

“los indios aun [los] menos bárbaros sólo se impresionan de lo que les entra por la vista”¹

La vida espiritual de los pames durante sus primeros años en las misiones

El argumento más contundente para justificar el avance misional y colonizador en el noreste serragordano ya bien avanzado el siglo XVIII fue el atraso espiritual en el que estaban los indios de la región. En opinión de los fernandinos los pames vivían con total ignorancia de la doctrina cristiana y de los misterios de la fe católica...² Según decían, éstos no conocían los rudimentos más elementales de ella y no sabían siquiera persignarse. Su conclusión era tajante: eran cristianos sólo de nombre, ya que muchos aún reconocían al sol por Dios. No obstante, debe señalarse, el prolongado pero intermitente contacto de los pames con los anteriores evangelizadores sí había ido dejando rastro. Se fue dando un proceso de yuxtaposición de algunos elementos de la religión cristiana sobre una estructura de creencias y prácticas religiosas propias que no había perdido su vigencia ni su razón de ser al momento de fundarse las misiones fernandinas.

Según diversas fuentes los grupos chichimecas no tenían un ritual religioso complejo sino que veneraban únicamente a la tierra y los astros. Sin embargo, hay un reconocimiento

¹ “Estado de las Misiones del Colegio de San Fernando de México”, 1746, en AGN, *Historia*, vol. 29, f. 196 v.

² “Visita de Escandón a las misiones de Sierra Gorda”, 1744, en AGN, *Provincias Internas*, vol. 249, exp. 25, *passim*.

generalizado al hecho de que por influencia de grupos mesoamericanos los pames habían llegado a tener un sistema religioso estructurado y diversificado,³ en el cual estaban presentes dioses personales, representados a través de figuras hechas de piedra o madera.⁴ Este grupo indígena, como otros pertenecientes a la familia otomiana, creían en la existencia de una pareja divina, conformada por un Padre Viejo y una Madre Vieja, en correspondencia con el panteón náhuatl. En general se identifica al primero con el fuego y el sol y a la segunda con la luna y la tierra.⁵

Para los religiosos la persistencia de tales creencias se explicaba por la falta de un programa eficaz de adoctrinamiento de los indígenas, mientras éste no se pusiera en marcha los pames seguirían “en un estado de barbarismo”,⁶ especialmente preocupante cuando instancias eclesiásticas y civiles estaban concediendo mayor atención a las zonas de precaria colonización donde no se había predicado aún el Evangelio, con objeto de lograr una mejor integración del territorio de la Nueva España. Por todo ello era evidente la urgencia de iniciar la instrucción religiosa de los naturales cuanto antes.

³ Sin embargo, Heidi Chemin dice que el cambio en la religión pame sucedió en el siglo XVIII, para ella fue entonces cuando se adjuntaron nuevas deidades representadas como ídolos. Esta autora también reconoce la influencia mesoamericana y habla igualmente de la presencia de rasgos europeos y africanos. Es interesante su señalamiento de que entre los pames contemporáneos de San Luis Potosí se conserva parte importante de estas creencias, mezcladas con rasgos cristianos: el sol se asimila al Dios católico y la luna se identifica con la Virgen; persiste la creencia en el poder de las piedras, se teme a los hechiceros y los objetos que fabrican. Véase el capítulo “Religión y medicina” en Heidi Chemin Bässler, *op. cit.*, p. 189-223.

⁴ Pedro Carrasco, *Los otomíes. Cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*, p. 133. El autor habla de este rasgo como uno de los que tenían en común en cuestiones religiosas los pueblos otomianos. Por descripciones del siglo XVIII sabemos de la presencia de este tipo de ídolos entre los pames serranos. Véase Soriano, *op. cit.*

⁵ Jacques Soustelle, *op. cit.*, p. 529-530.

⁶ “Comisión dada al coronel don José de Escandón para la visita y ejecución de lo determinado en el punto de Misiones de Sierra Gorda”, 1744, en AGN. *Californias*, vol. 60, f. 81 v.

Las misiones eran consideradas igualmente como organismos de la Iglesia y el Estado: se concebía al cristianismo como el elemento central de la civilidad española y la propagación de la fe era un deber reconocido de la Corona.⁷ Cada misión era ante todo un seminario de instrucción religiosa, administrado según una rutina definida a través de una larga experiencia, la cual se aplicaba de acuerdo a las condiciones locales. En la fundación de las misiones de Sierra Gorda estuvo involucrado fray Pedro Pérez de Mezquia, quien había misionado con fray Antonio Margil de Jesús en Texas.⁸ Su experiencia fue aprovechada por los fernandinos, él fue el autor de las instrucciones creadas para transformar la organización material y espiritual de los pames. Las propuestas generales eran las mismas aplicadas por los Colegios de Santa Cruz de Querétaro y de Guadalupe de Zacatecas en sus respectivas misiones.⁹ Los religiosos de los Colegios de Propaganda Fide compartían la intención de lograr una vida en policía y una preparación espiritual intensiva de los indios neófitos.

La finalidad de los misioneros era lograr que los indios vivieran como cristianos, para lo cual debían buscar el establecimiento de un lazo personal con la fe. Una de las vías para conseguir esto era proporcionarles acceso regular a los diversos sacramentos, pues a través de ellos podrían demostrar fehacientemente su pertenencia a la Iglesia y vincular los momentos trascendentes de su vida con la nueva ritualidad. La posibilidad de administrarlos estaba directamente relacionada con la presencia constante de misioneros en

⁷ Véase el artículo pionero de Herbert Bolton, "La misión como institución de frontera en el septentrión de Nueva España", p. 38.

⁸ Sobre la experiencia misional de Margil véase el capítulo "El misionero" en Antonio Rubial, *La santidad controvertida*, p. 251-297. Rubial dice que los franciscanos intentaron construir una segunda edad dorada a partir de la acción de los misioneros del siglo XVIII, en particular de fray Antonio Margil de Jesús, en cuya vida quedaba plasmada tanto el recuerdo de los misioneros del siglo XVI como el ideal del sacerdote de la Contrarreforma, quien luchaba por convertir a los indígenas apóstatas de las zonas de frontera.

⁹ Palou, *op. cit.*, p. 39.

contacto cercano y frecuente con los indígenas, condición indispensable para que éstos vivieran efectivamente como cristianos.

El primer sacramento para incorporar a los indios a la nueva fe era el bautismo, el cual era la puerta de entrada a la fe. Se consideraba “absolutamente necesario para todos, porque sin él o sin el deseo al menos de recibirlo, nadie, sea niño o anciano, puede en manera alguna conseguir la salvación.”¹⁰ Al iniciarse la labor evangelizadora en América había existido una pugna respecto al bautismo entre posturas más o menos rigoristas. Los dominicos se habían inclinado por una administración más tardía del sacramento. Según ellos, éste debía posponerse hasta que los indios estuvieran suficientemente dispuestos, no sólo por el conocimiento de la doctrina sino por haber demostrado su capacidad de ejercer la moral cristiana. Las condiciones prevalecientes en el siglo XVI habían llevado a los franciscanos y los agustinos a mostrarse mucho más flexibles. Ambas órdenes se mostraron partidarias del método “rápido”, el cual, más que convertir, buscaba salvar almas. Sus frailes bautizaron pronto a muchos indios dejando para después la tarea de formar cristianos.¹¹

Al hacerse cargo de las misiones serragordanas se hizo evidente que la posición de los franciscanos en este asunto, al menos de los pertenecientes a los Colegios de Propaganda Fide, se había vuelto más rígida. Seguramente influyeron las diferentes circunstancias imperantes en cada época, la experiencia adquirida, así como las características de los grupos indígenas a quienes se evangelizaba. Los fernandinos criticaron a los agustinos por

¹⁰ Juan Focher, *Itinerario del misionero en América*, p. 381. Desde el siglo XIV se generalizó el bautismo temprano entre recién nacidos a partir del Concilio de Salamanca (1335) y del Sinodo de 1377. Elisa Luque y Joseph-Ignasi Saranyana, *La Iglesia Católica en América*, p. 101.

¹¹ Vicente Sierra, *El sentido misional de la conquista de América*, p. 31.

haber administrado el bautismo a los indios sin instruirlos. Como éstos no sabían realmente lo que hacían, su aceptación del sacramento no implicaba el seguimiento de los preceptos cristianos. Tal situación en efecto había generado la herencia de problemas serios a los nuevos ministros: algunos indios bautizados se habían remontado a partes inaccesibles, lo cual los convertía formalmente en apóstatas. La tarea de los frailes sería hacer comprender a los pames el carácter indeleble de la condición de cristianos impuesta por el bautismo. De cualquier modo, el hecho de que en su administración se usaran signos visibles para hacer transformaciones espirituales invisibles pudo impregnarlo con visos materialistas y mágicos.¹²

Los fernandinos se abocaron a revisar los libros de registro, sólo disponibles en el caso de Jalpan y un tanto más inciertos en Tilaco.¹³ Debieron indagar quiénes habían recibido el bautismo y quiénes no para garantizar que todos los pames asentados en las misiones contaran con ese sacramento en cuanto fuera posible.¹⁴ Las autoridades civiles también estaban interesadas en regularizar al asunto: desde un principio con fondos reales se dotó a las misiones con lo necesario para administrarlo.¹⁵ Se insistió en realizar los bautizos en las

¹² La cuestión de las confusiones experimentadas por los indios a la hora de recibir los sacramentos es abordada en amplio en el texto de Mónica Patricia Martini, *El indio y los sacramentos en Hispanoamérica colonial. Circunstancias adversas y malas interpretaciones*.

¹³ Fray Lucas Cabeza de Vaca último ministro agustino de Jalpan había intentado llevar un registro cuidadoso de la administración de sacramentos a los fieles bajo su jurisdicción, tanto indios como "gente de razón" y entregó a los fernandinos seis libros en los que estaban asentados los bautizos de éstos. Fray Luis Trejo, el fraile agustino establecido en Xilitla que visitaba Tilaco, se comprometió a entregar una copia de los registros, únicamente con datos de los pames, pues en los libros de la misión estaban también asentados indios mexicanos y otomíes. "Visita de Escandón a las misiones de Sierra Gorda", 1744, en AGN, *Provincias Internas*, vol. 249, f. 111 v.

¹⁴ A algunos se les impartió con la duda de si lo habrían recibido en su infancia, porque no había testigos fidedignos. "Estado de las Misiones del Colegio de San Fernando de México", 1746, en AGN, *Historia*, vol. 29, f. 188.

¹⁵ Ya se mencionan en inventarios de 1744 pilas, crimeras, saleros y conchas. "Visita de Escandón a las misiones de Sierra Gorda", 1744, en AGN, *Provincias Internas*, vol. 249, f. 359.

iglesias con toda solemnidad para dar realce al sacramento y en anotarlos ordenadamente para evitar su posterior repetición.

Partiendo del hecho de que los bautizados no habían sido catequizados, los fernandinos instruyeron a todos los indios de las misiones. Como predicaban en castellano sólo una parte de los pames pudo acceder a una comprensión más inmediata —al menos la de conocer las palabras y la estructura de la lengua—. Para comunicarse con los demás feligreses los frailes emplearon a indios de origen mexicano como intérpretes.¹⁶ Ellos se convertirían en un puente útil para las labores de adoctrinamiento, en especial por su ejemplo de aceptación del cristianismo. Seguramente los descendientes de mexicanos asentados en la Sierra Gorda habían sido catequizados en sus lugares de origen varias generaciones atrás. Por la presencia de un religioso agustino en Jalpan habían seguido contando con la posibilidad de recibir sacramentos y asistir a misa. Deben haber sido individuos bastante aculturados, necesariamente castellanizados, para poder entenderse con religiosos no hablantes del náhuatl ni del pame. Justamente los indios a quienes más urgía aleccionar era a quienes habían tenido un contacto más irregular con los religiosos en tiempos anteriores, a éstos debían traducir las prédicas los indios mexicanos.

Otro asunto que requirió urgente atención de los fernandinos desde su establecimiento en Sierra Gorda fue el de regularizar la situación referente al matrimonio de los indios de las misiones. El último agustino a cargo de Jalpan había hecho un esfuerzo por mantener el sacramento al día en la cabecera,¹⁷ pero éste había sido insuficiente y él mismo mencionaba la existencia de muchos indios amancebados. En el resto del territorio a su cargo el

¹⁶ Sabemos por los padrones que el porcentaje de éstos era bastante alto en Jalpan —20% respecto de los pames—, y estaba presente en las demás.

¹⁷ Fray Lucas Cabeza de Vaca entregó a los fernandinos cinco libros de casamientos.

religioso casaba a los indios en la visita anual. Así, algunas de las uniones en pareja tenían apariencia cristiana, pero, como ocurría con otras prácticas religiosas, en el fondo el asunto seguía regido por la lógica indígena.

Un gran número de indios que se asentaban como casados, sólo lo estaban “en el modo en que se acostumbra entre los bárbaros”.¹⁸ Según afirmaban los fernandinos, en su gentilidad los pames se casaban sin que se estableciera precepto alguno, promesa externa, ni señal exterior y se podían separar por motivos leves o aun sin alguno.¹⁹ Conviene dejar claro que la familia pame era una unidad económica y de convivencia bien definida. Entre ellos la residencia era indistintamente matrilocal o patrilocal, el grupo era ambilateral con tendencia endogámica.²⁰ Los casamientos se verificaban tanto por la afición de los novios como por los intereses de las familias²¹ y la opinión del miembro más viejo de la familia, hombre o mujer, era tomada en cuenta.²² Los pames tenían parámetros para delimitar las prácticas prohibidas y las permitidas respecto a las uniones en pareja: se impedía la realización de matrimonios en caso de parentesco, el adulterio se castigaba con la muerte;²³ y existía la práctica del divorcio, tras el cual podían volverse a casar.²⁴ Sólo los principales podían tener varias mujeres, ello se consideraba un signo de poder y autoridad.

¹⁸ “Visita de Escandón a las misiones de Sierra Gorda”, 1744, en AGN, *Provincias Internas*, vol. 249, f. 100 v.

¹⁹ “Estado de las Misiones del Colegio de San Fernando de México”, 1746, en AGN, *Historia*, vol. 29, f. 188 v.

²⁰ Heidi Chemin señala que el sistema de parentesco actual de los pames es bilateral, los términos no hacen distinción entre los padres de la madre y los padres del padre, ni entre el hijo del hijo y el hijo de la hija. Heidi Chemin, *op. cit.*, p. 152.

²¹ “Relación geográfica de Querétaro”, en David Wright, *Querétaro en el siglo XVI*, p. 134.

²² Heidi Chemin, *op. cit.*, p. 155.

²³ Sahagún dice que los chichimecas rara vez cometían adulterio, y que quienes lo cometían eran muertos. Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, p. 599.

²⁴ “Relación geográfica de Querétaro”...., p. 142-143.

En el transcurso del contacto con diversos grupos de evangelizadores los pames habían conformado un mosaico amplio y confuso en cuestión de uniones conyugales: muchos vivían amancebados, otros se habían desposado sin estar bautizados; algunos se habían casado dos veces y tenían hijos en ambos núcleos familiares. Al lograr el arraigo de los pames, los religiosos estaban en posibilidad de enmendar tales irregularidades. Tras explicarles las obligaciones inherentes al matrimonio cristiano los fernandinos administraron profusamente este sacramento, el segundo en importancia, después del bautismo.²⁵ Institucionalizar este asunto era muy relevante, porque se consideraba la única vía para asegurar la legítima procreación de los hijos y el medio para proveer a la conservación de la Iglesia de Dios.²⁶ La familia cristiana hacía énfasis en el núcleo compuesto por padres e hijos y concedía menos importancia al resto de los parientes, lo cual introducía novedades en las costumbres de los pames, para quienes la familia ampliada tenía un papel relevante, y ponía en entredicho prácticas de alianza tradicionales.²⁷

La administración de sacramentos estaba necesariamente ligada a la impartición de la doctrina, la cual daba inicio enseñando a los indios la señal de la cruz.²⁸ Los frailes la consideraban una práctica elemental, factible de instaurarse desde un primer momento. Seguramente por la concreción del acto en sí, los pames no tendrían mayor dificultad en repetir los gestos necesarios para persignarse. Era mucho más dudoso que comprendieran la

²⁵ "Visita de Escandón a las misiones de Sierra Gorda", 1744, en AGN, *Provincias Internas*, vol. 249, f. 398 v.

²⁶ Focher, *op. cit.*, p. 383.

²⁷ Serge Gruzinski señala otros cambios derivados de la imposición del modelo de familias cristiana: la promoción de igualdad entre hijos mayores y menores y el menoscabo del papel de los tíos. Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario*, p. 169-170.

²⁸ "Visita de fray Pedro Pérez de Mezquia a las misiones de Sierra Gorda pertenecientes al Colegio de Misioneros Apostólicos de San Fernando". 1745, en AGN, *Colección de Documentos para la Historia de México*. Tomo 8-2, 2ª. serie, f. 45.

significación de las palabras que lo acompañan, alusivas a la Trinidad, y las implicaciones de realizar este acto.

La instrucción básica comprendía diversas facetas, una de ellas consistía en enseñar a los indios las cuatro oraciones más importantes: el Padre Nuestro, el Credo, el Ave María y el Salve. En términos generales esto no era diferente de lo que se hacía en las prácticas de adoctrinamiento realizadas en donde la Iglesia ya estaba firmemente establecida.²⁹ En la Nueva España españoles, criollos, castas e indios convertidos debían demostrar su pertenencia a la grey cristiana a través de la recitación de esas oraciones que contienen la esencia del dogma cristiano. El caso más evidente es el del Credo, porque en éste se reafirman los artículos de fe (de la divinidad y la humanidad), se reconoce a la Iglesia y algunas de sus prácticas sacramentales más relevantes. En el Padre Nuestro el fiel hace un reconocimiento de la potestad divina, en razón de la cual pide su protección y su perdón. En las oraciones dirigidas a la Virgen se le pide a ella su intercesión a favor de los pecadores. Lo más común era que los cristianos supieran recitar las oraciones, sin que ello necesariamente implicara comprender el compromiso adquirido al manifestar tales creencias. Sin embargo, en el caso de los indios en proceso de conversión inicial, como pasaba con los pames, seguramente se acentuaba el carácter memorístico de la enseñanza, por la dificultad de entender la terminología y su base teológica.

Por supuesto, los misioneros estaban conscientes de la necesidad de proporcionar explicaciones a los neófitos acerca de los principales misterios de la fe: la Santísima Trinidad (tres personas un solo Dios), la Encarnación (Dios hijo engendrado en el vientre

²⁹ En el Concilio Provincial de Sevilla (1512), de gran trascendencia para la evangelización india, se ordenó a los párrocos que al oír confesión hicieran recitar a los fieles estas cuatro oraciones para verificar si las sabían. Luque..., *op. cit.*, p. 105.

virgen de su madre, originando la humanidad de Cristo) y la Remuneración (la gente buena va al cielo por toda la eternidad, la mala al infierno). Para los pames la comprensión de esto no era una tarea fácil, debido a que no contaban con equivalencias exactas en los conceptos religiosos propios de su cosmovisión. A pesar de esto los misioneros insistieron en que los indios fueran asimilado paulatinamente este complejo conocimiento, cada día se abordaba la explicación de alguno de los misterios básicos.

En el cristianismo el feligrés precisa reconocer que todo lo existente en el cielo y en la tierra fue hecho por Dios, a quien como creador debe reverenciar y obedecer, esto es, guardar sus mandamientos.³⁰ A través de ellos se establecen normas de conducta para los cristianos. Este aspecto resulta crucial porque repercutía directamente en muchos aspectos de la cotidianidad indígena: establecía un marco novedoso de lo permitido y lo prohibido. Ciertamente algunos de los mandamientos de Dios debieron coincidir con reglas existentes en la sociedad indígena, tal debió ser el caso de la prohibición de matar y robar, de la obligatoriedad de respetar a los padres y de cumplir con fiestas de carácter religioso. Sin embargo, otros preceptos eran de seguro innovadores, en especial el de amar a un Dios único, seguido de los referentes a no jurar en vano, no mentir, no codiciar y a los ubicados en el plano de la sexualidad, como no fornicar ni desear el cónyuge del prójimo. Todos los mandamientos de la Iglesia se refieren al cumplimiento regular de algunos sacramentos y de las obligaciones hacia esa institución. Se trataba de exigencias recientes que antes no se habían cumplido a cabalidad.

Desde la época dorada de la evangelización en el siglo XVI la Iglesia novohispana se había preocupado por elaborar “doctrinas” que sirvieran como guía a los religiosos en el

³⁰ Focher, *op. cit.*, p. 109-111.

proceso de conversión de los indios. Principalmente estaban pensadas para preparar a los indios para la recepción del bautismo. En ellas se exponían las principales oraciones del cristiano, los artículos de fe, los mandamientos de Dios y la Iglesia, los sacramentos, etc.³¹ Sabemos que en las misiones de la Sierra Gorda se usaron “doctrinas” para la enseñanza religiosa de los pames.³²

A partir del III Concilio Mexicano se había impulsado la aplicación de los principios doctrinales y disciplinares tridentinos a la Nueva España. Los misioneros debían conocerlos y aplicarlos en la catequesis de los indios.³³ Asimismo, para la administración de los sacramentos se crearon obras de apoyo, los “rituales”, los cuales debían ser seguidos puntualmente por los misioneros. Las fundaciones serragordanas contaban con “rituales”, tanto romanos como mexicanos.³⁴

³¹ Una de las más empleadas en el siglo XVI por los franciscanos fue la Doctrina de Alonso de Molina, la cual incluía al final una especie de cuestionario de evaluación dirigido a los cristianos que se bautizaban y una amonestación para quienes recibían el sacramento. Otra doctrina importante del siglo XVI fue la empleada por los dominicos, creada por fray Pedro de Córdoba, ésta constaba de cuarenta sermones. Además de los temas básicos, coincidentes con la de Molina, incluía explicaciones sobre las obras de misericordia, escatología, virginidad cristiana, unidad de la Iglesia y significado de la cruz. En ella se hacía especial insistencia en la instrucción relativa a los recién bautizados. Elisa Luque..., *op. cit.*, p. 173.

³² Se menciona la del padre Castaño “Visita de fray Pedro Pérez de Mezquia a las misiones de Sierra Gorda pertenecientes al Colegio de Misioneros Apostólicos de San Fernando”, 1745, en AGN, *Colección de Documentos para la Historia de México*, Tomo 8-2, 2ª. Serie, f. 43 v. Según la obra *Doctrina extractada de los catecismos mexicanos de los Padres Paredes, Carochi y Castaño* los contenidos básicos eran: persignarse, saber las oraciones Padre nuestro, Ave María, Credo, Salve, los diez mandamientos de Dios, los cinco mandamientos de la iglesia, los siete sacramentos, los artículos de la fe (siete de la divinidad y siete de la humanidad), las obras de misericordia corporales y espirituales, los siete pecados capitales y las fiestas de guardar.

³³ Se hizo especial insistencia en la preparación de los indios durante la Cuaresma y en que los indios conocieran de memoria los aspectos más relevantes de la religión. Además de los incluidos en la doctrina se mencionan la oración dominical, la salutación angélica y los símbolos de los apóstoles.

³⁴ En los inventarios de las misiones se mencionan libros “rituales” de Betancourt y Contreras, “La secularización de las misiones fernandinas de la Sierra Gorda”, 1770, en AGN, *Archivo Histórico de Hacienda*, vol. 623, f. <8> y 13 v.

La puesta en marcha del programa doctrinal en las misiones fernandinas de la Sierra Gorda pretendía lograr un estrecho control del tiempo por parte de los religiosos. Se establecieron rutinas para la instrucción, de hecho los indios debían empezar el día recibiendo enseñanza religiosa: diariamente antes de la salida del sol los adultos debían acudir a la doctrina. Los niños, a partir de los cinco años, fueron objeto de una preparación doblemente intensiva, ellos debían asistir a una sesión por las mañanas y a otra por la tarde. Los comentarios optimistas de los fernandinos, presentes desde el proceso de inspección previo a la fundación de las misiones, no se hicieron esperar cuando dio inicio la instrucción de los indios, a partir de abril de 1744. Pronto hablaban del empeño que estaban demostrando los pames en el proceso de aprendizaje, en particular eran altas sus expectativas respecto de los niños. También se mostraban elogiosos personajes relevantes de la colonización civil.³⁵

Para los indios este fue un periodo de acercamiento inicial para poder evaluar las ventajas de pertenecer a las misiones, esto puede verse cuando se constata que además de los incluidos en los padrones originales estuvieron dispuestos a acercarse a las misiones otros más. No obstante, en estos tiempos, debe subrayarse, la pertenencia a la misión no implicaba necesariamente la participación sistemática en el programa de adoctrinamiento diario. En la fase de arranque de las misiones muchos pames adultos faltaban con frecuencia al rezo por verse precisados a ir a buscar alimento. La mayoría de ellos seguían realizando actividades de recolección y cacería, lo mismo que atendiendo sus rozas en los cerros. Esta situación les imposibilitaba asistir entre semana a recibir instrucción religiosa. Por el momento los

³⁵ Hay varios testimonios de ello en "Visita de fray Pedro Pérez de Mezquia a las misiones de Sierra Gorda pertenecientes al Colegio de Misioneros Apostólicos de San Fernando", 1745, en AGN. *Colección de Documentos para la Historia de México*. Tomo 8-2, 2ª serie. *de Documentos para la Historia de México*. Tomo 8-2, 2ª serie.

religiosos se conformaron con asegurarse de que todos asistieran el domingo tanto a doctrina como a misa.

Transcurrido el primer año los religiosos debieron reconocer que el aprovechamiento conseguido era irregular. Pese a todo señalaban avances: algunos indios mayores sabían ya toda la doctrina y otros parte de ella. En las misiones existía una estrecha relación entre la estabilidad material y la espiritual. . Era imposible lograr una instrucción sólida si los indios no vivían congregados y sembrando en los llanos.³⁶ En Tilaco quedó especialmente claro esto: por la escasez de tierras más de la mitad de los indios estaban retirados en las sierras, por tal motivo se había conseguido menor instrucción respecto de las otras.³⁷

Inicialmente en las misiones de la Sierra Gorda la enseñanza religiosa se había hecho en castellano, como lo indicaban las instrucciones de Pérez de Mezquia,³⁸ pero los religiosos se percataron de la necesidad de aprender la lengua pame para lograr un nivel de comunicación más efectivo con sus feligreses. Hacia 1746 varios de los fernandinos habían aprendido el idioma local y en él predicaban y explicaban la doctrina.³⁹ La labor de catequesis debe haberse facilitado a los misioneros al caer la barrera de la lengua, lo cual tenía ventajas importantes, porque les permitía alcanzar un mayor grado de cercanía con los indios y les abría puentes efectivos para conocer mejor sus sistemas de creencias y su forma de vida, requisito necesario para intentar que los indios los dejaran atrás. De cualquier manera no se

³⁶ *Ibid.*, f. 52 v.

³⁷ *Ibid.*, fs. 48-48 v.

³⁸ Lino Gómez Canedo, "Serra y su noviciado misional", en *Evangelización, cultura y promoción social*, p. 583-584.

³⁹ "Estado de las Misiones del Colegio de San Fernando de México", 1746, en AGN, *Historia*, vol. 29, f. 192.

eliminó el uso del castellano en la instrucción básica, a veces se realizaba en este idioma y otras en pame.⁴⁰

Ese mismo año se propagó entre los habitantes de las misiones una epidemia causante de una caída demográfica y de una oleada de huidas ante el temor de contagiarse y morir, lo cual puso en entredicho la relación entre los indios y los fernandinos. Muchos de los pames regresaron a los montes, donde se sentían a salvo y podían encontrar fuentes de alimentación. Al irse allí rompían su vínculo con las misiones y suspendían su adoctrinamiento. En este contexto, la realización de los numerosos bautizos iniciales podía tener lecturas contradictorias para los indios. Algunos que todavía no lo habían recibido pudieron decidirse a hacerlo buscando una posible protección contra la enfermedad, quizá vista como un castigo de Dios a los reacios a la conversión, pero también es posible que hicieran una correlación entre la recepción del bautismo y la muerte, lo cual los incitaría a rehusarlo. Los religiosos buscaban que los indios llevaran una vida conyugal estable. Sin embargo, un problema frecuente se derivaba de que algunas mujeres eran abandonadas por sus maridos cuando éstos huían de las misiones.⁴¹

Los fernandinos además, sufrieron también la pérdida de tres de sus misioneros a consecuencia de la epidemia.⁴² Los años de escasez de ministros debieron llevar a que el progreso espiritual de los indios fuera lento. El Colegio de San Fernando se vio precisado a pedir colaboración a los Colegios de Querétaro y Zacatecas. Ambos remitieron religiosos para ayudarlos a enfrentar la crisis, aunque éstos sólo permanecían en Sierra Gorda por seis

⁴⁰ "Visita de Escandón a las misiones de Sierra Gorda", 1744, en AGN, *Provincias Internas*, vol. 249, f. 350.

⁴¹ *Ibid.*, f. 342.

⁴² Otro más falleció "de muerte natural" aproximadamente por esa época, de manera que se quedaron sin cuatro operarios en corto tiempo. Maynard Geiger, *The life and times of Junípero Serra*, p. 109.

meses, tiempo insuficiente para aprender el pame. Hacia 1748 el fraile de Tancoyol hablaba de progresos en materia de producción, pero urgía al envío de refuerzos humanos. Su descripción del aspecto espiritual era elocuente: reconocía que por haber tenido muchos años al sol por deidad, no creían en Dios sino muy pocos en su misión.⁴³ Podemos suponer que en esos años de apuro los misioneros tuvieron que dedicar sus mayores esfuerzos a conseguir avances palpables en la producción de alimentos, buscaron que los indios tuvieran una razón para permanecer en las misiones al solucionar en ellas su abasto. El programa evangelizador debió pasar a un segundo plano mientras se superaba la emergencia material.

La intensificación de la disciplina espiritual: la organización sacramental y festiva de las misiones

En 1749 el Colegio de San Fernando superó su carencia de personal con la llegada de un numeroso grupo de religiosos reclutados en España,⁴⁴ fue posible entonces afianzar una sólida planta de misioneros para enviar a la Sierra Gorda a donde llegaron en junio de 1750. Es una idea generalizada que a partir de la llegada de este grupo, en el cual jugó un papel relevante fray Junípero Serra,⁴⁵ se dio lugar a una *edad de oro* de las cinco misiones

⁴³ "Carta de fray Domingo Arroyabe de la misión de Tancoyol dirigida al padre guardián fray José Ortés de Velasco", 1748, en BNAH, Fondo Franciscano, vol. 65, fs. 6670-6672.

⁴⁴ Llegaron de España 33 religiosos, 13 de ellos trabajaron en Sierra Gorda. Algunos de los que pasaron a la zona serrana fueron reclutados en la Nueva España. Monique Gustin, *El barroco en la Sierra Gorda*, p. 98.

⁴⁵ Contra lo que se cree generalmente Serra no presidió las misiones todo el tiempo de su estancia en Sierra Gorda, pues en un principio se rehusó. De 1750 a 1755 únicamente fungió como ministro de Jalpan y fue presidente de 1755 a 1758. Lino Gómez Canedo, "Fray Junípero Serra y su noviciado misional en América (1750-1758)", p. 571.

establecidas allí.⁴⁶ Lo cierto es que a este grupo de misioneros le tocó enfrentar condiciones menos difíciles, si bien, debe reconocerse, los recién llegados redoblaron los esfuerzos para lograr la estabilidad material y espiritual de las misiones, lo cual traería consigo cambios importantes en la vida de los pames asentados en ellas.

Hacia esa época la disciplina religiosa todavía estaba en una fase inicial. Muchos pames habían recibido el bautismo y el matrimonio en los primeros años. Ambos marcaban hitos en la vida personal, se impartían una sola vez y no requerían reiterarse, sin embargo, por la falta de ministros y la huida de los indios disminuyó el ritmo de su aplicación. La administración de otros sacramentos era poco usual. Únicamente algunos indios recibían la confesión antes de morir, con el fin de salvar sus almas, pero esta práctica no estaba todavía bien consolidada en lo rutinario. Un asunto que dificultaba la administración de la penitencia era la cuestión lingüística, pues muchos de los feligreses no sabían castellano⁴⁷ y varios de los ministros recién llegados tampoco conocían la lengua de los indios.

Para los fernandinos el aprendizaje del pame se planteó como uno de los asuntos más urgentes. Sabemos que Serra lo aprendió con la ayuda de un indio mexicano, Baltasar Coronel, quien había sido una pieza clave en las diligencias de fundación de las misiones, en razón de lo cual había recibido el nombramiento de gobernador de Jalpan. Serra no fue el introductor de la predicación en pame, pero sí reforzó la idea de que la evangelización de los indios se haría más a fondo y con mayor rigor si se emprendía en la lengua de ellos.⁴⁸

⁴⁶ Gustin, *op. cit.*, p. 94.

⁴⁷ Palou, *op. cit.*, p. 43.

⁴⁸ Norman Neverburg señala que en el *Itinerario para parrocos de Indios* se establecía la obligación para el religioso de conocer la lengua de su feligresía. Este autor afirmaba que se tenía identificada la copia de este manual usada por fray Junípero Serra en Sierra Gorda, actualmente ésta se encuentra en la misión de San Juan Capistrano, en California. Norman Neverburg, "Las misiones de fray Junípero Serra..." en *Sierra Gorda: pasado y presente*, p. 118. No obstante, hubo cierta polémica en torno a la conveniencia de la predicación en lenguas indígenas, debido a que habían existido algunas objeciones del arzobispo de

Con la indispensable colaboración de algunos indios, él tradujo al pame las oraciones, la doctrina y los misterios más importantes.⁴⁹ La comunicación entre misioneros y feligreses se estrechaba si se hacía en el idioma autóctono, pero también se presentaban peligros para la ortodoxia. Una de las dificultades más grandes para los ministros era encontrar equivalencias a los conceptos religiosos del cristianismo en el vocabulario pame, lo cual debió resolverse a través de adaptaciones, yuxtaposiciones y puentes. Desde la óptica de los indios, era complicado comprender el significado de las categorías usadas por los religiosos, no obstante, pronto serían evaluados en su manejo.⁵⁰

Al lograrse la comunicación directa con los fieles se posibilitó la administración regular del sacramento de la penitencia. Para los religiosos la confesión de los pecados de los fieles era una necesidad indiscutible, se le llamaba “la segunda tabla después del naufragio”. En el contexto de las misiones esto adquiriría gran importancia, implicaba que el fiel le permitiera al confesor tener conocimiento detallado de su comportamiento. Un primer objetivo era comprobar si el indio se manifestaba como creyente, y si había actuado y hablado como tal. Por supuesto, esto conllevaba poner al descubierto las acciones y pensamientos consideradas como faltas a la disciplina espiritual en construcción.

La definición de lo que los ministros y los feligreses podían entender como pecado ya tenía sus dificultades. Para dilucidar esto los religiosos tradicionalmente habían usado los confesionarios, los cuales eran una especie de guía para esclarecer lo correcto y lo incorrecto en el ámbito de las

México. En 1766 se le consultó expresamente el asunto en referencia a la Sierra Gorda y éste lo autorizó. “Carta circular del guardián de San Fernando, fray José García, a los misioneros de Sierra Gorda”. 1766. en BNAH, Fondo Franciscano, vol. 65, fs. 123-124 v.

⁴⁹ Palou, *op. cit.*, p. 43.

⁵⁰ Un texto interesante que se ocupa de las estrategias de colonizadores y colonizados en el proceso de adoctrinamiento de los indígenas novohispanos es el de Serge Gruzinski. *La colonización de lo imaginario*.

creencias y prácticas religiosas, así como en torno a una serie de actividades relacionadas con la vida privada. Generalmente éstos eran breves y seguían un mismo esquema: iniciaban con una fórmula de acogida al penitente, exhortaban a la contrición y terminaban con normas para la imposición de la satisfacción y formularios para la absolución. La parte central daba pautas para examinar la conciencia, con tal fin se incluía un interrogatorio del confesor al penitente siguiendo el orden de los mandamientos y los pecados capitales para facilitar la confesión íntegra de los pecados.⁵¹ Se consideraba que los indios incurrieran en falta tanto si habían actuado por ignorancia como por malicia.

Afortunadamente existe un confesionario en lengua pame del siglo XVIII.⁵² Revisarlo resulta de utilidad para tener una visión más precisa de las ideas y actividades de los pames consideradas como faltas a los preceptos cristianos por sus confesores. En la parte introductoria se animaba al indio a dejar atrás la vergüenza y el miedo para poder decir sus pecados, se le prometía el perdón divino y la indulgencia del religioso. En este punto se seguían los preceptos tridentinos, según los cuales el sacerdote debía tener una actitud rigorista en el sermón, pero debía ser comprensivo y misericordioso en el confesionario.⁵³

Como parte de la formación espiritual se exhortaba a los pames a la obediencia, respeto y veneración por sus frailes, en su calidad de ministros de Dios. Es probable que para los indios haya existido una identificación inicial entre los misioneros y los hechiceros, a ambos los creían capaces de beneficios y daños. Era una cuestión muy relevante vincular la

⁵¹ Luque..., *op. cit.*, p. 111.

⁵² Este confesionario está incluido en el texto de fray Francisco Valle *Cuaderno de algunas reglas y apuntes sobre el idioma pame*, escrito en el siglo XVIII.

⁵³ Rubial, *La santidad controvertida...*, p. 273.

autoridad de los religiosos con el plano divino, lo cual evidentemente les confería un apoyo muy sólido. Se inculcaba a los feligreses el respeto al orden jerárquico establecido en las misiones, de quien estaba abajo a quien estaba arriba: hijos a padres, gobernados a autoridades indígenas y de todos los indios a los misioneros.

Cabe preguntarse cuáles medidas podían utilizarse para ejercer coerción en los neófitos con la finalidad de que cumplieran las normas establecidas para su vida espiritual. Se consigna que los fernandinos visitaban frecuentemente las casas de los pames, de día y de noche, para ejecutar labores de vigilancia en el ámbito de lo privado, lo familiar y lo social. Además, los misioneros contaban con el apoyo de algunos hombres de armas para garantizar su seguridad y para tener posibilidades de mantener el orden en caso de insubordinación.⁵⁴ La obligatoriedad de los preceptos religiosos estaba fuera de duda, los religiosos advertían a los indios sobre la aplicación de castigos a quienes no los acataran. En su opinión, esta era una implicación necesaria del tutelaje paternal ejercido sobre los indios de las misiones. Todo ello debe haber creado reticencias a la hora de confesar el incumplimiento de las normas de vida espiritual por el temor de ser sancionados por ello.

Varias preguntas incluidas en el confesionario se dirigían a comprobar si el penitente aceptaba las creencias enseñadas en las prédicas de los religiosos y a averiguar si se habían expresado dudas respecto a los dogmas cristianos. La falta de asistencia a misa y el tomarla con poca seriedad eran de la misma manera recriminados. Según puede observarse, los religiosos esperaban de los indios el manejo de una complicada red de conocimientos, a pesar de que su aprendizaje formal del cristianismo apenas estaba en marcha de poco tiempo atrás. El margen para los cuestionamientos estaba cerrándose, se llegaba ya la hora

⁵⁴ Fray Isidro Félix de Espinosa hablaba de que era temerario hacer otra cosa. *Crónica de los Colegios de Propaganda Fide*.

de que los indios debieran dejar atrás los titubeos, de expresar su aceptación, fuese o no real, de la “nueva” religión ante los religiosos.

Se señalaba como una falta grave la continuación de prácticas ligadas a la antigua ritualidad de los pames: el ejercer la hechicería o el acudir ante sus practicantes para resolver alguna necesidad. La creencia en otras instancias divinas se consideraba inaceptable. Aunque la prohibición no garantizaba la erradicación, los frailes tenían muchas posibilidades de marginar a los sacerdotes y hechiceros del grupo, dificultaron el acceso a ellos y convirtieron a los demás indios en denunciantes de las acciones proscritas.

Algunas prácticas alimenticias incurrian en la categoría de pecado, por ejemplo comer carne en viernes cuando había otra opción. Por supuesto, esto era un asunto totalmente novedoso para los pames, quienes ya se habían visto obligados a suprimir el consumo de algunos productos considerados poco adecuados por los frailes. La disponibilidad de alimentos, incluso de los “aprobados” por sus ministros, no era razón suficiente para tomarlos, lo cual a los indios debe haberles resultado difícil de aceptar. Ingerir algunas comidas y bebidas fue catalogado como pecaminoso por sus consecuencias. Entre éstas se incluyó el haber tomado yerba para perder hijos, porque además de ser una acción para la cual se acudía a personajes y elementos ligados a su ritualidad tradicional, las prácticas abortivas eran concebidas como una falta contra la vida, el más preciado don dado por Dios al hombre. Otro caso mencionado con particular preocupación era el del abuso del alcohol, sin lugar a dudas considerado negativo, se asociaba a la desinhibición, el libertinaje y la sedición, todo lo cual debía evitar un buen cristiano.

Otras preguntas versaban sobre acciones contrapuestas con varios de los mandamientos: si se había dañado o deseado dañar al prójimo, si se había matado, o deseado muerte, robado, maldecido o murmurado contra otros. No sólo era reprehensible haber quebrantado las normas cristianas, sino haber tenido la intención de hacerlo, lo cual debe haber sido complicado de comprender para los indios y de expresar con la terminología de su propia lengua.

Parte importante de las interrogantes implicaba una intrusión en el ámbito de la sexualidad de los indios. La definición de lo aceptable y lo inaceptable en estos temas era importante para la práctica ortodoxa del sacramento del matrimonio. Por ello en la confesión se pedían datos que hacían hincapié en lo prohibido: se pedía datos específicos sobre la persona con quien se había sostenido la relación: el sexo, estado civil, parentesco y lugar de residencia. También se incluían preguntas referentes a prácticas sobre el propio cuerpo del confesado. Los indios debían convencerse de que en la esfera de lo sexual había un extenso territorio para el pecado.

Al final de la confesión se hacía una incitación al fiel para que dejara de desobedecer, se le pedía arrepentimiento y deseo de enmienda. La insistencia en estos puntos era relevante porque la idea del perdón de los pecados confesados podía generar confusión y ser entendida a su conveniencia. Podían pensar que la falta desaparecía una vez confesada con lo cual tenían la posibilidad de repetirla y volver a pedir indulgencia. Para no dejar lugar a dudas, al final también se le hacía al penitente un recordatorio del infierno, lugar de castigo de los pecadores irredentos. Para que este argumento fuera en verdad persuasivo los frailes debían haber logrado que los indios hubieran hecho suyo uno de los misterios básicos de la cristiandad, el de la remuneración. La confesión concluía con la imposición de una

penitencia al pecador. Los ejemplos mencionados son bastante leves: rezos (seis padres nuestros y seis Aves marías) o la asistencia a una misa.

Durante la década de 1750 en las misiones serragordanas ya se había superado la época de mayor emergencia en asuntos materiales. Se contaba con productos agrícolas y animales suficientes para forzar a los indios a dejar atrás las antiguas prácticas de recolección y cacería, así como la siembra de las rozas en los cerros, lo cual permitía contar con ellos de fijo en las misiones, condición indispensable para poder echar a andar un programa más intensivo de disciplina espiritual. A su vez, la conversión de los indios se transformó en el mecanismo para asegurar la mano de obra necesaria, puesto que su aceptación de los compromisos sacramentales implicaba la obligación de permanecer en las misiones.

Pero consolidar las misiones no se lograría sólo con ofrecer a los pames la seguridad en el abasto de alimentos. Era necesario involucrar a los feligreses en la vida de las misiones tan activamente como fuera posible, dar a los indios un sentido de pertenencia a ellas. Para ello fue especialmente útil la implantación del calendario ritual cristiano que llenaba el año con una serie de celebraciones religiosas. La idea de hacer atractiva la práctica de la religión estaba en concordancia con la tradición de la orden franciscana y recuperaba prácticas exitosas del siglo XVI.⁵⁵ Se intentó atraer a los indígenas a la devoción cristiana dando a la liturgia todo el esplendor permitido por los medios y circunstancias de las misiones. El uso de la música se hizo cotidiano en las grandes celebraciones religiosas. En los inventarios de

⁵⁵ Véase Robert Ricard, *La conquista espiritual de México, passim*.

las iglesias se mencionan cantidades importantes de instrumentos musicales: órganos, violines, guitarras, arpas; chirimías, tambores y otarines.⁵⁶

Parte importante de las festividades de la Iglesia, retomadas en las misiones, se hacían en honor a Cristo. Entre ellas destaca la celebración de la Natividad, durante la cual se usaba el recurso de la representación viva: varios niños pequeños escenificaban el nacimiento de Jesús, una parte en pame y otra en castellano. Los fernandinos consignaban entusiastas la gran afición de los indios por estas obras.⁵⁷ Fray Junípero se había percatado de la relevancia de tales expresiones de fe en su nativa Mallorca, donde continuaban vigentes después de casi mil años de cristiandad. En la Sierra Gorda serían aún más importantes para contribuir a su arraigo.⁵⁸ Se buscó la transmisión del mensaje evangelizador a través del gesto y de la palabra, intentando impactar a los feligreses a nivel visual y sentimental. Los frailes se hicieron de los recursos necesarios para celebrar la festividad en toda forma, contaban con figuras de nacimientos y del niño Jesús.⁵⁹

En las misiones se hacía especial énfasis en la celebración de la pasión de Cristo, toda vez que la Semana Santa era un momento crucial de las celebraciones anuales de la Iglesia. Durante la cuaresma se exigía a los fieles la renovación de su fe a través de la práctica sacramental. Al menos una vez al año, justamente en este periodo, debían confesarse y

⁵⁶ “La secularización de las misiones fernandinas de la Sierra Gorda”, 1770, en AGN, *Archivo Histórico de Hacienda*, vol. 623, s.f.

⁵⁷ Palou, *op. cit.*, p. 44-45.

⁵⁸ Geiger, *op. cit.*, p. 110.

⁵⁹ Véase “La secularización de las misiones fernandinas de la Sierra Gorda”, 1770, en AGN, *Archivo Histórico de Hacienda*, vol. 623, *passim*. Desde mediados del siglo XIII eran frecuentes en España las representaciones de dramas religiosos dentro y fuera de las iglesias con una doble finalidad: contribuir al conocimiento de los misterios de la fe y despertar la devoción del cristiano. Comenzaron siendo cantados o recitados y acabaron siendo escenificados. los tres grandes temas puestos en escena fueron: el Nacimiento, la Epifanía, y la Muerte y Resurrección.

comulgar.⁶⁰ Por algunos datos que tenemos podemos pensar que en cuaresma un porcentaje alto de los indios se confesaba, y otro, un poco más bajo, comulgaba. Quienes recibían ambos sacramentos en el transcurso del año eran los menos.

Debe recordarse que después de años de polémica la Iglesia indiana había llegado al acuerdo de impartir la eucaristía a los indios cuando estuvieran en posibilidad de discernir entre el pan material y el sacramental, lo cual seguramente fue difícil, debido a que no contaban siquiera con vocablos adecuados para hacer referencia al misterio de la transustanciación.⁶¹ Se les tomaba protesta de fe y se les hacían preguntas sobre asuntos básicos de la doctrina. Sin embargo, en general se optó por dar la comunión no a modo de recompensa, sino de remedio o medicina. En este sentido, su administración a los pames de las misiones serragordanas era congruente. No solía darse con mucha frecuencia fuera de la exigencia anual, excepto en caso de enfermedad. Tanto la eucaristía como la confirmación fueron sacramentos otorgados en el afán de ayudar a los indios a vivir cristianamente.

En el tiempo cuaresmal el programa de celebración en el que los indios debían participar era realmente intensivo.⁶² Daba inicio el miércoles de ceniza cuando se recordaba a los indios la mortalidad del ser humano. Los sermones, presentes en toda celebración de fuste, habían adquirido gran importancia en la tradición hispánica y misional y tenían un papel relevante en la explicación de las diversas fases de la celebración de la pasión de Cristo.⁶³

⁶⁰ Desde 1215 se había establecido la obligatoriedad anual de su práctica. Luque..., *op. cit.*, p. 102.

⁶¹ Vale la pena apuntar que los indios si llegaron a interiorizar el elemento de la eucaristía, como puede verse en la ritualidad puesta en marcha por varios hombres-dioses, en particular Francisco Andrés, el "Cristo Viejo", en el occidente de la Sierra Gorda durante el siglo XVIII. Véase Lara. *op. cit.*, p. 139.

⁶² También participaban en el programa los colonos de los alrededores; algunos permanecían en las misiones en la época cuaresmal.

⁶³ La estructura de cada sermón solía seguir cierto orden: el **enunciado** de la verdad a tratar, la **exposición** detallada sobre el tema, las **exigencias morales** que implicaba la verdad expuesta, y la **oración** para una respuesta personal. El religioso exponía el texto sagrado o la doctrina sobre el tema de la fiesta y buscaba mover al fiel a la oración. Luque... *op. cit.*

El domingo de ramos se hacía una procesión y los frailes cantaban la pasión y los maitines del triduo. El jueves santo un religioso lavaba los pies a doce indios de los más ancianos, comía con ellos y predicaba el sermón de mandato. En la noche se llevaba en procesión a Cristo crucificado por todo el pueblo. El viernes por la mañana se hacía la predicación de la pasión. Por la tarde se hacía el descendimiento de un Cristo de tamaño real para colocarlo en una urna. En la noche se llevaba en andas una figura de Nuestra Señora de la Soledad. El sábado se hacía la bendición de la fuente y el bautizo de neófitos. El domingo se llevaba a cabo la procesión de Cristo crucificado con una imagen de él y otra de la Virgen, luego se cantaba la misa y se predicaba el misterio de ese día. Durante este tiempo todos los domingos tras la misa se cantaba la Corona de Maria Santísima, el Alabado y se predicaba un sermón moral.

Otra fiesta celebrada con solemnidad era la de *Corpus Christi*, en ésta se hacía una procesión y para que posase el sacramento se levantaban cuatro capillas. En cada una se cantaba la correspondiente antifona, verso y oración; después un niño pequeño recitaba loas al sacramento en pame y en castellano, de regreso a la iglesia se celebraba una misa cantada y se predicaba el sermón del día.⁶⁴ También se festejaban con esmero los días de fiesta de los santos promovidos por la orden como San Miguel, San José y en especial San Francisco. La celebración de estas fiestas implicó un manejo novedoso de la temporalidad para los pames, ligado a ellas, más que a los ciclos de la naturaleza.

⁶⁴ A mediados del siglo XIV en las iglesias de los distintos reinos españoles se consolidó la costumbre de la procesión de *Corpus Christi*. *Ibid.*

Además de las grandes fiestas, en las misiones se hizo un programa de celebraciones rituales más cotidiano. Los viernes en Jalpan se organizaba la procesión del Via Crucis desde la iglesia hasta una loma donde estaba la capilla del Calvario, el camino se preparaba con enramadas. Fray Junipero mismo encabezaba el cortejo cargando una pesada cruz de madera.⁶⁵ Al regresar a la iglesia se impartía a los indios participantes una plática sobre la pasión del Señor. En las demás misiones serragordanas había estampas y cuadritos del Via Crucis.⁶⁶ Esta devoción había sido especialmente promovida por los franciscanos desde fines del siglo XVII y más aún en el transcurso del XVIII. La idea era hacer accesible a quienes hicieran el recorrido de las estaciones las mismas indulgencias concedidas en los Santos Lugares.⁶⁷ La carga dramática del recorrido, la realización de un acto de penitencia por parte de quienes asistían pretendía dejar señales entre los indios a partir de su repetición constante.

Los fernandinos promovieron también la devoción a la Virgen, en especial a la Inmaculada Concepción, advocación cara a su orden.⁶⁸ El día de su fiesta se hacía una celebración solemne con misa cantada y sermón. Pero también se atendía su culto con regularidad y frecuencia: todos los sábados por la noche se llevaba a través de las calles de los poblados misionales una imagen de bulto de la Virgen, de regreso a la iglesia se entonaba *Tota pulchra*, canto que los indios aprendieron rápidamente. El rosario se rezaba a

⁶⁵ En los inventarios se consigna la existencia de cruces para las procesiones en las misiones, "La secularización de las misiones fernandinas de la Sierra Gorda", 1770, en AGN, *Archivo Histórico de Hacienda*, vol. 623.

⁶⁶ "Visita de Escandón a las misiones de Sierra Gorda", 1744, en *Provincias Internas*, vol. 249, f. 351.

⁶⁷ Geiger, *op. cit.*, p. 113.

⁶⁸ En el siglo XIV, época de gran difusión de la devoción a la Virgen, se difundieron en España prácticas de piedad mariana, el rezo del Rosario, de la Salve y del Ángelus. Luque, *op. cit.*, p. 102. En el siglo XVII los franciscanos se convirtieron en los defensores del misterio de la Inmaculada. En 1761 Carlos III declaró a la Inmaculada Concepción patrona principal de España y de las Indias, Gustin, *op. cit. passim*. XVII los franciscanos se convirtieron en los defensores del misterio de la Inmaculada. En 1761 Carlos III declaró a la Inmaculada Concepción patrona principal de España y de las Indias, Gustin, *op. cit. passim*.

diario, cada noche en una sede distinta para hacer participar a todos los barrios y rancherías. Es de suponer la contribución de estas prácticas a la consolidación de elementos de identidad colectiva entre los indios de las misiones.

Otra forma en la que los indios vivieron su religiosidad fue a través de su participación en las cofradías. En Jalpan existía una cofradía bajo la advocación del Santo Sepulcro de Cristo, desde el año de 1698, fundada con autoridad ordinaria, al parecer sin que contara con licencia.⁶⁹ En Conzá se estableció una obra pía para huérfanas bajo la advocación de Nuestra Señora de la Soledad, la cual contaba con ganado y platanares.⁷⁰

Según Palou, gracias a su participación en las frecuentes celebraciones religiosas, los pames de las cinco misiones fernandinas quedaron en corto tiempo como si fueran de cristianos muy antiguos.⁷¹ Obviamente hay mucho de optimismo y apología en su conclusión. No debe pasarse por alto que la realización de tan intenso programa de actividades espirituales trajo consigo un control estrecho de la rutina de los indios. Para conseguir esto, los frailes no dejaron a los indios la opción de participar o no, se trataba de obligaciones irrenunciables, el incumplimiento de la disciplina espiritual implicaba la aplicación de medidas coercitivas. Los días de fiesta se leía el padrón y a los indios que faltaban sin justificación suficiente se les castigaba “con algún rigor, aunque paternalmente”. La libertad de movimiento de los indios estaba supeditada a la observancia de sus deberes cristianos: para poder salir de la misión debían traer consigo papel de haber oído misa. El

⁶⁹ AGN, *Bienes Nacionales*, leg. 585, exp. 23.

⁷⁰ “La secularización de las misiones fernandinas de la Sierra Gorda”, 1770, en AGN, *Archivo Histórico de Hacienda*, vol. 623, f. (24 v.)

⁷¹ Palou, *op. cit.*, p. 47.

margen de libertad espiritual había disminuido sensiblemente para quienes permanecían en las misiones, la vida allí giraba crecientemente en torno a la ritualidad cristiana y sus espacios sagrados.

La edificación de la fe en las misiones

Al recibir el encargo de la zona noreste de la Sierra Gorda los fernandinos encontraron iglesias edificadas bajo la administración de los agustinos: construcciones muy sencillas, techadas con zacate. Al tomar posesión de ellas los nuevos ministros llevaron a cabo un ritual de toma de posesión, abrieron y cerraron las puertas e hicieron repicar las campanas. Pero, en cuanto quedaron establecidas las cinco misiones, los fernandinos dedicaron parte de su atención a resolver la necesidad de erigir iglesias más amplias, con capacidad suficiente para una feligresía numerosa. Entre 1744 y 1750, en la medida que se ponía en marcha el proyecto misional, la obra material de la evangelización avanzó, si bien moderadamente. En esta época se construyeron templos de adobe. Acorde con la situación general prevaleciente, la obra era sólida, pero aún austera.

En el contexto de la erección de las iglesias, los religiosos tenían por delante una gran oportunidad para hacer de la imagen un elemento para la aculturación de la población indígena. Este recurso se utilizó desde los inicios de la colonización europea en el Nuevo Mundo; luego, la contrarreforma reforzó el aspecto visual de la liturgia cristiana, de tal forma que las imágenes fueron ocupando espacios cada vez más importantes en el exterior y el interior de las iglesias novohispanas. Se pensaba que si el edificio religioso era suntuoso y monumental se convertía en el marco adecuado para un rico ritual, así el efecto sumado

de ambos aspectos sería favorable para la conversión de los indios a la nueva doctrina.⁷² Los franciscanos, inicialmente austeros, se adaptaron a las nuevas exigencias artísticas y las hicieron suyas.

La creación de las portadas, en particular, revistió gran importancia. Éstas fueron concebidas a la manera de un texto, como un conjunto de signos para expresar la realidad sobrenatural de la fe que podían ser leídos a los indígenas como parte de la doctrina evangelizadora. Este apoyo didáctico debió ser bastante eficaz porque proporcionaba una manera de superar las barreras lingüísticas a través de un referente visual alternativo al discurso.

Gracias a la naciente prosperidad económica de las misiones fernandinas de la Sierra Gorda hacia 1750 dio inicio la construcción de iglesias de muy buena calidad, indicadoras del triunfo de la fe cristiana. Dado que para el siglo XVIII éste seguía siendo un sitio de conversión viva, se explica la repetición allí del esquema conventual utilizado con éxito en el primer siglo de la evangelización. El conjunto incluía: atrio, cruz atrial, en algunos casos capillas posas (dos en vez de cuatro) y un elemento que ha sido interpretado como capilla abierta o portal de peregrinos.⁷³ Asimismo, otra coincidencia con el siglo XVI es el empleo de una decoración pintada imitando sillares en algunas partes. Las portadas de las cinco misiones serragordanas fueron realizadas en argamasa, recurso constructivo usado con especial frecuencia en el siglo XVIII, predominantemente en el medio rural, lo cual ofreció

⁷² José Guadalupe Victoria, *Arte y arquitectura en la Sierra Alta*, p. 27.

⁷³ Algunos argumentos en contra de su interpretación como capillas abiertas son que el número de habitantes no ameritara este uso y la falta de una ornamentación que la destaque del conjunto. Ortiz y Covarrubias, *Las Misiones de Sierra Gorda*, p. 47. Ninguno de ellos me parece contundente, yo pienso que pudieron ser utilizadas como capillas abiertas antes de que estuvieran concluidas las iglesias definitivas.

ventajas importantes como la fácil adquisición de materiales y la sencillez de su manejo.⁷⁴ El uso de la policromía ayudó a provocar contrastes y a complementar la decoración con detalles o contornos pintados que sugerían efectos de relieve, profundidad o claroscuro.⁷⁵ Todo ello dio por resultado una gran riqueza donde se conjugaron con toda naturalidad formas curvas y complejas para dar lugar a la explosión de formas y colores propia del barroco indígena.

Se ha sugerido que la actividad constructora, principalmente ocupaciones específicas como la decoración esculpida, fue usada por los religiosos como un medio para cristianizar a los indígenas a través del propio trabajo. Parece que los franciscanos, más que los religiosos de otras órdenes, propiciaron la participación de la población local en tales tareas y permitieron, dentro de ciertos límites, su expresión artística.⁷⁶ Es muy probable la presencia de un mismo grupo de artesanos en las cinco misiones serranas. Dada la semejanza de las fachadas de las misiones fernandinas con algunas iglesias franciscanas de Texcoco realizadas en argamasa, es factible que desde allí salieran los artesanos llevados a la Sierra Gorda. Los propios pames fueron incorporados paulatinamente como ayudantes en la obra.⁷⁷ Quienes moldearon la argamasa para dar vida a la gran variedad de figuras representadas debieron superar los obstáculos de la representación plástica a la manera occidental. Los prototipos ajenos fueron interpretados al ser copiados, simplificándolos, enriqueciéndolos, agrupándolos o cambiando sus proporciones. Tal es por ejemplo, el caso

⁷⁴ Marie Thérèse Reau, *Portadas franciscanas*, p. 27.

⁷⁵ Desde su edificación se usó color en las fachadas de las cinco misiones fernandinas. Al paso del tiempo se repintaron varias veces. No se siguieron los mismos criterios en todas las misiones, con lo cual se perdía la homogeneidad del conjunto. Afortunadamente En 1995 se hizo una restauración de todas ellas con base en calas en la cual se buscó emplear los colores más cercanos a los originales, que según se cree estaban en la gama de los tonos tierra, más el rojo y el negro.

⁷⁶ Reau, *op. cit.*, p. 328.

⁷⁷ Palou, *op. cit.*, p. 49.

de las flores de cuatro pétalos, las cuales tienen antecedentes en el arte prehispánico y el de las vides que se parecen bastante al maíz.

Los religiosos mostraron gran interés en la selección de los programas iconográficos de las cinco misiones serragordanas, intentaron hacerlos legibles y claros al mismo tiempo que llamativos e impactantes. Se usaban como un apoyo a las actividades doctrinales, no obstante, también se abría la posibilidad de que al encontrarse los indígenas frente a la fachada de la iglesia de su misión pudieran contemplarla y entenderla directamente sin la intermediación de los religiosos y, quizá, establecer vínculos personales con las imágenes en el plano de la interpretación y la devoción.

La necesidad de crear un mensaje dirigido especialmente a los indígenas en proceso de instrucción se plasmó en la riqueza de las fachadas de la Sierra Gorda. En términos generales, éstas afirman el poder de España, de la Iglesia cristiana y muy particularmente de la orden franciscana: San Francisco no falta en ninguna y los emblemas franciscanos ocupan un lugar importante. En otras fachadas franciscanas del siglo XVIII no se encuentra un énfasis semejante en los símbolos seráficos. En cambio, en varias fachadas del siglo XVI hay un claro acento en el escudo franciscano.⁷⁸ Resulta excepcional ese uso tan posterior de un lenguaje correspondiente a los inicios de la labor franciscana, explicable, dada la idealización de esa época promovida por los Colegios de Propaganda Fide, continuadores de la labor misional. Ya se ha señalado que por estar en marcha el proceso de conversión se requería el uso de recursos análogos a los empleados por los primeros franciscanos. Aun así, las condiciones particulares de la región, el estilo artístico imperante e incluso el equipo

⁷⁸ Recuérdese lo ya expuesto sobre la idealización del siglo XVI como una época dorada para el avance misional novohispano, y particularmente para los franciscanos. Antonio Rubial, *La santidad controvertida*.

de constructores involucrado desempeñaron un papel decisivo, no encontramos fachadas con tal riqueza iconográfica en otros sitios donde la orden misionó en el siglo XVIII.

Para los religiosos fernandinos resultaba fundamental destacar que la reducción y evangelización de los indígenas pames había sido hazaña suya. Era importante reivindicar el mérito de su orden, sobre todo dada la existencia de roces constantes con otros religiosos. Igualmente buscaban afirmarse ante los colonos, algunos de los cuales como veremos, expresaron su preferencia por frailes que ejercieran menos control sobre la población indígena y las tierras.

En la década de 1750 la construcción de las fachadas marchaba viento en popa. Cabe preguntarse en qué medida los pames estaban en posibilidad de comprender el mensaje transmitido. Puede inferirse que enfrentaban dificultades considerables para lograrlo. El tener una idea, por mínima que fuera, de los misterios más importantes del cristianismo, así como de los principales santos de la orden evangelizadora y sus formas de representación requería el manejo y la comprensión de una información abundante y compleja. Un aspecto especialmente arduo era poder aprehender los diferentes planos de la realidad que se incluían en una misma escena: se conjuntaban personajes divinos y humanos, animales y frutos alegóricos; se hacía referencia a anécdotas. Entender todo eso requería un vasto conocimiento teológico, hagiográfico e iconográfico.

Demos algunos ejemplos: la Trinidad, uno de los principales misterios de la fe cristiana, fue incluida por los fernandinos en el programa de la fachada de Conca. Seguramente los religiosos consideraron conveniente contar con un referente visual para apoyar la

explicación de un tema tan peliagudo. No obstante, la forma elegida para representarlo pudo generar confusión a los indios, pues aunque el dogma se refiere a tres personas distintas que constituyen un solo Dios, aquí se presenta como tres personas idénticas.⁷⁹ La exigencia del monoteísmo, por su parte, debió ser especialmente difícil de arraigar entre sus feligreses dado el precedente de que la religión pame aceptaba la existencia de una gran variedad de dioses.

Una figura curiosa, usada también en Concá, es la de un conejo encima de un águila bicéfala. Ambos animales tienen significados diversos para la iconografía cristiana,⁸⁰ sin embargo, es su presencia conjunta lo que resulta novedoso y lleva a pensar en otras posibilidades explicativas. Para las culturas mesoamericanas el conejo era un símbolo de fertilidad, buenas cosechas y bebida, se le relacionaba con la luna, prototipo de todo lo que renace y muere periódicamente como la vegetación. El águila, por otro lado, aludía al sol. Tal interpretación encaja en la cosmovisión otomí, la cual proponía la existencia de un mundo dual basado en la oposición de dos mitades antagónicas.⁸¹ Siendo ésta una lectura factible, permanece abierta la pregunta de por qué se utilizaron estos elementos en el contrafuerte de esta fachada, cuando se estaba haciendo un esfuerzo por consolidar la nueva fe y dejar atrás los cultos del pasado. Su presencia parece evidenciar que ninguno de los dos asuntos podía darse aún por terminado.

La representación de águilas bicéfalas, presentes en Concá y Jalpan, llama la atención por tratarse del emblema Habsburgo usado en plena época borbona. Si bien el carácter

⁷⁹ Este tratamiento de la Trinidad era desaprobado en Europa.

⁸⁰ El conejo se usaba para hacer alusión a la lujuria, pero si se encontraba a los pies de la Virgen más bien representaba la castidad. El símbolo del águila tiene lecturas muy diversas, una muy importante la que se refería a Cristo.

⁸¹ Jacques Galinier, *Pueblos de la sierra...*, p. 197.

anacrónico es evidente, vale la pena recordar que la coexistencia de elementos provenientes de diferentes estilos y épocas es un rasgo típico del barroco. Quizá fue incluido más bien como una referencia a España, como un símbolo de la hispanidad. Es interesante comentar que en Jalpan esta águila aparece devorando una serpiente, lo cual simboliza el triunfo de Cristo sobre Satanás.

Los fernandinos contaron con un terreno excepcional para la edificación de las fachadas por varias razones: el aislamiento de las cinco misiones serranas reforzaba la cohesión y el diálogo permanente entre ellos, existía una gran identidad de necesidades y posibilidades y todas las obras fueron realizadas en una época cercana.⁸² Los programas iconográficos de las cinco misiones pueden ser relacionados. En ellas se hizo insistencia en un tema central: la fe. En Conca ésta se presenta victoriosa ante la idolatría, en Jalpan se hace énfasis en su defensa, en Tilaco se muestra con ingenuidad y sencillez, en Tancoyol se hace un llamamiento al amor divino y a su misericordia, en Landa se insiste en su preservación.⁸³

El discurso inicia con la mayor sencillez en Conca (1750-1754). Poco a poco en las fachadas posteriores van incorporándose más elementos: en Jalpan (1751-1758) se crea la portada-tipo; en Tilaco (¿?-1758) el esquema se aplica con más modestia; en Tancoyol (1758-1764) se logra un acertado equilibrio entre estructura, iconografía y ornamentación; en Landa (1758-c. 1770) se concluye con gran complejidad.⁸⁴ Los fernandinos dejan en esta última un resumen de sus figuras favoritas: Cristo, La Inmaculada Concepción, San

⁸² Reau, *op. cit.*, p. 347.

⁸³ Gustin, *op. cit. passim*.

⁸⁴ El asunto de la relación que guardan entre sí las cinco portadas ha sido expuesto con claridad por Reau. *op. cit.*, *passim*.

Francisco, San Miguel y los dos escudos franciscanos.⁸⁵ Junto a ellos aparecen personajes de la Iglesia universal: San Pedro y San Pablo, Santo Domingo, los diáconos mártires⁸⁶ e incluso se agregan personajes que, más allá de los fines evangelizadores, nos hablan de las devociones de los religiosos: las cuatro columnas de la observancia⁸⁷ y sus grandes autores, Duns Escoto y sor María de Agreda. Paradójicamente, al crear un discurso tan complicado los frailes tal vez obstaculizaron su aprehensión por los pames, quienes al fin y al cabo eran sus destinatarios, quizá éste fue una muestra de confianza un tanto excesiva en la madurez de la fe conseguida por los pames de las misiones serranas.

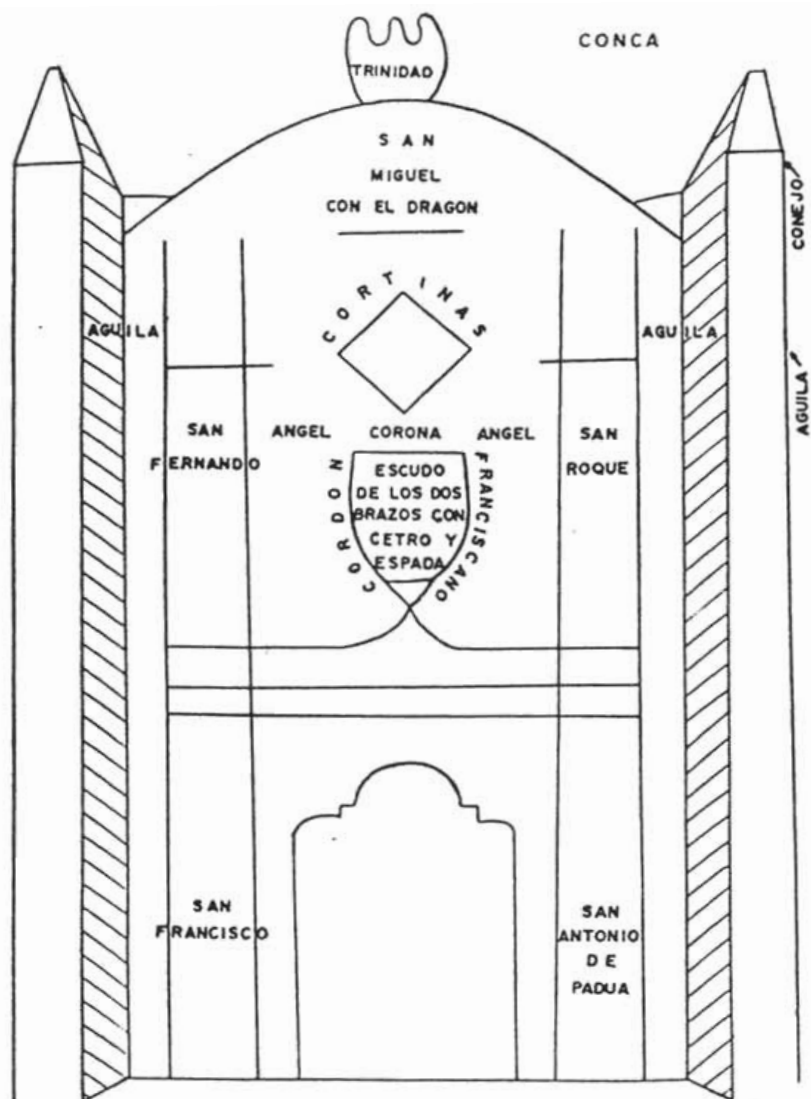
⁸⁵ El escudo de las cinco llagas fue usado preferentemente en el inicio de la evangelización de la Nueva España y el de los dos brazos (de Cristo y San Francisco) empezó a emplearse ya avanzado el siglo XVII y se utilizó en forma recurrente en el XVIII. Ejemplos procedentes de grabados de la colección Lafragua en el Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional me ayudaron a esclarecer esta evolución. El caso más antiguo que pude encontrar del uso del escudo de los dos brazos procede de 1680, en éste el brazo de Cristo carga un crucifijo y el de San Francisco un libro. (número 1299). Para 1716 se ha simplificado y los atributos han desaparecido (número 1171).

⁸⁶ San Esteban de Jerusalén, San Lorenzo de Huesca y San Vicente de Zaragoza.

⁸⁷ San Bernardino de Siena, San Juan de Capistrano, San Jacobo de la Marca y el Beato Alberto de Sarzana (los dos últimos poco conocidos en México), predicadores del siglo XV de la orden franciscana, reformadores y promotores de la observancia a las reglas de su fundador, Gustin, *op. cit.*, p. 193.



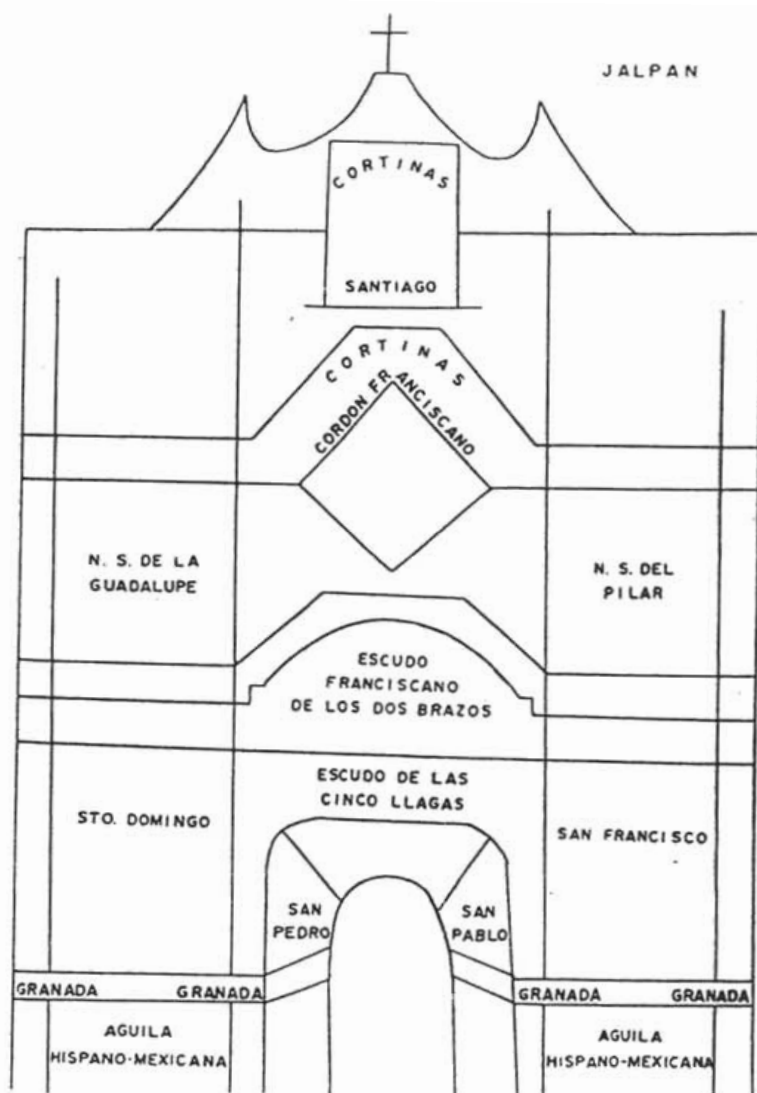
Fotografía de la fachada de Conca.



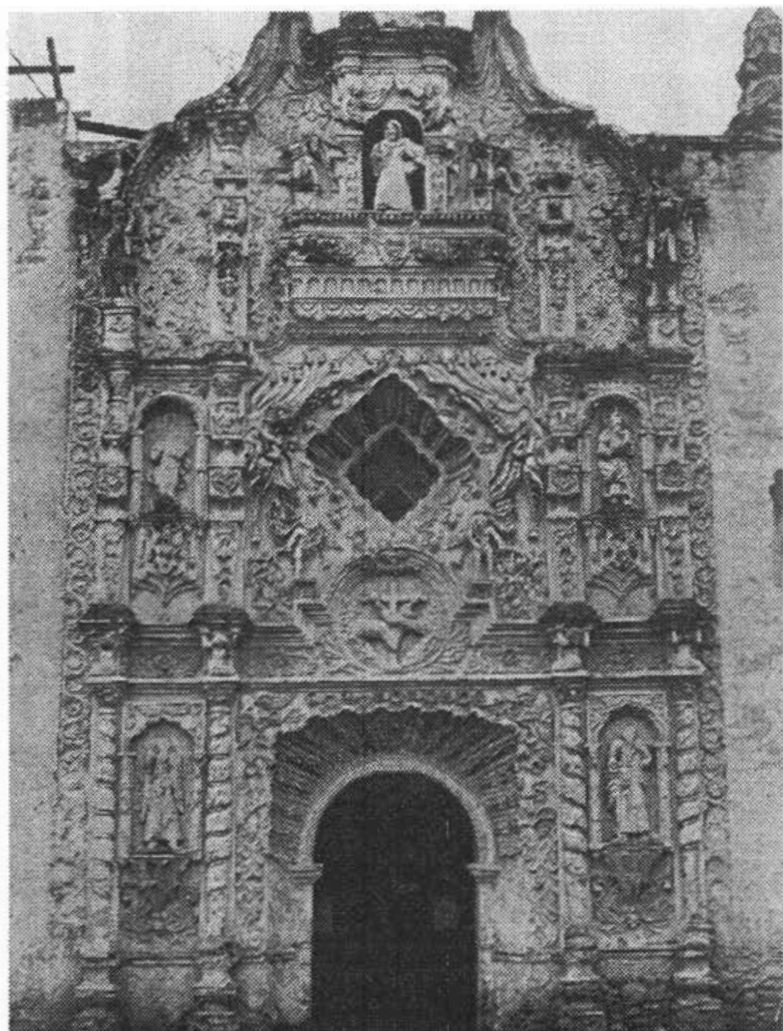
Esquema iconográfico de la misión de Conca, en Monique Gustin, *El barroco en la Sierra Gorda*, p. 166.



Fotografía de la fachada de Jalpan.



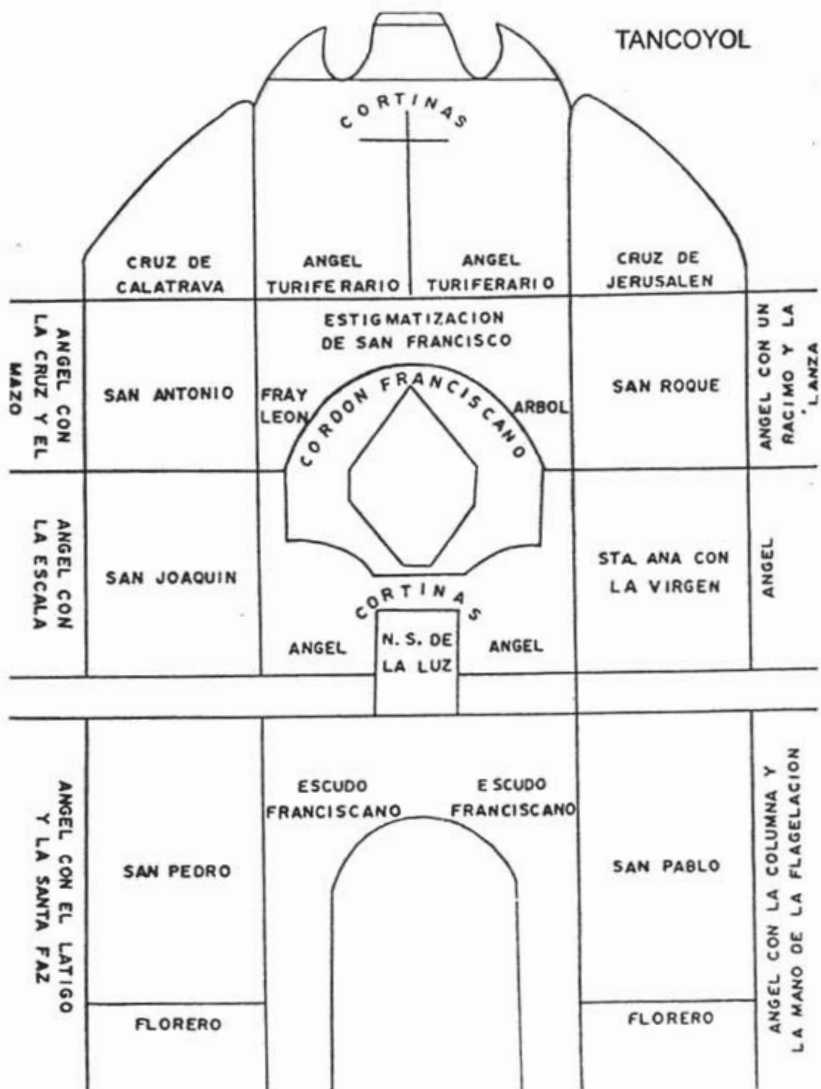
Esquema iconográfico de la misión de Jalpan, en Monique Gustin, *El barroco en la Sierra Gorda*, p. 141.



Fotografía de la fachada de Tilaco.



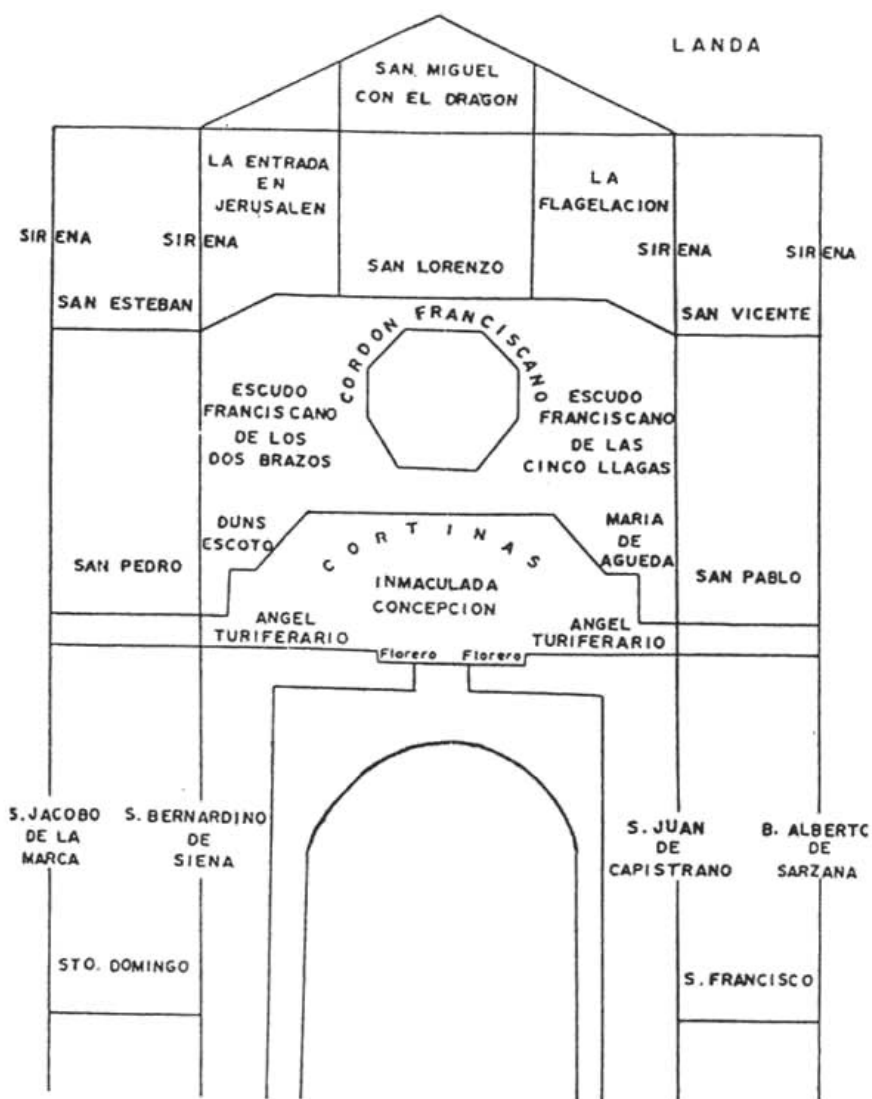
Fotografía de la fachada de Tancoyol.



Esquema iconográfico de la misión de Tancoyol, en Monique Gustin, *El barroco en la Sierra Gorda*, p. 178.



Fotografía de la fachada de Landa.



Esquema iconográfico de la misión de Landa, en Monique Gustin, *El barroco en la Sierra Gorda*, p. 191.

Permanencias y cambios en cuestiones espirituales

En diversos documentos emitidos en la década de 1760 se comentaba que casi todos los pames sabían la doctrina y asistían cumplidamente a misa. Sin embargo, había discrepancias en torno a sus capacidades para asimilar la religión cristiana. Las opiniones positivas sostenían que muchos lo hacían con perfecta inteligencia; había una posición intermedia que afirmaba sabían lo preciso para su salvación; los más críticos decían que los adultos estaban instruidos en lo que podía esperarse de su corta capacidad.⁸⁸ Entre los niños el adoctrinamiento parece haber sido más exitoso, sin que necesariamente implicara dejar totalmente atrás los valores tradicionales de sus padres. La carga de actividades de preparación espiritual de los indios en las misiones fernandinas, de por sí abundante, se redobla cuando se trataba de adultos catecúmenos, de quienes estaban por recibir algún sacramento, avanzaban poco en el aprendizaje o se mostraban reacios a las enseñanzas de los misioneros, como era el caso de algunos viejos y fugitivos. En realidad todo esto llevaba a los misioneros a estar siempre empezando de nuevo en el catequismo.

Ante la presión disciplinaria imperante en las misiones, algunos de los indios reaccionaron de forma opuesta a la deseada. Ni siquiera al tener el abasto resuelto todos estuvieron dispuestos a renunciar definitivamente a su forma de vida anterior. Los fernandinos se quejaban de que varios pames “ya instruidos” preferían volver “a su idolatría y nefandas costumbres” por su repugnancia a vivir en la misión y asistir diario a la doctrina.⁸⁹ Los religiosos se fueron mostrando crecientemente intolerantes hacia cualquier desviación en materia espiritual. En teoría no aceptaban las soluciones sincréticas, pero

⁸⁸ Véase estas distintas aseveraciones, emitidas por varios colonos, en “Visita de fray Pedro Pérez de Mezquia a las misiones de Sierra Gorda pertenecientes al Colegio de Misioneros Apostólicos de San Fernando”, 1745, en AGN, *Colección de Documentos para la Historia de México*, Tomo 8-2, 2ª serie, fs. 48-50.

⁸⁹ *Ibid.*, f. 85 v.

debió existir algún margen para transigir en la práctica “so pena de hacer imposible la vida social”⁹⁰ En algunos ámbitos se toleró la continuación de costumbres anteriores, por ejemplo se permitió el uso de ciertas plantas con fines medicinales. No obstante se prohibió su utilización con propósitos adivinatorios

Ciertamente los fernandinos lograron erigir un marco de severo control espiritual rodeando a sus feligreses, pero no consiguieron erradicar por completo algunas prácticas ligadas a la antigua religiosidad pame. Fray Junipero y sus compañeros se enteraron de que persistía el culto a un ídolo conocido con el nombre de Cachum, una diosa identificada como madre del Sol.⁹¹ Ésta se representaba como una cara “perfecta” de mujer, hecha de tecali.⁹² Los términos de la descripción resultan interesantes porque generalmente las imágenes de ídolos eran asociadas de inmediato por los españoles a la monstruosidad. La reducción de los cultos indígenas a lo demoníaco implicaba simultáneamente una condena moral y un repudio estético, por ello los dioses prehispánicos “debían” ser feos.⁹³ Cabe preguntarse si por las características de la escultura podría tratarse de una obra ejecutada bajo la influencia de los cánones artísticos occidentales, más orientados a la representación realista.

⁹⁰ Sergio Ortega, *De la santidad a la perversión*, p. 46.

⁹¹ Esta interpretación es interesante porque no existe tal figura en la tradición mesoamericana. Carlos Martínez Marín, comunicación personal, noviembre 1998. Quizá así lo entendieron los religiosos interpolando sus propios esquemas de la Virgen como madre de Dios en un lugar donde se decía que los indios tenían al Sol por dios.

⁹² Palou, *op. cit.*, p. 51.

⁹³ Gruzinski, *La colonización de lo imaginario*, p. 189.



Ilustración 2. Posible recreación de la figura de Cachum, en Roberto Berrones, *Municipio de Jalpan de Serra*, p. 31

El adoratorio de Cachum, donde se encontraron muchísimos idolillos,⁹⁴ estaba ubicado en lo más alto de una “encumbrada sierra”. Era una casa a la cual se subía por una escalera de piedra labrada. En las cercanías se encontraban los sepulcros de algunos indios principales, quienes antes de morir habían pedido ser enterrados en ese sitio.⁹⁵ Entre los grupos otomianos un espacio recurrente para la realización de ritos religiosos era la cima de

⁹⁴ No conocemos mayores detalles de ellos porque fueron destruidos cuando los encontraron, a diferencia de Cachum que fue llevada por Serra al Colegio de San Fernando como símbolo de la derrota de la idolatría en la Sierra Gorda.

⁹⁵ Palou, *op. cit.*, p. 51.

los cerros.⁹⁶ Al ser estos lugares poco accesibles, sin población española, alejados de los ejes de comunicación, se convirtieron en lugares de refugio idóneos para la persistencia de las prácticas idolátricas. La presencia del adoratorio y las tumbas evidencia la permanencia de la carga sagrada de los lugares ligados a la vieja ritualidad: los antiguos templos aún competían con las iglesias, nuevos polos religiosos en los poblados misionales. La religión pame no penetraba en el santuario cristiano, pero sobrevivía en lugares alternos a éste. El cerro-ferocidad-idolatría se contraponía con el llano-reducción-cristianismo.

Había un sacerdote que se encargaba del culto de Cachum. Éste era un indio viejo a quien los pames acudían para que intercediera ante la Madre del Sol y ella les concediera remedio en sus necesidades: agua para las siembras, éxito en sus viajes y guerras, curación en sus enfermedades y mujer para casarse.⁹⁷ El sacerdote cuidaba de la escultura con veneración y aseo, la tenía a buen resguardo y sólo permitía que la vieran los indios al hacer sus peticiones y presentar sus votos y obsequios.⁹⁸ Cabe recordar que desde la época prehispánica los ídolos se mantenían ocultos, a diferencia de las imágenes cristianas, concebidas para ser exhibidas. Las iglesias, en su calidad de espacios sagrados, se llenaron de esculturas y pinturas en sus fachadas e interiores.

Los misioneros fernandinos buscaron caminos de acercamiento a los indígenas a través del adoctrinamiento y la participación en misas, fiestas, procesiones y cofradías con objeto de sustituir sus creencias anteriores por las que ellos predicaban. No obstante, en los hechos los pames siguieron una doble observancia ritual en contextos distintos y complementarios.

⁹⁶ Pedro Carrasco, *Los otomíes*, p. 135.

⁹⁷ Palou, *op. cit.*, p. 51.

⁹⁸ Las ofrendas otomíes solían consistir de comida, bebida, copal y papel de corteza. Carrasco, *op. cit.*, p. 210.

Se acudía a la liturgia cristiana para pedir la satisfacción de las necesidades cotidianas, en un marco público, colectivo y ceremonial, susceptible de mayor control. Sin embargo, los pames sólo se adherieron a ciertas parcelas del cristianismo y éste no regía todas las facetas de sus vidas. El indio pame continuó buscando en la idolatría respuesta a los embates continuos de la desdicha, de la enfermedad y de la muerte. Asimismo, ésta podía aparecer en asuntos aparentemente “inofensivos” como la producción, la reproducción, el cuerpo, el hogar, el campo y el monte.⁹⁹ Los indios continuaron diciendo las palabras, haciendo los signos y usando objetos ligados a su gentilidad con el fin de transformar la realidad y obtener resultados tangibles. Se trataba de una red discreta, protegida de la mirada de los españoles, una combinación de saberes y prácticas que habían perdido coherencia como conjunto, pero de la cual todavía subsistían piezas que seguían vinculando al hombre pame con lo sobrenatural por sus propios medios.

Los mismos religiosos reconocieron atributos extraordinarios en la diosa pame. Palou narró que los soldados prendieron fuego a las casas de los indios esparcidas por la sierra, una de las cuales servía de adoratorio a Cachum sin saberlo ellos, pero no pudieron hacer que ardiera, pese a ser de zacate y palos, hasta invocar el nombre de Dios y la Virgen, tras lo cual ésta se consumió en un instante en medio de un humo fétido y espeso, poniendo en evidencia la presencia “del mal” contra el cual los fernandinos debían luchar con decisión

La idolatría fungía como un conservador de relaciones sociales anteriores.¹⁰⁰ El sacerdote de Cachum mantenía su prestigio gracias a la conservación de los conocimientos de las antiguas prácticas rituales, por saber usar “las palabras y las plantas”. Sin embargo,

⁹⁹ Gruzinski, *op. cit.*, p. 156-160.

¹⁰⁰ *Ibid*, p. 169.

como resulta evidente, se había convertido en un personaje marginal y debía permanecer en la clandestinidad. Seguramente era visto como un personaje peligroso en la medida que perpetuaba las viejas creencias y ejercía un liderazgo paralelo al de los misioneros, pues él también era intermediario ante la divinidad. Los fernandinos, por supuesto, no estaban dispuestos a compartir el monopolio de lo sagrado y negaron a los antiguos sacerdotes facultades para ejercer cualquier atribución. Pese a todo, volvemos a encontrar mencionada la creencia de los pames en los hechiceros en varios momentos. Éstos no habían perdido del todo su antigua influencia, se les seguía temiendo, pero se llegaba a delatarlos cuando la relación con ellos implicaba peligros.

Muy probablemente los servicios del sacerdote de Cachum eran usados de forma alterna por los indios de las misiones. Por ejemplo, no obstante el empeño de los misioneros por administrar el sacramento del matrimonio y su numerosa aplicación, sabemos de indios que acudían ante él para unirse en pareja; con ese fin le entregaban un papel en blanco, tras lo cual se tenían por ya casados. Fray Francisco de Palou dice que lo entregaban así por no saber leer ni escribir, en todo caso es curioso que se pensara en la posible utilización de la comunicación escrita a la manera occidental en el culto a una diosa de origen prehispánico.¹⁰¹ Dado que estos papeles fueron quemados no sabemos si tenían alguna forma particular. Sin embargo, es difícil no pensar en una posible relación con las figuras de papel utilizadas con profusión en las prácticas rituales otomianas. A pesar de múltiples prohibiciones religiosas en una amplia zona ocupada por estos grupos indígenas se había continuado elaborando “papel de la tierra” y utilizándolo en ceremonias propiciatorias,

¹⁰¹ Felipe Castro comenta que algunos indios dejaron atrás sus señales tradicionales para comunicarse en ocasión de una rebelión y emplearon la comunicación escrita, lo cual lo hace hablar de una “aculturación de la protesta”. *La rebelión de los indios y la paz de los españoles*, p. 61.

agrícolas y curativas, realizadas en secreto.¹⁰² Cuando alguien se sentía enfermo seguía siendo frecuente acudir ante un chamán para curarse. Éste, a cambio de diversas ofrendas, recortaba figuras de papel, de color oscuro para los espíritus malignos o duales y blanco para los buenos. Es significativo que algunos motivos representados en papel también se encuentren presentes en los programas iconográficos de las fachadas de las misiones, tal es el caso de las sirenas incluidas en Tilaco y Landa y del águila bicéfala en Jalpan y Conzá.

La extirpación de los ídolos prehispánicos en Sierra Gorda fue un proceso complicado y largo. En un primer momento, como lo ilustra el culto a Cachum, éstos fueron ocultados y sobrevivieron en la clandestinidad. Sin embargo, hay pruebas del avance del cristianismo y del proceso de sustitución de la antigua ritualidad. Los propios indígenas le entregaron la diosa a Serra quien la llevó consigo al Colegio de San Fernando de México en señal de triunfo. Se ve aquí un ejemplo de la guerra entre las imágenes “verdaderas” del cristianismo y las imágenes “falsas” de la religiosidad prehispánica.¹⁰³ No obstante, aun después de la conclusión de este episodio, es ilusorio pensar en un abandono total por parte de los pames de sus viejas prácticas rituales, si bien debían cuidarse más de tenerlas ocultas y de realizarlas fuera de la mirada vigilante de sus misioneros y de los indios ya convertidos.

Hacia los finales de la década de 1750 los fernandinos decían haber conseguido que todos los pames adultos asentados en sus misiones se congregaran al son de campana para asistir a la doctrina. Serra y algunos de sus compañeros salieron de la Sierra Gorda en 1758, con objeto de dirigirse a nuevas zonas de misión. Los mismos frailes daban por terminada

¹⁰² Hans Lenz, *El papel...*, p. 16.

¹⁰³ Serge Gruzinski, *La guerra de las imágenes, passim*.

la parte más ardua de su labor, aunque esto de ninguna manera implicó el abandono de la zona por el Colegio de San Fernando.¹⁰⁴ Según Palou, al dejar fray Junípero las misiones serragordanas no había quedado ningún gentil sin bautizar. Los comentarios optimistas fueron apresurados. Quizá estaban presionados por las acciones restrictivas del gobierno central respecto a las órdenes religiosas y querían aparecer ante sus ojos como especialmente eficaces e imprescindibles. Ese mismo año se seguía hablando de indios recién sacados de los cerros por los ministros. Obviamente se señalan diferencias de aprovechamiento en el aprendizaje de la doctrina entre los que estaban desde la fundación y los que se habían incorporado luego. Aún en la década de 1760 seguía hablándose de la llegada de neófitos a las fundaciones fernandinas. Hay también noticias posteriores de la administración del bautismo a indios ya adscritos a las misiones. Quizá ahora lo aceptaran buscando beneficios materiales y espirituales, acaso influyera el temor al castigo o la presión social

Por otro lado, los fernandinos estaban conscientes de la necesidad de evitar influencias negativas sobre los indios, apenas en proceso de enraizarse en la fe cristiana. Desde 1740 habían recibido nombramiento como comisarios del Santo Oficio en la Sierra Gorda. Fray Junípero Serra fue designado para ejercer el cargo en 1752, ese mismo año realizó acciones preocupado por faltas a la ortodoxia religiosa entre la “gente de razón” de la zona.¹⁰⁵ Años más tarde, cuando regresó de visita por la zona de Valles,¹⁰⁶ hacia 1766, le tocó atender un caso que tiene algunos rasgos interesantes. Se trata de una denuncia contra María Pascuala

¹⁰⁴ En 1759 los fernandinos recibieron refuerzos de personal, desde España llegaron 18 nuevos miembros, 7 de ellos se dirigieron a la Sierra Gorda. Gustin, *op. cit.*, p. 98.

¹⁰⁵ AGN, *Inquisición*, vol. 854, f. 114-146.

¹⁰⁶ Los implicados residían en Valles, pero la documentación sobre el caso la recibió Serra en Tancoyol.

de Nava, de origen loba, es decir, con sangre tanto española, como negra e india, a quien se culpaba de haber causado una enfermedad grave a Dominga de Jesús, una mujer mulata.

Cuando María Pascuala confesó le encontraron un muñeco con varios objetos que lo atravesaban. Esto pone en evidencia la realización de prácticas rituales de influencia africana. La acusada también usaba elementos de tradición indígena, reconoció emplear Rosa María (peyote) en sus curaciones.¹⁰⁷ Además, aceptó tener pacto con el demonio, quien se le aparecía en formas diversas, entre ellas la de indio pame. El consumo de alucinógenos estaba asociado con frecuencia a la iniciación y éxtasis chamánicos. Las culturas indígenas les concedían una importancia decisiva porque a través de ellos se podían dilatar los límites de la percepción ordinaria. Asimismo, se propiciaban la producción de imágenes y contactos con lo sobrenatural. Vale la pena subrayar que las sensaciones son experimentadas según esquemas culturales que pueden ir transformándose. De ahí la importancia de haber asociado al demonio con un indio pame.

En la Sierra Gorda, como en tantos otros lugares, los esfuerzos del Santo Oficio se dirigieron más a contener que a extirpar la heterodoxia. Cuando los fernandinos intensificaron su campaña de adoctrinamiento espiritual, verían con especial preocupación la mala conducta de españoles, negros y mestizos en asuntos espirituales por el temor de su efecto en el comportamiento de los indígenas. El afán por eliminar prácticas como las de María Pascuala puede verse en el contexto de la preocupación por la “contaminación” que éstas pudieran irradiar a los pames bajo su cuidado

¹⁰⁷ Gerardo Lara ha estudiado el uso y culto del peyote en la zona occidental de la Sierra Gorda, especialmente en Xichú y San Luis de la Paz. Lara, *op. cit.*, p. 197-203.

Los indios de las misiones fernandinas y sus ministros concedían gran valor a lo suprarreal, pero era muy diferente la manera en que ambos lo entendían. Los pames proyectaron sus propios patrones sobre el cristianismo e hicieron una apropiación selectiva y una reinterpretación de sus dogmas y prácticas. Es evidente que tomaron parte activa en la toma de decisiones de lo que aceptaban y lo que rechazaban, lo que retenían y lo que cambiaban. ¿Puede hablarse de la existencia de un cristianismo indígena en las misiones del noreste de la Sierra Gorda? La respuesta es compleja, implica la necesidad de señalar la existencia de posturas diversas en el seno de este grupo indígena. Ya se ha hecho mención de pames cristianizados que huyeron y de otros jamás reducidos. Sin embargo, una proporción considerable de los miembros del grupo consintió en adaptarse a la vida en las cinco misiones fernandinas por la seguridad económica y la protección que éstas ofrecían. Son quienes participaban entusiastas en fiestas y cofradías, recibían sacramentos y adoctrinamiento cuando se les requería. No obstante, del dogma cristiano no necesariamente traía consigo un cambio radical en su comportamiento; por ello se explican las menciones de los frailes a las constantes faltas cometidas. Aparentemente sólo una parte de los pames adoptó el cristianismo con mayor profundidad, frecuentó más allá de lo requerido las iglesias y los sacramentos. Probablemente la mayoría buscaban mejoras concretas a partir de su cercanía con la religión cristiana y sus ministros, además de una alternativa para acceder a la protección sobrenatural. El cristianismo llenaba, al menos en parte, necesidades y expectativas de los indios, por ello se retomaron muchos de los elementos procedentes de él para la conformación de una religiosidad propia entre los pames de las misiones del noreste de la Sierra Gorda. La presencia vigilante de los frailes dio poco margen a la heterodoxia característica de la religiosidad popular y especialmente

de la indígena, pero, sin borrarla por completo. Se trató de un proceso dinámico, ambas partes debieron renegociar en diversas ocasiones los términos de lo permitido y lo prohibido en el terreno de la religiosidad según la etapa de desarrollo del proceso misional, el tiempo que el individuo llevaba en la misión, la vigilancia ejercida por las autoridades civiles y eclesiásticas, entre otros factores. Por último, debe recordarse que estos continuos reajustes en el tipo de control ejercido respecto de la religiosidad indígena son un asunto compartido con otras zonas de la propia Sierra Gorda, así como una preocupación constante de las autoridades virreinales en la segunda mitad del siglo XVIII.¹⁰⁸

¹⁰⁸ Véase "La segunda aculturación...", en *Estudios de Historia Novohispana*, vol. VIII, p. 175-201.