reúna de tres a cuatro mil caballos de montar es considerado pobre*»⁷¹. Sin embargo, la sal -un elemento extremadamentepreciado por todos- es escasa: «*Hasta la tan querida, indispensable sal escasea en ciertas épocas, cuando las naves de España no la traen*»⁷². El sistema de cultivo consistía en quemar parte del bosque que luego las mujeres se encargaban de plantar. Este sistema requería el traslado de los asentamientos cada pocos años. La caza y pesca complementaba la dieta, pero la agricultura era el principal medio de subsistencia.

El modelo de asentamiento experimentó grandes cambios pues los guaraníes tradicionales vivían en casas multifamiliares, típicas del Amazonas, que recibían el nombre de «malocas». Varias de ellas formaban un pueblo o «taba». Cada casa tenía un jefe que estaba supeditado al jefe superior del pueblo. Parece ser que la base era la familia extensa patrilineal. Se calcula que hasta sesenta familias podían llegar a vivir bajo el mismo techo. Cada comunidad tenía un jefe pero también el chamán detentaba el poder, de modo que muchos de los líderes guaraníes que se enfrentaron a los españoles eran chamanes. El puesto de jefe era hereditario, a no ser que otro hombre del grupo reuniera mejores condiciones para desempeñar el papel y, en algunos casos, un hombre podía llegar a ocupar este puesto gracias a méritos de guerra. La duración de la jefatura estaba condicionada por

⁷⁰ Sepp 1971: 216; Cabeza de Vaca 1985: 108, 114; Maccormack 1999: 104

⁷¹ Sepp 1971: 214, 216

la aceptación de la sociedad, de modo que si parte de la población no estaba de acuerdo con el jefe podía abandonar el pueblo y fundar un nuevo asentamiento bajo una nueva jefatura. De hecho, el jefe ejercía su poder no por la fuerza, sino convenciendo a través de su oratoria y prestigio. En la época colonial se distinguía a los jefes entregándoles una vara que simbolizaba su papel⁷³.

El padre González de Santa Cruz⁷⁴ proporciona una descripción completa del modelo de asentamiento tradicional en una Carta Anua de 1626-1627, que se refiere a la misión de Nuestra Señora de la Concepción:

«Cada una [casa] (y lo mismo en todo el Paraguay) es una gran pieza donde vive el cacique con toda su parcialidad, o vasallos que suelen ser veinte, treinta, cuarenta y a veces más de cien familias; según la calidad del cacique: ni tienen otra división, o apartamiento estas casas, que unos pilares que corren por medio del edificio a trechos, y sirven para sustentar la cumbre, y de señalar el término de la vivienda de cada familia, que es el espacio que hay entre uno y otro pilar, una de esta banda, y otra de aquella»⁷⁵.

Con la reducción, el espacio habitacional cambiará drásticamente. A cada familia nuclear se le asignará una vivienda, algo que fue muy bien aceptado. Al crear la primera reducción jesuita, San Ignacio Guazú, estaba claro que había que modificar el tipo de vivienda. Los jesuitas desconocían cuál sería la reacción de los guaraníes, pero las familias aceptaron bien el hecho de tener una casa propia, tanto que incluso llegó a sorprender a los padres. Esta aceptación puede derivarse del hecho de que se respetaron los cacicazgos, de modo que las familias de un mismo cacicazgo pasaban a vivir en casas próximas formando

⁷² Sepp 1971: 195

⁷³ Métraux 1963: 85; Garavaglia 1999: 3, 23; Schofield Saeger 1999: 267

⁷⁴ El padre Roque González de Santa Cruz fue misionero en Paraguay a principios del siglo XVII. Era criollo, nacido en Paraguay, y conocía a la perfección la lengua guaraní. Se conservan varias de sus cartas que aportan importantes datos etnográficos; Meliá 1988: 130.

⁷⁵ Meliá 1988: 145

un barrio⁷⁶. Poco a poco, en algunos casos, la paja de la techumbre se fue sustituyendo por tejas, pero las casa no tenían ventanas ni chimeneas y no estaban soladas⁷⁷.

Las hachas de hierro supusieron una de las principales innovaciones introducidas por los jesuitas, y de las más apreciadas. Tanto, que hay autores que consideran que estas hachas fueron el motivo determinante de que los padres fueran muy bien recibidos en determinadas zonas de Paraguay. De hecho así lo reconocen los propios misioneros, que señalan que si se presentaban con hachas, cuchillos y otros objetos apreciados, la aproximación resultaba más sencilla. Los guaraníes tenían hachas, de piedra, pero no conocían el hierro. Su descubrimiento supuso una auténtica revolución en el trabajo al reducir el tiempo necesario para cortar árboles, práctica a la que dedicaban tiempo buscando terrenos para cultivar. Así, ahora un pequeño grupo podía hacer el mismo trabajo que antes requería un mayor número de hombres. Había otros objetos por los que también se sintieron atraídos como cuchillos, tijeras, ropa o alimentos⁷⁸.

Los guaraníes iban generalmente desnudos -«*están vestidos sólo en parte y muy mal*»⁷⁹-, aunque parece ser que en algunas zonas las mujeres llegaban un vestido de algodón que fue después adoptado de manera generalizada con la llegada de los misioneros. Llevaban en los labios un adorno de madera en forma de T y collares grandes en forma de disco. Sólo algunos privilegiados se adornaban con colgantes de plata, metal que llegaba desde Perú, y los jefes llevaban capas de plumas. Los chamanes y participantes en las ceremonias portaban brazaletes y diademas de plumas. Era característica una tonsura circular en el cabello, similar a la de los misioneros, además de pinturas corporales. Según recoge Cabeza de Vaca, el aspecto de los guaraníes impresionaba por su equipamiento de guerra, sus flechas adornadas con plumas, los arcos pintados e instrumentos. Llevaban planchas de metal en la frente, que brillaban al sol «*y dicen ellos que las traen porque aquel*

⁷⁶ Meliá 1988: 180, 197-198

⁷⁷ Sepp 1971: 197

⁷⁸ Sepp 1971: 214; Meliá 1988: 179, 182, 268

⁷⁹ Sepp 1971: 194

resplendor quita la vista a sus enemigos». Siguiendo la costumbre, el español, como jefe del grupo, recibió de cada jefe un arco pintado y de cada guerrero una flecha⁸⁰.

Hay poca información sobre el matrimonio. Los misioneros escriben que los chicos solían casarse a los dieciséis o diecisiete años, mientras que las chicas lo hacían al cumplir los quince años⁸¹. La poligamia se practicaba sólo entre los jefes y chamanes, pues el resto de la población no podría mantener a varias esposas. Esta práctica entre las jefaturas favorecía el establecimiento de alianzas políticas. La poligamia aparece como una característica de la tradición, como un rasgo de identidad al que apelarán varios chamanes en discursos recogidos por Montoya en su *Conquista Espiritual*. Parece que el número de mujeres que tenía un cacique determinaba su posición jerárquica, por tanto, eliminándola, se introducirán alteraciones en el orden social. La práctica del levirato aparece señalado por Ruiz de Montoya entre los jefes. Según algunos autores, los hombres se trasladaban a vivir a la casa de sus esposas, por lo que se valoraba tener niñas, pues esto atraería hombres a la casa en un futuro. Se calcula que había seis mujeres por cada hombre español, de modo que estas relaciones favorecieron los intercambios entre ambas culturas al principio del contacto⁸².

Por el contrario, el padre Cardiel habla de patrilocalidad, puesto que relata cómo los padres y familiares de la novia la acompañaban a casa de su marido, que vivía en casa de su padre, y allí permanecían unos quince años, y les hacían entrega de una hamaca, mates, ollas y algún otro elemento doméstico. El banquete se celebraba con mucha modestia, lo que lleva a Cardiel a escribir: «*Aprendan de aquí los cristianos europeos de tanta cultura a celebrar sus profanas bodas*»⁸³. Por tanto, la información respecto a la residencia es contradictoria. ¿Quizás lo que relata Cardiel sea un cambio fruto de la aculturación?

El canibalismo fue practicado entre los antiguos guaraníes. Parece ser que el prisionero recibía un trato favorable, e incluso se le daba una o varias mujeres, pero después

⁸⁰ Métraux 1963: 83; Cabeza de Vaca 1985: 114, 117, 162; Maccormack 1999: 104

⁸¹ Sepp 1971: 200; Cardiel 2002: 123

⁸² Métraux 1963: 87; Meliá 1988: 111; Garavaglia 1999: 3; Schofield Saeger 1999: 267-268

⁸³ Cardiel 2002: 140

de varios meses, o incluso de años de cautividad, se llevaba a cabo el sacrificio ceremonial en la plaza. Los niños debían aplastar el cráneo de la víctima con sus hachas y hundir las manos en la sangre para recordar sus obligaciones como futuros guerreros. Todo el que comía de la víctima debía cambiarse el nombre y adoptar el del muerto «*en señal que es valiente, y luego las viejas lo despedazan y cuecen en sus ollas y reparten entre sí, y lo comen (...)*»⁸⁴. Es posible que se tratara de una antropofagia sólo ritual sobre prisioneros de guerra⁸⁵. Esta práctica desapareció con la llegada de los jesuitas, aunque en los primeros tiempos, en algunas ocasiones los españoles permitieron esta práctica para no perder la alianza con sus nuevos auxiliares:

*«Para valerse de los oficiales y Domingo de Irala con los indios naturales de la tierra, les dieron licencia para que matasen y comiesen a los indios enemigos de ellos, y a muchos de éstos, a quien dieron licencia, eran cristianos nuevamente convertidos, y por hacellos que no se fuesen de la tierra y los ayudasen»*⁸⁶.

Mención especial merece la lengua guaraní, la más común en la zona que se hablaba en un área muy extensa. Se utilizó como lengua franca en la región del Río de la Plata y Paraguay. Con el tiempo, muchos guaraníes también aprendieron castellano y el bilingüismo fue característico de esta zona. La lengua guaraní se habló durante todo el período colonial y no se perdió a favor del castellano. De hecho, los españoles que tomaron mujeres guaraníes aprendieron la lengua y los hijos tenían madres guaraníes, lo que permitió su conservación. Franciscanos y jesuitas aprendieron la lengua guaraní y publicaron gramáticas y diccionarios. Aparte de cuestiones de tipo práctico, podría considerarse que uno de los motivos fue evitar la comunicación con los españoles para preservarlos de sus abusos. Algunos misioneros desconfiaban de la capacidad intelectual de los guaraníes⁸⁷.

⁸⁴ Ruiz de Montoya 1892 en Métraux 1963: 88; Cabeza de Vaca 1985: 125, 126

⁸⁵ Quarleri 2009: 37

⁸⁶ Cabeza de Vaca 1985: 221

⁸⁷ Cabeza de Vaca 1985: 125; Meliá 1988: 188; Maccormack 1999: 106; Schofield Saeger 1999: 281

El pueblo guaraní destaca por su profunda religiosidad, aspecto ya señalado por los misioneros. El padre Alonso Barzana dice en 1594 que era un pueblo con sentido religioso: «*Es toda esta nación muy inclinada a religión verdadera o falsa*»⁸⁸.

Los guaraníes aceptaron el bautismo y las figuras de los santos, pero al principio rechazaron el Cristianismo. De hecho, durante mucho tiempo, siguieron practicando a escondidas los ritos dirigidos por los chamanes, de manera que aunque la nueva religión se fue asentando, a menudo el Cristianismo estuvo impregnado de aspectos tradicionales guaraníes⁸⁹. Hay autores que consideran que los guaraníes aceptaron el Cristianismo por considerar a los misioneros como chamanes que traían un nuevo mensaje⁹⁰. Desde el principio se manifestaron problemas entre chamanes y caciques, pues los primeros intentaban aferrarse a sus tradiciones, mientras que los segundos parecían más atraídos por las novedades. La religión formaba parte de su vida cotidiana, de la vida social, por lo que una nueva religión suponía una amenaza a su orden social y político. Sin embargo, muchas conversiones debieron de ser sinceras y no considerar esta posibilidad no sería realista⁹¹.

Eran grandes aficionados a la música, normalmente asociada a religión y rituales, que acompañaban de maracas de calabaza y flautas hechas de huesos de los enemigos. La música litúrgica, por tanto, gozó de una gran aceptación en las misiones. Las danzas estaban asociadas a los movimientos mesiánicos porque en ellos siempre se reunían y bailaban durante días. La danza se convierte, por tanto, en otro elemento perteneciente a su tradición y al que se aferrarán para preservar su identidad. De hecho, se ha mantenido entre los guaraníes actuales. Parece ser que la yerba mate sólo era consumida por los chamanes antes del contacto. El alcohol estaba asociado a las celebraciones como el regreso exitoso de una partida de caza o pesca, la cosecha o la ejecución de un prisionero. La bebida más común, «kaguiai», se preparaba a partir del maíz y de las patatas⁹².

⁸⁸ Meliá 1988: 38, 161

⁸⁹ Schofield Saeger 1999: 278

⁹⁰ Aubert 1967; Métraux 1967; Necker 1975

⁹¹ Meliá 1988: 151, 166, 181

⁹² Métraux 1963: 89; Meliá 1988: 112

Los chamanes conocían un gran número de cantos mágicos que utilizaban para obtener beneficios para su comunidad. Entre sus funciones debían dirigir ritos y las danzas ceremoniales, saber agitar las maracas de diferentes maneras, controlar los fenómenos naturales, predecir el tiempo y practicar la medicina. Su habilidad se ponía a prueba especialmente en la danza de la cosecha. Las enfermedades se achacaban a la intrusión de un objeto extraño en el cuerpo. Sólo el chamán era capaz de extirparlo a través de su magia. El chamán no sólo se ocupaba del mundo de las creencias, sino también de la administración de justicia. Su poder político dependía de su prestigio y del miedo o respeto que podía llegar a inspirar. Tras su muerte, los huesos se conservaban como una reliquia sobre unas hamacas en cabañas especiales, donde eran venerados y consultados como oráculos.

Los guaraníes eran politeístas y tenían un dios principal, el Creador («ñanderuvuçu», Nuestro Gran Padre) que residía en una región oscura que iluminaba con un brillo que emanaba de su pecho. Su esposa, la primera madre, recibía el nombre de «ñandeçy» (Nuestra Madre), que tenía su morada en el oeste de la Tierra Sin Mal. Junto a estos principales, existían dioses asociados a fenómenos meteorológicos. Los sueños se consideraban experiencias del alma, por lo que se les debía prestar mucha atención. De hecho, los chamanes obtenían sus poderes a través de los sueños⁹³.

Según el mito de la creación guaraní, al principio había oscuridad y los Murciélagos Eternos, causantes de los eclipses, luchaban en la noche. Este mito recoge principios universales, presentes en numerosos mitos de la creación a lo largo de la historia. Nuestro Gran Padre, identificado con el Sol, creó entonces la tierra. Junto a este primer creador aparece la figura de un compañero, Nuestro Padre que Sabe Todo. Ambos compartían a Nuestra Madre, figura femenina creada por Nuestro Gran Padre. Ella engendró gemelos, Nuestro Hermano Mayor y Nuestro Hermano Pequeño. El primero era hijo del creador, mientras que el segundo, más débil, era hijo de su compañero. Nuestra Madre murió a manos de los Jaguares y los gemelos se vengaron. El hijo mayor mostraba su superioridad tomando siempre la iniciativa y solucionando los problemas de su hermano. A éste le fue

⁹³ Métraux 1963: 89-90, 92

asignado el rol de cuidar de la humanidad y participará en la destrucción final del mundo, eliminando uno de los puntales sobre los que se apoya⁹⁴.

Un aspecto fundamental dentro del mundo de las creencias de los guaraníes son los movimientos mesiánicos que originaron varios movimientos migratorios en el territorio. Se trata de movimientos fundamentalmente religiosos, aunque pueden tener rasgos de carácter político o económico. Podemos considerar que habían comenzado 2.000 años antes, cuando los antepasados de los guaraníes abandonaron sus territorios del Amazonas por motivos demográficos y religiosos⁹⁵. Eran iniciados por un profeta que anunciaba el fin de la dominación española, llamando a una guerra santa contra el invasor y proclamando la llegada de una nueva era dorada. A veces, algunos grupos abandonaban su territorio en busca de la Tierra sin Mal. Estos mesías, que eran siempre chamanes famosos rodeados de un halo de misterio, predicaban ideas con conceptos tomados del Cristianismo. Según recogen algunos estudios, todavía a principios del siglo XX era posible apreciar movimientos mesiánicos. En 1910, un grupo de la familia guaraní, los apapocuva, llevó a cabo danzas que les permitirían perder peso para de esta manera poder sobrevolar el océano. Esta idea se basa en un mito guaraní que describe la primera destrucción del universo por el fuego y el agua. El chamán convenció a su pueblo a bailar día y noche como modo de abrir el camino hacia la región celestial⁹⁶.

Los vínculos entre mesianismo y Cristianismo son complejos. Por un lado aparece la creencia en la resurrección, que podía ser reconocida por los guaraníes como parte de sus propias creencias, pero por otro, muchos movimientos mesiánicos eran claro rechazo al Cristianismo -incluso cuando sus profetas tomaban nombres del santoral o hacían llamarse Cristo-, un movimiento de resistencia frente a cualquier novedad aportada por los invasores.

El destino de estos movimientos migratorios era la Tierra sin Mal. Ha existido mucho debate sobre el verdadero sentido de estos movimientos. En parte se basaba en la

⁹⁴ Métraux 1963: 93

⁹⁵ Quarleri 2009: 28

necesidad de encontrar tierras vírgenes para cultivar, pero hay autores que señalan que podría estar relacionado también con una necesidad de renovación espiritual a través del encuentro simbólico con sus orígenes, situando la posesión de la tierra en el centro de su cosmovisión. Se trataría de defender el modo de ser guaraní frente a la nueva cultura dominante, buscando una afirmación de su identidad. El jesuita Ruiz de Montoya escribió que cuando los misioneros intentaron establecer una misión en Itatín, uno de los jefes se negó porque esto iría contra su forma de ser, esa esencia que habían heredado de sus ancestros. Sería una manera de reafirmar su identidad frente a lo extranjero⁹⁷. Del mismo modo, los pimas rechazaron los cambios aferrándose a sus tradiciones como único modo de preservar su identidad y, en definitiva, de sobrevivir. Pero la diferencia con el sur es que los relatos no hablan de arengas o chamanes que personificaran esta lucha, sino que era algo que se encontraba en la propia identidad colectiva, en su forma de ser, por lo que no era necesario que nadie lo recordara.

A lo largo de la época colonial, los guaraníes se levantaron en varias ocasiones contra los abusos pero carecían de la unidad de otros grupos, por lo que fueron fácilmente sofocados. Muchos de estos levantamientos tuvieron un carácter mesiánico. El más famoso líder fue Oberá, que encabezó una revuelta a finales del siglo XVI, y logró convencer a su pueblo de que la felicidad de tiempos pasados se reestablecería tras la expulsión de los europeos⁹⁸. El panorama cambió cuando a fines del siglo XVI con los franciscanos y principios del XVII con los jesuitas, los indios quedaron reducidos al sistema de misiones. A partir de entonces hubo menos levantamientos pues «la religión guaraní fue atacada en su propia esencia»⁹⁹.

Entre los pimas no se dio este tipo de movimientos. Tan sólo he detectado un caso entre los pimas bajos que podría responder a un movimiento mesiánico y que fue relatado con todo detalle por el padre Segesser en 1737, en la misión de Tecoripa¹⁰⁰. En esta zona,

⁹⁶ Métraux 1963: 94; Wright 1999: 291-292

⁹⁷ Meliá 1988: 37-38, 108; Wright 1999: 301, 316; Quarleri 2009: 34-36. Algunos de los autores que más han profundizado en este tema son Hélène Clastres y Bartomeu Meliá.

⁹⁸ Métraux 1963: 77

⁹⁹ Meliá 1988: 40

¹⁰⁰ Segesser 1945: 165-177

los pimas bajos habían acogido a los misioneros y se habían convertido en aliados de los españoles. De hecho, el proceso de aculturación fue muy diferente y mucho más rápido que el experimentado por sus vecinos los pimas.

CAPÍTULO 7

«SER PIMA» Y «SER GUARANÍ»

Se podría establecer una relación entre el concepto de identidad pima y guaraní, entre la esencia de «ser guaraní» y «ser pima». Los pimas experimentaron un proceso de aculturación particularmente lento debido a una serie de factores no sólo externos, sino como parte de un proceso de preservación de su identidad, necesario para su supervivencia. Rechazando lo ajeno, el pima mantendría su identidad y la forma de vida que le había permitido sobrevivir como grupo y hacer frente con éxito a los ataques apaches que ya se producían desde tiempo antes del contacto y que amenazaban su continuidad y supervivencia como grupo. La lenta aculturación es característica de este sentimiento de «ser pima». Del mismo modo, a pesar de la fuerte y rápida aculturación que experimentaron los guaraníes, a través de los movimientos mesiánicos -en este intento de regresar a su época dorada y de encontrar la Tierra sin Mal- se buscaría precisamente proteger su identidad como grupo, regresar a sus raíces originarias, abandonando los cambios que amenazaban su propia identidad, su modo de «ser guaraní». En ambos casos -la resistencia a la aculturación entre los pimas y el mesianismo entre los guaraníes- están originados por el mismo objetivo: aferrarse a su esencia, su supervivencia y su identidad como pueblo. La diferencia viene marcada por el hecho de que entre los guaraníes son los chamanes quienes encabezan el movimiento y deben recordarlo a su pueblo, mientras que en la Pimería ningún líder mesiánico debe recordar al pueblo la necesidad de aferrarse a sus tradiciones, puesto que va implícito en la propia esencia pima, es un elemento interiorizado en su modo de ser como pueblo y como individuo.

«Ñande reko» es un término guaraní que puede traducirse como «nuestro modo de ser»¹. Diversos ejemplos de este concepto son recogidos por el padre Ruiz de Montoya en su *Conquista Espiritual*. Los misioneros, con una visión propia de la época, consideraron que era necesario apartar a los indios de sus costumbres «salvajes» para poder llegar a ser buenos cristianos. Por eso introdujeron cambios sociales y culturales a los que se opusieron

¹ Meliá 1988: 100

los chamanes, que se aferraron a sus tradiciones para no perder su identidad. Un ejemplo claro se refleja en este fragmento de un discurso que dirige el indio Potirava a Ñesú, un dirigente religioso, para que rechace a los misioneros, apelando a su identidad:

«(...) sólo siento lo que esta gente advenediza hace a nuestro ser antiguo y a lo que nos ganaron las costumbres de nuestros padres. ¿Por ventura fue otro el patrimonio que nos dejaron sino nuestra libertad? (...). ¿No han sido hasta ahora común vivienda nuestra cuanto rodean estos montes, sin que adquiriera posesión en nosotros más el valle que la selva? Pues ¿por qué consientes que nuestro ejemplo sujete a nuestros indios y, lo que es peor, a nuestros sucesores, a este disimulado cautiverio de reducciones?»².

También Ruiz de Montoya recoge las palabras de un chamán:

«Vivamos al modo de nuestros pasados; ¿qué hallan estos Padres de mal en que tengamos mujeres en abundancia? Por cierto que es locura que, dejadas las costumbres y buen modo de vivir de nuestros mayores, nos sujetemos a las novedades que estos Padres quieres introducir»³.

Interesantes comentarios, ambos, que se refieren al modo de vivir y al modo de ser guaraní. Los chamanes se oponen a la desaparición de la poligamia, precisamente por constituir un rasgo distintivo de su modo de ser:

«Nuestros antepasados vivieron con libertad, teniendo a su favor las mujeres que querían sin que nadie les fuese a la mano (...), y vosotros queréis destruir las tradiciones suyas, ponernos una tan pesada carga como atarnos con una mujer»⁴.

² Meliá 1988: 102

³ Meliá 1988: 102

⁴ Ruiz de Montoya en Meliá 1988: 110

Ningún texto de estas características se ha hallado entre las numerosas fuentes consultadas de la Pimería. Insistimos en el hecho de que llegando a la misma conclusión, en un caso es necesario recordarlo a los guaraníes, mientras que en el norte va implícito en la forma de ser pima.

CAPÍTULO 8
POLÍTICA DE LA CORONA

La política de la Corona española fue diferente en ambos territorios fronterizos desde el primer momento. La zona de Paraguay era fértil, se creía que albergaba metales preciosos y era un territorio de importancia estratégica por su proximidad al Brasil portugués, lo que favoreció su ocupación con el envío de tropas, de población española y de evangelizadores. Por el contrario, la árida Pimería mantuvo durante mucho tiempo su carácter de territorio incógnito y fue el tesón evangelizador del padre Kino y no el interés de la Corona lo que llevó a la ampliación de la frontera norte. Su interés estratégico no se puso de manifiesto hasta la segunda mitad del siglo XVIII con el avance de potencias extranjeras.

La política española consideraba que todos los indios eran susceptibles de ser «civilizados»¹, aunque pronto hubo quienes discreparon de esta creencia, como el padre Bartolomé Álvarez², y más tarde el padre Nentuig que, después de trabajar varios años en la Pimería, llegó a la conclusión de que había grupos que nunca podrían cambiar, como los seris y los pimas³. Existió también otro factor único: el mestizaje, hecho que no se produjo con otras colonizaciones como la de los ingleses en América del Norte o en la India, ni la de Francia en el norte de África o el Caribe, ni la de Holanda en el sur de África, por citar algunos ejemplos⁴.

Sin embargo, a pesar del apoyo de la Corona, las relaciones entre la Compañía y el poder civil en América pasó por diferentes fases. El conflicto de intereses entre los jesuitas y el poder civil tenía su origen en la supremacía de aquéllos que conllevaba una serie de implicaciones económicas: los misioneros se convirtieron en los principales productores de ganadería y agricultura, se opusieron al trabajo de los indios en minas, haciendas y

¹ Cfr. sobre el tema de la evangelización en América y su metodología ver Borges 1960 y 1986.

² Álvarez 1998

³ Spicer 1962: 581

⁴ Cfr. Esteva 1989

encomiendas y en ocasiones limitaron la incorporación de los indios a las tropas auxiliares, puesto que de lo contrario habría peligrado la estabilidad del sistema de misiones⁵.

8.1.- LAS CÉDULAS REALES

La evangelización de la Pimería fue relativamente apoyada desde la Corona, así lo demuestran las Reales Cédulas, aunque, claramente, no constituyó nunca una prioridad. No existía interés político en extender la frontera hacia el norte, situación que cambió en la segunda mitad del XVIII a causa del peligro que representaban dos potencias que avanzaban hacia el sur: Rusia e Inglaterra. Se pondrá en marcha entonces una política defensiva y ofensiva de la Corona. En la época de Kino no existía este peligro, por lo que no había reacción, no existía una necesidad y las prioridades eran otras. Y además no contaba con un Gálvez para apoyarle.

Poco después de llegar a México, Kino participó como cosmógrafo del rey Carlos II en la expedición Atondo a California. El monarca emitió una Real Cédula el 4 de mayo de 1686 por la que encargaba la evangelización de California a la Compañía. Existía, por tanto, interés por parte de la Corona en explorar estas tierras descubiertas en 1533 por Hernán Cortés. Desde entonces se habían sucedido diferentes expediciones pero todas habían terminado fracasando. También esta última fracasará con la suspensión de la empresa porque el rey necesitaba urgentemente el dinero para las guerras en Europa. Es decir, que en un principio el rey sí estaba interesado en el descubrimiento y exploración de nuevas tierras en la América Septentrional, pero al producirse una emergencia de carácter bélico en Europa, ésta pasa a convertirse en prioritaria. La conquista de California, después de todas las expediciones militares desde 1533, sólo se hará efectiva por medios pacíficos; se tratará de una conquista espiritual llevada a cabo por la acción conjunta de los padres Salvatierra, Piccolo y Kino.

⁵ Mirafuentes 1993a: 104; 1993b: 118

Una Real Cédula de Felipe V, del 17 de julio de 1701, dirigida al arzobispo y virrey de Nueva España, D. José Sarmiento de Valladares⁶, apoyaba la acción de Salvatierra y Kino, que aparecen expresamente nombrados:

«Vuestro antecesor en esos cargos dio cuenta en carta en 5 de mayo de 1698 de los justos motivos que tuvo para dar licencia a Juan María Salvatierra y a Eusebio Francisco Kino, religiosos de la Compañía de Jesús, para que fuesen a las Californias a solicitar la conversión de aquellos infieles (...). He resuelto que por ningún modo se abandone ni desampare la población y misión de los jesuitas (...).»⁷.

El rey designó 6.000 pesos anuales al mantenimiento de las misiones californicas y solicitó un informe sobre el estado de California que el padre Piccolo se encargaría de elaborar. Emitió varias cédulas en 1704 en las que muestra su apoyo a estas misiones. En una de ellas declaraba su intención de añadir 13.000 pesos para su sostenimiento, que serían destinados concretamente al envío de otros treinta soldados más a California, al mando de los cuales, por su propio deseo, estaría el general Juan Mateo Mange, que hasta poco tiempo antes había sido alcalde mayor de la provincia de Sonora. Al final, este dinero no llegará por las muchas guerras en Europa. A pesar de estas cédulas para la conservación de California, sus misiones siguieron pasando necesidades y en más de una ocasión Salvatierra estuvo a punto de abandonar la empresa, lo que no llegó a hacer gracias al apoyo de los padres y soldados que le acompañaban y a la ayuda económica que Kino conseguía enviar desde la Pimería⁸.

El obispo de Durango, D. Benito Crespo⁹, intercedió para que llegaran más padres a la Pimería y sus esfuerzos se vieron recompensados con la Real Cédula del 10 de octubre de 1728, a raíz de la cual llegarían los padres Grazhoffer, Keller y Segesser:

⁶ José Sarmiento Valladares, conde de Moctezuma y de Tula, fue virrey de Nueva España de 1697 a 1701; Bannon 2001: 288.

⁷ Kino 1958: 184

⁸ Alegre 1960: 181, 192-193

⁹ Benito Crespo fue obispo de Durango de 1723 a 1734; Alegre 1960: 9*.

«Ordeno al referido Virrey de Nueva España dé la más pronta providencia, a fin de que pasen ministros misioneros a la referida provincia de los pimas altos, poniendo este encargo al cuidado de los religiosos de la Compañía de Jesús»¹⁰.

Existió, por tanto, apoyo pero claramente no se trató de una prioridad. La Corona estaba más interesada en defender las fronteras actuales que en aumentarlas con nuevas conquistas. No olvidemos que a principios del siglo XVIII España fue escenario de la Guerra de Sucesión. Lógicamente, la prioridad de Felipe V era defender su trono. No debemos olvidar tampoco que la Corona tenía que proteger las extensas fronteras americanas, a las que hay que sumar los miles de kilómetros de costa, objetivo de continuos ataques por parte de piratas y corsarios, además de los asaltos a la flota de Indias. El interés de la Corona en aumentar la frontera septentrional quedaba condicionado a los beneficios económicos y estratégicos. Aunque Kino se esforzó en demostrar que los beneficios económicos eran reales, no sería hasta la segunda mitad del siglo XVIII, cuando se produce un cambio geopolítico, que la frontera norte adquiere verdadera importancia para la Corona española.

Como ya se ha mencionado, había sido el poder civil quien había reclamado la presencia de los jesuitas en el Paraguay, por lo que contaron con su apoyo desde el primer momento. La Corona dotó de medios económicos a las reducciones que consiguieron alcanzar un importante desarrollo. Un claro caso de apoyo lo recibió la Compañía en 1734, tras ser expulsada de su colegio de Asunción por las presiones de los encomenderos. El gobernador de Buenos Aires, D. Bruno Mauricio de Zavala, dirigió sus tropas contra los rebeldes, auxiliado por 6.000 indios. Consiguieron vencer a los amotinados y los jesuitas pudieron regresar al colegio¹¹.

El padre Cardiel hace referencia a varias Cédulas Reales que defendieron a los jesuitas de los ataques de la población española. Felipe V dictó tres cédulas el 28 de diciembre de 1743. En ellas leemos:

¹⁰ Alegre 1960: 334

¹¹ Cardiel 2002: 188

«Habiéndose desvanecido con tantas justificaciones y verídicas noticias las calumnias e imposturas esparcidas en el pueblo y denunciadas a Mí por varias vías con capa de celo y realidad de malicia (...). He resuelto se expida Cédula manifestando al Provincial la gratitud con que quedo de haberse desvanecido las falsas calumnias e imposturas»¹².

Sin embargo, a pesar de este apoyo explícito y la resolución de la falsedad de todas las acusaciones, cada cierto tiempo se repetían. Pero se puede afirmar que hasta poco antes de la expulsión existía apoyo de la Corona. Además, era gracias a la intermediación de los jesuitas que en muchas ocasiones las tropas auxiliares se unían a las tropas españolas.

8.2.- TRATADO DE LÍMITES

Una cuestión europea, el pacto entre Portugal y España que se reflejó en el Tratado de Límites en 1750, influyó en las decisiones políticas de la Corona en Paraguay, así como en sus relaciones con la Compañía. De hecho, la política de la Corona en estas tierras había estado siempre condicionada por Portugal.

Los portugueses habían llegado a las costas brasileñas en 1500. Una flota portuguesa, que en realidad buscaba alcanzar la India, llegó al noroeste de Brasil y los tripulantes entraron en contacto con los tupinamba, comenzando así un intercambio de objetos e información. A fines del siglo XVII, debido a la proximidad de potencias extranjeras en las fronteras, Portugal lanzó una agresiva política de ocupación en el valle del Amazonas: las misiones serían el instrumento de ocupación, por lo que dividió el territorio entre jesuitas, franciscanos, carmelitas y mercedarios. Sin embargo, hasta bien entrado el siglo XVIII la ocupación del interior fue muy limitada y la colonización se concentró en las zonas costeras de plantaciones, aunque sí se llevaron a cabo exploraciones,

¹² Cardiel 2002: 191

aparte de las entradas realizadas por los bandeirantes para capturar indios. A causa de la esclavitud y de las enfermedades, parte del interior se fue despoblando.

Durante el siglo XVIII Brasil experimentó una gran centralización en manos del marqués de Pombal, pues éste buscaba una total asimilación cultural de los indios en la sociedad colonial. Las diferencias entre los distintos grupos indios se fueron reduciendo paulatinamente con la introducción de la población india en una sociedad, la europea, que los identificó a todos, desde un primer momento, como simplemente indios y esclavos. Los pueblos esclavizados que habían sido nómadas pasaron a ser sedentarios, por lo que experimentaron cambios radicales en su modo de vida. Este proceso de conformación de una masa homogénea de indios se intensificó con las reformas del marqués de Pombal. Por tanto, la política que llevó a cabo la Corona portuguesa en el continente americano fue muy diferente de la aplicada por la Corona española. Con la expulsión de los jesuitas en 1759, Pombal redujo el número de actores que podían influir en la política brasileña, dejándola en manos del estado y los colonos. Dos años antes, había publicado la *Relação abreviada* que reunía toda una serie de acusaciones contra la Compañía. El amplio capítulo de las acusaciones y calumnias, ocasionadas por los intereses económicos, fue común tanto en el territorio de las misiones pimas como paraguayas¹³.

El Tratado estipulaba que siete pueblos guaraníes situados al este del río Uruguay debían ser abandonados por sus habitantes –San Borja, San Nicolás, San Luis, San Lorenzo, Santo Ángel, San Miguel y San Juan-, puesto que el territorio pasaría a ser propiedad de la Corona portuguesa, a cambio de la colonia de Sacramento. Los guaraníes se negaron y empezaron a organizar su resistencia, tras rogar al rey de España que no cediera sus territorios y que tuviera en cuenta su ayuda como fuerza militar contra Portugal hasta ese momento. Pero tanto España como Portugal estaban dispuestas a llevar a cabo los términos del Tratado de Límites y organizaron un ejército conjunto contra los indios, que fueron derrotados en la batalla de Caibaté, en febrero de 1756, ocasionando la muerte de 1.400 indios. Esta única batalla supuso el fin del enfrentamiento y los siete pueblos pasaron al control portugués.

¹³ Konetzke 1987: 259; Wright 1999: 296-297, 303-304

Los jesuitas fueron acusados de ser los instigadores del levantamiento guaraní. Pombal supo utilizar este argumento como elemento definitivo para ordenar su expulsión de los territorios portugueses en 1759. Sin embargo, la realidad era que el papel de los jesuitas había sido mínimo. El levantamiento fue causado por los líderes indios, alentados por la confianza que tenían en la organización militar que habían adquirido durante el período colonial y la defensa de su sentido de identidad¹⁴. También en la Pimería el uso de tropas auxiliares fue uno de los detonantes de la rebelión de 1751. En ambos casos los indios percibieron su superioridad en la organización militar. De hecho, los jesuitas que estaban trabajando en Paraguay en ese momento relatan cómo trataron de convencer a los guaraníes de que lo mejor era abandonar sus pueblos, puesto que no había manera posible de enfrentarse con éxito a España y Portugal. El padre Cardiel considera que el Tratado era desfavorable a los intereses de España y se lamenta de que la corte no tomara en consideración la opinión de los jesuitas, que eran quienes realmente conocían la situación. En el momento, Cardiel se encontraba en el pueblo de San Nicolás. Sus habitantes se negaron a abandonarlo y el ejército fue enviado. El jesuita calcula un elevado valor económico del pueblo, aspecto que el rey no había tenido en cuenta a la hora de firmar el Tratado. El principal problema residía en que los indios no podían comprender que tuvieran que ceder sus tierras a los portugueses, precisamente a los que habían sido sus enemigos durante tanto tiempo, y de hecho habían actuado en muchas ocasiones como tropas auxiliares contra los portugueses, apoyando al ejército español. Hasta entonces, los guaraníes habían obedecido regularmente a los misioneros, pero en esta ocasión no lo hicieron. Con esto, Cardiel deja clara la postura de la Compañía, defendiéndose de todas las acusaciones que llegarían posteriormente. Cardiel busca explicación a las acusaciones y la única que encuentra plausible es que los españoles estaban convencidos del poder de convicción de los jesuitas sobre los guaraníes. Al no conseguirlo en esta ocasión, dieron por hecho que los jesuitas se habían amotinado pero «iban muy errados»¹⁵.

¹⁴ Wright 1999: 323

¹⁵ Cardiel 2002: 86-87

El rey consultó con teólogos si era lícito entregar a Portugal los pueblos a cambio de otras tierras portuguesas, acto que consideraba necesario para mantener las buenas relaciones con Portugal. El rey proponía una compensación económica para los indios, a lo que los teólogos respondieron afirmativamente. Como dice Cardiel, así planteado, cualquiera lo hubiera considerado lícito. El problema fue que la compensación económica ofrecida estaba muy por debajo del valor real de las reducciones y, además, para los indios era muy duro abandonar sus territorios, con el agravante de cederlos a sus enemigos. Con toda lógica, los indios no podían entender tal situación, carente de toda coherencia. De hecho, Cardiel justifica la negativa de los indios y, aunque sin abandonar el característico paternalismo que impregna sus escritos, es capaz de ponerse en el lugar del otro:

«Si hubieran obedecido a una cosa tan difícil se hubiera conseguido de ellos lo sumo de la fidelidad. Pero querer conseguir de unos bárbaros lo más perfecto, es mucho pedir. Si a la nación más culta, más política y más fiel, se le hubiera pedido lo que a los indios, considérese lo que hubiese sucedido»¹⁶.

Don Pedro Cevallos llegó como gobernador a Buenos Aires en 1756 para poner fin a la guerra guaraníca y aclarar la participación de los jesuitas. A pesar de que el marqués de Valdelirios –que había sido el comisario encargado de la investigación- había emitido informes desfavorables, concluyó que los jesuitas no habían tomado parte en el levantamiento. A pesar de todo, no se callaron las voces que les acusaban y Cardiel denunció esta injusticia¹⁷.

Finalmente, tan sólo pocos años después, un nuevo cambio en la política española internacional llevó a la anulación del Tratado de Límites. En 1759 había muerto el rey Fernando VI y había llegado al trono Don Carlos, que firmó el Tercer Pacto de Familia con Francia, lo que le llevaba a enfrentarse a Inglaterra y Portugal, enemigos de Francia. Como consecuencia, el Tratado quedó anulado en 1761, por lo que los indios podían regresar a sus casas. Y así lo hicieron, para encontrar todo destruido. Esto no desanimó a guaraníes ni a

¹⁶ Cardiel 2002: 198

¹⁷ Cardiel 2002: 87

jesuitas y juntos emprendieron la reconstrucción de los pueblos, de modo que en 1768 ya estaban bastante recuperados. El rey ordenó que se pagaran indemnizaciones a los indios que nunca llegaron *«como suele suceder con otros mandatos reales en tierras tan distantes»*¹⁸.

La expulsión de 1767 de la Compañía de los territorios españoles se llevó a cabo en Paraguay unos meses después, en 1768. El control de las misiones pasó entonces a los franciscanos, ayudados por administradores. Se abrieron los pueblos de indios a los colonos que despojaron de sus tierras a los guaraníes, por lo que muchos abandonaron.

Los siete pueblos fueron nuevamente ocupados en 1801 por Portugal. Los portugueses saquearon las misiones y los guaraníes tuvieron que huir a ciudades españolas o refugiarse en la selva¹⁹. Las guerras de la independencia supusieron la total ruina de las misiones.

8.3.- LA POLÍTICA MILITAR: PRESIDIOS Y TROPAS AUXILIARES

*«Desde el inicio de la penetración española en Sonora las actividades defensivas de esta provincia eran desempeñadas en forma casi exclusiva por los indios que se iban incorporando al régimen de misiones»*²⁰.

Estas palabras resumen la situación defensiva de la frontera norte en la primera mitad del siglo XVIII y podrían bien aplicarse al Paraguay. A finales del siglo XVII fue Kino junto con sus compañeros jesuitas quienes organizaron la defensa de las misiones, del mismo modo que los jesuitas hubieron de organizar la defensa militar de las reducciones. El capitán Mange, testigo directo, escribe que si no hubiera sido por la colaboración de los pimas, los enemigos habrían asolado la Pimería²¹. Ya se tienen noticias de la colaboración

¹⁸ Cardiel 2002: 88

¹⁹ Wright 1999: 323

²⁰ Mirafuentes 1993a: 102

²¹ Mange 1926: 211

de los pimas con la Compañía Volante de Sonora desde prácticamente el momento en que fuera creada en 1693, con cincuenta soldados a las órdenes del general Domingo Jironza Petriz de Cruzat²². La Compañía Volante se creó con el propósito de proteger minas y misiones de Sonora. En noviembre de 1694, un ejército compuesto por doscientos pimas y treinta y seis españoles se enfrentaron victoriosos a setecientos apaches, jocomes y janos con el resultado de la muerte de un soldado español y diez pimas. En 1701, al regreso de una entrada con Kino y Salvatierra para descubrir el paso por tierra, al llegar al Bac se encontraron con que gran parte de la población había salido en campaña con los soldados de la Compañía Volante de Sonora, con el alférez Juan Bautista Escalante al mando, para enfrentarse a apaches, jocomes y janos²³. La amistad y utilidad de los pimas quedaba claramente demostrada.

Que la Pimería no fue una prioridad en la política de la Corona se percibe en el hecho de que no existía ningún presidio, es decir, guarniciones permanentes de soldados, que habría sido muy necesario para proteger las misiones de los ataques apaches. La Corona había atribuido una función defensiva a las misiones que se demostró poco realista, por lo que a finales del siglo XVII tuvo que reorganizar la defensa de las fronteras, aunque hubo zonas que quedaron prácticamente excluidas como la Pimería, Texas y California. El primer presidio de Sonora fue el de Fronteras o Santa Rosa de Corodéguchi²⁴, primero y único en toda la provincia desde 1690 hasta 1742, año en que finalmente se instalarían dos presidios, uno en el Pitic y otro en Terrenate, entre las misiones de Cocóspera y Soamca, al este junto al río San Pedro. En 1752, tras la revuelta pima, se fundó el presidio del Tubac, que hasta entonces había sido pueblo visita de la misión de Guevavi. De hecho, los jesuitas que misionaban en la zona expresaban su opinión en este asunto:

²² Domingo Jironza nació en Aragón en 1650, pasó a Nueva España en 1680. En 1683 fue nombrado gobernador de Nuevo México por el virrey conde de la Laguna. En 1693 fue nombrado capitán del presidio de Fronteras y de la Compañía Volante de Sonora y unos meses después, ese mismo año, pasó a ocupar el cargo de alcalde mayor de Sonora hasta 1698. Participó activamente en la sublevación de los pimas de 1695. Murió en Sonora en 1717; González 1977: 73; Polzer y Naylor 1986: 512.

²³ Mange 1926: 234-235, 291-295

²⁴ El presidio de Fronteras fue fundado en 1690 por el virrey conde de Galve, D. Gaspar de la Cerda Sandoval.

«(...) mientras no fuese servido del Rey N.S. de embiar algun socorro de gente, con las armas que se hallan actualmente, soi de sentir que las entradas a sus tierras no solamente no sirven (...), sino antes a mucho perjuicio»²⁵.

¿Por qué hay un solo presidio para toda la provincia y ninguno en la zona concreta de la Pimería? Las razones son varias: escasa población española, interés secundario de la Corona en la frontera norte, miedo a los apaches, número reducido de soldados por la gran cantidad de lugares en que se precisa de ellos, agotamiento de las arcas reales, escasos problemas con la población pima -exceptuando momentos puntuales atajados por soldados enviados sólo temporalmente para actuaciones concretas-, las tropas auxiliares de pimas... Éstas no suponían apenas coste para la Corona, tanto pimas como guaraníes estaban acostumbrados a la guerra y fueron necesarias para defender los miles de kilómetros de frontera, mientras que los conflictos bélicos en Europa supusieron siempre una prioridad para la Corona. En efecto, hasta la revuelta de 1751 no se fundó ningún presidio en el norte de la Pimería. Hasta que no estalló un peligro real, la situación se fue conteniendo con guarniciones esporádicas y, sobre todo, con la ayuda de un gran aliado contra los apaches: los pimas. Por tanto, las autoridades interpretaban que realmente no había necesidad urgente de establecer una guarnición permanente, ya que los pimas actuaban como fuerza de contención entre las poblaciones españolas y los apaches, como «*barrera natural contra las invasiones apaches*»²⁶. Mientras atacaran ese territorio intermedio, no había peligro de que siguieran avanzando hacia el sur, pues los pimas se encargaban de frenar al enemigo. Quizás fue Kino quien inició el proceso de que los pimas se convirtieran en colchón militar entre los apaches y las poblaciones españolas de Sonora²⁷, pero aunque los ataques fueron aumentando a lo largo del siglo XVIII, apaches y pimas ya se enfrentaban mucho antes de la llegada del jesuita, como ya se ha mencionado.

Respecto a la situación en Paraguay, la importancia de las tropas auxiliares queda patente desde el primer momento. Ya hemos hablado de las tropas de indios que colaboraron con Cabeza de Vaca, del apoyo que prestaron a las autoridades civiles en

²⁵ Nentuig 1792: 102r

²⁶ Mirafuentes 1993a: 98; Quarleri 2009: 86

diferentes rebeliones de colonos, de la autorización excepcional del uso de armas de fuego y su papel fundamental en el freno de la expansión portuguesa y de los ataques paulistas. También en la frontera sur, la aparición de tropas auxiliares va unida a la historia de la presencia española en el territorio. Cuando el padre Sepp llega en 1691 a su misión de Yapeyú, o Tres Reyes Magos, es recibido por el padre superior y el padre curador «*con dos escuadrones de caballería y dos divisiones de infantería, y estas tropas americanas ya no usaban pieles de tigre, oveja y vaca al modo de los pastores, sino que estaban vestidos con uniforme de gala, muy elegantes según manda la moda española*» armados con mosquetes, aparte de sus armas tradicionales²⁸.

8.4.- LA POLÍTICA DE LA CORONA EN LAS OTRAS FRONTERAS DEL NORTE

A finales del siglo XVII, algunas zonas de las fronteras del noreste dejaron de ser exclusivamente españolas. Con la aparición de franceses e ingleses en Florida, el Mississippi y Texas, España dedicó un mayor interés a la delimitación y fortalecimiento de la frontera este de Texas. Especialmente la presencia francesa en el valle del Mississippi condicionó la política española en el norte. Los franceses habían llegado desde Québec, estaban comerciando con los indios de las praderas intercambiando armas de fuego por pieles y ahora iban avanzando hacia el oeste, por lo que en 1715 el virrey²⁹ ordenó una entrada para asentar la frontera en Texas, en la que participó un grupo de franciscanos y soldados, con el objetivo de fundar una línea de presidios y misiones. El este de Texas había sido así ocupado por la Corona española pero la situación era de debilidad a causa de la escasez de soldados y población española. Llegarán refuerzos en posteriores expediciones en 1718 y 1720³⁰.

En Nuevo México, desde 1714, eran numerosos los ataques de los indios de las praderas y todo parecía indicar que los franceses estaban detrás de los disturbios, ya que

²⁷ Polzer y Sheridan 1997: 288

²⁸ Sepp 1971: 185-186

²⁹ Fernando de Alencastre Noreña y Silva, duque de Linares y marqués de Valdefuentes, fue virrey de Nueva España de 1711 a 1716; Bannon 2001: 289.

proporcionaban armas a los pawnee, lo que podría convertirse en la mecha que hiciera estallar la precaria situación de las fronteras: los pawnee se convertían así en una amenaza para los comanches que, al retirarse ante el avance y armamento de su enemigo, invadirán el territorio apache. Estos a su vez retrocederán hasta las fronteras de Nuevo México. No sólo las armas de fuego hacían fuertes a los pawnee. El caballo transformó la vida de los indios de las praderas y aumentó su capacidad de ataque³¹. Al estar armados por los franceses, se sentían en una situación de superioridad y atacaban a sus vecinos, lo que puso en marcha un mecanismo de enfrentamientos y acoso sucesivos, de modo que las fronteras españolas comenzaron a recibir el impacto y presión de estos desplazamientos de población. Según Bannon, si los españoles hubieran proporcionado armas a sus aliados, este movimiento se habría podido frenar. Sin embargo, desde 1521 Carlos V había prohibido la entrega de armas a los indios³², prohibición que el padre Ruiz de Montoya consiguió levantar para organizar en 1640 la defensa de las reducciones frente a los ataques paulistas, después de viajar personalmente hasta Madrid. Pero uno de los grandes problemas en la política de frontera fue la falta de poder de decisión de los hombres que allí vivían y conocían su realidad. Por el contrario, normalmente los españoles tenían que esperar a que llegaran órdenes, muchas veces de superiores que apenas conocían la realidad de la problemática de la frontera. Esto supuso una desventaja frente a la política inglesa y francesa, pues sus hombres de frontera disponían de una mayor libertad y capacidad de decisión. Con el tiempo, los españoles fueron conscientes de que la frontera tenía unos problemas propios y diferentes del resto de Nueva España, pero incluso en caso de decisiones acertadas, llegaban con retraso debido a las enormes distancias³³.

Por otra parte, Texas había estado sufriendo ataques continuos de los apaches en el segundo cuarto del siglo XVIII, que en torno a 1740 descendieron, precisamente, por la propia situación de la frontera: ante el avance de los comanches, los temidos enemigos de los apaches, éstos creyeron conveniente tener a los españoles como aliados para luchar contra los comanches. En 1762, los franceses abandonaron el este de Texas, de modo que la

³⁰ Weber 2000: 296-297; Bannon 2001: 108-115; Flagler 2007: 55

³¹ Fowler 1996: 11-13; Lamar y Truett 1996: 74; Bannon 2001: 126-128

³² Weber 2000: 258

³³ Bannon 2001: 130-132

frontera consiguió liberarse de uno de los elementos de peligro, pero la otra amenaza, el indio, armado y a caballo, permaneció, por lo que en el tercer cuarto del siglo XVIII, urgía una reforma en la política fronteriza española. Con Francia retirada de la frontera de Texas, el enemigo principal era el apache -cuyo objetivo era el robo de caballos-, que se adentraba en territorio español ante el avance de los comanches. Aun así, España era consciente de que debía fortalecer las fronteras en previsión de ataques futuros de potencias rivales.

Todo el territorio de frontera se convirtió en un amortiguador que era necesario mantener para proteger a otras provincias: Nueva Galicia, Nueva Vizcaya y Nuevo León que surtían a España y al virreinato de riquezas a través, especialmente, de sus minas. Así Sonora tuvo que actuar como barrera para Sinaloa que, aunque no tenía muchas riquezas, sí había logrado concentrar bastante población española³⁴. Y la Pimería tuvo que amortiguar los ataques que llegaban a Sonora. Por tanto, aunque los apaches y pimas ya eran enemigos antes de la llegada de Kino, a lo largo del siglo XVIII los ataques fueron en aumento, no sólo para la obtención de botín, sino también a causa de la presión ejercida por los comanches sobre este pueblo. Los apaches se convirtieron en un verdadero peligro para los españoles cuando quedaron atrapados entre éstos y los avances comanches³⁵.

³⁴ Bannon 2001: 136-137, 142, 169-171

³⁵ Spicer 1962: 230

CAPÍTULO 9
POLÍTICA DE LA COMPAÑÍA

9.1.- POLÍTICA DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS EN PARAGUAY

Desde la llegada de los primeros jesuitas a principios del siglo XVII, la Compañía estableció claramente su posición contraria a los abusos originados por el sistema de encomiendas.

Las reducciones se regían por las disposiciones legales generales, especialmente las contenidas en las Ordenanzas de Francisco de Alfaro. Ordenanzas que en teoría estaban también destinadas a las encomiendas, donde nunca se observaron. Existía un cabildo – siguiendo el modelo español- formado por dos alcaldes, dos regidores y otros funcionarios. El misionero del lugar verificaba la lista propuesta y tenía la capacidad de excluir a aquéllos que no considerara adecuados. Junto con el cabildo, se mantuvo el sistema de cacicazgos tradicional de los guaraníes¹.

En el Tratado de Límites, la postura de los jesuitas no fue siempre uniforme. El padre Cardiel destaca por su clara oposición al Tratado, tanto que incluso llegó a enfrentarse a las autoridades civiles y a otros jesuitas que sí lo acataron. Se produjo un debate intenso sobre la postura que debía adoptar la Compañía. Finalmente, no se pudo evitar la guerra guaraníca, que constituyó un pretexto más para justificar la expulsión. La orden de Carlos III llegó al Río de la Plata el 2 de julio de 1767 y no se ejecutó hasta el 22 de agosto de 1768, ya que era necesario encontrar antes sustitutos a los jesuitas de las reducciones. Después de las duras condiciones de la expulsión en todo el continente americano, que se cobró la vida de muchos de estos prisioneros, siguió un período de encarcelamiento para otros muchos. La inactividad forzosa hizo que numerosos jesuitas se dedicaran a escribir y narrar sus experiencias en América. Hablamos de hombres con una amplia formación intelectual que han dejado obras de un gran valor histórico,

¹ Konetzke 1987: 254

antropológico, geográfico, lingüístico y cartográfico, que en muchos casos emanan una gran nostalgia por todo lo americano que se han visto obligados a abandonar. El padre Cardiel fue apresado y embarcó en 1768 en el *San Nicolás*, junto a otros treinta misioneros, quince de los cuales murieron durante el viaje. Llegó a España en abril de 1769 y a continuación fue enviado a Faenza, en Italia, donde murió en 1781, tras duros años de exilio. Desde este destierro escribió su obra, impregnada de melancolía. También algunos jesuitas que habían trabajado en la Pimería, como Pfefferkorn y Och, aprovecharon sus años de cautiverio y destierro para escribir sus relatos, en los que se percibe su amor por todo lo americano.

9.2.- POLÍTICA DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS EN SONORA

Si el avance de la frontera norte se debió más a la acción personal de Kino que a una política dirigida desde la Corona, cabe preguntarse si contaba con el respaldo de sus superiores religiosos. ¿Por qué no llegaban más padres a la Pimería? ¿Fue Kino apoyado por la Compañía o suponía un estorbo? Él mismo señaló una serie de situaciones causantes del retraso o la ausencia de padres a lo largo de los años, a pesar del apoyo que sí percibía por parte de la Compañía: problemas económicos para la financiación de las misiones, fingidos alzamientos, misioneros que nunca llegaban a causa de los «*siniestros informes de los desafectos*»² o por estar retenidos a causa de las guerras en Europa y el peligro de los mares.

¿Hasta qué punto influyeron las contradicciones, o ataques, en la política y en las decisiones de la Compañía de Jesús? ¿Era Kino un elemento díscolo que había que mantener alejado? ¿Realmente apoyó la Compañía la labor de Kino? ¿Entraba la evangelización de la Pimería y California en sus planes?

² Kino 1958: 211

9.2.1.- La correspondencia de los Generales y Provinciales en época de Kino

A pesar de las diferentes dificultades que Kino encontró a lo largo de los años, las cartas que recibió de sus Generales y la correspondencia que intercambiaron éstos con los padres provinciales de Nueva España reflejaban el apoyo prestado por la Compañía. Fueron tres los Generales en vida de Kino: Carlos de Noyelle, Tirso González y Miguel Ángel Tamburini³.

Es necesario hacer un inciso y situarnos en la época y en un problema que conviene tener en cuenta a la hora de analizar la correspondencia: la lentitud de las comunicaciones. Una carta entre México y Roma tardaba aproximadamente un año en llegar, a lo que había que sumar otro año en recibir respuesta, si es que la carta conseguía llegar a su destino, lo que evidentemente demoraba las peticiones de Kino.

El padre Carlos de Noyelle escribía una carta a Kino el 30 de julio de 1684, en la que el General se refería positivamente a la evangelización de California:

«Encargo a Vuestra Reverencia muy de veras, que nos vaya avisando de las conversiones de los indios y de todo lo que fuere de edificación, no sólo para que se consuelen los nuestros, sino también para que se edifiquen los demás, y sepan cuánto trabaja la Compañía a gloria de Dios, en beneficio de las almas, en partes tan remotas»⁴.

El padre Tirso González, amigo personal de Kino desde la estancia de ambos en Sevilla en 1679, le apoyó a lo largo de toda su vida. Burrus señala que *«aunque Kino bien sabía que Tirso González, su amigo desde su estancia en Sevilla, le apoyaba en su apostolado entre los Pimas, nunca llegó a enterarse hasta qué punto el General le defendía*

³ Las fechas de sus generalatos son las siguientes: Carlos de Noyelle (5 de julio 1682-12 diciembre de 1686), Tirso González (6 julio 1687-27 octubre de 1705) y Miguel Ángel Tamburini (31 de enero de 1706-28 de febrero de 1730).

⁴ Noyelle 1961: 35

*contra tantos falsos cargos*⁵. En una carta del 21 de mayo de 1695 del General al padre provincial Diego de Almonacir⁶, aquél se mostraba a favor de pasar a California y expresaba su deseo de que fueran Kino y Salvatierra quienes se encargaran de esta nueva aventura. Se conservan tres cartas posteriores del General, las tres de la misma fecha, 28 de julio de 1696, dirigidas al nuevo provincial, el padre Juan de Palacios, en las que se evidencia de nuevo este apoyo. En una de ellas pedía que no se retirara al padre Kino de las misiones pimas, ya que así lo había ordenado el padre Almonacir, antecesor del padre Palacios, tras la rebelión pima:

«Yo no puedo aprobar esta resolución; porque es privar a aquellas misiones de un fervorosísimo operario que con infatigable celo ha trabajado y trabaja (...). Y así Vuestra Reverencia le restituya sin falta a las misiones de los Pimas para que allí trabaje si no hubiere ajustado el paso a las Californias; y si lo hubiere ajustado, se le deje pasar dándole los compañeros necesarios para esta gloriosa empresa»⁷.

En otra carta al mismo provincial con fecha de 23 de agosto de 1698, el padre González alababa la iniciativa de Kino y Salvatierra de conseguir limosnas particulares para poder financiar la empresa californiana sin tener que recurrir a las arcas reales:

«Sin duda que Nuestro Señor por medio de estos dos fervorosísimos sujetos pretende y tiene determinada alguna obra grande de su servicio en la conversión de muchas almas»⁸.

La correspondencia era mutua y Kino escribía con frecuencia a los Generales informando puntualmente acerca de todos los pasos que daba en la Pimería y solicitando siempre su autorización: escribió acerca del recorrido hacia el norte realizado en 1697 junto

⁵ Burrus 1961: 8

⁶ González 1961c: 37

⁷ González 1961a: 46

⁸ González 1961b: 56

a Mange y Martín Bernal⁹, del descubrimiento del paso por tierra¹⁰, de otras entradas¹¹ y de las calumnias que todo lo retrasaban¹².

Kino reprodujo en el prólogo de la cuarta parte de los *Favores celestiales* una carta del padre Miguel Ángel Tamburini del 5 de septiembre de 1705, cuatro meses antes de ser nombrado General como sucesor del padre Tirso González, en la que se alegraba de las nuevas conversiones, de su ayuda continuada a la supervivencia de las misiones de California y de toda su labor. Kino había perdido a su gran defensor, pero el sucesor también mostraba su apoyo:

«Muy mucho me alegro del socorro que Vuestra Reverencia envió y dispone enviar todos los años a las Californias y de las dos iglesias, que ha fabricado y dedicado»¹³.

Además, el futuro General señalaba que eran las guerras y la inseguridad de la larga travesía los motivos por los que de momento no era posible la llegada de más evangelizadores. Se trata, por tanto, de una muestra clara de la actitud positiva de la Compañía hacia su apóstol. En esta carta, el padre Tamburini le animaba a proseguir con la cuarta parte de *Favores celestiales*. Por tanto, parece que desde lo más alto de la Compañía sí se veía con buenos ojos la labor de Kino en la Pimería y que su actividad misionera entraba en sus planes. El General explicaba los motivos que impedían la llegada de más evangelizadores: «las guerras, etc., nos tienen detenidos a los misioneros»¹⁴.

Por tanto, a modo de conclusión, es posible señalar que sí existió apoyo de la Compañía a Kino y a la conquista espiritual de la Pimería y California. No debemos olvidar el punto de partida: fue la Compañía quien envió a Kino a fundar la primera misión pima, la más septentrional de la provincia, a pesar de que él había solicitado trabajar entre los seris.

⁹ Kino 1961b: 50

¹⁰ Kino 1961c: 62; 1961d: 68

¹¹ Kino 1961e: 75

¹² Kino 1961f: 81

¹³ Tamburini 1961: 83

¹⁴ Kino 1958: 206

Sin embargo, una serie de factores externos ralentizaron los planes de evangelización de la Compañía: contradicciones, lentitud de las comunicaciones, peligros de la Pimería, levantamiento pima, decisiones políticas, conflictos bélicos en Europa, inseguridad de la navegación y muerte de algunos padres de la Pimería, sin olvidar los problemas económicos, tanto los que afectaban a la Corona como a la provincia mexicana jesuita.

No obstante, a pesar de las dificultades, la Compañía envió a sus hombres que fueron llegando poco a poco a la frontera norte, pero el gran problema fue que la mayoría de ellos no logró permanecer mucho tiempo a causa de las enfermedades y de no poder adaptarse a las duras condiciones de vida. Muy pocos consiguieron perseverar junto a Kino. Otros hechos muestran que la evangelización de la Pimería y California entraba en los planes de la Compañía: Kino y Salvatierra fueron destinados a California, tal y como ambos habían solicitado, aunque finalmente aquél no podría ir a causa de la rebelión pima. Fueron, por tanto, en esta ocasión, motivos civiles, justificados, y no de la Compañía, los que entorpecieron los deseos del jesuita, y si el poder civil, a pesar del apoyo del virrey, no permitió el traslado fue porque era consciente de la influencia positiva del misionero en la Pimería. Por otra parte, Kino fue nombrado rector en torno a 1703, ya que el nuevo padre provincial Francisco de Arteaga, que ocupaba este cargo desde febrero de 1702, dio una nueva disposición para que las misiones de la Pimería se convirtieran en Rectorado con centro en Nuestra Señora de los Dolores¹⁵, otra muestra de la confianza que la Compañía depositó en Kino. No sólo estos hechos muestran el apoyo sino que, además, desde

¹⁵ La cuestión de las fechas en que Kino es rector no quedan del todo claras. De hecho, González dice que Kino fue nombrado rector del rectorado independiente de Dolores en 1694; González 1977: 30 y 69. Kino confirma en la biografía de Saeta que en 1694 la Pimería se constituyó en rectorado independiente y que su rector es el P. Kappus; Kino 1961a: 49. «*El P. Rector de esta misión o Rectorado de Nuestra Señora de los Dolores, Marcos Antonio Kappus (...)*», Kino 1989: 44. «*En 25 de julio de este año de 1695 en carta del Padre Rector de este nuevo rectorado o misión de Nuestra Señora de los Dolores, Marcos Antonio Kappus, (...)*», Kino 1961a: 49.

Según otros autores, el rectorado de la Pimería Alta se formó en 1701; Fontana 1996: 37. Según mi investigación, Kino fue nombrado rector de San Francisco Javier en 1690, como él mismo señala, pero del nuevo rectorado en 1694 no será él, sino el P. Kappus. Y Kino ocupará el cargo de rector de la Pimería en 1703, nombrado por el provincial Arteaga como él mismo señala. Pero, efectivamente, las palabras de Kino llevan a confusión pues habla del nuevo rectorado en 1703, cuando se supone que la fecha de formación era 1694: «*(...) me vino la carta y nueva disposición del padre provincial Francisco de Arteaga, escrita el 12 de febrero del año pasado (1702), de que estas nuevas Misiones desta Pimería fuesen Rectorado aparte, intitulado de Nuestra Señora de los Dolores, y aunque sin merecerlo yo, me señaló por su primer rector*», Kino 1958: 183. Además, el catálogo de 1696 vuelve a incluir las misiones pimas en el rectorado de San

principios del siglo XVIII, la Compañía se planteó la evangelización de la nación moqui, al norte del río Gila, tratando así de extender todavía más la frontera de la América Septentrional. A pesar de los problemas económicos, de la lentitud de su tarea y de la dificultad de conseguir misioneros para las nuevas tierras, la Compañía trató de evangelizar el mayor territorio posible y llegar al mayor número posible de almas.

9.3.- RELACIONES ENTRE MISIONEROS E INDIOS

El grado de aculturación que experimentaron los indios de Nueva España varió de unas provincias a otras y podía depender de la propia actuación de los misioneros. Éstos actuaron como agentes culturales, ya que no sólo transmitían la palabra de Dios, sino que también transmitían su cultura, convirtiéndose así en agentes de cambio, con la capacidad de modificar un contexto cultural que podía afectar desde el hábitat, la estructura familiar y la economía hasta la forma de vestir, los hábitos higiénicos y la cultura material. Algunos intentaron erradicar ciertas costumbres, otros las aceptaron en mayor grado e incluso se adaptaron a algunas costumbres, como Kino que era capaz de sentarse durante horas a conversar con los indios o veía con buenos ojos la celebración de danzas rituales o de bienvenida. Esta actitud no era exclusiva de Kino, sino que correspondía al espíritu de la Compañía. San Francisco Javier había establecido que la misión jesuita se debía basar en el diálogo y que el misionero debía ponerse en el lugar del otro. Lo que hacía Kino al sentarse a observar las danzas o a conversar durante horas con los indios respondía a la aplicación del verdadero espíritu jesuita, del que se convirtió así en un fiel representante. Los miembros de la Compañía estaban llamados a ejercer su apostolado en lugares arriesgados. Su objetivo era extender la fe y, puesto que no eran párrocos, debían salir al encuentro de los fieles y para ello era fundamental conversar con todo tipo de personas y compartir sus formas de vida, lo que se puso más claramente de manifiesto en las misiones de Japón¹⁶. Y esta actitud fue la que consiguió que los pimas no plantearan objeciones a la presencia del jesuita. Por tanto, ya no es sólo el carácter tolerante de Kino o su propio carisma personal,

Francisco Javier; Kino 1961a: 195. Es muy posible que tras la rebelión pima de 1695, el nuevo rectorado perdiera su independencia y no volviera a recuperarla hasta 1703, tras una disposición de 1702.

¹⁶ Cfr. Gómez 2007

sino que estaba totalmente identificado con la formación que había recibido y su misión de apostolado ignaciano. Entrar en la Pimería con violencia habría provocado una inmediata oposición de sus habitantes; el respeto, por el contrario, le abrió las puertas y se convirtió en una herramienta mucho más efectiva que varios ejércitos.

Sin embargo, a pesar del espíritu de la Compañía, era inevitable que sus hombres se convirtieran, en mayor o menor medida, en agentes culturales. Los principales cambios no afectaron demasiado al mundo de las ideas, a pesar de la asimilación de algunos conceptos religiosos o del uso del castellano como lenguaje ritual, sino más bien a aspectos materiales como la introducción de nuevos utensilios agrícolas, complementación de la dieta alimenticia, nuevos productos agrícolas, caballos y ganado bovino. Además se produjo una serie de cambios a nivel organizativo como el gobierno local, reorganización en el trabajo y variaciones en la concentración demográfica.

¿Cuáles fueron las expectativas de los indios ante los misioneros? Los soldados y los misioneros llegaron a la Pimería sabiendo en cierto modo qué podían encontrar, incluso cuando se adentraban en territorios inexplorados y entraban en contacto con nuevas poblaciones. A pesar de que pudieran pensar en un principio en ricas ciudades y expedición tras expedición encontrarán población dispersa, lejos del modelo de las grandes ciudades mesoamericanas, los españoles partían con un estereotipo. Por el contrario, los indios recibieron las primeras visitas casi por sorpresa, por lo que poco a poco irían creando una imagen de los recién llegados y, por tanto, unas expectativas. Los europeos se guiaban por la contraposición de dos conceptos: civilización y barbarie¹⁷. Y una misión de los españoles era «civilizar» a los «bárbaros» que encontraban a su paso. Probablemente, la percepción de los indios variara en función del hombre que tuvieran delante. Su percepción del misionero defensor del indio variaría respecto a la que podían tener del encomendero o de un soldado agresivo, puesto que los intereses de unos y otros no coincidían. Es seguro que los indios percibirían la falta de unidad entre los recién llegados.

¹⁷ Spicer 1962: 281

A medida que iban conociendo a los misioneros, los indios se crearían unas expectativas sobre estos hombres que pasaban de vez en cuando por sus rancherías, que les hablaban de una nueva doctrina, que realizaban rituales inéditos, que traían animales y cultivos que les facilitaban la obtención de alimento en un medio a veces hostil y que se mostraban como amigos. Las revueltas que se produjeron respondieron probablemente a decepciones en las expectativas creadas. En la Pimería se produjo un cambio en las relaciones entre misioneros y pimas a raíz de la muerte del padre Kino en 1711. De la bienvenida y las relaciones cordiales se pasó a una hostilidad que fue aumentando progresivamente, alternando con períodos de pacífica convivencia. No era lo mismo el hombre del hábito negro que estaba de paso, que uno que se instalaba definitivamente entre ellos y pretendía cambiar ciertas costumbres y formas de vida. Había indios que aceptaban las nuevas formas, pero también había otros que no querían estar sujetos a políticas e imposiciones de los españoles. No era lo mismo ayudar en la construcción puntual de una pequeña iglesia, que seguir una rutina diaria de trabajo en las tierras. En ocasiones, quizás de forma involuntaria, algún misionero podía ofender o romper algún tabú, sin siquiera tener conocimiento de ello, o perder la paciencia. Así que ciertas actuaciones inofensivas para unos podían ser interpretadas como agresiones para otros. Y la que había sido una relación afable, se transformaba en una rebelión armada, en un modo de defensa ante lo ajeno, en el contexto de una sociedad acostumbrada a usar las armas para preservar su identidad y su territorio.

Los jesuitas encontraron la dificultad de la diferencia de mentalidad en varios aspectos de la vida cotidiana. Ya hemos hablado del choque cultural –por ambas partes- y de la dificultad de los misioneros de ponerse en el lugar del otro. Por ejemplo, los indios no consideraban necesaria una mayor producción de bienes, pero por medio de una educación gradual lograron introducir un sistema de desarrollo económico. En estos casos, se aplicó con preferencia la educación a los medios coercitivos, aunque en algunas ocasiones el padre Cardiel habla de azotes, «*que es el castigo ordinario*», algo de lo que no tenemos referencias en la Pimería¹⁸. En las relaciones entre jesuitas e indios hubo normalmente un marcado paternalismo, más patente en algunos misioneros.

¹⁸ Cardiel 2002: 111

«A los europeos les parecerá increíble, pero entre nosotros es bien cierto que los indios no recogen ni las mazorcas completamente maduras y amarillas, sino que las dejan pudrirse en el campo por pura pereza, si el Padre no los amenazara expresamente con veinticuatro azotes como castigo»¹⁹.

En la relación entre misioneros e indios queda patente la dificultad de ponerse en el lugar del otro y de asimilar las diferencias por ambas partes. Las reflexiones de un militar que trabajó en la Pimería en el tercer cuarto del siglo XVIII²⁰, pone esta cuestión de

¹⁹ Sepp 1971: 221

²⁰ Sobre la posible autoría de esta fuente (Ms. 567, Virreinato de Méjico, tomo I, doc. 11: ff.246r-270r): probablemente Pineda sea el copista, en torno 1790, y el autor Bernardo de Gálvez, por lo que el texto original dataría en torno a 1762 o poco después. En la ficha del Museo Naval de Madrid pone «parece letra de Pineda» (igual que la fuente Ms. 567, Virreinato de Méjico, tomo I, doc. 9, ff.205r-241r) y, efectivamente, ambos documentos podrían ser obra del mismo autor, aunque aparecen tres tipos de letra diferente a lo largo del documento, pero la mayor parte corresponde al tipo de escritura que correspondería a Pineda. Por otra parte, un pequeño fragmento de este texto, en inglés, aparece en Weber 2000: 297 quien a su vez dice que Elizabeth John señala como autor del documento a Bernardo de Gálvez en su artículo «Bernardo de Gálvez on the Apache frontier» en *JAZH* 29, 1988, pp.427-430. Sobrino de José de Gálvez, nació en la provincia de Málaga en 1746. Pasó a Nueva España en 1762 y destacó por su campaña contra los apaches. En 1776 fue nombrado gobernador de Luisiana, en 1781 fue el héroe de la victoria de Pensacola (Florida) contra los ingleses y en 1785 sucedió a su padre como virrey de Nueva España. Murió un año después en México. Por tanto, es posible que el documento del Museo Naval sea una copia de Pineda, en torno a 1790, del texto original de Bernardo de Gálvez que habría sido redactado alrededor de 1762. En cualquier caso, el texto sería obra de un militar activo en las campañas contra los apaches.

manifiesto y llama la atención por su objetividad y, precisamente, por el intento del autor de comprender al otro:

«Los españoles acusan de crueles a los Indios: yo no sé, que opinión tendrán ellos de nosotros: quizá no sera mejor, y sí mas bien fundada; lo cierto es que son tan agradecidos, como vengativos, y que esto ultimo debíamos perdonarlo á una Nacion, que no ha aprendido Filosofía, con que domar un natural sentimiento, que aunque vicioso es causa heroica, qual este (...) sensible el corazon: sean los españoles imparciales, y conoscan, que si el Indio no es amigo es porque no nos debe beneficios, y que sí se venga es por justa satisfacción de sus agravios»²¹.

²¹ Noticias y reflexiones c.1790: 247r

CAPÍTULO 10

LEVANTAMIENTOS Y REBELIONES EN LAS FRONTERAS

Las tropas auxiliares en Paraguay se convirtieron en una de las causas del descenso demográfico, ya que en ocasiones se unían en gran número, lo que podía llegar a diezmar la población de una zona y lo que influyó en la desintegración de las antiguas comunidades. Con el deterioro de las relaciones hispano-guaraníes, llegaron continuas revueltas a lo largo del siglo XVI, sobre todo a partir del comienzo del régimen de encomienda. Los españoles eran conocidos con el término «cristiano», con una connotación más étnica que religiosa, como sinónimo de europeo o blanco. Debido a los abusos, el «cristiano» se convirtió en alguien odiado, lo que dificultó la labor de los misioneros, que intentaron corregir esta percepción¹.

Tras la conquista, la población india optó por diferentes tipos de comportamiento: o bien se producía una integración en el modelo creado por los vencedores, o se podía producir una mayor o menor marginación hacia ese nuevo mundo, o se llegaba a un rechazo. Este rechazo podía ser pacífico o violento. En la Pimería los indios se alejaron de los pueblos de españoles –de hecho, la misión de Dolores, la primera fundación y la más meridional, fue abandonada definitivamente a mediados del siglo XVIII- ante la obligatoriedad del pago de tributos, una pauta repetida en diferentes territorios americanos. Pero el rechazo también podía ser violento, como fue el caso de los araucanos de Chile o los apaches del norte. En el Paraguay y la Pimería se sucedieron períodos de integración, períodos de rechazo pacífico y en otros estalló la violencia en forma de rebeliones armadas. La resistencia contra las reducciones liderada por los chamanes no fue habitualmente armada, sino que intentaron extender entre la población el sentimiento de rechazo².

Sin embargo, el proceso de aculturación fue muy diferente en todos estos casos. Los araucanos, a pesar de su decidida resistencia, experimentaron un proceso de aculturación mayor, ya que precisamente su rápida capacidad de adaptación a la nueva situación fue lo

¹ Meliá 1988: 24-26

² Carrasco y Céspedes 1985: 347; Meliá 1988: 184; Wright 1999: 298

que les permitió sobrevivir³. Por el contrario, los indios pimas se aferraron a su identidad y tradiciones como modo de supervivencia, experimentado un proceso de aculturación particularmente lento. Los guaraníes reducidos a misiones experimentaron un proceso de aculturación rápido –aunque mantuvieron aspectos importantes de su cultura intactos, como el sistema de cacicazgos o la lengua-, a pesar de que los chamanes siempre se opusieron a los cambios introducidos por los jesuitas, pues eran conscientes del peligro de la pérdida de identidad de su pueblo al olvidar las tradiciones de sus antepasados. De hecho, estos chamanes fueron los instigadores de varios levantamientos contra los jesuitas. Estas rebeliones tomaron la forma de movimientos mesiánicos.

La resistencia de los guaraníes comenzó desde el momento de la fundación de la ciudad de Asunción en 1537 y se acrecentó a partir del establecimiento de las encomiendas en 1555 con rebeliones en 1539, 1542, 1543, 1546 y 1556 y otras muchas desde 1575 a 1580. Meliá habla de veinticinco rebeliones contra los españoles entre 1537 y 1616. Al principio se estableció una relación de reciprocidad entre españoles y guaraníes, pero pronto comenzaron los abusos que propiciaron los levantamientos, que fueron siempre sofocados. Varios de ellos parecen estar asociados a movimientos mesiánicos, movimientos que probablemente ya existían antes del contacto pero adquirieron un carácter contestatario al enfrentarse al mundo colonial. Domingo Martínez de Irala dio una serie de regulaciones para las encomiendas en 1556, con el objeto de limitar los abusos que desencadenaban los levantamientos. Sin embargo, abusos y rebeliones continuaron⁴.

Los franciscanos establecieron las primeras reducciones en 1580, en Los Altos, a unos cuarenta kilómetros al este de Asunción. En esta primera reducción vivía un millar indios –que antes se distribuían en varios pueblos- lo que llevó a un complejo proceso de reorganización del territorio guaraní. A Los Altos siguieron pronto otras reducciones, en la zona próxima a Asunción, manteniéndose el sistema de encomiendas. La primera reducción jesuita data de 1610 y es posible establecer puntos en común, como motivaciones religiosas y aprendizaje de la lengua guaraní por parte de franciscanos y jesuitas, aunque aparecen también claras diferencias en la relación que el misionero establece con el indio y, sobre

³ Lázaro 1997: 21

⁴ Meliá 1988: 30-31; Schofield Saeger 1999: 268

todo, en el modo en que el misionero entendía la encomienda. El jesuita es contrario, mientras que el franciscano convive con el sistema colonial. Tras las rebeliones contra los abusos de los encomenderos, los misioneros pasaron a convertirse en interlocutores fiables⁵.

De todas estas rebeliones, hay que destacar sin duda la del año 1579 liderada por Oberá, un guaraní bautizado, que se consideró el salvador del pueblo. Sus seguidores repetían día tras día cantos y danzas. El movimiento se extendió tanto hacia el norte como el sur de Asunción, pero fue sofocado por el general Juan de Garay. Oberá huyó y sus seguidores se rindieron⁶. Con la introducción del sistema de reducciones en 1580, disminuyó el número de levantamientos. La reducción se convirtió en un elemento pacificador mucho más efectivo que cualquier ejército. Esta situación se repitió un siglo después en la Pimería. El padre Kino, él solo, conseguía mantener la Pimería en paz, donde antes habían fracasado los intentos militares.

La guerra guaraníca, resultado de la aplicación del Tratado de Límites, duró más de dos años (1754-1756). Las relaciones políticas entre España y Portugal pasaron por muchos momentos de contradicción, lo que se reflejó en la política americana. Los indios se enfrentaron al ejército hispano-portugués y fueron derrotados y expulsados de sus pueblos. Los cálculos hablan de la muerte de más de 3.000 indios⁷. En 1750, España y Portugal habían acordado intercambiar el territorio al este del río Uruguay por la colonia de Sacramento. El problema era que al este del Uruguay se asentaban siete misiones prósperas y a sus habitantes se les ordenó el abandono de sus tierras. El hecho de tener que ceder sus propiedades a los enemigos a los que llevaban años combatiendo en nombre del Rey de España hizo que estallara la rebelión. Los guaraníes expresaron su opinión y se dirigieron al rey, mostrando el apego a sus pueblos, a su tierra, pues ya habían aceptado y adaptado al modo de vida en las reducciones y a los beneficios que éstas les habían traído:

⁵ Meliá 1988: 277; Garavaglia 1999: 15-20

⁶ Meliá 1988: 36-37

⁷ Cardiel 2002: 88

«Nuestro Santo Rey no sabe ciertamente lo que es nuestro pueblo ni lo mucho que nos ha costado. Mirad, señor, más de cien años hemos trabajado nosotros, nuestros padres y nuestros abuelos para edificarlo y ponerlo en el estado que al presente tiene, habiendo todos tolerado con incesante tesón por tan dilatado tiempo increíbles fatigas hasta derramar nuestra sangre para concluirlo y perfeccionarlo»⁸.

Comenzó en la misión de San Miguel, al mando de su corregidor Sepé, conocido también como José Tiarayú. Éste dirigió sus fuerzas militares llegando a conquistar un fuerte portugués. Tras su muerte en uno de los enfrentamientos, fue sucedido por Nicolás Neengirú, el corregidor de Concepción –a quien los enemigos de la Compañía llamarán Nicolás I de Paraguay⁹-. En esta guerra contra los ahora aliados españoles y portugueses, los indios quemaron varios pueblos pero pronto empezaron a sufrir derrotas, debido a la falta de coordinación, la ausencia de una estrategia clara y la superioridad del contrincante. La guerra guaraníca terminó en la batalla de Caaibaté en febrero de 1756, en la que se calcula que unos 1.400 indios perdieron la vida, mientras que las fuerzas aliadas apenas sufrieron bajas. Tras la derrota, los guaraníes no tuvieron más remedio que seguir a los jesuitas en su exilio hacia el oeste. Finalmente, pudieron regresar a sus tierras en 1761, tras la anulación del Tratado entre España y Portugal, donde guaraníes y jesuitas emprendieron juntos la reconstrucción de sus pueblos¹⁰.

La Pimería fue también escenario de algunos levantamientos, pocos, sólo hubo tres relevantes: en 1695, en 1734 y el último y más importante en 1751. En la frontera norte no se estableció la encomienda, pero el motivo de las rebeliones fue también la lucha contra

⁸ Meliá 1988: 186

⁹ El padre Cardiel hace referencia en su relación a la fábula del rey Nicolás, una más de las calumnias que se dirigieron contra la Compañía. De hecho, se llegó a escribir mucho sobre este tema en la Europa del siglo XVIII, destacando la obra anónima titulada *Historia de Nicolás I Rey del Paraguay y Emperador de los Mamelucos*. Según relata Cardiel, ya en el siglo anterior hubo un precedente en el que los enemigos de la Compañía enviaron un escrito a Perú, que distaba 600 leguas de Paraguay, acusando al padre Antonio Manquiano –que destacó por su defensa de los indios- de haberse nombrado rey del Paraguay y haberse casado con una india. A pesar de la distancia se demostró la falsedad de toda la historia. El padre Cardiel defiende con vehemencia a la Compañía de estas calumnias en la Duda Nona de su relato; Cardiel 2002: 199.

¹⁰ Schofield Saeger 1999: 279-280

capitán Solís como represalia por la falsa acusación de robar caballos. Este descontento inicial entre los indios de la misión del Tubutama parecía deberse a que el capataz ópata maltrataba a los pimas. Por otra parte, el pueblo de San Antonio del Oquitoa, a siete leguas al suroeste del Tubutama, se uniría al levantamiento porque aquí también reinaba el malestar. Kino lo achacó a dos motivos: primero, a que siete años antes habían entrado soldados buscando caballos robados y habían dado muerte a once indios y, aunque más tarde los soldados habían encontrado los caballos en manos de janos y jocomes, demostrándose así la inocencia de los pimas, el mal ya estaba hecho; segundo, llevaban muchos años pidiendo un padre y los bienes materiales que suponía su presencia (ganado, caballos, vestuario, etc.) pero al no llegar y, sin embargo, sí ir llegando misioneros a otros pueblos, se habían sentido burlados¹¹.

Lo que parece claro es que este malestar previo junto con el carácter déspota del capataz de la misión del Tubutama, que ejercía su tiranía aprovechando las ausencias del misionero Januske, fueron los detonantes del levantamiento. Era costumbre al fundar nuevas misiones llevar a indios cristianizados para que ayudaran como catequistas¹². Este sistema había dado buenos resultados, pero no en este caso por el carácter déspota del ópata que trataba a los pimas como inferiores. Kino en sus relatos habla del indio ópata, Antonio¹³, que maltrataba a los pimas. Y también Mange dice que los indios habían ido a quejarse con el padre visitador para que sacara a los ópatas de la misión¹⁴. Meses después, cuando el capitán Fernández de la Fuente investigaba sobre la causas, también llegaría a esta conclusión a través de los testimonios de indios prisioneros¹⁵. En cualquier caso, algunos se rebelaron, mataron al capataz y prendió la mecha de la rebelión. Perdieron también la vida otros dos ópatas que se encontraban en la misión, Martín y Fernando, y los indios quemaron la iglesia y la casa de Januske, además de matar al ganado.

¹¹ Kino 1961a: 86-91

¹² Cfr. sobre métodos misionales en América en Borges 1960 y 1986.

¹³ Según Alegre, el causante de los malos tratos era un mayordomo español llamado Juan Nicolás Castriotto, junto con tres indios ópatas; Alegre 1960: 117. Sin embargo, Kino no lo nombra ni he encontrado más referencias a este personaje. Todas las fuentes hablan del indio ópata Antonio.

¹⁴ Mange 1926: 233; Kino 1961a: 86

¹⁵ A finales del siglo XVII fue comandante del presidio de Janos y participó en varias campañas contra los apaches, así como en la sublevación de los pimas en 1695, contra los tarahumaras en Chihuahua en 1697 y los pimas bajos en el sureste de Sonora en 1701. Es autor de un extenso diario sobre la campaña contra los pimas; Polzer y Naylor 1986: 507, 680-685.

De Tubutama se dirigieron a Caborca, en busca de los ópatas más cercanos, y en el camino se les unió el alcalde del Oquitoa con otros cincuenta o sesenta indios. Al llegar a su destino dieron muerte al padre Saeta, el 2 de abril de 1695, que llevaba tan sólo seis meses en su misión. Este misionero había recibido noticias del levantamiento pero lo había interpretado como un ataque de los jocomes, por lo que en ningún momento pensó en abandonar Caborca. Al llegar los indios de Tubutama se dirigieron a él amablemente, con engaños, y Saeta los recibió en su casa. A la salida, al acompañarles a la puerta, le mataron a flechazos, veintiuno en total, siguiendo el relato de Kino. La misión fue arrasada y murieron otros cuatro indios que trabajaban en la casa de Saeta: Francisco Javier, José, Francisco y Tomás¹⁶. Se convierte así en el primer mártir de la Pimería y Kino dedicó una de sus obras a este hecho y como homenaje a Saeta. Además, en *Favores celestiales* reprodujo la correspondencia, abundante, que mantuvieron durante estos meses. La primera carta la escribía Saeta a Kino el 28 de octubre de 1694, tan sólo una semana después de llegar a la misión, y la última es del 1 de abril de 1695, el día anterior a su muerte, que Kino recibió el 3 de abril. Un mes después, se lograron recuperar los restos de Saeta y el entierro se llevó a cabo en Cucurpe, oficiado por el rector Kappus. Asistieron Kino y Fernando Bayerca, así como muchos soldados, otros españoles y Domingo Jironza Petriz de Cruzat, capitán de la Compañía Volante de Sonora¹⁷.

Las acusaciones dirigidas contra los jesuitas fueron también motivo de un levantamiento en el norte de la Pimería en 1734. Los pimas abandonaron las misiones de Soamca, Guevavi y el Bac porque los españoles habían hecho correr el rumor de que Anza iba a matarlos a todos. Los indios de Guevavi se llevaron el ganado y caballos y asaltaron la misión del Bac, robando y destrozando la ropa del misionero y los cálices. El motivo de estos falsos rumores habría que buscarlos, una vez más, en simples intereses económicos: los españoles querían mano de obra barata a la que no podían acceder porque los indios trabajaban en las misiones de los jesuitas y, además, les protegían. Se trata del continuo conflicto de intereses entre jesuitas y españoles en América. Si lograban que los indios

¹⁶ Kino 1961a: 92-97

¹⁷ Bolton 1984: 293-298; Kino 1961a: 65; Kino 1989: 40

abandonaran la tutela de los misioneros, sería posible acceder a esta mano de obra. Ante estas amenazas, los indios habían huido a las montañas. Finalmente, el padre Segesser logró convencerlos para que regresaran a la misión, no con las armas, sino persuadiéndolos con buenas palabras, y el propio Anza, lejos de matar a los indios, ayudó a los jesuitas para que los indios regresaran a las misiones¹⁸.

El levantamiento de 1751 supone un episodio fundamental en la historia de la Pimería en el siglo XVIII, puesto que condicionaría la política militar de la Corona y marcaría la salida y entrada de varios misioneros. La producción escrita de la época sobre este episodio es muy abundante y ha sido ampliamente estudiada por autores actuales. El Archivo General de Indias conserva un gran número de documentos originales¹⁹.

En la noche del 20 de noviembre de 1751 estalló la revuelta pima encabezada por Luis Oacpicagigua, capitán de los pimas, más conocido como Luis de Saric. Su intención era expulsar a todos los extranjeros de la Pimería con la acusación de abusos por parte de los misioneros. Pero fueron pocos los pimas que le apoyaron, lo que demostró la falsedad de las acusaciones, como el mismo cabecilla confesaría más tarde. Al mando de un grupo de tropas auxiliares se dirigía a unirse a los soldados del presidio de San Felipe de Terrenate para una campaña contra los apaches, cuando en el camino decidió regresar, aunque no está claro el motivo de este cambio de actitud. Quizás se debiera a una posible ofensa por parte del padre Keller cuando se detuvo en Soamca. En cualquier caso, el jesuita fue perseguido por el gobernador Ortiz Parrilla por su intervención en la paz durante el levantamiento. La Compañía y el gobernador no coincidían en las causas que llevaron a la rebelión. De hecho, el gobernador apenas hizo nada para atajar el conflicto, del que tenía gran parte de responsabilidad: Luis de Saric había sido nombrado capitán por el nuevo gobernador de Sonora, Diego Ortiz Parrilla (1749-1753), que le había elevado a este cargo sin consultar con los misioneros, como había sido costumbre hasta entonces. Al no poder interferir en la ley que permitía que los jesuitas eligieran a los gobernadores indios de las misiones, creó el cargo de capitán de milicias en dependencia directa del poder civil

¹⁸ Segesser 1945: 164; Kessell 2002: 230

¹⁹ Guadalajara, 419A y Guadalajara, 419B

español²⁰. El gobernador elegía así a uno de sus hombres y no a uno de la confianza de los padres: se trata de otro ejemplo del permanente conflicto de intereses entre el poder civil y el poder religioso.

En la rebelión confluyeron diferentes circunstancias, por tanto, y es posible que la actuación de agentes externos, concretamente los misioneros, tuviera parte de responsabilidad. Existía un descontento originado por la prohibición de la poligamia, así como de realizar danzas y prácticas curativas, sin olvidar el poder que el gobernador había otorgado a Luis de Saric, quien pocos días antes del estallido había sido reprendido por el padre Keller²¹.

Las relaciones con los gobernadores Bernal de Huidobro²² y Ortiz Parrilla²³ fueron abiertamente difíciles. Ambos gobernadores hicieron correr rumores y acusaciones graves contra varios padres como causantes del levantamiento. El caso del apoyo de Ortiz Parrilla a Luis de Saric durante el levantamiento de 1751 es especialmente notorio. Sus acusaciones se centraron en los padres Garrucho y Keller pero alcanzaron incluso a los dos jesuitas muertos en la revuelta, Tomás Tello y Enrique Ruhen, que ya no tenían la oportunidad de defenderse. Las cartas anuas de 1751 a 1757 recogen detalladamente toda la tensión existente entre ambas partes que venía arrastrándose desde años antes. La Compañía sí podía defender a sus misioneros muertos y así ordenó investigar las acusaciones una por una, demostrando claramente su falsedad y la inocencia de los jesuitas supuestamente implicados. La Corona tomó cartas en el asunto, deseosa de aclarar la situación, con una cédula real del 27 septiembre 1759²⁴, exculpando a la Compañía de cualquier responsabilidad en el origen de la revuelta, pero también liberando de culpa a Ortiz Parrilla, de quien decía se había limitado a poner en conocimiento de sus superiores las

²⁰ Kessell 1970: 103, 114; Burrus y Zubillaga 1986: 217-285

²¹ Sedelmayr 1996: xi-xii

²² En 1732, tras una real cédula de Felipe V, se estableció la gobernación de la provincia de Sonora. Manuel Bernal de Huidobro fue gobernador de Sonora de 1732 a 1741, año en que fue sustituido por Vildósola.

²³ Diego Ortiz Parrilla fue gobernador de Sinaloa y Sonora de 1749 a 1753. Sus relaciones con la Compañía de Jesús fueron siempre difíciles y abiertamente hostiles tras la revuelta de 1751, ya que él había elevado al cargo de capitán a Luis de Saric, que se convirtió en el cabecilla del levantamiento. Llevó a cabo una errónea política contra los indios seris, siguiendo algunas propuestas del licenciado Gallardo, que dio lugar a levantamientos y abandono de las misiones seris.

²⁴ El texto completo de esta Cédula Real aparece en Burrus 1963: 104-106.

informaciones proporcionadas por los indios, sin calificarlas como verdaderas o falsas. Su sucesor, el gobernador Juan de Mendoza, colaboró con los jesuitas en la investigación. Parecía que las relaciones con el poder civil volvían a su cauce²⁵.

²⁵ Burrus 1963: 76

CAPÍTULO 11

CONCLUSIONES

Los jesuitas crearon comunidades con autonomía política y autosuficiencia económica, motivo por el que fueron percibidos como una amenaza. Tanto los jesuitas del norte como los del sur sufrieron a lo largo de todo el periodo de permanencia en América los ataques de los colonos. Parece que en el sur tenían más causas de quejas: junto a la imposibilidad de acceder a toda la mano de obra barata que ansiaban –aspecto común para las dos fronteras- en el sur se unía la competencia comercial, hecho que también se dio en algunos casos en el norte con la venta de los excedentes de cereales, pero no fue algo tan extendido. Aún así, parece que las acusaciones tuvieron mucho más efecto en el norte que en el sur. La ausencia de padres en la Pimería es buena muestra de ello, ya que en varias ocasiones misioneros que ya estaban destinados a la Pimería fueron reubicados tras los ataques. A pesar de que una y otra vez se enviaba a visitantes y soldados y se demostraba la falsedad de las acusaciones, el daño ya estaba hecho y la Pimería seguía en un estado de semiabandono. Es cierto que pasaron muchos padres por la Pimería y que muchos apenas soportaron unos meses la dureza de las condiciones de vida. Posiblemente, el bienestar relativo que ofrecían las reducciones del Paraguay las convertían en un destino mucho más deseado por los misioneros –sin olvidar que en cualquier caso, las condiciones en una misión eran siempre duras-. Por otra parte, el interés estratégico influyó en la política de la Corona. Mientras que las tierras del sur resultaron de interés estratégico y económico, la frontera norte mantuvo su carácter de tierra incógnita durante muchos años. Además, el Paraguay fue ocupado casi cien años antes por la Compañía, mientras que la expansión por la Pimería obedeció más a un proyecto personal de personajes carismáticos como el padre Kino, el padre Campos o el padre Keller –aunque contando con el respaldo de sus superiores-.

El éxito de las reducciones podría encontrar su explicación en el hecho de que el modo de ser guaraní era profundamente religioso y su religión tradicional estaba impregnada de rituales y simbolismos. La vida cotidiana en las misiones quedaba ritualizada y puesto que el aspecto religioso era la base del sistema misional, no interferiría

tanto con el modo de ser guaraní. La reducción se basó en tres aspectos primordiales que ofrecían analogías con rasgos fundamentales de la cultura guaraní y que, por tanto, no supusieron un gran choque cultural: viviendas iguales que albergaban familias agrupadas por cacicazgos, agricultura comunitaria y religión cristiana¹.

Son muchas las similitudes que se aprecian en ambas fronteras; sin embargo, es preciso señalar algunas diferencias que vinieron marcadas especialmente por el medio geográfico, la demografía y el interés de la Compañía y de la Corona. A pesar del carácter fronterizo de la Pimería y Paraguay, aquélla se caracterizó por ser un territorio marginal y carente de interés estratégico y económico durante muchos años –tras mostrarse como falsas las leyendas que hablaban de grandes tesoros y ricas ciudades misteriosas-, mientras que el fértil Río de la Plata fue ocupado desde mucho tiempo antes.

Las reducciones jesuitas se desarrollaron casi un siglo después de la llegada de los primeros españoles al río de la Plata, por lo que trataron con un pueblo que ya llevaba tiempo en contacto con los españoles. Ésta es una diferencia fundamental con las misiones de la Pimería, donde los jesuitas llegaron a territorios que nunca antes habían sido explorados, de modo que fueron los primeros blancos que entraron en contacto con los indios. Mientras en Paraguay trabajaban con indios que en muchos casos ya habían experimentado un cierto grado de aculturación, el pima entra por vez primera en contacto con una nueva cultura. Y mientras la reducción supone la alternativa menos mala a la encomienda, la misión del norte no es alternativa a una situación peor. Por otra parte, el semisedentarismo de los guaraníes a la llegada de los españoles los hizo más vulnerables y pudo influir en el hecho de que fuera más fácil su dominación, ya que no podían abandonar su modo de subsistencia².

Hemos señalado también el paralelismo en la defensa de la identidad de ambas sociedades. En la importancia profunda que implica «ser guaraní» o «ser pima». Y cómo el único modo de mantener la identidad es el rechazo al cambio. Pero mientras que entre los pimas la lenta aculturación resulta un elemento inherente a su cultura, algo que por tanto no

¹ Meliá 1988: 218-219

debe ser recordado porque supone una de sus características como pueblo y como individuo –producto de una estrategia de supervivencia frente a los apaches-, entre los guaraníes es un factor externo, que surge en un momento dado ante el peligro español. Mientras que a priori una serie de innovaciones no parecen interferir excesivamente con su modo de vida, son los chamanes quienes dan la voz de alarma y se percatan de que la aculturación supondrá su pérdida de identidad, de su esencia y, a la larga, su desaparición como pueblo.

Otras diferencias se encuentran en el día a día. Por ejemplo, a través de los relatos de los jesuitas, sabemos que en el sistema de reducciones paraguayas era uso habitual el castigo físico en forma de azotes³, algo que no debía de suceder habitualmente en la Pimería, donde en ninguno de los relatos estudiados aparece referencia alguna a este aspecto. Cardiel señala con naturalidad que si un padre no había recibido aviso para impartir la Extremaunción, los indios recibían azotes «*que es el castigo ordinario*»⁴. De cualquier modo, hay que ver el castigo corporal enmarcado en su contexto, puesto que los azotes son aplicados «*como un padre suele azotar a su hijo o un maestro a su aprendiz en Europa*». Aun así, el padre Sepp no deja de sorprenderse: «*No se encontrará en todo el mundo ningún pueblo que nos quiera tanto, a pesar de que debemos castigar a uno u otro de vez en cuando*». Pero las dificultades que encontraron los jesuitas eran las mismas: tanto en la Pimería como en Paraguay, aunque los indios terminaban obedeciendo a los padres y realizando los trabajos de la misión, todos los relatos insisten en la necesidad de recordárselo continuamente⁵. Esta falta de interés podría interpretarse como otra forma de rechazo, pacífica, a las nuevas normas o como un simple rechazo al no considerar la utilidad o no estar acostumbrados.

El número de sacramentos impartidos quedaba reflejado en los libros de cada misión. Debido a la diferencia demográfica y al número de jesuitas en ambos territorios fronterizos, mientras que en las reducciones a principios y mediados del siglo XVII casi todos los domingos se celebraban en torno a veinte bautizos, en la Pimería las entradas en los libros son escasas. En las reducciones se hizo necesario celebrar bodas conjuntas,

² Quarleri 2009: 39

³ Cardiel 2002: 70

⁴ Cardiel 1988: 111

debido al gran número de contrayentes, siguiendo el rito cristiano. A cada pareja se le hacía entrega simbólica de un anillo y trece reales a modo de arras y estos mismos objetos se volvían a entregar a la siguiente pareja. Por el contrario, los matrimonios en la Pimería se realizaban habitualmente de manera individual.

Las iglesias representan otro punto diferenciador. Las del norte son muy sencillas, de adobe, mientras que las del Paraguay, construidas en piedra, cobijan candeleros, lámparas e incensarios de plata y casullas de diferentes colores según las celebraciones, de materiales ricos como brocados y terciopelo. Los confesionarios de las reducciones «*son preciosos, grandes, dorados y pintados, que parecen un retablo*»⁶. No es posible encontrar elementos de estas características en la Pimería.

En las reducciones el tiempo y el trabajo estaban controlados totalmente, de manera que cada día parecía una repetición del anterior, interrumpido sólo por algunas fiestas solemnes. Mientras que en la Pimería la organización no fue tan «militar», no estuvo tan ritualizada, sí existió una rutina diaria, pero las fuentes indican que se gozaba de una mayor libertad, producida por el escaso número de misioneros y por la posibilidad real de vivir fuera de las misiones. En cambio, en Paraguay, en muchos casos la única alternativa era la encomienda, por lo que la mayor parte de los guaraníes si tenía que elegir prefería la reducción, teniendo que acatar sus normas, como mal menor.

A pesar de estos aspectos diferenciadores, son muchos los puntos en común. Hay que destacar que del mismo modo que las misiones pimas actuaron como barrera entre las poblaciones españolas y los apaches, las reducciones actuaron como barrera contra la expansión portuguesa.

El choque de intereses entre jesuitas y colonos es un claro punto común en la evangelización del Paraguay y la Pimería. Las acusaciones extendidas por los colonos se hacen presentes desde el primer momento, de manera más velada en la Pimería y más evidente en el Paraguay donde, ya antes de la expulsión de 1767, la Compañía se vio

⁵ Sepp 1971: 218, 221; Cardiel 2002: 69

obligada a abandonar la ciudad de Asunción en cuatro ocasiones: en 1612, en 1649, en 1724 y en 1732, aunque pocos años después conseguían regresar con el apoyo del poder civil. Tras la independencia de Paraguay, la Compañía sufrió nuevas expulsiones en 1846 y más recientemente en 1969. Los colonos no estaban de acuerdo con las prerrogativas concedidas a las reducciones que las convertían en muy competitivas frente a las encomiendas. El resentimiento se manifestó en continuados enfrentamientos⁷.

Los ataques dirigidos contra la Compañía, aunque terminaba demostrándose que en la mayoría de los casos eran infundados, condicionaron la labor evangelizadora de sus hombres retrasando la llegada de nuevos misioneros o las ayudas económicas. En muchas ocasiones ambos se desviaban a otros destinos, por lo que aunque se terminara demostrando la falsedad de las acusaciones, el daño ya estaba hecho pues hombres y dinero ya se habían perdido para un nuevo destino. A pesar de la gran obra evangelizadora que consiguieron llevar a cabo, con todas sus implicaciones y novedades introducidas en las sociedades indias, una cuestión interesante sería reflexionar sobre qué habrían podido conseguir y construir sin estas continuas batallas que ralentizaron todo el proceso.

Lejos de rendirse ante los continuados ataques, los jesuitas nunca dejaron de hacerles frente y, tanto en la frontera norte como sur, son numerosos los escritos que denuncian estas situaciones. Así el padre Cardiel señala: «*Pero los malignos, los que hablan sin examen, o no han visto lo que hay, (...) piensan que sacamos de allí mil intereses*» ante aquellos que piensan que obtienen un millón y medio de pesos anuales de la explotación de yerba mate. El origen de las acusaciones no estaba sólo entre los colonos, sino también entre hombres de la iglesia como el arzobispo de Burgos, Arellano, que atacó a los jesuitas a raíz de su expulsión, o incluso desde dentro de la propia Compañía. Tal es el caso del jesuita Bernardo Ibáñez de Echavarri, que publicó sus virulentos ataques en una obra que Cardiel acusa de ser toda entera una falsedad, para lo que pide que se envíen jueces para verificar las acusaciones⁸.

⁶ Cardiel 1988: 112, 116, 126, 139

⁷ Meliá 1988: 231-232; Quarleri 2009: 117

⁸ El padre Cardiel se refiere a Ibáñez en numerosas ocasiones. Había sido expulsado de la Compañía primero en torno a 1745 y ya definitivamente en 1757 y en represalia publicó *Reino Jesuítico de Paraguay*, acusando a

De hecho, el padre Cardiel dedica el final de su obra a esclarecer las «Causas porque se añaden las dudas siguientes», en un intento de limpiar definitivamente el nombre de la Compañía. En su opinión, las misiones del Paraguay han sido las más atacadas por hallarse extendida la creencia de que eran las que disponían de mayores riquezas, aunque señala que también las misiones de México y Perú habían sido blanco de ataques. Así va enumerando una serie de acusaciones concretas que va rebatiendo con argumentos demostrables. Se pregunta qué base pueden tener las acusaciones sobre la supuesta riqueza de los jesuitas. Concluye que la única explicación razonable la encuentra en los objetos de plata de las iglesias, pero esa riqueza se reduce a algunas lámparas, cálices y candeleros -no hay más que lo que se ve-. Hay que tener en cuenta que las misiones en esa época ya tenían entre sesenta y cien años, de manera que los objetos de plata se habían ido heredando y manteniendo en sus iglesias. O cuando llegaban visitantes a los pueblos, veían grandes campos de algodón, sin pararse a pensar que ese algodón se destinaba a vestir a los numerosos habitantes de la misión, quedándose sólo con la equivocada percepción de grandes campos que aportarían ganancias a los jesuitas. Lo mismo sucedía con los rebaños, que eran grandes, sí, pero también necesarios para el consumo de sus habitantes. De modo que *«todo lo que se diga son ignorancias o equivocaciones de gente de poco entender, o envidia y malicia de los hombres apasionados; o sueño y delirios de los más inconsiderados»*. Muchas acusaciones se basaban en hechos reales pero sacados de contexto, lo que las convertían en erróneas. Todo su escrito está destinado a demostrar que las misiones no eran fuente de lucro, como ya habían demostrado las investigaciones, sino que sus habitantes obtenían lo necesario para vivir dignamente. Además, los indios no eran avariciosos como los españoles o portugueses, *«no buscan oro ni plata, sino comida y vestido»*⁹. Por otra parte, si los pueblos hubieran albergado tan sólo a cuarenta o cincuenta vecinos como en España, entonces sí se podría pensar que los algodones o rebaños les habrían hecho ricos, pero en Paraguay los pueblos alcanzaban fácilmente los 1.500 habitantes, a los que había que alimentar y vestir, de modo que claramente quedaban pocos excedentes para el comercio o la obtención de riqueza.

los jesuitas de comportarse como si fueran reyes. El marqués de Valdelirios, consejero de Indias, se unió a Ibáñez en sus acusaciones. La obra fue publicada en 1770 y, a pesar de que los jesuitas demostraron su falsedad, el libro se difundió y les perjudicó; Cardiel 1988: 105, 194.

Cardiel tiene claro que son algunos españoles codiciosos quienes han levantado las calumnias, como lo tenía claro el padre Kino y sus compañeros del norte. Estos españoles, en contra de lo ordenado en las Cédulas Reales, querían hacer esclavos a los indios, algo a lo que se opusieron los jesuitas desde el primer momento¹⁰.

En la Pimería, a pesar de todas las precauciones y a pesar de la buena marcha de las cosas desde el inicio, el padre Kino habla de la existencia de un informe negativo sobre los pimas, aunque sin proporcionar datos sobre su autoría, remitido a Castillo, el alcalde mayor del Real de San Juan. Por tanto, ya desde el primer momento, tuvo que enfrentarse a falsas acusaciones. Las calumnias no tomaron forma sólo como informes negativos, sino que en algunas de sus visitas a las nuevas misiones encontró a los indios asustados por los rumores extendidos sobre la actuación de los padres. Además alguien escribió a Castillo que con la llegada de Kino a Dolores, los indios habían abandonado la misión. El padre Manuel González fue enviado a estas nuevas misiones en enero de 1689 en calidad de visitador y tuvo la oportunidad de verificar que las acusaciones eran falsas, por lo que decidió apoyar la labor de Kino solicitando nuevos padres para la Pimería¹¹. De hecho, se consiguió el nombramiento de cuatro misioneros aunque su llegada se retrasó por «*las contradicciones, oposiciones y siniestros informes de que no se necesitaban tantos padres*»¹². Kino, un hombre de acción, no permanecía callado ante las contradicciones y recorría las leguas que fueran necesarias para presentarse ante quien tuviera la autoridad de aclarar la situación.

Es necesario plantear esta cuestión: ¿por qué los indios se dejaban influir por los rumores difundidos por los españoles contra los jesuitas? Las contradicciones y rumores no fueron un hecho aislado de la Pimería ni afectaron sólo al padre Kino. Por el contrario, la Compañía tuvo que enfrentarse a menudo, y en diferentes lugares, a falsas acusaciones que obedecían normalmente a intereses económicos. El padre Januske señaló en un informe de 1723 que los indios se dejaban influir por los falsos rumores que hacían correr los soldados

⁹ Cardiel 1988: 161-162, 164, 166, 185

¹⁰ Cardiel 1988: 186

¹¹ Bolton 1984: 258-259

¹² Kino 1958: 104

porque la justicia no ayudaba a los padres, no iban a los pueblos a decir a los indios que debían obedecer y respetar a los misioneros y ayudarles en la construcción de la iglesia y vivir en los pueblos. Lo que interesaba a los justicias era, precisamente lo contrario, que los indios no vivieran en los pueblos y así trabajaran para ellos como mano de obra barata. Además, añadía que los españoles de Sonora tenían en general poco respeto por lo eclesiástico, lo que no suponía, por tanto, el mejor ejemplo de conducta para los indios. En las cuadrillas de mineros, en las que también se incorporaron algunos indios, no se ocupaban de aspectos espirituales. Por el contrario, Januske los calificó como ladrones y borrachos que ejercían una pésima influencia sobre el indio, que después era muy difícil de recuperar. Ante estos ejemplos era complicado convencer a los indios para que permanecieran en las misiones y trabajaran en las tierras o en la construcción de la iglesia¹³. Bien, así es como veía el padre Januske las relaciones entre españoles, jesuitas e indios en la Pimería, lo que podría responder en parte a la cuestión planteada sobre el hecho de que los indios se dejaran influir por las acusaciones de los soldados. Es decir, el indio quedaría entre el misionero y el soldado o el minero, cada uno intentando tirar de él hacia su territorio. Por todos estos motivos, los jesuitas procuraron que los indios quedaran aislados de la población española.

El testimonio del padre Cañas, en su informe de 1730 como visitador de Sonora, señalaba a los españoles como los instigadores de las acusaciones y causantes de que los pimas se volvieran contra los misioneros:

«(...) inducidos por malebolos Españoles, mulatos, y coyotes ve que abunda la tierra, estos les escriben o les dictan las cartas contra sus padres (...). Aquí somos el blanco de las calumnias de los domésticos y extraños (...). Si damos limosnas que es con interés, si no la damos, que nos quedamos con el sudor y trabajo de los indios, y finalmente nuestro ministerio está tan lleno de espinas, trabajos y persecuciones (...).»¹⁴.

¹³ Januske 1977: 221-223

¹⁴ Cañas 1792: 120r-120v

Las tropas auxiliares constituyen otro punto común entre la frontera norte y sur. Ya Cabeza de Vaca contó con ayuda militar de los guaraníes y son numerosas las ocasiones en que su intervención fue decisiva para derrotar a indios enemigos, a portugueses o a los propios españoles como en la rebelión de los comuneros en 1723¹⁵.

En la primera época del contacto los pimas no vacilaron en unirse a la Compañía Volante de Sonora para aunar sus fuerzas en contra del enemigo común. Algunos jefes pimas se pusieron a la cabeza del ejército de la nación pima formado por la unión de distintas rancherías que reconocían la autoridad del capitán de guerra. Los pimas vieron una oportunidad de defensa y las tropas auxiliares fueron adquiriendo un valor estratégico fundamental para el mantenimiento de la frontera norte. Los misioneros organizaron la defensa de las misiones ante la falta de soldados en la Pimería, pero no siempre estuvieron a favor de que los pimas se unieran a las tropas auxiliares por temor a que la ausencia de los indios pudiera desestabilizar el sistema misional establecido. Los pimas continuaron, por tanto, enfrentándose a los apaches y otros pueblos con la ayuda de soldados españoles, aunque con el tiempo las tropas auxiliares llegaron a constituir un problema pues adquirieron conciencia de su superioridad sobre los españoles. De hecho, esta percepción parece ser una de las causas del levantamiento de 1751. Fueron importantes tanto para los Austrias como los Borbones, por lo que siempre mantuvieron las ventajas concedidas a las reducciones. Sin embargo, su éxito en Paraguay fue relativo, puesto que no evitaron el avance portugués en parte del territorio¹⁶.

La época posterior a Kino se vio marcada por el aumento de la inseguridad en la frontera norte debido al incremento de los ataques apaches y a la aplicación de una política de defensa poco efectiva por parte de las autoridades españolas. La inseguridad preocupaba tanto a misioneros como a políticos y militares, de modo que los primeros también tuvieron que intervenir en la formulación de estrategias defensivas. Los pimas pasaron a convertirse en la principal fuerza de defensa y las tropas auxiliares adquirieron un papel fundamental

¹⁵ D. José de Antequera, juez de la Audiencia de Charcas, encabezó esta sublevación que le llevó a enfrentarse a las autoridades civiles y a la Compañía. Las tropas reales fueron auxiliadas por más de 3.000 indios, gracias a los que consiguieron derrotar a los comuneros; Cardiel 1988: 188.

¹⁶ Quarleri 2009: 120

para el desarrollo de la política militar¹⁷. Ante la situación de inseguridad continuada en la frontera norte, se hizo frecuente que los misioneros organizaran la defensa militar de sus misiones, tal y como había ocurrido en Paraguay. Por otra parte, limitaron la ayuda de las tropas auxiliares pimas porque lo contrario habría puesto en peligro la estabilidad del sistema de misiones al tener que abandonar el trabajo dedicado a éstas, además del riesgo de que muchos de ellos no regresaran nunca a la misión. Con el paso de los años la provincia experimentó un declive económico. A los apaches se les achacó la ruina de la provincia, pero no fueron los únicos causantes. Otros factores influyeron como la corrupción y una política militar poco efectiva. La política militar de la frontera condicionó las formas de vida y de evangelización de esta zona. Es en este contexto de inseguridad y enfrentamientos continuos en el que se verá enmarcado el proceso de aculturación de los pimas, que quedará frenado precisamente al tener que concentrar todos sus esfuerzos, una vez más, en el mantenimiento de su territorio y su supervivencia frente a los intentos de avance de los apaches. Ahora más que nunca se hará patente el carácter amortiguador de los habitantes de la Pimería, de modo que se convertirán en los verdaderos protagonistas de este período. Por otra parte, comprender el contexto de inseguridad que vivía la zona es fundamental para una correcta interpretación de las fuentes consultadas.

Los jesuitas que acudieron tras la muerte de Kino a evangelizar la Pimería, como mejores conocedores de las necesidades del territorio, realizaron propuestas a las autoridades civiles para una efectiva defensa militar. Velarde propuso en 1717 la fundación de un presidio en el norte de la Pimería. Confiaba en que gran parte de los problemas de la región se solucionarían de esta manera, mientras que por el contrario, Kino nunca llegó a proponer la creación de un presidio. Su plan estaba perfectamente estudiado: estableció el número de soldados y oficiales necesarios, el sueldo de cada uno de ellos y la cantidad que habría de destinarse a esta actividad. El superior del nuevo presidio debería ser un misionero, práctica que ya se había llevado a cabo en Loreto Conchos, en California. El sucesor de Kino era consciente de que existían dificultades y objeciones a su plan, pero

¹⁷ Existen varios documentos de la época que expresan la preocupación sobre la inseguridad en la Pimería y algunos de ellos relatan las diferentes expediciones militares que se llevaron a cabo buscando una solución; Rivera Villalón 1727; Pineda 1763; Lafora c.1768; Vélez de Escalante 1776; Lizasoín 1792; Rivera Villalón 1792.

insistía en que sus peticiones no eran superfluas, que realmente las condiciones en las que se encontraban las misiones no facilitaban la permanencia de padres y que la vida en la Pimería era muy dura, por lo que tener al menos lo indispensable ayudaría mucho en su labor¹⁸.

La política militar aplicada a la frontera norte se mostró poco acertada en muchas ocasiones, pues las tácticas las decidían quienes desconocían el terreno y la verdadera situación que se vivía día a día. También los militares que trabajaban en el norte de Sonora eran conscientes de estos errores que debían acatar, a pesar de todo. De 1744 es una carta anónima, cuyo autor sea probablemente el capitán del presidio del Pitic, dirigida a un «Excelentísimo Señor» en respuesta a la orden que había recibido de disolver los dos nuevos presidios de Sonora para recortar gastos: San Felipe de Gracia Real y San Pedro del Pitic. El capitán expone el motivo por el que los presidios no deberían disolverse: frecuentes ataques apaches que, con la disolución, se harían con el territorio con la consiguiente pérdida para la Corona¹⁹. Sin embargo, a pesar de todas las dificultades, la situación se pudo ir conteniendo gracias a la colaboración de los aliados pimas que, además de participar activamente junto a los soldados españoles en los enfrentamientos contra los apaches, algo que ya venían haciendo desde lejos, actuaron como amortiguador entre éstos y la población española de Sonora. Gracias a los pimas, la frontera norte no retrocedió como así describe el padre Keller:

«Los pueblos como fronterizos y el último de la cristiandad, son vriosos y guerreros con los enemigos apaches, quienes sólo dibide una sierra; pero amigos de la nación española, a la que se unen quando se hacen expediciones de guerra, a su costa, estando, por sí mismos, en continuo mobimiento, por la ynmediación de la apachería, contra la qual, solos, hazen campañas con muchos triumphos, que no poco contienen el orgullo del enemigo»²⁰.

¹⁸ Velarde 1977: 93-121

¹⁹ Carta desde el Pitic 1792: 171r

²⁰ Keller 1982: 232

Efectivamente, los pimas actuaron como aliados y tropas auxiliares del ejército español. Las tropas auxiliares de indios no se dieron sólo entre los pimas, sino también entre los indios mayos de Sinaloa o los ópatas de Sonora. Sin embargo, hay indicios que señalan que podrían haber sido los propios españoles quienes hubieran alentado en parte las luchas entre indios, con un objetivo premeditado: mientras existieran rivalidades entre los indios, siempre habría un grupo que decidiría aliarse a los españoles²¹, táctica por otra parte habitualmente usada por los soldados españoles, tal es el caso de Hernán Cortés en México o de Pizarro en su rápida conquista del imperio inca. El visitador Gallardo, que por orden del virrey²², enterado de la importancia de las batallas que se libraban en el norte, había recorrido la Pimería para elaborar un informe en 1750, defendía esta opinión:

*«Una de las mas prudentes máximas debe ser la de excitar el odio, y enemistad de unas, y otras a el laudable fin de reducirles, para que unas con otras presten favor, y auxilio como lo he practicado valiendome de los Guaimas, Pimas altos, y bajos contra el seri, porque estan tales las reducciones, y se han creado tan mal, que es mejor desear la salud del enemigo»*²³.

En cualquier caso las tropas auxiliares resultaron absolutamente imprescindibles. Sin ellas no se habría logrado detener el avance de los apaches. Pero por otra parte, también presentaron desventajas: los indios percibían la debilidad de los soldados españoles. Además, tras una primera etapa, no obtenían nada a cambio, a pesar de lo cual, la ayuda les era exigida y los españoles dejaron de comportarse como aliados. Ahora imponían – exactamente el mismo proceso que muchos años antes se había desarrollado en Paraguay-. Los pimas adquirieron conciencia de su superioridad guerrera sobre los españoles y de que realmente no estaban actuando como tropas de apoyo, sino que llevaban todo el peso de la defensa sin obtener beneficios. Esta percepción incidió en el levantamiento de 1751, ya que al verse superiores militarmente se sintieron capaces de derrotar a los españoles. El

²¹ Mirafuentes 1993a: 98

²² Francisco de Güemes y Horcasitas, conde de Revillagigedo, fue virrey de Nueva España de 1746 a 1755; Bannon 2001: 289.

²³ Informe del 15 marzo 1750 desde Matape (Sonora) del licenciado José Rafael Rodríguez Gallardo dirigido al «Señor teniente coronel don Diego Ortiz y Parrilla, gobernador, y capitan general interino de estas provincias»; Rodríguez Gallardo 1792: 410v-411r

problema de las tropas de indios nunca se consiguió resolver ni sustituir. Años más tarde, en torno a 1780, se crearon las tropas presidiales de ópatas y pimas con la intención de separarles de su comunidad y que pasaran a vivir en el presidio con un salario, como cualquier soldado, tal y como había propuesto Gallardo treinta años antes. A pesar de los problemas con las tropas auxiliares, en vez de abolirlas, algo que no se podían permitir las autoridades, se había llegado a esta situación de dependencia²⁴.

Del mismo modo y en fechas similares (1754-1756) los guaraníes se levantaron en Paraguay en las llamadas guerras guaraníicas frente a la injusticia que suponía el Tratado de Límites firmado entre Portugal y España. Alentados por saberse poseedores de la razón y por la confianza que tenían en su formación y capacidad militar fueron capaces de enfrentarse al ejército hispanoportugués, aunque con un resultado desastroso para las tropas guaraníes. También en este caso, las decisiones políticas se tomaban en despachos lejanos al escenario por personas desconocedoras de la situación real del territorio y la sociedad que la habitaba. Los mandos militares no tenían otra opción que acatar las órdenes y así leemos en las fuentes jesuitas que el general Cevallos era consciente de que España salía perdiendo con el tratado pero no tenía otra alternativa que obedecer²⁵.

El sistema de reducciones alcanzó gran fama en Europa y fue mucha la literatura que produjo la llamada utopía del «Estado jesuítico del Paraguay». La Compañía fundó misiones en diferentes territorios americanos marginales y de difícil acceso, fiel a su espíritu fronterizo, destacando por todas las características expuestas las misiones de Paraguay y las misiones de la frontera norte de Nueva España. Los jesuitas adaptaron el desarrollo económico a las condiciones de vida de los indios y organizaron la defensa militar. Un grupo de misioneros, movido por su fe y su coraje, fue capaz de conseguir la pacificación de unos territorios donde la Corona no habían tenido éxito en sus campañas.

²⁴ Mirafuentes 1993a: 112-114

²⁵ Cardiel 2002: 88

FUENTES ORIGINALES CONSULTADAS

AGI: Archivo General de Indias (Sevilla)

AHN: Archivo Histórico Nacional (Madrid)

BPR: Biblioteca del Palacio Real (Madrid)

MN: Museo Naval (Madrid)

RAH: Real Academia de la Historia (Madrid)

ANZA, Juan Bautista de

1774 «Extracto del diario que formó D. Juan Bautista Anza, capitán del presidio de Tubac en la provincia de Sonora, en la expedición que de orden del Virrey D. Antonio María Bucareli hizo para abrir comunicación entre otra provincia y la de California por los ríos Gila, y Colorado». Madrid: MN. Ms.317, Papeles Varios, tomo IV, doc. 25, ff.237r-246v.

CALIFORNIA, expediciones (documento de finales del siglo XVIII)

n.d. Relato sobre la conquista de California desde 1606 hasta la llegada de Fray Junípero Serra. Madrid: MN. Ms.317, Papeles Varios IV, doc.25, ff.131r-246r.

CALLEJA, José Antonio de

1686 Denuncia de Kino sobre abusos a los pimas en el legajo «Cartas y expedientes de personas eclesiásticas». Sevilla: AGI. Guadalajara, 69, 67-1-36.

CAÑAS, Cristóbal de

1792 «Estado de la provincia de Sonora, con el catálogo de sus pueblos, iglesias, padres misioneros, número de almas capaces de administración, lenguas diversas que en ella se hablan y leguas en que se dilata; con una breve descripción de la Sonora jesuítica según se halla por el mes de julio de este año de 1730. Escrito por un padre misionero de la provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España». Madrid: RAH. *Colección de Memorias de Nueva España. Materiales para la Historia de Sonora*, tomo XVI, ff.104r-130v. (Original de 1730).

CARTA DESDE EL PITIC

1792 Carta anónima escrita desde el presidio del Pitic del 24 de junio de 1744. Madrid: RAH. *Colección de Memorias de Nueva España. Materiales para la Historia de Sonora*, tomo XVI, f.171r. (El autor es probablemente el capitán del presidio del Pitic).

KINO, Eusebio Francisco

1685a Carta de Kino donde relata la expedición Atondo en «Expediente sobre el descubrimiento, conquista y misiones de la provincia de California». Sevilla: AGI. Guadalajara, 134, 67-3-28, f.398r.

1701 Mapa del paso por tierra. Sevilla: AGI. MP-México, 95. C-7025.

LAFORA, Nicolás de

c.1768 «Informes sobre las Provincias Internas por el Ingeniero Lafosa (sic)». Madrid: MN. Ms.567, Virreinato de Méjico, tomo I, doc.9, ff.205r-241r. (El documento puede tratarse de una copia de Pineda¹).

LIZASOÍN, Padre Ignacio

1792 «Informe del Padre Lizasoín sobre las provincias de Sonora y Nueva Vizcaya». Madrid: RAH. *Colección de Memorias de Nueva España. Materiales para la Historia de Sonora*, tomo XVI, ff.181r-204r.

MARTÍN BERNAL, Cristóbal

1792 Relación. Madrid: RAH. *Colección de Memorias de Nueva España. Materiales para la Historia de Sonora*, tomo XVI, ff.294r-302v.

NENTUIG, Juan de²

¹ En la ficha del Museo Naval está catalogado como «Informes sobre las Provincias Internas por el Ingeniero Lafosa» pero se trata de un error de transcripción puesto que el documento corresponde al informe del ingeniero Lafora. Pone «parece copia de Pineda», refiriéndose al marino D. Antonio de Pineda, que participó en la expedición Malaspina, Hernández 1957: 41, y visitó las Provincias Internas (1790-1792), por lo que podría tratarse de una copia del documento original de Lafora. El ingeniero Nicolás de La Forá o Lafora -la grafía ofrece variantes- participó en 1766-1768 en una expedición organizada por el marqués de Rubí, como parte de las reformas de Carlos III, para inspeccionar los presidios de la frontera norte de Nueva España; Polzer 1986:10; Weber 2000: 296. No se tienen datos de su fecha y lugar de nacimiento, aunque debió de nacer en torno a 1730. Salió de España en agosto de 1764 y llegó a Veracruz a fines de ese año, con un grupo de siete ingenieros militares. Lafora regresó a España a fines de 1771 o principios de 1772. En 1775 regresó a México para ocupar el puesto de corregidor de Oaxaca durante ocho años; Robles 1939: 14-18. El documento del Museo Naval no tiene fecha. La edición de Robles de 1939 se basa en tres documentos, dos que son copia y se encuentran en la Biblioteca Nacional de Madrid y en la Biblioteca Nacional de México, y el original que se encontraba en la biblioteca de D. Pedro Robredo. Puesto que está escrito a modo de diario, probablemente Lafora lo iría escribiendo a la vez que realizaba el viaje, por lo que el informe fue muy probablemente escrito entre los años 1766 y 1768.

² Esta obra se consideraba anónima hasta que en 1955 el Dr. Alberto Pradeau dio pruebas documentales sobre la paternidad de la *Descripción de Sonora*, a través de cartas del propio jesuita en las que hacía referencia a su autoría. Son varias las ediciones que existen, tanto en inglés como en castellano. Los investigadores citan cuatro manuscritos originales: dos en el Archivo General de la Nación de México, uno en California, en la Huntington Library de San Marino, y otro en la Real Academia de la Historia de Madrid; Nentuig 1980: xiv. Éste se encuentra en la *Colección de Memorias de Nueva España* y es una copia de finales del siglo XVIII que ha sido consultada. Se habla de varios originales, o de varias copias de la época del original, ya que desde el primer momento despertó un gran interés y fueron solicitadas copias por las autoridades civiles y religiosas, por lo que los estudiosos han señalado la posibilidad de que existan más originales. En el Museo Naval he localizado dos copias de la época, que no están catalogadas como obra de Nentuig y se encuentran entre un grupo de manuscritos relacionados con Sonora. No he encontrado ninguna referencia de los estudiosos de la obra a estas dos fuentes.

La fecha de uno de los dos documentos consultados del Museo Naval (Ms. 567, Virreinato de Méjico, tomo I, doc. 2) es 1785, ya que al inicio del texto hay una nota al margen con esa fecha que se refiere al lamentable estado de decadencia en que se encuentra Sonora, y se halla a continuación de una carta con esta fecha. El copista debió de ser un militar por los fragmentos que ha seleccionado a la hora de realizar la copia. No transcribe los capítulos correspondientes a la descripción de los ríos, la fauna y la flora, por ejemplo, y omite los títulos de los capítulos. Parece que ha copiado con prisa, resumiendo, eliminado lo superfluo, dejando algunas frases idénticas y rehaciendo otras con el mismo significado, pero buscando fórmulas más breves.

- c.1764 «Extracto de Noticias de Sonora sacado de Manuscritos del Docto Cav. D. Eug^o Sta. Eliza que intitula Descripción de Californias». Madrid: MN. Ms. 567, Virreinato de Méjico, tomo I, doc. 13, ff. 287-300v. (Es copia de los capítulos III, IV y V de la *Descripción* de Nentuig).
- 1785 «Descripción geográfica, natural y curiosa de la Provincia de Sonora por un amigo de el servicio de Dios y deel Rey Nuestro Señor. Año de 1764». Madrid: MN. Ms. 567, Virreinato de Méjico, tomo I, doc.2, ff.6v-34v. (Es copia de los capítulos I y II de la *Descripción* de Nentuig).
- 1792 «Descripción geográfica, natural y curiosa de la Provincia de Sonora por un amigo de el servicio de Dios y deel Rey Nuestro Señor. Año de 1764». Madrid: RAH. *Colección de Memorias de Nueva España. Materiales para la Historia de Sonora*, tomo XVI, ff.1r-103r.

NOTICIAS Y REFLEXIONES

- c.1790 «Noticias y reflexiones sobre las guerras que se mantiene con los indios apaches en la N.E.». Madrid: MN. Ms. 567, Virreinato de Méjico, tomo I, doc.11, ff.246r-270r. (Fuente anónima. Podría tratarse de una copia de Antonio de Pineda de un documento original de Bernardo de Gálvez. Sobre la autoría ver nota 20, cap. 9)

OBISPO DE GUADALAJARA, Juan de Santiago de León

- 1686 «El obispo da quenta» es carta sobre la expedición Atondo en «Expediente sobre el descubrimiento, conquista y misiones de la provincia de California». Sevilla: AGI. Guadalajara, 134, 67-3-28, ff.395v-396r.

PALMA Y MESA, Cristóbal

- 1686 Carta del Ldo. Palma y Mesa sobre la real cédula presentada por el P. Kino para la exención del pago de impuestos a indios durante veinte años, en «Cartas y expedientes eclesiásticos». Sevilla: AGI. Guadalajara, 69, 67-1-36.

PINEDA, Juan de

- 1763 «Representación que las provincias de Sonora, Ostimuri y Sinaloa hicieron al ingreso de D. Juan de Pineda en su gobierno lamentando la triste situación en que por espacio de más de un siglo padecían sus moradores las crueles y diarias hostilidades de los indios seris, pimas y yaquis para que poniendo en noticia del Virrey el abandono a que están expuestas sus vidas y haciendas logren sus eficaces providencias la tranquilidad apreciable de aquellas provincias». Madrid: BPR. *Miscelánea de Ayala*, tomo X, ff.60r-66v.

El segundo documento consultado en el Museo Naval, el correspondiente al caballero Santa Eliza, copia los capítulos III, IV y V. La letra es completamente diferente de la fuente anterior, por lo que no es continuación. Este texto respeta más el original y no utiliza abreviaturas. En este caso, aunque tampoco el copista hace ninguna referencia a Nentuig, sí respeta la división en capítulos, manteniendo los títulos. El documento es posiblemente una copia de la copia original de Santa Eliza, tal y como se deduce por su título (*Descripción geográfica, natural, y curiosa de la provincia de Sonora por un amigo del servicio de Dios, y del Rey ntro. Señor*). Puesto que el texto original data de 1764, lo hemos catalogado como próximo a esta fecha.

RIVERA VILLALÓN, Brigadier Pedro de

- 1727 «Descripción de las provincias internas de la Nueva España hecha de orden del Excmo. Señor Virrey de aquel reyno por D. Francisco Alvarez Barreiro, teniente Coronel de Ynfantería é Ingeniero en Gefe de la Provincia de Tejas en conformidad del capítulo 21 de las instrucciones que por el mismo Sr. Virrey se le dieron al Brigadier D. Pedro de Rivera Villalón». Madrid: BPR. *Miscelánea de Ayala*, tomo XII, ff.163v-173r.
- 1792 «Informe del Sr. Brigadier, Visitador General, al sr. Virrey, del estado de las misiones de la Compañía en las provincias de Sinaloa, y Sonora». Madrid: RAH. *Colección de Memorias de Nueva España. Materiales para la Historia de Sonora*, tomo XVI, ff.334v-339r. (Original de 1727).

RODRÍGUEZ GALLARDO, José Rafael

- 1792 «Señor Teniente Coronel Don Diego Ortiz y Parrilla, Governador, y Capitán General interino de estas provincias». Madrid: RAH. *Colección de Memorias de Nueva España. Materiales para la Historia de Sonora*, tomo XVI, ff.408v-454v. (Original de 1750).

VÉLEZ DE ESCALANTE, Fray Silvestre³

- 1776 «Itinerarios, noticias y apuntes sueltos delas provincias Internas». Madrid: MN. Ms.567, Virreinato de Méjico, tomo I, doc.12, ff.271r-286r.

VIRREY CONDE DE PAREDES, Tomás Antonio de la Cerda y Aragón

- 1684 Relación del virrey al rey sobre la entrada del almirante Atondo a California. Sevilla: AGI. México, 56, R.2, N.15 (246 folios)
- 1685 «El Virrey de la N^a Esp^a da qta a S.M. de la ultima entrada que hizo en las Islas Californias el Almte D. Isidro de Atondo (...) con dos religiosos y veintte soldados» en «Expediente sobre el descubrimiento, conquista y misiones de la provincia de California». Sevilla: AGI. Guadalajara, 134, 67-3-28, ff.134r-136v.
- 1686 Carta del virrey sobre testimonio del P. Kino de la necesidad de continuar la expedición a California. Sevilla: AGI. México, 56, R.1, N.1., ff.1r-236v.
- 1698 Carta al rey sobre el motivo de la suspensión de la expedición Atondo en «Expediente relativo a la entrada que hizo en California el jesuita P. Salvatierra», ff.456r-651r, incluido en «Expediente sobre el descubrimiento, conquista y misiones de la provincia de California». Sevilla: AGI. Guadalajara, 134, 67-3-28, ff.456r-456v.

³ Aunque en el MN aparece catalogado como anónimo, en mi opinión el autor debe de ser fray Silvestre Vélez de Escalante, o una copia de la época del documento original, que en esa fecha recorrió Colorado, Utah y Arizona en una expedición junto a fray Francisco Domínguez. El documento incluye una carta de 1776 del jefe yuma Salvador Palma solicitando el bautismo.

ZEVALLOS, Antonio de

1687 Carta del oidor fiscal D. Antonio de Zevallos sobre la real cédula presentada por el P. Kino para la exención de impuestos a indios durante veinte años, en el legajo «Cartas y expedientes de personas eclesiásticas». Sevilla: AGI. Guadalajara, 69, 67-1-36.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACOSTA, José de

1984 *De procuranda indorum salute* (2 vols.). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

ALEGRE, Francisco Javier

1960 *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*, Tomo IV, libros 9-10 (años 1676-1766). Ernest J. Burrus y Félix Zubillaga, eds. Roma: Bibliotheca Instituti Historici, S.J.

ÁLVAREZ, Bartolomé

1998 *De las costumbres y conversión de los indios del Perú: temporal a Felipe II (1588)*. M^a del Carmen Martín Rubio, Juan J.R. Villarías Robles y Fermín del Pino Díaz, eds. Madrid: Polifemo.

AUBERT, Maxime

1967 *La vie quotidienne au Paraguay sous les jésuites*. Paris: Hachette.

BAHR, Donald M.

1983a «Pima and Papago Social Organization» en *Handbook of North American Indians*, vol. 10, *Southwest*, Alfonso Ortiz, ed., pp.178-192. Washington: Smithsonian Institution.

1983b «Pima and Papago Medicine and Philosophy» en *Handbook of North American Indians*, vol. 10, *Southwest*, Alfonso Ortiz, ed., pp. 193-200. Washington: Smithsonian Institution.

BANCROFT, Hubert H.

1884- *History of the North American States and Texas*. San Francisco.
1889

BANDELIER, Adolph F.

1890- *Final Report of Investigations Among the Indians of the Southwestern United States*. Archaeological Institute of America, Papers, «American Series», Nos. 3 and 4. Cambridge.

BANNON, John F.

1955 *The Mission Frontier in Sonora, 1620-1687*, James A. Reynolds, ed. United States Catholic Historical Society, Monograph Series 26. New York.

1964 *Bolton and the Spanish Borderlands*. Norman: University of Oklahoma Press.

2001 *The Spanish Borderlands Frontier, 1513-1821*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

BASSO, Keith H.

- 1983 «Western Apache» en *Handbook of North American Indians*, vol. 10, *Southwest*, Alfonso Ortiz, ed., pp. 462-488. Washington: Smithsonian Institution.

BOLOGNANI, Bonifacio

- 2005 *Eusebio Francisco Chini. Misionero-Historiador-Geógrafo. 1645-1711*. Segno: Asociación Cultural P. Eusebio F. Chini.

BOLTON, Herbert E.

- 1964 «The Mission as a Frontier Institution in the Spanish American Colonies», en *Bolton and the Spanish Borderlands*, pp.187-211. Norman: University of Oklahoma Press. (Publicado por primera vez en 1917 en *American Historical Review* XXIII, pp.42-61).
- 1984 *Rim of Christendom. A Biography of Eusebio Francisco Kino, Pacific Coast Pioneer*. Tucson: The University of Arizona Press. (Primera publicación de 1936).

BORGES, Pedro

- 1960 *Métodos misionales en la cristianización de América: siglo XVI*. Madrid: CSIC.
- 1986 *Misión y civilización en América*. Madrid: Alhambra.
- 1992 *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas* (vol. II). Pedro Borges, director. Madrid: BAC.

BURRUS, Ernest J. (ed.)

- 1961 *Correspondencia del P. Kino con los Generales de la Compañía de Jesús, 1682-1707*. Testimonia Historica num. 5. México: Jus.
- 1963 *Misiones norteñas mexicanas de la Compañía de Jesús (1751-1757)*, Biblioteca Histórica Mexicana de Obras Inéditas, 25. México: Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos, Sucs.

BURRUS, Ernest J. y Félix ZUBILLAGA (eds.)

- 1982 *Misiones mexicanas de la Compañía de Jesús, 1618-1745. Cartas e informes conservados en la "Colección Mateu"*. Madrid: Ediciones José Porrúa Turanzas.
- 1986 *El noroeste de México. Documentos sobre las misiones jesuíticas, 1600-1769*. México: Universidad Autónoma Nacional de México.

CABEZA DE VACA, Álvar Núñez

- 1985 *Nafragios y comentarios*. Madrid: Espasa-Calpe. (Relato de la expedición de 1527 a 1536).

CARDIEL, José

- 2002 *Las misiones del Paraguay*. Edición de Héctor Sanz Ollero. Madrid: Dastin. (Original de 1747).

- CARRASCO, Pedro y Guillermo CÉSPEDES
 1985 *Historia de América Latina, I*. Madrid: Alianza Editorial.
- CLASTRES, Hélène
 1989 *La tierra sin mal*. Buenos Aires: Del Sol.
- DECORME, Gerard
 1941 *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial, 1572-1767*. México: Antigua Librería Robredo de J. Porrúa e Hijos.
- DUNNE, Peter M.
 1944 *Pioneer Jesuits in Northern Mexico*. Berkeley: University of California Press.
- ECKHART, George B.
 1960 «A Guide to the History of the Missions of Sonora, 1614-1826» en *Arizona and the West. A Quarterly Journal of History*, volume two, number two, Summer 1960, John Alexander Carroll, ed., pp.165-182. Tucson: University of Arizona Press.
- EGGAN, Fred
 1983 «Comparative social organization» en *Handbook of North American Indians*, vol. 10, *Southwest*, Alfonso Ortiz, ed., pp. 723-742. Washington: Smithsonian Institution.
- ESTEVA FABREGAT, CLAUDIO
 1989 *La corona española y el indio Americano* (2 vols.). Madrid: Fundación López de Gómara
- EZELL, Paul H.
 1983 «History of the Pima» en *Handbook of North American Indians*, vol. 10, *Southwest*, Alfonso Ortiz, ed., pp. 149-160. Washington: Smithsonian Institution.
- FLAGLER, Edward K.
 2007 «Comercio y ferias de trueque: España y los indios de Nuevo México» en *Revista Española de Antropología Americana* 37: 51-65.
- FONTANA, Bernard L.
 1983 «History of the Papago» en *Handbook of North American Indians*, vol. 10, *Southwest*, Alfonso Ortiz, ed., pp. 137-148. Washington: Smithsonian Institution.
 1989 *Of Earth and Little Rain*, photographs by John P. Schaefer. Tucson: University of Arizona Press.

- 1996 *Before Rebellion. Letters & Reports of Jacobo Sedelmayr, S.J.*, Daniel S. Matson traducción, Bernard L. Fontana introducción y anotaciones. Tucson: Arizona Historical Society. (Cartas de 1745 a 1751).

FOWLER, Loretta

- 1996 «The Great Plains from the arrival of the horse to 1885» en *The Cambridge History of the Native People of the Americas*, Bruce G. Trigger y Wilcomb E. Washburn, eds., pp.1-55, Cambridge: Cambridge University Press.

GARAVAGLIA, Juan Carlos

- 1999 «The crises and transformations of invaded societies: the La Plata Basin (1535-1650)» en *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas. Volume III, South America, Part 1 and Part 2*. Frank Salomon and Stuart B. Schwartz, eds. Cambridge: Cambridge University Press.

GÓMEZ DÍEZ, Francisco Javier

- 2007 «Unidad y variedad en la misión jesuítica del siglo XVI: del Japón a las fronteras de la monarquía hispánica» en *Estudios eclesiásticos*, vol. 82, num. 321, pp.359-387. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas.

GONZÁLEZ, Luis R.

- 1977 *Etnología y misión en la Pimería Alta, 1715-1740*. México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México (incluye el informe de 1722 del padre Giuseppe Maria Genovese, las relaciones de 1723-1725 del padre Agustín de Campos y la relación de 1730 del padre Cristóbal de Cañas).

GONZÁLEZ, Tirso⁴

- 1961a «El P. General Tirso González al P. Provincial Juan de Palacios, 28 de julio de 1696» en *Correspondencia del P. Kino con los Generales de la Compañía de Jesús, 1682-1707*, E. Burrus, prólogo y notas, pp.45-47. México: Editorial Jus, S.A.
- 1961b «El P. General Tirso González al P. Provincial Juan de Palacios, 23 de agosto de 1698» en *Correspondencia del P. Kino con los Generales de la Compañía de Jesús, 1682-1707*, E. Burrus, prólogo y notas, pp.55-56. México: Editorial Jus, S.A.
- 1961c «El P. General Tirso González al P. Provincial Diego de Almonacir, 21 de mayo de 1695» en *Correspondencia del P. Kino con los Generales de la Compañía de Jesús, 1682-1707*, E. Burrus, prólogo y notas, pp.37-39. México: Editorial Jus, S.A.

HACKENBERG, Robert A.

- 1983 «Pima and Papago Ecological Adaptations» en *Handbook of North American Indians*, vol. 10, *Southwest*, Alfonso Ortiz, ed., pp.161-177. Washington: Smithsonian Institution.

⁴ Burrus no menciona dónde se encuentran las cartas originales del General González.

HERNÁNDEZ SÁNCHEZ-BARBA, Mario

1957 *La última expansión de España en América*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.

IVES, Ronald L.

1960 «Navigation Methods of Eusebio Francisco Kino, S.J.» en *Arizona and the West. A Quarterly Journal of History*, volume two, number three, Autumn 1960, John Alexander Carroll, ed., pp.213-243. Tucson: University of Arizona Press.

JANUSKE, Daniel

1977 «Breve informe del estado presente en que se hallan las misiones de esta provincia» en *Etnología y misión en la Pimería Alta, 1715-1740* de Luis González R., pp.204-225. México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México. (El documento original se encuentra en el Archivo Histórico de Hacienda de México, volumen 278, expediente 2).

JIMÉNEZ NÚÑEZ, Alfredo

2003 «Historia y antropología: las fronteras de América del Norte» en *Revista Española de Antropología Americana* 33: 9-113.

JOHN, Elizabeth

1988 «Bernardo de Gálvez on the Apache Frontier» en *Journal of Arizona History* 29, pp.427-430.

JORGENSEN, Joseph G.

1983 «Comparative Traditional Economics and Ecological Adaptations» en *Handbook of North American Indians*, vol. 10, *Southwest*, Alfonso Ortiz, ed., pp.684-710. Washington: Smithsonian Institution.

KELLER, Ignacio Javier

1982 «Informe de la misión de Suamca, extendido por el P. Ignacio Javier Kéller, 7 de junio 1744» en *Misiones mexicanas de la Compañía de Jesús, 1618-1745*, E. Burrus y F. Zubillaga, eds., pp.231-235. Madrid: Ediciones José Porrúa Turanzas. (Documento original en la Colección Mateu de Barcelona).

KESSELL, John L., Jackson F. SMITH y Francis J. FOX

1966 *Father Kino in Arizona*. Phoenix: Arizona Historical Foundation. (Incluye «Diary of Lieutenant Cristóbal Martín Bernal» de 1697, pp.35-47. El documento original se conserva en el Archivo General y Público en México, Sección de Misiones, tomo 26).

KESSELL, John L.

1970 *Mission of Sorrows. Jesuit Guevavi and the Pimas. 1691-1767*. Tucson: The University of Arizona Press.

2002 *Spain in the Southwest. A Narrative History of Colonial New Mexico, Arizona, Texas, and California*. Norman: University of Oklahoma Press.

KINO, Eusebio Francisco

- 1958 *Flores (sic) celestiales de Jesús y de María Santísima y del gloriosísimo apóstol de las Indias, Francisco Xavier en Viajes por Norteamérica*, Manuel Ballesteros Gaibrois, director; Mario Hernández Sánchez-Barba, notas. Col. de Textos Anotados, Biblioteca Indiana II, pp.89-225. Madrid: Aguilar. (El documento original se conserva en el Archivo General y Público en México, Sección de Misiones, tomo 27).
- 1961a *Vida del P. Francisco J. Saeta, S.J. Sangre misionera en Sonora*, Ernest J. Burrus, prólogo y notas. Col. Figuras y Episodios de la Historia de México, nº 102. México: Jus. (El documento original se conserva en la Biblioteca Nacional de México, *Colección General*, Ms.1118, ff.139r-198r).
- 1961b «El padre Kino al padre General Tirso González, a fines del año 1697» en *Correspondencia del P. Kino con los Generales de la Compañía de Jesús, 1682-1707*, E. Burrus, prólogo y notas, pp.50-54. México: Editorial Jus, S.A. (El documento original se conserva en el Fondo Gesuitico de Roma, *Epistolae Selectae* II, n.90).
- 1961c «El P. Kino al P. General Tirso González, 18 de octubre de 1701» en *Correspondencia del P. Kino con los Generales de la Compañía de Jesús, 1682-1707*, E. Burrus, prólogo y notas, pp.62-65. México: Editorial Jus, S.A. (Original en el Archivum Romanum Societatis Jesu, *Mex. 18*, ff.1r-2v).
- 1961d «El P. Kino al P. General Tirso González, 2 de febrero de 1702» en *Correspondencia del P. Kino con los Generales de la Compañía de Jesús, 1682-1707*, E. Burrus, prólogo y notas, pp.68-72. México: Editorial Jus, S.A. (Original en el Archivum Romanum Societatis Jesu, *Mex. 18*, ff.3r-4v).
- 1961e «El P. Kino al P. General Tirso González, 24 de enero de 1704» en *Correspondencia del P. Kino con los Generales de la Compañía de Jesús, 1682-1707*, E. Burrus, prólogo y notas, pp.75-78. México: Editorial Jus, S.A. (Original en el Fondo Gesuitico de Roma, *Epistolae Selectae* II, n.90).
- 1961f «El P. Kino al P. General Tirso González, 30 de junio de 1704» en *Correspondencia del P. Kino con los Generales de la Compañía de Jesús, 1682-1707*, E. Burrus, prólogo y notas, pp.79-81. México: Editorial Jus, S.A. (Original en el Fondo Gesuitico de Roma, *Epistolae Selectae* II, n.90).
- 1989 *Las misiones de Sonora y Arizona (comprendiendo: la crónica titulada «Favores celestiales» y la «Relación diaria de la entrada al Noroeste»)*, Francisco Fernández del Castillo, versión paleográfica e índice; Emilio Bose, prólogo. México: Porrúa.

KONETZKE, Richard

1987 *América Latina II. La época colonial*. Madrid: Siglo XXI.

LAMAR, Howard R. y Sam TRUETT

1996 «The greater southwest and California from the beginning of European settlement to the 1880s» en *The Cambridge History of the Native People of*

the Americas, Bruce G. Trigger y Wilcomb E. Washburn, eds., pp.57-115, Cambridge: Cambridge University Press.

LAMPHERE, Louise

1983 «Southwestern Ceremonialism» en *Handbook of North American Indians*, vol. 10, *Southwest*, Alfonso Ortiz, ed., pp. 743-763. Washington: Smithsonian Institution.

LÁZARO, Carlos

1997 *Las fronteras de América y los «Flandes indios»*. Madrid: CSIC, Centro de Estudios Históricos.

MACCORMACK, Sabine

1999 «Etnography in South America: the first two hundred years» en *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas. Volume III, South America, Part 1 and Part 2*. Frank Salomon and Stuart B. Schwartz, eds. Cambridge: Cambridge University Press.

MANGE, Juan Mateo

1926 *Luz de Tierra Incógnita en la América Septentrional y Diario de las Exploraciones en Sonora*, versión, notas e índice alfabético por Francisco Fernández del Castillo. Publicaciones del Archivo General de la Nación, tomo X. México: Talleres Gráficos de la Nación, «Diario Oficial». (El documento original de 1721 se conserva en el Archivo General de la Nación en México, volumen 393, *Historia*, ff.47r-95v).

MELIÁ, Bartomeu

1988 *El guaraní conquistado y reducido*. Asunción: Centro de estudios Antropológicos Universidad Católica.

MÉTRAUX, Alfred

1963 «The Guaraní» en *Handbook of South American Indians. The Tropical Forest Tribes* vol. 3, Julian H. Steward, ed. New York: Smithsonian Institution.

1967 *Religión y magias indígenas de América del Sur*. Madrid: Aguilar.

MIRAFUENTES GALVÁN, José Luis

1993a «Las tropas de indios auxiliares: conquista, contrainsurgencia y rebelión en Sonora» en *Estudios de Historia Novohispana*, vol. XIII, pp.93-114. México.

1993b «Estructuras de poder político, fuerzas sociales y rebeliones indígenas en Sonora (siglo XVIII)» en *Estudios de Historia Novohispana*, vol. XIV, pp.117-143. México.

MORALES, Martín María

2007 *Los jesuitas y la modernidad en Iberoamérica (1549-1773)*. Manuel Marzal y Luis Bacigalupo, eds. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad

Católica del Perú, Universidad del Pacífico, Instituto Francés de Estudios Andinos

MURATORI, Ludovico Antonio

- 1997 *El cristianismo feliz en las Misiones de los padres de la Compañía de Jesús en Paraguay*. Traducción, introducción y notas de Francisco Borghesi S. Santiago de Chile: Ediciones de la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos.

NAVAJAS JOSA, Belén

- 2009 *El padre Kino y la Pimería: aculturación y expansión en la frontera norte de Nueva España*. Tesis doctoral. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.

NAVARRO GARCÍA, Luis

- 1967 *Sonora y Sinaloa en el siglo XVII*, Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-americanos de Sevilla.

NECKER, Louis

- 1975 *Indiens Guarani et Chamanes Franciscains: Les Premières Réductions du Paraguay (1580-1800)*. Genève: Université de Genève.

NENTUIG, Juan de

- 1971 *Descripción geográfica, natural, y curiosa de la provincia de Sonora por un amigo del servicio de Dios, y del Rey ntro. Señor*, Germán Viveros, ed. México: Publicaciones del Archivo General de la Nación. (Se conservan cuatro copias manuscritas en la Huntington Library de California, en la RAH en el tomo XVI de *Colección de Memorias de Nueva España*, ff.1r-103r. y en el Archivo General de la Nación en México –*Historia*, tomos 16 y 393. Tanto Viveros como Pradeau y Rasmussen se basan en este último para sus dos publicaciones. Viveros defiende que el manuscrito 393 es el autógrafo de Nentuig. Acerca de otras copias manuscritas ver nota 2).
- 1980 *Rudo ensayo. A description of Sonora and Arizona in 1764*, Alberto Francisco Pradeau y Robert R. Rasmussen, traducción y notas. Tucson: University of Arizona Press.

NOYELLE, Carlos de

- 1961 «El padre General Carlos de Noyelle al padre Kino, 3 de noviembre de 1685» en *Correspondencia del P. Kino con los Generales de la Compañía de Jesús, 1682-1707*, E. Burrus, prólogo y notas, pp.35-36. México: Editorial Jus, S.A. (Carta original conservada en el Archivum Romanum Societatis Jesu, *Mexicana*, tomo 3, ff.249v-250r).

OCH, José

- 1965 *Missionary in Sonora. The travel reports of Joseph Och, S.J. 1755-1767*, Theodore E. Treutlein, translated and annotated. San Francisco: California Historical Society. (Documento original en la Bancroft Library).

- OLVERA, Jorge H.
 1998 *Finding Father Kino. The Discovery of the remains of Father Eusebio Francisco Kino, S.J. 1965-1966.* Tucson: Southwestern Mission Research Center.
- O'NEILL, Charles E. y Joaquín M^a DOMÍNGUEZ (directores)
 2001 *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático.* Vols. I-IV. Roma: Institutum Historicum, S.I.: Roma y Madrid: Universidad Pontificia de Comillas.
- ORTIZ, Alfonso (ed.)
 1983 *Handbook of North American Indians*, vol. 10, *Southwest*. Washington: Smithsonian Institution.
- PFEFFERKORN, Ignaz
 1989 *Sonora: A Description of the Province.* Theodore Treutlein, trad. y notas; Bernard L. Fontana, prólogo. Tucson: University of Arizona Press. (Documento original en alemán. Traducido por T. Treutlein en 1940 a partir de la primera edición publicada -Köln am Rheine 1794-1795- con el título *Beschreibung der Landschaft Sonora samt andern merkwürdigen Nachrichten von den inneren Theilen Neu-Spaniens und Reise aus Amerika bis in Deutschland*).
- POLZER, Charles W.
 1998 *Kino: A Legacy.* Tucson: Jesuit Fathers of Southern Arizona.
- POLZER, Charles W. y Thomas H. NAYLOR
 1986 *The Presidio and Militia on the Northern Frontier of New Spain, 1570-1700*, Volume 1. Tucson: The University of Arizona Press.
- QUARLERI, Lía
 2009 *Rebelión y guerra en las fronteras del Plata. Guaraníes, jesuitas e imperios coloniales.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica
- RAMÍREZ, Francisco
 1986 «Carta que el comandante Francisco Ramírez dirigió al gobernador de Sonora Juan Isidro de Pardiñas Villar de Francos (1688)» en *El noroeste de México. Documentos sobre las misiones jesuíticas, 1600-1769*, E. Burrus y F. Zubillaga, eds., pp.149-151. México: Universidad Autónoma de México. (Documento original en la Biblioteca Beinecke de la Universidad de Yale).
- ROBLES, Vito A. (notas)
 1939 *Relación del viaje que hizo a los Presidios Internos situados en la frontera de la América Septentrional perteneciente al rey de España.* México D.F.: Pedro Robredo. (Documento original en la biblioteca de D. Pedro Robredo. Se trata del diario del ingeniero Lafora).

RUIZ DE MONTROYA, Antonio

- 1989 *La conquista espiritual del Paraguay hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape*. Rosario: Equipo Difusor de Estudios de Historia Iberoamericana. (Original de 1639).

RUSSELL, Frank

- 1908 «The Pima Indians» en *Twenty-sixth annual report of the Bureau of American Ethnology (1904-1905)*, pp.17-339. Washington: Smithsonian Institution.

SALOMON, Frank y Stuart B. SCHWARTZ (eds.)

- 1999 *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas. Volume III, South America, Part 1 and Part 2*. Cambridge: Cambridge University Press.

SCHOFIELD SAEGER, James

- 1999 «Warfare, reorganization, and readaptation at the margins of Spanish rule. The Chaco and Paraguay (1573-1882)» en *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas. Volume III, South America, Part 1 and Part 2*. Frank Salomon and Stuart B. Schwartz, eds. Cambridge: Cambridge University Press.

SEDELMAYR, Jacobo

- 1939 «Sedelmayr's Relación of 1746» en *Smithsonian Bureau of American Ethnology*, bulletin 123, pp. 99-117. Ronald L. Ives, traducción. Washington. (Copia manuscrita en Madrid: RAH. *Colección de Memorias de Nueva España. Materiales para la Historia de Sonora*, tomo XVI, ff.349v-368v).
- 1996 *Before Rebellion. Letters & Reports of Jacobo Sedelmayr, S.J.* Daniel S. Matson, traducción; Bernard L. Fontana, introducción y anotaciones. Tucson: Arizona Historical Society. (Documentos originales de la colección privada de Sir John Galvin).

SEGESESSER, Felipe

- 1945 «The Relation of Philip Segesser: the Pimas and other Indians» en *Mid America*, vol. 27, nº3, pp. 139-187. Theodore Treutlein, traducción. Chicago (original de 1737)
- 1986 Carta del P. Segesser, de 1 de mayo 1733, al P. José Ferrer, procurador general de la provincia mexicana en *El noroeste de México. Documentos sobre las misiones jesuíticas, 1600-1769*, E. Burrus y F. Zubillaga, eds., pp.159-161. México: Universidad Autónoma de México. (Documento original en la Biblioteca Beinecke de la Universidad de Yale).

SEPP, Antonio

- 1971 *Relación de viaje a las misiones jesuíticas. Edición crítica de las obras del padre Antonio Sepp S.J., misionero en la Argentina desde 1691 hasta 1733*,

a cargo de Werner Hoffmann. Tomo I. Buenos Aires: EUDEBA Editorial Universitaria de Buenos Aires. (Primera publicación en 1696).

SHERIDAN, Thomas E.

- 1996 «The Columbian Exchange» en *The Pimería Alta. Missions & More*, James E. Officer, Mardith Schuetz-Miller y Bernard L. Fontana, eds., pp. 55-59. Tucson: The Southwestern Mission Research Center.

SISTIAGA, Sebastián

- 1982 «Informe detallado de la misión de Nuestro Padre San Ignacio en California, redactado por el P. Sebastián Sistiaga, 1728-1744» en *Misiones mexicanas de la Compañía de Jesús, 1618-1745*, E. Burrus y F. Zubillaga, eds., pp.243-253. Madrid: Ediciones José Porrúa Turanzas. (Documento original en la Colección Mateu de Barcelona).

SPICER, Edward H.

- 1962 *Cycles of Conquest. The Impact of Spain, Mexico and the United States on the Indians of the Southwest, 1533-1960*. Tucson: University of Arizona Press.

TAMBURINI, Miguel Ángel

- 1961 «El P. General Miguel Ángel Tamburini al P. Kino, 5 de septiembre de 1705» en *Correspondencia del P. Kino con los Generales de la Compañía de Jesús, 1682-1707*, E. Burrus, prólogo y notas, pp.82-83. México: Editorial Jus, S.A. (La carta original no ha sido localizada pero se encuentra manuscrita en *Favores celestiales*, ff.218v-219r).

TORAL, José

- 1982 «Dos informes redactados por el P. José Toral: el primero sobre Huépaca, Sonora, 31 de diciembre 1743; el segundo sobre varias misiones sonorenses, 16 de enero 1744» en *Misiones mexicanas de la Compañía de Jesús, 1618-1745*, E. Burrus y F. Zubillaga, eds., pp.118-144. Madrid: Ediciones José Porrúa Turanzas. (Documento original en la Colección Mateu de Barcelona).

TURNER, Frederick J.

- 1894 «The Significance of the Frontier in American History» en *Report of the American Historical Association*, pp.199-227.

UNDERHILL, Ruth

- 1975 *Biografía de una mujer pápago*, México: Sep/Setentas.
2000 *The Papago (Tohono O'odham) and Pima Indians of Arizona*, Palmer Lake: Filter Press (la primera edición, de 1941, se publicó con el título *The Papago Indians and their Relatives the Pima*).

VELARDE, Luis Javier

- 1977 «Las relaciones de la Pimería Alta, de Luis Xavier Velarde» en *Etnología y misión en la Pimería Alta, 1715-1740*, de Luis González R., pp.27-122.

México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México. (No se ha encontrado el original. El documento que se conserva es el que aparece insertado en los capítulos 9, 10 y 11 de la obra de Mange *Luz de tierra incógnita*, cuyo original se conserva en el Archivo General de la Nación en México, volumen 393, *Historia*, ff.81v-92v).

WEAVER, Thomas

1992 *Los indios del gran suroeste de Estados Unidos*, Colecciones Mapfre 1492. Madrid: Mapfre.

WEBER, David J.

2000 *La frontera española en América del Norte*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

WRIGHT, Robin

1999 «Destruction, resistance, and transformation. Southern, Coastal, and Northern Brazil (1580-1890)» en *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas. Volume III, South America, Part 1 and Part 2*. Frank Salomon and Stuart B. Schwartz, eds. Cambridge: Cambridge University Press.