EL COLEGIO DE SAN LUIS, A.C.

La exploración jesuita del norte de la Nueva España: la misión jesuita de los padres Gonzalo de Tapia y Martín Pérez en los siglos XVI-XVII.

T E S I S

Que para obtener el grado de

Maestro en Historia

Presenta

Rubén Ahumada Muñoz

San Luis Potosí, S.L.P. **Agosto, 2025**

EL COLEGIO DE SAN LUIS, A.C.

La exploración jesuita del norte de la Nueva España: la misión jesuita de los padres Gonzalo de Tapia y Martín Pérez en los siglos XVI-XVII.

T E S I S

Que para obtener el grado de

Maestro en Historia

Presenta

Rubén Ahumada Muñoz

Director de tesis

Dr. Carlos Rubén Ruiz Medrano

San Luis Potosí, S.L.P. **Agosto, 2025**

Índice

Agradecimientos…… 5

Introducción…… 7

Delimitación geográfica……...…….18

Estado actual de las investigaciones……...…….....23

Metodología……...…….....32

Secuencia expositiva…….....44

Fuentes y archivos……...……..46

Capítulo I

Las ideas y concepciones sobre las misiones

de la Compañía de Jesús…… 50

1.1 La conquista espiritual y la evangelización……..…50

1.2 El Concilio de Trento y la Contrarreforma jesuita……...58

1.3 La vocación misionera de la compañía de Jesús

en la mirada del padre José de Acosta……..…….……..64

1.4 La renovación misionera en la Nueva España a partir de los Concilios Mexicanos……...70

Capítulo II

La residencia jesuita de Pátzcuaro, un semillero de misionero……83

2.1 De residencia a colegio…….83

2.2 La utopía de Quiroga……94

2.3 De la predicación a las misiones: la enseñanza del padre

Gonzalo de Tapia en Pátzcuaro……99

Capítulo III

Las misiones jesuitas en las fronteras externas novohispanas……..…113

3.1 Las vecindades hispánicas como modelos hispanizantes……..….113

3.2 La misión jesuita hacia el Septentrión……..…..127

3.3 El desarrollo de las misiones en Sinaloa……..…..137

Capítulo IV

La virtud y la rebelión en las misiones septentrionales……....152

4.1 Las tensiones y rebeliones en la provincia de Sinaloa……..152

4.2 El martirio como acicate de la evangelización y devoción……..165

4.3 El padre Martín Pérez y el final de la primera generación de misioneros…173

Conclusión……182

Archivos y Fuentes……189

Índice de mapas y tablas……190

Bibliografía……193

Agradecimientos

En este espacio, deseo expresar mi más sincero agradecimiento a quienes hicieron posible la elaboración de esta investigación, sin su ayuda, compromiso y apoyo, este trabajo no hubiera sido posible. En primera instancia, agradezco a El Colegio de San Luis A.C., y al programa de la Maestría en Historia de dicho centro de investigación del SECIHTI.

Así mismo, agradezco a la Secretaría de Ciencia, Humanidades y Tecnología e Innovación (SECIHTI) por haberme otorgado la beca de investigación N. 1036500, con la cual pude llevar a cabo este proyecto. De igual manera, expreso mi gratitud a la Asociación Universitaria Iberoamericana de Posgrado (AUIP), por el apoyo brindado a través de la beca N. PMA2-2024-045-14, que me permitió realizar una estancia de investigación en la Universidad de Sevilla; sin este respaldo esta investigación no habría sido posible.

Agradezco también al Archivo General de la Nación, el Archivo General de Indias y el *Archivum Romanum Societatis IESU (ARSI)*, por facilitarme el acceso a la documentación necesaria para poder realizar este trabajo de investigación, sin su colaboración, esta investigación no habría sido posible.

También, agradezco profundamente la dirección dada por Carlos Rubén Ruiz Medrano, cuya dirección y consejos impulsaron y guiaron este proyecto desde sus cimientos. De igual forma, agradezco el apoyo y las valiosas conversaciones con Bernd Hausberger, que orientaron significativamente el rumbo de esta investigación, especialmente en torno a la Compañía de Jesús en el norte de México.

Además, agradezco a José Alfredo Rangel, quien sus consejos y enseñanzas apoyaron este trabajo desde sus inicios en la maestría. De la misma forma, agradezco a Gilberto López Castillo, por sus invaluables consejos y enseñanzas sobre el noroeste, y sobre la Compañía de Jesús, sin ellas este trabajo no se hubiera podido realizar. Así mismo, agradezco el apoyo de Sandra Guidobono Olivero, por su cálido recibimiento en España, que hizo de mi estancia tan productiva como especial.

Por último, agradezco a Bertha Ramírez Montaño, por acompañarme en esta cruzada que comenzó tan caótica como todo lo que suelo comenzar, pero que en medio de la tormenta siempre encontramos la calma y la plenitud de saber que siempre encontramos el rumbo.

Introducción

En esta investigación nos interesa comprender la historia de la primera misión Jesuita de la Nueva España, la cual se articulaba en los grandes procesos de evangelización y expansión de la Orden de la Compañía de Jesús en estos territorios; no sólo como parte de su misión doctrinaria entre diversos grupos indígenas, sino dentro de un amplio proceso realizado por la Corona española para la dominación e incorporación ecuménica de estas poblaciones a sus dominios.

La Compañía de Jesús, orden religiosa fundada por Ignacio de Loyola, fue la encargada de misionar en lugares de difícil conversión y generalmente denominados como lugares de frontera.[1] La evangelización jesuita tenía diversos medios para la conversión como el de la exhortación, la enseñanza, la lectura, testificando la fe y también otros menos suaves como golpes, azotes, cortes de pelo y demás castigos que reflejaban los múltiples medios para lograr la cristianización.[2]

Posteriormente a la fundación de la Compañía en 1540, los jesuitas demostraron un amplio interés en la evangelización y en la predicación de la fe en

[1] Quarleri menciona que: A nivel imaginario y de las prácticas hay dos tipos de fronteras, una interna y otra externa. La primera son aquellos espacios de influencia de grupos de nativos que por su capacidad de resistencia no habían sido incorporadas al sistema colonial. Por su parte, la frontera externa remitía a un carácter variable por sus contracciones y expansiones de orden espacial y por la coexistencia de altos niveles de violencia y circulación de mercaderías e información, redes de parentesco y agentes religiosos como lo fueron los jesuitas en las misiones Guaraníes y en la Nueva España. En: Quarleri, Lía, *Rebelión y guerra en las fronteras del Plata, Guaraníes, jesuitas e imperios coloniales,* Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, Argentina, 2009, 70.

[2] "Carta del padre general Ignacio de Loyola a los padres enviados a Trento, Roma, 1546" Ruiz Jurado, Manuel, *Cartas esenciales de Ignacio de Loyola,* Bilbao, Mensajero, 2017, Doc. 18, 87-90.
José de Acosta, *De Procuranda Indorum Salute*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1987, 147-149.

diversos territorios, dándole el dinamismo característico de esta orden religiosa. Ejemplo de ello fueron las misiones en la India (puerto de Goa) de Francisco Javier en 1542, y en 1543 la fundación de la provincia jesuita de Portugal y del Brasil.[3]

Por ello, la Compañía de Jesús se conformó en dos grandes vertientes que se complementaban entre sí: la educación por medio de los colegios y la evangelización por medio de las misiones. Ambas, fueron productos de la reivindicación universalista de la Iglesia Católica del siglo XVI reformada en el Concilio de Trento.

En ese sentido, el Concilio de Trento fue un sínodo realizado en la ciudad de Trento, como respuesta de la Iglesia Católica a las reformas protestantes y a las severas críticas realizadas por los defensores de: "la justificación por medio de la fe", que fueron Lutero, Calvino y Zwinglio.[4] El Concilio se desarrolló en tres fases, entre los años de 1545 a 1563, y reafirmó vigorosamente el culto a la Virgen, a la Eucaristía, a los "santos" y al purgatorio.[5]

En la Nueva España en la segunda mitad del siglo XVI, se inició una campaña de expansión y dominación por parte de la Corona española hacia

---

[3] *Ibid.*, 16-17.
Armani, Alberto, *La ciudad de Dios y ciudad del sol. "El estado" jesuita de los guaraníes 1609-1768*, Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1982, 58-59.

[4] Soberón, Estela Roselló. "La crisis de la iglesia en los siglos XV y XVI.: Las discusiones en torno al libre albedrío y la justificación: la dignidad del hombre y la conciencia individual", en: *Así En La Tierra Como En El Cielo: Manifestaciones Cotidianas de La Culpa y El Perdón En La Nueva España de Los Siglos XVI y XVII,* El Colegio de México, 2006, 42, https://doi.org/10.2307/j.ctv47w9fb.5

[5] Mazín Gómez, Oscar, *Iberoamérica: del descubrimiento a su independencia,* El Colegio de México, México, D.F., 2007, 147.

el norte del territorio novohispano, suscitado por el descubrimiento de vetas de plata en Zacatecas en 1546 por Juan de Tolosa.[6] Todo lo cual, constituyó un acicate para incrementar los procesos de control y dominación por parte de los españoles de los grupos étnicos de la zona y su anexión a los territorios del imperio Hispánico, que dio pie a un conflicto denominado en los anales como la Guerra Chichimeca.[7] A pesar de la violencia, este no fue oficie para que se llevarán de manera simultánea diferentes procesos de evangelización en estas regiones.

Los primeros en evangelizar fueron la orden religiosa de los franciscanos, quienes predicaron en las regiones de Cadereyta, Jalpa, Tolimán, Xichú, Acámbaro y San Luis de la Paz, en los actuales estados de Guanajuato y Querétaro.[8] Mientras que la orden de San Agustín se localizaba evangelizando en la región de Yuriria, Salamanca y Guanajuato.[9]

Ante el avance de las conquistas españolas y la posterior evangelización de los indígenas, de manera paralela se fueron desarrollando diversos núcleos urbanos que apoyaban el proceso misional de los jesuitas. De esta forma, surgen diversas villas de españoles que albergarían presidios como lo son: Celaya, Zamora, San

---

[6] Bakewell, P. J., *Minería y sociedad en el México colonial Zacatecas 1546-1700,* Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1976, 17.

[7]Carrillo Cázares, Alberto, *El debate sobre la Guerra Chichimeca, 1531-1585,* El Colegio de Michoacán, El Colegio de San Luis, Zamora, Michoacán, 2000, 49-53. Blanco Mónica, Parra Alma, Ruiz Medrano Ethelia, *Guanajuato Historia Breve,* Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, edición electrónica, 2016, 44.

[8] Uzeta Iturbide, Jorge, *El camino de los santos historia y lógica cultural otomí en la Sierra Gorda guanajuatense,* El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán, 2004, 59.

[9] *Ibid.,* 66.

Ruiz Medrano, Carlos Rubén, *El templo del convento de San Agustín de San Luis Potosí, 1599-1788: imaginarios culturales plasmados en la piedra*, en prensa, El Colegio de San Luis, San Luis Potosí, 2024, 27-28.

Miguel, León y Aguascalientes.[10] Los cuales, se fueron poblando de españoles, negros, e indígenas hispanizados de origen mexica, tlaxcaltecas, tarascos, otomíes y algunos pertenecientes a la región chichimeca.[11]

La misma situación se dio hacia el noroeste, donde Nuño de Guzmán realizó sus viajes de exploración a mediados del siglo XVI, para la conquista y expansión del territorio; dichas conquistas se concretaron por medio del saqueo de los pueblos indígenas y también por la fundación de diversas villas hispánicas, que servían como puntos nodales para la integración del territorio y el establecimiento de su vasallaje.

Así, Nuño de Guzmán conquistó poblaciones como Quezala, Pochotla y Piaxtla, en lo que actualmente es Jalisco y Nayarit, llegando hasta lo que se conocería como Chametla, en el actual estado de Sinaloa, donde, a finales de 1530 penetró con un ejército de fuerzas muy limitadas.[12] Fue así, como poco a poco Nuño de Guzmán se acerca a la conquista y exploración del norte.

Pronto, Nuño de Guzmán entraría a la región de los indios tahues, conquistando la cabecera de la región llamada Culiacán. Allí los indígenas fueron vencidos por la superioridad de las armas españolas y se sometieron al conquistador en la pascua de 1531.[13]

---

[10] González y González, Luis, *Zamora,* El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán 2020, 44.
[11] Tutino, John, *Creando un nuevo mundo. Los orígenes del capitalismo en el Bajío y la Norteamérica española,* Fondo de Cultura Económica, México, D.F. 2016, 103.
[12] Ortega León, Víctor, Grave Tirado, Luis Alfonso, "La conquista de Chametla. Primeras crónicas" en: *Chametla Ancestral,* coordinado por: Víctor Joel Santos Ramírez, Gilberto López Castillo, Luis Alfonso Grave Tirado, Instituto Sinaloense de Cultura, México, 2024, 29-30.

[13] Ortega Noriega, Sergio, *Sinaloa historia breve*, Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 2016, 24.

El nombre de la naciente villa de San Miguel de Culiacán, no sólo anunciaba la presencia de los españoles en la región, sino también evidenciaba la necesidad de una iglesia militante que respondiera a las demandas que se requerían en ese momento, pues la figura del arcángel Miguel nos recalca la fuerte militarización de la frontera que en ese momento Nuño de Guzmán estaba proyectando.[14]

De esta manera, Culiacán se convirtió en el centro de las partidas de exploración que Nuño de Guzmán realizó en el Septentrión. Desde allí, salieron tres partidas de exploración: una hacia la costa, otra hacia la sierra y una más, por la planicie rumbo al norte. Como resultado de estas exploraciones, se conocieron diversas poblaciones indígenas entre las que se destacaron ahomes, tehuecos, cinaloas, tzoes y cahitas.[15] Así mismo, se decidió fundar dos provincias en los territorios sinaloenses. La primera fue la provincia de Culiacán, que abarcaba la comarca de los tahues entre los ríos de Mocorito y Piaxtla, y que posteriormente se extendió hacia los ríos Tamazula y Humaya, los cuales forman el río de Culiacán. La segunda provincia fue la de Chametla, establecida en territorio de la población indígena de los totomares, a márgenes del río Baluarte.[16] Anexando todos estos territorios a la Nueva Galicia.

De modo idéntico, para el año de 1564 Francisco de Ibarra realizaba nuevos viajes de exploración desde Durango hacia el pacífico, descubriendo en ellos las

---

[14] Ídem.
[15] López Castillo, Gilberto, "Orígenes de la población española de El Fuerte de Montesclaros" en: *El patrimonio Histórico y Arqueológico del Antiguo Fuerte de Montesclaros,* coordinado por: Gilberto López Castillo, Alfonso Mercado Gómez y María de los Ángeles Heredia, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2009, 107.
[16] Ortega Noriega, Sergio, *Sinaloa historia breve*, 25.

minas de Topia y San Andrés en la Sierra Madre Occidental y prosiguiendo hacia el norte de la villa de San Miguel de Culiacán dirigiéndose más allá del Río Évora que era el límite de la provincia y del reino de Nueva Galicia.[17]

Fue allí que se trazaron los nuevos límites septentrionales de la provincia de Nueva Galicia y Nueva Vizcaya, cerca del Río de Sinaloa, donde Francisco de Ibarra decidió fundar la villa de San Juan Bautista de Sinaloa o Cinaro.[18] De esta manera, el norte de la provincia se integraría al reino de Nueva Vizcaya mientras que el sur sería parte del reino de Nueva Galicia.

Sin embargo, pronto las fundaciones realizadas por Ibarra y Guzmán sufrirían los estragos de la lejanía, de la poca presencia de españoles en las villas, las epidemias y también la belicosidad de la región, tal fue el caso de Chametla que fue despoblada, lo que originó que volviera a ser tierra de guerra hasta su reconquista en 1565 por Francisco de Ibarra, acción que causó su anexión al reino de la Nueva Vizcaya.[19]

Fue dentro de este contexto que las autoridades civiles buscaron diversos métodos para la pacificación, congregación de pueblos indígenas y el control de la región. En 1590, el virrey Luis de Velasco propuso la conversión de los indios a la fe cristiana, instaurando a las misiones como una institución pacificadora del Septentrión novohispano.[20]

---

[17] López Castillo, Gilberto, "Orígenes de la población española de El Fuerte de Montesclaros", 107
[18] *Ibid*. 109.
[19] Ortega Noriega, Sergio, *Sinaloa historia breve,* 28.
Navarro García, Luis, *Sonora y Sinaloa en el siglo XVII,* Siglo XXI editores, Madrid, 1992, 20-21, 45.
[20]Carta del virrey Luis de Velasco y Castilla, Archivo General de Indias, (AGI), de aquí en adelante AGI, 24, México, 22, N.65

El proceso de evangelización tomó un sentido relevante en este contexto, pues es justamente lo que daba el reconocimiento a la Corona española para la anexión y conquista armada de los nuevos territorios. De esta manera, los padres misioneros se convertían en: "soldados de la fe que peleaban a través de la palabra". Estos, fueron también los encargados de la destrucción de las antiguas creencias y a la vez, la conservación de la cultura indígena, vaciándola únicamente de sus contenidos religiosos.[21] Como lo menciona el padre José de Acosta:

> El otro fin que puede conseguirse con las noticias de las leyes y costumbres y policía de las indias, es ayudarlos, regirlos por ellas mismas pues en lo que no contradice a la ley de cristo deben ser gobernados conforme a sus fueros que son sus leyes municipales, con cuya ignorancia se ha cometido.[22]

De esta manera, la Corona impulsó las misiones hacia el norte de la Nueva España como modelo de pacificación y conquista, impulso aprovechado por la Compañía de Jesús, quienes se habían establecido en la Nueva España en el año de 1572 con la fundación de un colegio de primeras letras para la población de la ciudad de México.[23]

En los colegios, los padres jesuitas dieron clases de gramática latina, primeras letras, oratoria, tradujeron el catecismo en diferentes lenguas como el náhuatl, el

---

Powell Wayne, Philip, *La Guerra Chichimeca 1550-1600*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1977, 217.

[21] Holmes, Jack D. L. "El mestizaje religioso en México", en: *Iglesia y Religiosidad*, 1ª edición., El Colegio de Mexico, 1992, 85, https://doi.org/10.2307/j.ctv47w8t6.9.
Gruzinski, Serge, *La colonización de lo imaginario, sociedades indígenas y occidentalización en el México español siglo XVI-XVIII,* Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1991, 86-87.

[22] Acosta, Joseph de, S.J., *De Procuranda Indorum Salute* , Sevilla, 1590, 395-396.

[23] De la llegada de los padres jesuitas a la Nueva España encontramos diferentes referencias al respecto. La crónica realizada por Sánchez Baquero menciona que, la provincia jesuita de la Nueva España fue fundada por un grupo de 15 jesuitas, ocho sacerdotes, tres hermanos estudiantes y cuatro coadjutores que se juntaron en Sevilla en noviembre de 1571 y zarparon el 13 de junio de 1572 con el padre Pedro Sánchez a la cabeza como provincial. En: Sánchez Baquero, Juan, *Fundación de la Compañía de Jesús en la Nueva España,* Patria, México D.F. 1945, 21-34.

tarasco y el otomí, desarrollaron métodos de evangelización y congregación de población indígena.[24]

Durante los primeros años de la Compañía de Jesús en la Nueva España, su labor fue dirigida a la población española, pues solo se aceptó la fundación de un colegio en la ciudad de México.

> Aceptase solamente por el principio un colegio en México; y aunque ofrezcan otros, puede tratar de ellos y escribirme; mas no concluya cosa ninguna antes de consultarme […] No acepte por un principio escuelas en el colegio; pero sí le pareciese conveniente, avísenme; y no hará poco el nuevo colegio predicando y enseñando la doctrina cristiana.[25]

Un año después, la misma orden religiosa fundó una misión en la ciudad de Pátzcuaro, ciudad de origen indígena y donde los padres tuvieron un trato más cercano con la evangelización de la población.[26]

En el 1571, Felipe II pidió al padre general Francisco de Borgia, que la provincia jesuita de la Nueva España se dedicase a la instrucción y la evangelización de indios por medio de misiones en sus propias poblaciones.[27]

---

[24] Ahumada Muñoz, Rubén, *El colegio de la Compañía de Jesús en Pátzcuaro 1573-1594,* Tesis para obtener el grado en Licenciatura, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, Michoacán 2022, 65.

[25] "*Instruction Primis N. Hispanie Misionariis Data* dada el 20 de octubre de 1571", en Félix Zubillaga (ed.), *Monumenta Mexicana*, Vol. I, Roma, 1981. Doc. 13, 25.

[26] Los padres de la Compañía de Jesús evangelizaron en Michoacán dentro de la región del reino Tarasco lo que comprende Pátzcuaro, Tzintzuntzan, Aran, Capula, Comanja, Cheran, Chocándiro, Zirahuén, Paracho, Tacámbaro, Tarímbaro, Teremendo, Tiripetío, Uruapan, Jacona y Zamora.
en: Gerhard, Peter, *Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821,* Universidad Autónoma de México, México, D.F., 1986, 352-353. Para 1573, los padres jesuitas habían fundado una misión en la ciudad de Pátzcuaro por invitación del obispo Antonio de Morales, quien pidió a los padres Juan Curiel y Juan de la Carrera establecerse en la ciudad de Pátzcuaro para administrar el colegio de San Nicolás y dar clases de primeras letras. En 1574 se formalizó la estancia de los padres jesuitas con la donación de unos solares y unas tierras por parte del Cabildo Eclesiástico y por parte del obispo Antonio de Morales. En: "*Domus ac ecclesia Patzcuarensis siciis datae, Michoacani*, 19 de noviembre 1574", en Félix Zubillaga (ed.), *Monumenta Mexicana*, Vol. I, Roma, 1981, Doc. 61, 128-133.

[27] "Philippus II, Rex, Patri Francisco Borgia, General, Madrid, 4 de mayo de 1571", en: Félix Zubillaga (ed.*), Monumenta Mexicana*, Vol. I, Roma, 1981, Doc. 3, 5-6.

Y, como reconocimiento de ello se les dio a los padres jesuitas concesiones como la realización de doctrina, obtención de limosnas sin respetar a los otros religiosos y la condonación del diezmo de sus tierras con el fin de construir sus casas e Iglesias.[28]

En 1580, el padre Francisco Ramírez siendo rector de la residencia de Pátzcuaro impulsó a los padres jesuitas a misionar, enseñar y predicar a la población indígena de la región lacustre de Pátzcuaro.[29] El resultado fue el desarrollo de una serie de misiones temporales. Dichas misiones consistían en visitas que los padres realizaban sólo por períodos cortos de tiempo, en regiones como lo fueron: la región Lacustre, Tierra Caliente, la Costa y el Bajío del obispado de Michoacán.[30] En la residencia de Pátzcuaro, los padres aprendían las costumbres, la cultura y la lengua de la región que era el tarasco, también aprendían el náhuatl aunque en menor medida. A la par, los padres realizaban la traducción del catecismo al tarasco y lo enseñaban a la población.

El objetivo de estas misiones temporales era la modificación del comportamiento individual a través de actividades literarias y académicas que suscitaban la administración de clérigos y laicos en las fiestas religiosas donde brillaba el método de enseñanza jesuita.[31]

---

[28] Rodríguez Villareal, Juan José, *La compañía de Jesús en la provincia de Sinaloa,* El Colegio de San Luis, San Luis Potosí, México, 2014, 30-31.

[29]López Castillo, Gilberto, Marín Tello, Isabel M., "Joan Ferro y la primera gran experiencia misionera jesuítica entre los tarascos de Michoacán", en: *La presencia de jesuitas italianos en Iberoamérica colonial,* editado por: Gilberto López Castillo y Carlos A. Page, CONICET, Córdoba, 2023, 89-90.

[30] Relación del colegio de Valladolid y residencia de Pátzcuaro, Archivo General de la Nación (AGN), *Jesuitas*, Leg. II-28, Caja 42, Exp. 1-97.

[31] Aizpuru, Pilar Gonzalbo, et al. La influencia de la Compañía de Jesús en la sociedad novohispana del siglo XVI." en: *La Educación En La Historia de México*, El Colegio de México, 1992, 29-30, https://doi.org/10.2307/j.ctv5137rb.6

El proyecto misionero no fue exclusivo del padre Francisco Ramírez, sino que también desde Roma el superior Claudio Acquaviva, quien tomó el generalato de la Compañía de Jesús en 1580, había decidido devolver a los jesuitas a la esencia ignaciana, al expandir a la orden por todos los territorios por medio de la educación, las misiones y la evangelización; para las misiones tomó como ejemplo el trabajo realizado en las misiones del virreinato del Perú, quienes desde 1568 ya se encontraban ministrando a población indígena de la región, y para 1578, ya contaban con comunidades donde los jesuitas cumplían la función de organización civil.[32]

Precisamente dentro de este despertar misionero, se emprende la primera expedición misionera jesuita hacia el Septentrión novohispano, realizada por los padres Martín Pérez y Gonzalo de Tapia que comienza en la residencia de Pátzcuaro para posteriormente pasar a San Luis de la Paz donde evangelizaron entre la población Chichimeca de origen guaxabán, copuz, pame y guachichiles, así como con población de indios cristianizados de origen tarasco, tlaxcalteca y otomí.[33]

De la misión de San Luis de la Paz, el padre Gonzalo de Tapia y Martín Pérez partieron a la residencia de Zacatecas, la cual permanecía como puerta de las misiones jesuitas hacia tierra adentro. Posteriormente, en 1590 por invitación del capitán Rodrigo del Río Loza partirían a la evangelización de

[32] Armani, Alberto, *La ciudad de Dios y ciudad del sol. "El estado" jesuita de los guaraníes 1609-1768,* 55.
[33] Uzeta Iturbide, Jorge, *En la mano de los santos historia y lógica cultura otomí en la Sierra Gorda guanajuatense*, 60-61. Rabel Romero, Cecilia Andrea, *Los diezmos de San Luis de la Paz, economía de una región del Bajío en el siglo XVIII*, UNAM, México, D.F., 1986, 24.

los indígenas cahitas de las regiones cercanas de la villa de San Felipe y Santiago en Sinaloa.[34]

De esta manera, la siguiente investigación gira entorno a la primera misión de Tierra Adentro de la Compañía de Jesús, realizada por los padres Martín Pérez y Gonzalo de Tapia de 1580 a 1626; un evento que nos permite explicar el funcionamiento concreto del sistema misional jesuita en sus primeras etapas, y vislumbrar, también, cómo la Compañía de Jesús se introdujo en los intereses de la Corona en la pacificación del Septentrión novohispano y la forma en que los padres mediaron con la población de la región para su pacificación y conversión.

> Al padre Gonzalo de Tapia fue enviado en obediencia en año de 1591 a la gran provincia de Sinaloa por el padre Antonio de Mendoza provincial de la Compañía de Jesús de la Nueva España, por haber venido noticia de lo grande de aquella provincia en número mucho de los buenos naturales y disposición para recibir el evangelio.[35]

A la par, este estudio, nos ayudará a identificar las tradiciones educativas y religiosas que la Compañía de Jesús instauró en la primera misión hacia Sinaloa; las cuales impactaron de manera significativa en los usos y costumbres cotidianos de la población de la región.

---

[34] López Castillo menciona que cuando el padre Pérez de Ribas realizó la descripción, en 1645, Sinaloa era una gran provincia cuyo proceso de expansión había culminado desde el río Sebastián de Évora o Mocorito hasta el curso medio del Yaqui, territorio poblado predominantemente por los indios Cahitas. En: López Castillo, Gilberto, *El poblamiento en tierra de indios Cahitas: Transformaciones de territorialidad en el contexto de las misiones jesuitas: 1591-1790,* Siglo XXI, Sinaloa México, 2010, 43.
López Castillo, Gilberto, " Los Mecanismos institucionales de la administración jesuítica en la Nueva Vizcaya y la Superintendencia de misiones de tierra adentro, 1572-1635", en: *Jesuitas y franciscanos en las fronteras del norte de Nueva España, siglo XVI-XIX*, editado por:, José del Refugio De la Torre Curiel y Gilberto López Castillo, Ciudad de México: Siglo XXI Editores, El Colegio de Jalisco, 2020, 25-30.
Decorme Gerard, *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial.* Vol. II, José Porrúa e hijos, México D.F., 1941, VIII.

[35] El padre Martín Pérez: Relación del martirio del padre Gonzalo de Tapia en: *Archivum Romanum Societatis, Iesu*, (ARSI), Fol. 137-144.

Delimitación geográfica temporal

El período que comprende el siguiente estudio abarca de 1580 a 1626, dicho corte temporal contempla los años de preparación del padre Gonzalo de Tapia en la residencia de Pátzcuaro, su actividad misionera en San Luis de la Paz, su eventual encuentro con el padre Martín Pérez en camino a la ciudad de Zacatecas, su paso a las misiones septentrionales de Santiago y San Felipe de Sinaloa, y finalmente el martirio del padre Gonzalo de Tapia en 1594 y la muerte del padre Martín Pérez en 1626.

Así mismo, el siguiente trabajo se despliega en diferentes geografías, regiones y espacios disímiles entre sí: desde la zona lacustre de Pátzcuaro, hasta las amplias costas que dan paso a las grandes llanuras y que desembocan en la Sierra Madre Occidental, por donde corren los ríos Yaqui y El Fuerte en Sinaloa.[36]

Aquí, se busca seguir la misión realizada por los padres Gonzalo de Tapia y Martín Pérez. Y así, esta amplia delimitación geográfica, constituye una muestra concreta del proceso misionero de la Compañía de Jesús desde el nivel local hasta la circulación de ideas a nivel global, y que se desenvolvió de manera concordante con la consolidación de las fronteras internas y externas novohispanas de finales del siglo XVI y principios del XVII.

[36] Ortega Noriega, Sergio, *Sinaloa historia breve,* Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 2016, 14-17.

En Pátzcuaro, los jesuitas llevaron a cabo su labor misional por invitación del obispo Juan de Medina Rincón. Posteriormente, se fundó allí una residencia y un colegio enfocados en la evangelización de la población. Esta institución estaba enclavada en el corazón del imperio Tarasco, convirtiéndose en punto clave de la práctica misionera de los padres jesuitas que llegaron a la Nueva España a mediados del siglo XVI.

A través de la labor de padres como Joan Ferro, Francisco Ramírez y Juan de la Carrera, se dio un impulso en las misiones temporales en la región lacustre desde Pátzcuaro, de esta manera la residencia se convirtió en un punto de importancia en la preparación de misioneros jesuitas para las misiones con población indígena y española.

Es en esta residencia, que el padre Gonzalo de Tapia en 1580 comenzó su proceso de preparación realizando misiones temporales en la región actual lacustre de la ciudad y en los barrios de la ciudad de Pátzcuaro, a la par, se traducía el catecismo y se daban clases de primeras letras.[37]

[37]"Carta del padre provincial Antonio de Mendoza, al general Claudio Aquaviva, México, 27 de octubre 1584" en: Félix Zubillaga (ed.*), Monumenta Mexicana*, Vol. II, México, 1959, Doc. 139, 390-398. "El padre Antonio de Mendoz, al padre general Claudio Aquaviva, México 12 de enero 1585" en: Félix Zubillaga (ed.*), Monumenta Mexicana*, Vol. II, México, 1959, Doc. 148, 412-426. "Relación de la residencia de Pátzcuaro de Michoacán hecha por el padre Francisco Ramírez, Michoacán 4 de abril de 1585" en: Félix Zubillaga (ed.*), Monumenta Mexicana*, Vol. II, México, 1959, Doc. 173, 474-538.

Ilustración 1, Ciudad de Tzintzuntzan, Pátzcuaro y poblaciones de alrededor de la Laguna y la traslación de la silla (episcopal) a Pátzcuaro.[38]

Posterior a la etapa de formación del padre Gonzalo de Tapia, éste pasó a misionar a San Luis de la Paz en el año de 1585, donde trabajó con población de origen otomí, tarasca y tlaxcalteca. La labor principal del padre fue la enseñanza del catecismo y las primeras letras, así como la congregación y pacificación de los indígenas de la región de diversos orígenes como guaxabán, copuz, pame guachichiles.[39]

[38] Fuente: Archivo General de la Nación, *Instituciones Coloniales*, Colecciones, Mapas, Planos e Ilustraciones.

[39] Uzeta Iturbide, Jorge, *En la mano de los santos historia y lógica cultura otomí en la Sierra Gorda guanajuatense*, 60-61. Rabel Romero, Cecilia Andrea, *Los diezmos de San Luis de la Paz, economía de una región del Bajío en el siglo XVIII*, 24.
Zambrano Francisco, *Diccionario bibliográfico de la Compañía de Jesús*, Vol. II, Jus, Monterrey, 1968, 380. Pérez de Rivas, Andrés, *Historia de los tiempos de Nuestra Santa Fe entre gentes las más bárbaras y fieras del Nuevo Orbe*, Madrid, 1645, 130-133. Decorme, Gerard, *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial*, 6-8.

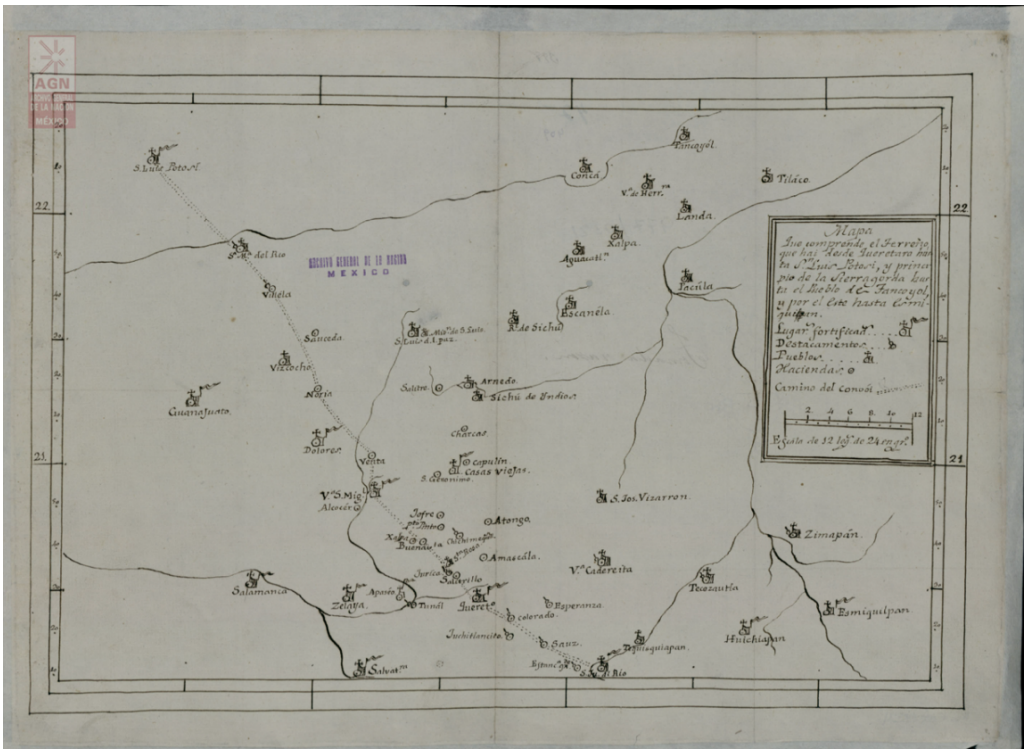


Ilustración 2, Mapa de camino Querétaro a San Luis Potosí, poblaciones de la Sierra Gorda.[40]

Prosiguiendo el viaje misionero del padre Gonzalo de Tapia, en la preparación a la misión del Septentrión se le unió el padre Martín Pérez, éstos dos se instalaron en Zacatecas en 1590, puerta de las misiones tierra adentro, en la casa y solar perteneciente a los jesuitas. [41] A mediados de 1590, los padres siguieron a las misiones de Sinaloa invitados por petición del capitán Rodrigo del Río Loza gobernador de Nueva Vizcaya, para que evangelizaran en Guadiana (hoy Durango)

[40] Fuente: Archivo General de la Nación, Instituciones Coloniales, Colecciones, Mapas, Planos e Ilustraciones, 208.

[41] Zambrano Francisco, Diccionario bibliográfico de la Compañía de Jesús, Vol. II, Jus, Monterrey, 1968, *Ibid.*, 385-386. Pérez de Rivas, Andrés, *Historia de los tiempos de Nuestra Santa Fe entre gentes las más bárbaras y fieras del Nuevo Orbe*, 130-133.
López Castillo, Gilberto, " Los Mecanismos institucionales de la administración jesuítica en la Nueva Vizcaya y la Superintendencia de misiones de tierra adentro, 1572-1635", 28-29.

y sus alrededores.[42] Sin embargo, la presencia de los padres jesuitas llegó hasta las misiones Tierra Adentro, de San Felipe y Santiago de Sinaloa y limitándose por el martirio del padre Gonzalo de Tapia.[43]

Lo cual ocurrió en julio de 1594, donde se llevó a cabo un levantamiento indígena precedido por el cacique Necababa, el cual acompañado entre siete u ocho parientes emboscaron la casa del padre Gonzalo de Tapia y le dieron muerte a "macanazos, para posteriormente, con hacha en mano, cortarle la cabeza y el brazo izquierdo, y robar el cáliz y ornamentos sagrados".[44]

Por ello, y posteriormente a la muerte del padre Gonzalo de Tapia, encontramos una exigencia por parte de los vecinos para pedir tanto al gobernador de la provincia de Nueva Vizcaya Rodrigo del Río Loza, como al virrey Conde de Monterrey el envío de gente española que poblase la región, y el levantamiento de un presidio con algunos soldados con el fin de asegurarse aquella provincia.[45] Un hecho que se vería resuelto con la fundación del presidio de la Villa de Sinaloa. A la par, hubo un incremento de misioneros por parte de la Compañía de Jesús que conllevo a nuevos

---

[42] Zambrano Francisco, Diccionario bibliográfico de la Compañía de Jesús, Vol. II, Jus, Monterrey, 1968, 66. Magallanes Castañeda, Irma Leticia, *La Compañía de Jesús en Durango; Nueva Vizcaya,* Secretaría de Educación del Estado de Durango, Durango, México, 2010, 55.

[43] El padre Martín Peláez: Relación del martirio del padre Gonzalo de Tapia en: *Archivo Romano Societatis*, (ARSI), Fol. 137-144.
"Carta Anua de 1595, México," en: Zambrano Francisco, *Diccionario bibliográfico de la Compañía de Jesús*, Vol. II, Jus, Monterrey, 1968, 623.
El padre Martín Peláez: Relación del martirio del padre Gonzalo de Tapia en: Archivo Romano Societatis, en: *Archivum Romanum Societaties Iesu, (*ARSI), Fol. 137-144.

[44] El padre Martín Peláez: Relación del martirio del padre Gonzalo de Tapia en: *Archivum Romano Societatis* (ARSI), Fol. 137-144. Zambrano Francisco, *Diccionario bibliográfico de la Compañía de Jesús*, Vol. II, Jus, Monterrey, 1968, 389-400.

[45] Pérez de Rivas, Andrés, *Historia de los tiempos de Nuestra Santa Fe entre gentes las más bárbaras y fieras del Nuevo Orbe*, 57-58.

intentos de congregar a la población indígena en las misiones, erigiendo un nuevo establecimiento conocido como fuerte de Montesclaros para 1606.[46]

Ilustración 3, Mapa general de las misiones de la Compañía de Jesús.[47]

Estado actual de las investigaciones

Hay una revolución historiográfica con respecto a la escritura del pasado de la orden ignaciana. Dicho cambio, está relacionado al redescubrimiento de las fuentes históricas y las diversas metodologías que nos ayudan a comprender el pasado de la orden. Como diría Batilon Marcel:

[46] López Castillo, Gilberto, *El poblamiento en tierra de indios Cahitas: Transformaciones de territorialidad en el contexto de las misiones jesuitas: 1591-1790,* 71-73.
Zambrano Francisco, *Diccionario bibliográfico de la Compañía de Jesús,* Vol. II, Jus, Monterrey, 1968, 411.
"Carta Anua, México, 1595," en: Zambrano, Francisco, *Diccionario bibliográfico de la Compañía de Jesús,* Vol. II, Jus, Monterrey, 623.
[47] Mapa general de las misiones de la Compañía de Jesús en la Nueva España, en: Decorme Gerard, *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial*. Vol. II, XI.

> Nos alejamos de comprender a la orden ignaciana solo por medio de la lectura de los Ejercicios espirituales y las Constituciones de la Compañía de Jesús, casi los únicos documentos a su disposición para la etapa de los orígenes aparte de las fuentes narrativas.[48]

Por ello, hay una revaloración de las crónicas de la orden ignaciana, desde donde nuevos trabajos historiográficos como el realizado por Alcantar Bojorge, nos demuestra diversos elementos de la narrativa y retórica que las crónicas fundacionales de la Compañía de Jesús en la Nueva España cumplían. Además, deja en evidencia el propósito de dichas crónicas el cual era reivindicar la orden ignaciana ante la expulsión borbónica.[49]

Además, la Compañía de Jesús se ha caracterizado por ser una orden religiosa que ha buscado preservar su historia, todo lo cual se ha manifestado en el amplio abanico de narraciones y crónicas que son de gran importancia para la realización de diversos trabajos de investigación. Ejemplo de ello, son las crónicas que hablan sobre el tiempo de fundación y expansión de la Compañía de Jesús en la Nueva España, que van del periodo del siglo XVI al XVII, y entre las cuales podemos destacar las obras de Francisco Javier Alegre y Juan Sánchez Baquero.[50]

Dichas crónicas, fueron la antesala a la gran revolución historiográfica sobre la Compañía de Jesús que llegó a finales del siglo XIX y principios del

---

[48] Bataillon, Marcel, *Los jesuitas en la España del siglo XVI,* Fondo de Cultura Económica, Madrid, España, 2014, 28.

[49] Alcántara Bojorge, Dante Alberto, *Historias en tiempos de desolación. La memoria de la Compañía de Jesús en México siglos XVIII-XIX*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, Michoacán, 2017.

[50] Alegre, Francisco Javier, *Historia de la Compañía de Jesús en la Nueva España,* CONACULTA, México, 2010.
Sánchez Baquero, Juan, *Fundación de la Compañía de Jesús en la Nueva España,* Patria, México D.F., 1945.

XX, con autores como Gerard Decorme, Francisco Zambrano y Félix Zubillaga quienes dieron las bases documentales e historiográficas para repensar la historiografía jesuita en México.[51]

Dichos aportes historiográficos, abrieron diversas líneas de investigación sobre la Compañía de Jesús; entre ellas, se encuentra la que contemplaba la labor institucional de la Compañía de Jesús en sus colegios, residencias y misiones, así como su influencia por medio de la educación en la sociedad novohispana. Sobre esto, encontramos a diversos autores que conjuntaron el trabajo institucional de la orden ignaciana con la vida social novohispana, como lo son: Pilar Gonzalbo, Bianchini Paolo, Chinchilla Pawling Perla y Romano Antonella.[52]

Sin embargo, estos trabajos solo se limitan a hablar de los modelos educacionales de la orden ignaciana y su influencia en la educación de la sociedad novohispana haciendo un énfasis en las élites sociales. No obstante, poco se ha hecho por trabajar la cultura popular de la orden, lugar desde donde podemos encontrar diversos discursos propagandísticos realizados por los miembros de la misma orden o también como mensajes de piedad para la evangelización de las personas.

[51] Decorme Gerard, *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial.* Vol. I-II, José Porrúa e hijos, México D.F., 1941.
[52] Gonzalbo Aizpuru, Pilar, *La educación Popular Jesuita,* Universidad Iberoamericana, México, D.F., 1988. Bianchini Paolo, Chinchilla Pawling Perla, Romano Antonella, *De los colegios a las universidades: los jesuitas en el ámbito de la educación superior,* México, D.F., Universidad Iberoamericana, 2013.

Dichos textos los encontramos en forma de enseñanzas y biografías sobre el martirio y la persecución de algunos padres, lo cual componen en sí mismos toda una retórica de veneración de hazañas excepcionales, sufrimiento y persecución. Esto ya lo ha demostrado Antonio Rubial en sus diversos trabajos donde menciona que: "Existe una veneración en la cultura popular de seres excepcionales que vio nacer un tipo de literatura panegírica llamada hagiografía y que se sustentaba por medio de las actas de los mártires y los registros de las torturas y muertes de estos".[53]

Esto mismo se puede aplicar para la Compañía de Jesús, que reconstruyó un discurso hagiográfico sobre sus mártires y el cual se manifestó por medio de diversas biografías, las cuales influyeron en la manera de cómo los padres de la orden registraban sus propias misiones. Tal como lo ha demostrado Eugene Shiels, al reconstruir la historia de Gonzalo de Tapia, protomártir de la Compañía de Jesús en la Nueva España.[54]

No obstante, en esta investigación diferimos de la propuesta de Shiels, pues esta investigación no tiene como objetivo la reconstrucción de la vida del padre Gonzalo de Tapia ni elevar su figura al nivel de santo como lo pretende Shiels; sino más bien, comprender la instauración de la primera misión hacia el Septentrión, su establecimiento en las fronteras internas y

[53] Rubial García, Antonio, *La santidad controvertida, hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, Fondo de Cultura Económica, México, Edición electrónica 2015, https://books.apple.com/mx/book/la-santidad-controvertida/id1252942433, 9.
[54] Shiels, William Eugene, *Gonzalo de Tapia (1561-1594),* United States Catholic Historical Society, New York, United States, 1934.

externas del imperio, y la integración de las misiones jesuíticas al sistema global de la Compañía de Jesús.

Lo que nos acerca a la propuesta realizada por Lopéz Castillo, donde por medio de un estudio de caso nos ha demostrado los modelos misionales que la Compañía de Jesús realizaba en el obispado de Michoacán y en Sinaloa, además ha propuesto la reconstrucción etnográfica de los pueblos indígenas de la zona.[55]

Sus diversos textos, nos sirven como punto de partida para comprender las misiones de la Compañía de Jesús hacia el Septentrión novohispano, y la formación misionera de los padres de la Compañía de Jesús. Sin embargo, dichos trabajos no han mostrado la construcción de las fronteras internas y externas del imperio, y tampoco la influencia de las ideas y modelos utópicos de congregación de indios que se dieron en el centro de la Nueva España y cómo influyeron en la evangelización del Septentrión.

Sobre los modelos de evangelización y de congregación de los pueblos de misión encontramos trabajos excepcionales como lo son los realizados por Hausberger y Jackson, y en donde no solo los autores explican la fundación de las

[55] López Castillo, Gilberto, Page, A. Carlos, *La presencia de jesuitas italianos en Iberoamérica colonial*, Báez ediciones, Córdoba, Argentina, 2023.
De la Torre Curiel, José del Refugio, López Castillo, Gilberto, *Jesuitas y franciscanos en las fronteras del norte de Nueva España, siglo XVI-XIX*, Siglo XXI Editores, El Colegio de Jalisco, Ciudad de México, 2020.
López Castillo, Gilberto, *El poblamiento en tierra de indios Cahitas: Transformaciones de territorialidad en el contexto de las misiones jesuitas: 1591-1790,* Siglo XXI, Culiacán, México, 2010.

diversas misiones en el Septentrión novohispano sino también dejan en claro la circulación de ideas de la Compañía de Jesús en una escala global.[56]

Sin embargo, ambas propuestas deben ser ajustadas y matizadas, ya que bien se ha demostrado que no en todos los casos se aplicaron los mismos modelos de evangelización y de congregación de pueblos indígenas, sino más bien, los modelos de reducción y de congregación de indios respondieron a necesidades locales y a modelos que podían ser concordantes con la población a evangelizar.

Lo que por última instancia nos lleva a comprender la formación de las fronteras, y las cuales este estudio busca explicar, para ello es importante destacar los trabajos realizados por Quarleri Lia y Rangel Silva.[57] Ambos trabajos buscan la reconstrucción de las fronteras internas y externas del imperio hispánico, diferenciándose solo por la zona de trabajo, pues el texto de Quarleri se enfoca en la frontera Austral mientras que el de Rangel Silva en la Septentrional.

Por lo tanto, ambos textos coinciden en que hay dos tipos de fronteras una interna y otra externa, las primeras son aquellos espacios dominados por grupos nativos que por su capacidad de resistencia no habían sido incorporados al sistema colonial; mientras que las fronteras externas, son aquellos espacios de carácter variable que están sujetos a diversas

[56] Hausberger, Bernd, *Miradas a la misión jesuita en la Nueva España,* El Colegio de México, México, D.F., 2015.
Jackson, Robert. H, *Pames, Jonaces and Francriscans in the Sierra Gorda, Mecos and Missionaris,* Cambridge Scholars Publishing, United Kingdom, 2017.
[57] Rangel Silva, José Alfredo, "Pames, franciscanos y estancieros en Rioverde, Valles y sur de Nuevo Santander", en: *Relaciones,* 120, otoño 2009. Quarleri, Lía, *Rebelión y guerra en las fronteras de plata Guaraníes, jesuitas e imperios coloniales*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, Argentina, 2009.

expansiones y contracciones de orden espacial, además se destacan sus altos niveles de violencia, circulación de mercaderías, redes de parentesco y agentes religiosos.[58]

Dichas propuestas similes, nos sirven para comprender la dinámica en las diversas misiones de la Compañía de Jesús que este estudio aborda. En San Luis de la Paz, la cual era una misión de frontera interna y que se caracterizaba por ser misiones intermitentes donde la población indígena en lo general era migrante y se componía por indios cristianizados. Mismas que se diferenciaron de las misiones de frontera externa como lo fueron las misiones de Santiago y San Felipe de Sinaloa que se caracterizaban por ser misiones altamente belicosas de predominancia indígena no evangelizada y con núcleos hispánicos no definidos lo que dio lugar a diversas fundaciones como lo fueron pueblos, villas y ciudades las cuales tenían la función de una vecindad hispánica la cual tenía el objetivo de fijar el territorio y delimitar la frontera.[59]

Por ello, para esta investigación es necesario comprender cómo interactúan las fronteras internas y externas, y las cuales se vincularon constantemente por diversos procesos regionales, geográficos culturales y sociales; proceso que podemos observar en el trabajo de Ramírez Casas donde reconstruye el discurso realizado por las autoridades españolas para conquistar las fronteras del imperio y categorizar a las poblaciones indígenas de frontera.[60]

---

[58] En: Quarleri, Lía, *Rebelión y guerra en las fronteras del Plata, Guaraníes, jesuitas e imperios coloniales*, 70.

[59] Ruiz Ibáñez, José Javier, "Las monarquías ibéricas y sus vecindades", en: *Las vecindades de las monarquías Ibéricas,* coordinado por: José Ruiz Ibáñez, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2013, 12-13.

[60] Ramírez Casas, Ulises, "*A indómitas naciones puse ley", Discurso y acciones de guerra contra los Chichimecas de Sierra Gorda, siglo XVI-XVIII,* Universidad de Guadalajara, México, 2024.

Trabajo de importancia para esta investigación, pues la propuesta de reconstruir y recategorizar las fronteras se constituye no desde la perspectiva geográfica que otros autores han propuesto, sino más bien desde la reconstrucción de las categorías de análisis y la reconstrucción del discurso dominante.

Así como lo propone Navarro López donde menciona que: "Un espacio vacío/baldío en el Septentrión durante los siglos XVI y XVII era aquel que desde la mirada del conquistador no se utilizaban para la habitación, la agricultura, la ganadería o la minería, sino que era un espacio que servía de frontera".[61]

Por ello, en esta investigación partimos del supuesto de que las fronteras eran áreas espaciales sujetas a procesos sociales contextuales e históricos, y que se constituyen como espacios geográficos ligados a las intenciones de las poblaciones que las constituyen.[62]

Objetivo de estudio

Este trabajo propuesto a realizar, busca conformar tanto aspectos misioneros como aspectos de la vida cotidiana, por lo cual los objetivos de investigación de este estudio son: Comprender la formación de la institución misionera al norte de la Nueva España, su establecimiento en las fronteras internas y externas del imperio,

[61] Navarro López, América Alejandra, *Una frontera sin límites el septentrión del obispado de Michoacán 1536-1650,* El Colegio de Michoacán, México, 2024, 28.
[62] Ibid. 26.

y la integración de las misiones jesuíticas al sistema global del Compañía de Jesús. Así mismo, entender la cotidianidad de los padres, los modelos de enseñanza, los paradigmas y representaciones presentes en el choque ideológico cultural entre la población indígena y los padres jesuitas; que dieron como resultado la sublevación y el martirio del padre Gonzalo de Tapia y el desvanecimiento del modelo utópico misional en el Septentrión de la Nueva España.

Hipótesis

En el siguiente trabajo planteamos la hipótesis central: que los padres Martín Pérez y Gonzalo de Tapia aprendieron y asimilaron la forma de congregación de la población indígena realizada por Vasco de Quiroga en la región de Pátzcuaro, donde se introdujeron nuevas ideas, creencias, tradiciones y devociones como métodos de control para la congregación y pacificación de la población indígena, esto fue repetido por los padres en las misiones que realizaron en el caso de San Luis de la Paz y posteriormente la misión tierra adentro en Santiago y San Felipe de Sinaloa.

De allí que fue la institución misionera la encargada de la construcción de un proceso de instrucción religiosa, donde confluyeron comunidades destinadas a la conversión religiosa, producción de bienes y sujeción de población indígena.[63] Y la cual, tenía el fin de erigir estructuras socioeconómicas similares a las existentes en el centro de la Nueva España, sin embargo, dentro del proyecto jesuita también

[63] Castillo López Gilberto *et al., Etnohistoria del ámbito posmisional en México,* Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, D.F., 2017, 18.

existieron transformaciones profundas de la vida social, cultural y económica de las poblaciones a evangelizar.

Dentro de dichos modelos misionales, convergieron diferentes cosmovisiones e ideales sociales y culturales, que se veían reflejados dentro de la cotidianidad de la población. Esto originó diversos descontentos sociales dentro de las misiones, dando como resultado diversas sublevaciones y resistencia de los indígenas al sometimiento de los ideales cristianos y a la Corona española. Ejemplo de ello, fue el caso del martirio del padre Gonzalo de Tapia, y posteriormente, un eventual rechazo a las misiones por parte de las poblaciones indígenas. Lo que nos demuestra que las poblaciones no sedentarias demostraron ser demográficamente frágiles, lo que significa que una vez que se llevaron a cabo las misiones no lograron crecer a través de la reproducción natural y experimentaron un eventual colapso.[64]

Metodología

Existe una enorme riqueza documental cuando se alude al proceso de evangelización en la Nueva España por parte de los jesuitas, estas fuentes documentales constituyen el indicativo más preciso para calibrar los procesos de enseñanza de la doctrina básica y la fe cristiana entre diversas poblaciones (tanto españoles como indígenas) así como también la forma en que inculcaron diversas tradiciones cristológicas y devociones particulares a la población.

[64] Jackson, Robert. H, *Pames, Jonaces and Francriscans in the Sierra Gorda, Mecos and Missionaris,* 150.

A través de estas fuentes documentales y los testimonios subsecuentes encontramos que el proceso de enseñanza de la doctrina básica y la fe cristiana tuvieron un enorme impacto sobre la población; así mismo, mediante la iconografía, fiestas y celebraciones religiosas se logró insertar determinadas devociones y tradiciones en la población.

En este sentido, las consecuencias del proceso misional empleado en la Nueva España, tal y como señala Guillame Boccara, generó diversos cambios y un verdadero proceso de etnogénesis el cual puede definirse como:

> Proceso a través del cual se produce un doble cambio, tanto a nivel subjetivo de las formas de definición identitaria como al nivel objetivo de las estructuras materiales (económicas y políticas). Por lo tanto, la etnogénesis […] se traduce por el surgimiento de una nueva identidad sociocultural cuya estructura social e identidad poco tiene que ver con las de los grupos de origen.[65]

Así mismo, Velasco Ávila define etnogénesis como:

> La emergencia de pueblos o sujetos sociales que se autodefinen en relación con una herencia sociocultural compartida […] uno de ellos elementos que marcan esa discusión es que las nuevas identidades no necesariamente surgen de una estructura e identidad definidas previamente o a partir de un grupo lingüístico, sino que aparecen como construcción espontánea donde se reúnen diversos elementos culturales.[66]

No obstante, para esta investigación definiremos la etnogénesis como el proceso donde se produce un intercambio cultural, tanto en los símbolos y las representaciones como en el ámbito lingüístico e identitario, lo que genera

---

[65] Boccara, Guillaume. "Etnogénesis Mapuche: Resistencia y Restructuración Entre Los Indígenas Del Centro-Sur de Chile (Siglos XVI-XVIII)", en: *The Hispanic American Historical Review,* Vol. 79, no. 3, 1999, 425–61. http://www.jstor.org/stable/2518286.

[66] Velasco Ávila, Cuauhtémoc, "Etnogénesis y etnocidio, la suerte de los pueblos nómadas en las provincias internas de Oriente en el siglo XVIII", en: *Etnohistoria del ámbito posmisional en México de las reformas borbónicas a la revolución*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2017, 37.

profundos cambios en la estructura social y cultural de un pueblo o un grupo social.[67]

Por lo cual, cuando hablamos de las misiones no solo nos referimos a la evangelización de la población indígena, sino también a un amplio proceso de conquista espiritual que generó, a su vez, un proceso de etnogénesis en las culturas indígenas, produciendo un cambio identitario y lingüístico, así como transformaciones en la estructura social y cultural de la población.[68]

Dichos cambios de paradigmas, de cultura e idiosincrasia se muestran a través de las negociaciones cotidianas de los jesuitas con la población indígena. Así mismo, dichas negociaciones nos indican que las misiones se encontraban en un choque brutal de sociedades y de culturas, exacerbando las tensiones y multiplicando cuestiones de modelos de enseñanza, de congregación de indios, ideas y culturas.[69] Estas propuestas, constituyen la directriz metodológica de la presente obra.

Es por ello que para esta investigación nos acercaremos al fenómeno de la "conquista espiritual", como señaló Serge Gruzinski.[70] Desde la

---

[67] Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas,* Gedisa editorial, Barcelona, 2003, 20.
[68] Hausberger, Bernd, *La globalización temprana,* El Colegio de México, Ciudad de México, 2018, 100-101.
[69] Gruzinski, Serge, *La guerra de las imágenes de Cristóbal Colón a Blade Runner (1429-2019),* Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1995, 15.
[70] De esta manera, Gruzinski menciona que occidente proyectó sobre América India unas categorías y unas series de redes para comprenderla y dominarla y aculturarla. Con la intención de identificar el adversario que querían convertir. Gruzinski, Serge, *La guerra de las imágenes de Cristóbal Colón a Blade Runner (1429-2019)*, 16. De ese fenómeno, fue en la Nueva España donde la iglesia y el Estado lanzan la colosal empresa para someter a la población en una policía, a un género de vida uniforme y a una definición precisa de matrimonio cristiano y a una pedagogía de confesión en: Guzinski Serge, *La colonización de lo imaginario Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII,* Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 2016, 77.

corriente de la historia sociocultural, esto con el fin de comprender las costumbres, la relación de la población con lo moral y los valores que los padres jesuitas llevaban consigo para su implementación en sus misiones. Por lo cual, a través de las relaciones sociales que mantenían los padres con las poblaciones indígenas asentadas en las misiones (particularmente en el norte de la Nueva España), es factible comprender las creencias que determinan la forma y los comportamientos en las negociaciones cotidianas en los centros de evangelización.[71]

Para poder entender la vida social y religiosa de las misiones jesuitas y el comportamiento de los indígenas frente a los misioneros, es importante rescatar la información relevante sobre su contraparte antitética ritos, los cultos cósmicos y las creencias indígenas, que buscaron suprimir. Todo esto como lo menciona Bajtín en su texto *La cultura popular en la edad media y en el renacimiento, El contexto de François Rabelais*.[72] Misma teoría que podemos utilizar y adaptar en el contexto de las misiones realizadas por los padres jesuitas en el Septentrión. Asimismo, para entender el intercambio cultural y las tensiones que se suscitaron al interior de las misiones, por ello, es válido considerar que en diversas ocasiones las misiones fueron el centro de diversas sublevaciones frente a la subordinación religiosa. [73]

---

[71] Darnton, Robert *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa,* Fondo de Cultura Económica, México, D.F, 2015, 11.

[72] Bajtin, Mijail, *La cultura popular en la edad media y en el renacimiento. El contexto de François Rabelais,* Alianza editorial, Madrid, 2005, 10.

[73] De ejemplo de ello podemos mencionar el texto de: Mirafuentes Galván, José Luis, "El enemigo de las casas de adobe. Luis de Sáric y la rebelión de los pimas altos en 1751", en Felipe Castro Gutiérrez, Virginia Guedea y José Luis Mirafuentes Galván (coordinadores), *Organización y liderazgo en los movimientos populares novohispanos,* UNAM, México, 1991, pp. 147-176. También, otro ejemplo de sublevación de la población indigena lo podemos observar en: Carlos Rubén Ruiz Medrano, *Las sombrías aventuras del rey tlaxcalteco Juan Vicencio de Córdova y los rebeldes de Colotlán, Jalisco 1777-1783.*

La propuesta metodológica de la siguiente investigación es: explicar la cultura y las formas de evangelización y adoctrinamiento de los jesuitas en el Norte de la Nueva España a través de un caso concreto y significativo. La experiencia y posterior desarrollo misionero de Gonzalo de Tapia y Martín Pérez en el Septentrión de la Nueva España en el siglo XVI-XVII, visto por medio de la microhistoria (un concepto propuesto por Giovanni Levi en diversos trabajos).[74] Que nos permite reconstruir la vida de los padres Gonzalo de Tapia y Martín Pérez en las misiones de San Luis de la Paz, San Felipe y Santiago de Sinaloa. Y tomando lo señalado Carlo Ginzburg en *El queso y los gusanos*: "Estudios de caso particulares, también pueden ser extrapolados a procesos sociales más vastos".[75]

Para acercarnos a un estudio concreto de los grupos indígenas del Septentrión de la Nueva España que era una población que se encontraban al margen de la sociedad novohispana, nos apoyaremos en la búsqueda de rastros e indicios para la construcción de los grupos subalternos donde el método indiciario y el análisis hermenéutico de las fuentes nos brindan gran cantidad de elementos para su comprensión.[76]

Episodios de la resistencia política indígena en las postrimerías del período colonial mexicano, El Colegio de San Luis, México, 2011.

[74] Levi, Giovanni, *La herencia inmaterial, la historia de un exorcista piamontés del siglo XVII,* Nerea editorial, Madrid, 1990.

[75] Ginzburg, Carlo, *El queso y los gusanos, el cosmos según un molinero del siglo XVI,* editorial océano de México, México, 1997, 27-29.

[76] Carlo Ginzburg, propuso el método indiciario basado en la semiótica y la lingüística que se encuentra implícita en los textos y en la existencia de nexos profundos que explican fenómenos superficiales, de esta manera, si la realidad es impenetrable existen zonas privilegiadas en las pruebas, indicios que permiten descifrarla. En: Ginzburg, Carlo, *Mitos, Emblemas, Indicios, Morfología e historia,* Gedisa, Barcelona, 1999, 162. Desde el método indiciario se han constituido diversas obras

Marco teórico

El marco teórico que sustenta este trabajo, lo constituye la historia cultural, que busca explicar las representaciones, ideas, prácticas y valores, en el contexto misionero del norte de la Nueva España. Para este trabajo tomamos un caso concreto de un proceso misionero, proponiendo a la misión como el desarrollo, aprendizaje y formación del misionero; situado desde Pátzcuaro, hacia San Luis de la Paz y terminando en Sinaloa, lugar donde se aplicó lo aprendido en el proceso misionero en forma de congregación de indios.

Todo ello nos permitirá comprender el rol ideológico y cultural que jugaba esta institución religiosa, fundamental para el adoctrinamiento y evangelización de los grupos indígenas de la Nueva España durante el siglo XVI-XVII.

Por lo cual, partimos por definir el concepto de *Misión* para la Compañía de Jesús, la cual se dividía en tres diferentes tipos de misiones que son: *La misión como hecho de exploración*, que corresponde al trabajo de reconocimiento que los padres de la Compañía realizaban en un lugar; ligado a estas misiones de exploración, encontramos *las misiones temporales o circulares,* las cuales eran misiones concretas que los padres de la Compañía de Jesús realizaban desde una residencia o un colegio hacia un pueblo, villa o ciudad, y por lo general dichas misiones dependían directamente de los rectores de los colegios o residencia de donde los padres salían;

sobre el Septentrión de la Nueva España como lo son: Manuel Valdés, Carlos, *Los barbaros, el rey, la iglesia. Los nómadas del noroeste novohispano frente al Estado español,* Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 2022, 23-29. También la obra de: Sheridan Prieto, Cecilia, "Diversidad nativa, territorio y fronteras en el noroeste novohispano", *Desacato*s, N. 10, 2002, 14-16, en: https://www.academia.edu/94678313/Diversidad_nativa_territorios_y_fronteras_en_el_noroeste_novohispano.

y por último, está la misión como programa o modelo de asentamiento, más conocida como *pueblo de misión*, y que corresponde al patrón misionero que los jesuitas desarrollaron en el Septentrión, donde se buscaba reducir y congregar a la población indígena.[77]

Además, es importante mencionar la práctica concreta de los padres jesuitas en las misiones; este aspecto es relevante en términos de la siguiente investigación, pues estos religiosos poseían una tradición educativa aprendida en los colegios, repasada y reafirmada en los: *Ejercicios Espirituales,* y en las: *Reglas de la Compañía de Jesús.*[78] Y, emanadas del Concilio de Trento. Todas estas formas de pensamiento eran frutos de las primeras crisis de conciencia europea y del alcance global de la orden religiosa.[79] Por ende, susceptibles de un análisis cultural.[80] Desde una perspectiva global.[81]

---

[77] En: López Castillo, Gilberto, Isabel Marín Tello, "Joan Ferro y la primera gran experiencia misionera jesuítica entre los tarascos de Michoacán." en: *La presencia de jesuitas italianos en Iberoamérica colonial*, editado por G. López Castillo y C. A. Page, Buenos Aires: CONICET, 2023, 81-82.
Ahumada Muñoz, Rubén, *El colegio de la Compañía de Jesús en Pátzcuaro 1573-1594*, 24-25.

[78] Loyola, Ignacio de, *Ejercicios espirituales*, F.V. Ediciones, México, 2014, libro electrónico en: https://books.apple.com/mx/book/ejercicios-espirituales/id914942736
Loyola, Ignacio de, *Reglas de la Compañía de Jesús,* CONACULTA, D.F., 2010.

[79] Romano, Antonella,"el e intelectual del mundo moderno: génesis y estructura de los colegios (1540-1650), en: *De los colegios a las universidades: los jesuitas en el ámbito de la educación superior,* editado por: Bianchini Paolo, Chinchilla Pawling Perla, Romano Antonella, México, D.F., Universidad Iberoamericana, 2013, 27.

[80] Según Roger Chartier, podemos acercarnos a un análisis cultural por medio de la reconstrucción de indicios, esto se logra por medio de la reconstrucción de los rastros de cualquier orden que sean: discursivos, iconográficos, estadístico, etcétera que señalen las prácticas constitutivas de toda objetivación histórica; para establecer en forma hipotética una relación entre las series de representaciones construidas y trabajadas como tales y las prácticas de las que son la referencia externa. En: Chartier, Roger, *El mundo como representación estudios sobre historia cultural,* Editorial Gedisa, Barcelona, España, 2005, 78.

[81] La Compañía de Jesús es una orden religiosa que se caracteriza por su subordinación al poder en Roma, pues como máximo autoridad de la Compañía era el Papa, le seguía en orden de mando el padre general en Roma y después los padres provinciales. Por lo cual, es importante comprender a la Compañía de Jesús como una institución global, que se nutría de las experiencias y del conocimiento de todos sus miembros esparcidos globalmente para posteriormente aplicarlos en los

Para la Compañía de Jesús, la enseñanza pasaría a ser la columna vertebral de la institución, pues en ella quedaba plasmada el propósito de la evangelización.

En los colegios, los padres buscaron el cambio hacia los discursos escritos y científicos como fue la *Ratio Studiorum*, o el uso de la imprenta, el libro o las bibliotecas.[82]

Sin embargo, el uso de la imprenta, de los manuales de educación y la búsqueda de un modelo educacional universal rompía con la tradición de la retórica eclesiástica. La retórica para Chinchilla es: "El complejo de discursos, géneros y prácticas que, a través del cuerpo humano visto como artefacto comunicativo persuadían, al habitante de las sociedades, de valerse de un tipo de verdad moral desde que debía regir su acción".[83]

Por ende, uno de los primeros conceptos a rescatar para el estudio de la enseñanza de la Compañía de Jesús y la comprensión de las misiones es el de *Retórica,* que para esta investigación defino como el discurso y práctica de la enseñanza por medio del habla, de imágenes, arquitectura, música, concepciones e ideas en libros y de los objetos mismos. Como lo mención Carlos Rubén Medrano:

> Que fueran representaciones evangélicas o religiosas las cuales habrían de ser aglutinadas en un casuístico corpus doctrinal y jurídico […] y que desembocaron en una compleja dialéctica entre la conversión religiosa y social sobre las comunidades

colegios, en las residencias o en las misiones. En el caso de la evangelización que requería de cambios de ideas culturales, paradigmas sociales y de expansión de ideas Bernd Hausberger le llama proceso de occidentalización y que fue fuertemente realizado en las misiones religiosas realizadas por los Jesuitas a nivel global en: Hausberger, Bernd, *La globalización temprana,* 98-99.

[82] Ortega Zenteno, Adriana, "Un método para enseñar la doctrina en la lengua otomí: El trabajo del padre Antonio de Agregada en el Colegio de San Luis de la Paz", en: *Nueva España en la monarquía hispánica, siglos XVI-XIX, miradas varias,* editado por María Torrales Pacheco, El Colegio de San Luis, San Luis Potosí, 2016, 149-170.

[83] Correa Etchengaray, Leonor, Lozano Herrera, Rubén, Mendiola Mejía, Alfonso, Pawling, Chinchilla y Romano, Antonella, *La construcción retórica de la realidad: La compañía de Jesús,* Universidad Iberoamericana, México, D.F., 2006, 10.

> indígenas y las transformaciones y reelaboraciones que operaron al interior de sus formas de organización social y jurídica.[84]

En las misiones jesuitas de finales del siglo XVI, la enseñanza por medio del documento escrito entró en contradicción ante las sociedades ágrafas, semi nómadas y con un nulo conocimiento de la cultura, ideas y creencias cristianas. Por ende, el único recurso de los padres era el uso de la retórica, la imagen y la palabra para la evangelización y así integrar a las poblaciones a la cultura del mundo hispánico por medio de una lengua común, la instrucción de las primeras letras y un mismo catecismo.[85]

La misión como tal, era la institución encargada de la predicación y conversión de los creyentes, en la Nueva España.[86] La misión fue la encargada de legitimar el poder de la Corona en la dominación de territorios.[87] De esta manera, las misiones jesuitas fueron las encargadas de la dominación y aculturación.

En la misión encontramos dinámicas sociales complejas, en las negociaciones de conversión cotidianas donde confluyeron diferentes culturas, así mismo había una variedad de intercambios económicos, sociales y de mestizaje lo cual incidía en un aumento de roces y conflictos entre los misioneros y la población de misión, pero, se exaltó la presencia de

---

[84] Ruiz Medrano, Carlos Rubén, *El templo del convento de San Agustín de San Luis Potosí, 1599-1788: imaginarios culturales plasmados en la piedra*, 25.
[85] "Original de los decretos del Concilio Tercero Provincial Mexicano, 1585" en: Carrillo Cázares, Alberto, *Manuscritos del Concilio Tercero Provisional Mexicano (1585),* El Colegio de Michoacán, 2009, 48-49.
[86] Rubial García, Antonio, *El cristianismo en la Nueva España,* Fondo de Cultura Económica, Universidad Autónoma de México, México, 2020, 19.
[87] *Idem.*

misioneros para mantener el control de las misiones reduciendo los peligros de una población insumisa.[88]

Una característica importante de analizar es el carácter de las misiones jesuitas, pues estas se encontraban en puntos de avanzada, lugares estratégicos en los márgenes del imperio que se constituyen como lugares de frontera pues fueron lugares donde el intercambio social, cultural y económico estaban presentes.

Ante las situaciones de frontera, Cramaussel menciona:

> Lo complejo que era la dominación y articulación social de estos territorios para el imperio […]mucho más que los escasos mecanismos de control o coerción que las autoridades metropolitanas hubieren podido poner a efecto en la práctica, era sobre todo el hecho cultural de pensarse indefectiblemente como fieles súbditos de su majestad lo que mantenía unidos al imperio a los habitantes de aquellas remotas regiones.[89]

De esta manera, para el desarrollo de este trabajo hemos de partir del concepto de *Frontera*, como centros de control, de delimitación, de intercambio cultural, económico y social, así como de lugares de medidas coercitivas sociales y lugares límites para la administración novohispana. En el caso aquí trabajado podemos encontrar dos tipos de fronteras que son: *Frontera interna y Frontera externa*, la primera son aquellos espacios de influencia de grupos de nativos que por su capacidad de resistencia no habían sido incorporadas al sistema colonial; la segunda, nos remite a un carácter variable por sus contracciones y expansiones de orden

[88] Rangel Silva, José Alfredo, "Pames, franciscanos y estancieros en Rioverde, Valles y sur de Nuevo Santander", en: *Relaciones,* 120, otoño 2009, 233-236.
[89] Cramaussel, Chantal, "Tierra adentro y tierra afuera el septentrión de la Nueva España" en: *México en el mundo hispánico,* editado por Mazín, Óscar, El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán, 2000, 69.

espacial y por la coexistencia de altos niveles de violencia y circulación de mercaderías e información, redes de parentesco y agentes religiosos.[90] Por lo cual, las misiones realizadas por los jesuitas nos ayudan a comprender la dinámica y articulación entre ambas fronteras del imperio español y su vinculación con las instituciones del centro de la Nueva España como parte de la dominación e incorporación de territorios al imperio español.[91]

Para entender de los modelos de enseñanza jesuita en las misiones y la comprensión de las tensiones sociales que subsistían dentro de las fronteras es importante destacar el uso de la historia cultural en todo esto, pues es gracias a la comprensión de los símbolos, a las enseñanzas ideológicas de dominación y aculturación que se implementaron en las misiones que podemos tener un panorama de las tensiones sociales que se reflejaban en la cotidianidad de las misiones. Pues, en las misiones de frontera podemos ver un proceso de confrontación de diferentes ideas y cosmovisiones que quedaban en los márgenes de la sociedad novohispana.[92]

---

[90] Quarleri, Lía, *Rebelión y guerra en las fronteras del Plata, Guaraníes, jesuitas e imperios coloniales,* 70. Rangel, Alfredo, "La resistencia de los Pames de la divina pastora, Rioverde, San Luis Potosí. Siglo XVIII", en: *Los otros rebeldes novohispanos, imaginarios, discursos y cultura política de la subversión y la resistencia,* coordinado por Ruiz Medrano, Carlos, El Colegio de San Luis, San Luis Potosí, 2015, 41-51. López Castillo, Gilberto, *Composición de tierras y tendencias de poblamiento hispano en la franja costera:* Culiacán y Chi-metla, siglo XVII-XVIII, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Culiacán, México, 2014, 77-83. De la Torre Curiel, José Refugio, "La frontera misional novohispana a finales del siglo XVIII, un caso a reflexionar del concepto de misión", *en: Etnohistoria en el ámbito posmisional en México: de las reformas Borbónicas a la Revolución*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2017, 22-24.

[91] Williams, Carolina, "Resistance and Rebellion on the Spanish Frontier: Native Responses to Colonization in the Colombian Chocó, 1670-1690", en: Hispanic American Historical Review, No. 79, No. 3, August 1999, 397- 398.

[92] Ginzburg, Carlo, *Historia nocturna,* Muchnik Editores, Barcelona, España, 1991, 27.

Van Young menciona que: "las acciones sociales de diversos tipos toman su forma mediante las metáforas y los paradigmas en la mente de sus actores".[93] Y es así, que la comprensión de la misión de los padres Gonzalo de Tapia y Martín Pérez pueden explicarse a través de los paradigmas doctrinarios, de la implementación de una retórica cristiana, la enseñanza y las metáforas religiosas sobre la población indígena de las fronteras internas y externas. Dando como resultado, diversos efectos sociales como tensiones, antagonismos, y finalmente la sublevación de la población en la misión.

Por lo cual, podemos tener una explicación concreta de la realidad social, de la cotidianidad y de las enseñanzas de los padres entre la población indígena. Así como comprender las tensiones sociales que representó una misión en frontera y que terminó en sublevación. Por ello, nos valemos de la historia cultural, pues la interpretación de los valores, las costumbres y las relaciones de la población con la moral nos acercan a la comprensión de la cotidianidad de los padres Gonzalo de Tapia y Martín Pérez en las misiones de San Luis de la Paz, San Felipe y Santiago de Sinaloa.[94]

[93] Van Young, Eric, *La otra rebelión la lucha por la independencia de México, 1810-1821,* Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 2006, 57-59.
[94] Gonzalbo Aizpuru, Pilar, *Introducción a la historia de la vida cotidiana,* El Colegio de México, D.F., 2006, 21-24.

Secuencia expositiva

La Compañía de Jesús se estableció en la Nueva España en 1573, sin embargo los jesuitas ya contaban con la experiencia misionera; en el año de 1540, Francisco Javier ya se encontraba misionando en la India; para 1549, se fundaba en Goa la primera provincia jesuita extraeuropea desde la cual se organizaba sus avances hacia China y Japón.[95] En 1549 llegaron a Brasil los primeros jesuitas en América; al virreinato del Perú los padres se establecieron en 1568 donde misionaron en el cercado de Lima y sus alrededores y donde junto con los caciques peruanos dirigían la administración civil de la comunidad.[96]

Por lo cual, el primer capítulo busca entender la construcción teologal de la evangelización jesuita que emana del Concilio de Trento y se constituye en el: "*Catecismo del Santo Concilio de Trento para los párrocos ordenado por disposición de San Pío V*".[97] Y, que fue retomado por el padre jesuita José de Acosta en sus dos libros que son: "*Historia Natural y Moral de las Indias*, y *De Procuranda Indorum Salute* ", último que será utilizado para esta investigación.[98] Donde busca diferenciar las razas humanas y brinda el

[95] Hausberger, Bernd, *La globalización temprana,* 2018, 98.
[96] Armani, Alberto, *Ciudad de Dios y ciudad del Sol. "El estado" jesuita de los Guaraníes,* 54-55.
[97] Catecismo del Santo Concilio de Trento para los párrocos ordenado por disposición de San Pío V, Traducido a lengua castellana por el padre Fr. Agustín Zorita, Roma, 1761.
[98]Los dos libros del padre José de Acosta, *Historia Natural y Moral de las Indias*, y *De Procuranda Indorum Salute* fueron publicados conjuntamente en un volumen en Sevilla en 1590. Por ello, para esta investigación solo mencionaremos el libro como: *De Procuranda Indorum Salute,* debido a que solo esta parte del volumen es pertinente para esta investigación.
Acosta, Joseph de, S.J., *De Procuranda Indorum Salute*, Sevilla, 1590.

modelo utópico de congregación misionero jesuita que se aplicara en el: "*Primer y segundo Concilio Mexicano*".[99]

En el segundo capítulo, aborda la comprensión del trabajo realizado por la Compañía de Jesús en la Nueva España tomando el caso de la ciudad de Pátzcuaro, donde los padres tomaron el desarrollo de pueblos hospitales realizado por Vasco de Quiroga como modelo de congregación de población indígena. Lo cual fue coadyuvante en la preparación misionera del padre Gonzalo de Tapia al realizar misiones temporales con población tarasca de la región de Pátzcuaro y en San Luis de la Paz.

El tercer capítulo es la realización de la misión en las fronteras internas y externas de la Nueva España, en ellos se busca comprender el desarrollo de las misiones jesuitas, la construcción sociocultural de la congregación de indios y su implementación en Sinaloa.

Por último, el cuarto capítulo buscará explicar las tensiones y sublevaciones en la misión de Sinaloa, así como el martirio del padre Gonzalo de Tapia, su simbolismo dentro de la orden como protomártir y su uso como catalizador para la conquista misionera del Septentrión novohispano.

[99] Carrillo Cázares, Alberto, Manuscritos del Concilio Tercero Provisional Mexicano (1585), El Colegio de Michoacán, 2009.

Fuentes y archivos

Las fuentes a utilizar para esta investigación son diversas; por ello, es indispensable hablar sobre su naturaleza, sus orígenes y los diversos motivos que estas tenían al ser redactadas. Por ello, entre las fuentes que son fundamentales para esta investigación tenemos los textos realizados por José de Acosta que se titulan: *De Procuranda Indorum Salute,* y, *Historia Natural y Moral de las Indias.* El trabajo realizado por Acosta, es de los primeros en constituir una etnografía de las poblaciones indígenas en América, y con ello formar un pensamiento de superioridad de lo europeo sobre lo americano, además dio las bases para las formas de sometimiento y de control que la Compañía de Jesús desarrollaría en sus misiones posteriores.

De esta manera, Acosta establece que: "la caracterización cristiana del bien común se entendía en relación con la virtud".[100] Lo que abre la puerta a todo un modelo de enseñanza y de integración de las poblaciones indígenas al modelo de vida cristiano. Además, conceptualizó a las indias como parte del viejo mundo y también devaluó el conocimiento americano en relación con lo europeo.[101]

Lo que nos ayuda a comprender todo el modelo ideológico que José de Acosta formuló sobre las poblaciones indígenas del nuevo mundo; asimismo, por medio de los textos de Acosta podemos comprender cómo la Compañía

[100] Marroquín Arredondo, Jaime, Filosofía moral y experiencia en la obra indiana de José de Acosta, en: *Los saberes jesuitas en la primera globalización (siglos XIV-XVIII),* editado por: Angélica Morales Sarabia, Cynthia Radding, Jaime Marroquín Arredondo, UNAM, México, 2021, 31.
[101] Ibid. 28.

de Jesús había comprendido los saberes indígenas y cómo lo contextualizan en sus misiones.

Otra crónica que también es relevante para esta investigación es la realizada por el padre Andrés Pérez de Rivas, titulada: *Historia de los tiempos de Nuestra Santa fe entre gentes de las más bárbaras 1645.*[102] Donde bien menciona Jiménez Gómez, que: "En la obra de Pérez de Rivas encontramos una retórica completamente dada a la obsesión por la presencia del *Simio* de Dios y una influencia ejercida por Satanás en el pensamiento y modo de actuar de los indios".[103]

Por ello, es evidente que el texto de Pérez de Rivas tiene como fin el demostrar la piedad y el valor de los padres misioneros en la predicación del evangelio, asimismo el demostrar cómo se expande el evangelio entre "los bárbaros". Además el texto nos presenta una etnografía de las poblaciones y de las culturas del norte de la Nueva España.

De igual forma, también contamos con el fondo documental jesuita, llamado *Archivum Romanum Societatis (ARSI)* ubicado en la ciudad de Roma, Italia. En el archivo, hemos podido tener acceso al libro de correspondencias que data de 1572 hasta 1700. El cual contiene la correspondencia que los padres de la Compañía de Jesús mandaban al padre general en Roma, destacando el documento del memorial

[102] Pérez de Rivas, Andrés, *Historia de los tiempos de Nuestra Santa Fe entre gentes las más bárbaras y fieras del Nuevo Orbe*, Madrid, 1645.
[103] Jiménez Gómez, Ismael, "A estos ídolos les levantaban humilladeros, retórica sobre el Maligno en la obre de Andrés Pérez de Rivas 1645", en: *Estudios de Historia Novohispana*, N. 71, 2024, 150-151, https://novohispana.historicas.unam.mx/index.php/ehn/article/view/77811.

del martirio del padre Gonzalo de Tapia, así como información sobre las misiones de Sinaloa, Patzcuaro y San Luis de la Paz.

Ahora, también es importante mencionar la naturaleza de dicha correspondencia que los padres de misión enviaban al padre general en Roma, pues muchas de esas cartas son de carácter personal o informativo y las cuales llevaban el nombre como cartas edificantes y las cuales tenían el objetivo de informar, mostrar y enseñar la naturaleza de las misiones a los padres jesuitas que las leyeran.[104]

Otra fuente de gran importancia para esta investigación es la obra titulada *Monumenta Mexicana Missionum Socitas Iesu,* que recopila y registra las acciones de la Compañía de Jesús, cartas anuas, mandatos y circulares. De este fondo abunda gran cantidad de documentación, pero aquí destacaría la información de las congregaciones de la Compañía de Jesús, las cartas anuas enviadas durante el período, así como las respuestas del padre Claudio Aquaviva, se conforma por 8 tomos de los cuales del tomo II y VIII son fundamentales para esta investigación.[105]

En el: *Diccionario biográfico de la Compañía de Jesús*, de Francisco Zambrano podemos encontrar información referente a las bibliografías de los

[104] Méndez Soriano, Erika menciona que en consecuencia a la evangelización global que realizó la Compañía de Jesús, estos se dieron a la tarea de realizar informes sobre todas sus misiones que tuvieran en los lugares más lejanos y desconocidos, a estos se les daría el nombre de cartas edificantes o curiosas. En: Méndez Soriano, Erika, "Las cartas edificantes de la Compañía de Jesús: fuentes para un acercamiento a la historia de la ciencia" , en: *Revista de Historia y Humanidades,* 19, 2021, 180-187, https://revistas.uaz.edu.mx/index.php/ddz/article/download/2919/2256/10644

[105] Zubillaga Félix, *Monumenta Historica Societatis Iesu, Monumenta Mexicana* Vol. I - VIII*, Roma*, 1981.

padres Gonzalo de Tapia, Martín Pérez, así como la información de la residencia de Pátzcuaro, el colegio de Sinaloa entre otras. [106]

De igual manera, en los documentos de la Compañía de Jesús resguardados en el Archivo General de la Nación (AGN), encontramos cartas e información de los padres de las misiones al padre provincial o al superintendente de la Compañía, todo ello en temporalidades de la Compañía de Jesús, donde hemos podido ubicar los documentos sobre la contienda de la Residencia de Pátzcuaro e información de la misión a Sinaloa.

Para la documentación de la región del Septentrión novohispano, es indispensable la consulta del Archivo General de Indias (AGI), donde destacan las cartas enviadas por parte del virrey Luis de Velasco, Martín Enríquez de Almanza e información del traslado de los jesuitas.

[106] Zambrano Francisco, *Diccionario bibliográfico de la compañía de Jesús,* Tom. I-X, Editorial Jus, México D.F., 1968.

Capítulo I

Las ideas y concepciones sobre las misiones de la Compañía de Jesús

> Y será predicado este evangelio del reino en todo el mundo, para testimonio a todas las naciones; y entonces vendrá el fin. [107]

1.1 La conquista espiritual y la evangelización.

El descubrimiento de América ocasionó un rompimiento en los paradigmas imperantes y una rápida carrera por parte de las potencias para la conquista de nuevos territorios. Es por ello, que en 1494 los reyes Fernando II de Aragón e Isabel I de Castilla y el rey Juan II de Portugal firmaron los derechos de conquista y evangelización por medio del Tratado de Tordesillas, en el cual, se repartían los derechos a perpetuidad de las tierras que se podían conquistar.[108]

De allí que ambos reinos se lanzaron a la conquista e incorporación territorial, lo que incluyó la apropiación de los recursos naturales, de las tierras como dominios y la sujeción de los naturales a vasallaje para el servicio de su majestad y su evangelización para su salvación.[109]

---

[107] Mateo 24, versículo 14, en: Biblia, RVR, 1960.
[108] Tratado de Tordesillas, AGI, Patronato, 1, N, R, 2, Foja 3-4.
[109] *Ídem.*

Esto se hizo desde la mano armada, donde la violencia y la coerción eran métodos usados para la dominación y sujeción.[110] Por lo cual, la preocupación de la Iglesia Católica no solo eran los nuevos descubrimientos que hacían los españoles y portugueses en América; sino también, cómo explicarse la existencia de seres humanos en estos nuevos territorios y la presencia de diferentes modelos de gobernanza social y cultural con una base moral muy distinta a la occidental.[111] Por ende, la evangelización o la conquista espiritual, fue el elemento ideológico legitimador de la Corona española para la guerra y conquista de los territorios.[112]

La idea de conquista espiritual tenía su origen en los decretos realizados por el papa Alejandro VI, quien en 1493 dona, concede y asigna a perpetuidad a los Reyes Católicos y a sus descendientes reales las nuevas tierras descubiertas y por descubrir, otorgándole la encomienda exclusiva de convertir a la fe cristiana a sus moradores nativos.[113] De allí que la evangelización se convirtió en el motor ideológico de la dominación del territorio; por lo cual, la difusión del cristianismo en la tierra y su vasallaje ante un rey cristiano tomó el sentido de "*Divina Providencia*".[114]

---

[110] García Martínez, Bernardo, "La creación de Nueva España", en: Historia general de México, editado por Centro de Estudios Históricos, El Colegio de México, México, primera edición electrónica 2017, 269-270.

[111] Gruzinski, Serge, *La guerra de las imágenes de Cristóbal Colón a Blade Runner (1429-2019),* 17-18.

[112] Rubial García, Antonio, *El cristianismo en la Nueva España*, 19

[113] Rivera Pagán, Luis, *Evangelización y violencia: la conquista de América,* Editorial Cultural, Puerto Rico, 1992, 43.

[114] En este contexto es importante comprender la doctrina medieval de la autoridad suprema del papa como *Vicarius Christi y dominus orbis,* lo cual le daba el legado de la potestad absoluta y universal del Hijo de Dios, por ende, en el Nuevo Mundo las bulas de Alejandro VI fueron utilizadas para la validación de la conquista hispana a través de las siete partidas de Alfonso X "el sabio" que menciona que era legítima la conquista territorial por medio de la donación papal o imperial. Ídem. 45-47.

Lo que configuró al rey como máxima autoridad de la Iglesia en las Indias, y conformó lo que conocemos como el "Real Patronato", que era el derecho del rey para intervenir directamente en la organización administrativa y financiera de la Iglesia.[115] De esta manera, el rey decidía qué órdenes religiosas llegaban a sus territorios, constituía los obispados, proponía a los prelados, y fundaba Iglesias, parroquias y catedrales.[116]

Por ejemplo, en la Nueva España, el proceso de conquista armada fue validado por la necesidad de la población por el evangelio. Esto lo podemos ver por una carta de Hernán Cortés solicitando al rey Carlos V, la introducción de las órdenes religiosas para la evangelización.

> Todas veces que a vuestra sacra majestad he escrito, he dicho […] el aparejo que hay en algunos de los naturales de estas partes para que se convertir a nuestra santa fe católica y ser cristianos y he enviado a suplicar a vuestra cesárea majestad, por ello mandase proveer de personas religiosas de buena vida y ejemplo.[117]

Ante esto, Cortés no era ajeno al sentido providencialista que ostentaba la Corona española ante la incorporación territorial y el vasallaje de la población. Pues para la aceptación de poblaciones indígenas como aliadas a la Corona, se les obligaba a someterse aceptando al rey español como su señor, seguido por la realización del sacramento del bautismo y el cambio de su nombre pagano a uno cristiano.[118]

---

[115] Mazín Gómez, Oscar, *Iberoamérica: del descubrimiento a su independencia,* 173.
[116] Nájera, Adelaida Sourdis. "La Catedral de Cartagena: Organización Eclesiástica", en: *Apuntes Para La Historia*, 1. Edición, Academia Colombiana de Historia, 2020, 44, https://doi.org/10.2307/j.ctv262qsxh.12.
[117] "Carta cuarta de relación ", en: Cartas del famoso conquistador Hernán Cortés al emperador Carlos Quinto, E-book, CONACULTA, México, 2019, https://books.apple.com/mx/book/cartas-del-famoso-conquistador-hernan-cort%C3%A9s-al-emperador/id1088893284,
[118] Cortés menciona que después que se tomó México Tenochtitlan falleció don Fernando señor de Tesáico, a lo cual tomó el manto como señor su hermano menor a quien se le bautizó con el nombre

No obstante, Cortés decidió mantener la infraestructura política y económica de los reinos de las Indias como el del imperio Mexicano o el imperio Tarasco; lo cual se valió de la figura de los *caciques,* quienes hacían cumplir a la población sus obligaciones tributarias y respondían directamente a la figura del *encomendero,* los cuales se encargaban de atajar cualquier insubordinación en su señorío, recibían tributo y también tenían la obligación de evangelizar a la población de su encomienda.[119]

Los primeros en evangelizar en la Nueva España fue un grupo de doce religiosos franciscanos, quienes desembarcaron en San Juan de Ulúa el 13 o 14 de mayo de 1524, ellos aplicarían una evangelización metódica en la población y serían los encargados del nuevo modelo de adoctrinamiento empleado en la Nueva España.[120]

Posteriormente a la llegada de los franciscanos, los dominicos se establecieron en tanda de doce en la Nueva España en 1526; a estos le siguieron los agustinos quienes arribaron en un grupo de siete frailes en 1533. Si bien, en sus orígenes pareciese que el número de religiosos es precario, el flujo de llegada religiosa fue constante dentro de las órdenes religiosas, que para el año de 1559 ya contaban en sus filas con un número de 380 franciscanos, 210 dominicos y 212 agustinos.[121]

---

de Carlos, con ello se mantuvo la alianza militar y de vasallaje a su majestad. "Carta tercera de relación ", en: *Cartas del famoso conquistador Hernán Cortés al emperador Carlos Quinto*, 2019,

[119] García Martínez, Bernardo, "La creación de Nueva España", 260-262.

[120] Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México*, Fondo de Cultura Económica, México, D.F., Primera edición electrónica, 2014, 66.

[121] Ídem. 67.

Fue así, que se sentaban las bases del proyecto de evangelización, que quedó sujeto a la organización política y económica que se estaba desarrollando en la Nueva España; de esta manera, podemos explicar cómo el sistema de doctrinas administradas por las órdenes religiosas estuvo fuertemente ligadas al modelo económico y político de las encomiendas.[122]

Con el proyecto de evangelización, se empezó a predicar y a adoctrinar a los indios quienes para la Iglesia eran nuevos fieles y también neófitos en la fe; por su parte, la Corona tuvo a la población indígena como niños pequeños, que requerían la "leche espiritual" y no estaban listos para aquello que llamaban "la carne espiritual", por lo cual solo se les enseñaba los rudimentos de la fe y también se les condonó en 1545 el pago de bulas de indulgencias.[123]

En ese sentido, uno de los males a erradicar entre la población indígena era el desplazamiento y la dispersión, fenómeno que los españoles catalogaron como vagabundaje y que se originaba por diversas circunstancias como la conquista, el repartimiento de tierras en encomienda y los malos tratos de los encomenderos que sometían a trabajo forzoso a la población obligándola a huir.[124]

---

[122] Mazín, Oscar, *Procuradores y agentes de las catedrales hispánicas nuevas en la corte de Madrid,* El Colegio de México, México D.F., 2007, 16.

[123] Pareceres sobre las bulas de los indios, AGI, patronato, 170, R. 49, F.1-2.

[124] Cualquier hombre que no desempeñara un oficio ni tuviera hacienda para sustentarse, o bien un señor a quien servir, era considerado vagabundo, por lo que los indios expulsados de sus tierras y que erraban, entraban también en esa categoría. Pronto, los mestizos, esclavos fugitivos y mulatos formaron parte de esa parte de la población novohispana. En: Norman F., Martin, *Los vagabundos en la Nueva España, siglo XVI,* Jus, México, 1957, 200. Sin embargo, la sujeción a las encomiendas resulto ser un golpe brutal para las poblaciones indígenas que ya para mediados del siglo XVI eran diezmados por las epidemias y por los trabajos forzosos. En: Zavala, Silvio A. "La Encomienda Indiana.", en: *El Trimestre Económico* 2, no. 8, 1935, 423-430. http://www.jstor.org/stable/23393110.

De esta manera, uno de los males a erradicar era la vagancia, lo disperso de las poblaciones indígenas y que no sabían vivir en policía y en santa convivencia a la manera española.[125] Por lo cual, en las regiones donde no había un sistema propio de arraigo indígena fue necesario establecer un sistema organizativo que cumpliera con la capacidad de reunir, establecer (reducir) y poner en policía a las poblaciones indígenas seminómadas y nómadas.[126]

Así mismo, se buscó la creación de cabildos urbanos y de ayuntamientos de vecinos que realizaron la hispanización de la población indígena, por medio de la evangelización y adoctrinamiento, otras veces se daba solo por el mestizaje de la urbe o por la introducción de indios hispanizados.[127]

Lo que se logró fue el desplazamiento paulatino de los indios, y, algunas veces su conversión y transición a nuevas formas sociales, culturales y económicas, reflejándose en los nuevos modelos de sustento como labriegos, jornaleros, medieros o arrendatarios.[128]

Por lo cual, la población indígena cumplió con las leyes de tributo y se educó en el trabajo, los indios debían de prestar cada año nueve meses de servicio personal

---

[125] En 1503, los Reyes Católicos dictaron normas urbanísticas en la congregación de indios de Santo Domingo, en ellas, se ordenaba que los indios de este reino no estén ni anden apartados de los otros por los montes, si no que tengan cada uno de ellos su casa habitada con su mujer e hijos en que labre y siembren y críen ganado. Estas políticas servían como centros de aculturación de la población indígena y por sus resultados se incitaba en los diferentes espacios indianos. En la Nueva España, la ordenanza se dio en 1540. En: Solano, Francisco de, *Ciudades hispanoamericanas y pueblos de indios,* Consejo superior de investigaciones científicas, Madrid, 1990, 43.

[126] Manuel Valdés, Carlos, *Los barbaros, el rey, la iglesia. Los nómadas del noroeste novohispano frente al Estado español,* 12.

[127] Tutino, John, *Creando un nuevo mundo. Los orígenes del capitalismo en el Bajío y la Norteamérica española,* 103.

[128] Mazín Gómez, Oscar, *Procuradores y agentes de las catedrales hispánicas nuevas en la corte de Madrid,* 16-17.

a favor de la Corona española, los tres meses restantes, podían trabajar en sus tierras como vasallos libres del rey.[129] Todo lo cual, se había decretado en las *Leyes Nuevas* sobre las encomiendas, promulgadas en 1546, las cuales reconocían a los indígenas como libres vasallos de su majestad.[130]

Fue así que para la realización de esta transición fue necesario la erección de los obispados, el obispo y el cabildo eclesiástico, que fueron el eje principal de control y de dominación como autoridad moral y en algunos casos mediaba como civil.[131] Ejemplo de esto tenemos el trabajo realizado por el obispo de Michoacán, Vasco de Quiroga, quien buscó reducir a los indios a la vida urbana por medio del proyecto de la construcción de la catedral en Pátzcuaro.[132]

Sin embargo, los abusos de los encomenderos, las grandes plagas y los trabajos forzosos diezmaron a la población indígena de la Nueva España. Lo que originó el levantamiento de la defensa de la población indígena; aquí destacamos la labor de Bartolomé de las Casas, quien fue uno de los primeros en denunciar los abusos cometidos por los encomenderos ante la población indígena, esto lo mostró al solicitar al papa Pío V el fin de las encomiendas y de la evangelización por medio de la guerra, él menciona que:

> Qué cosas son necesarias para la justificada forma de promulgar el evangelio y hacer lícita justa esta guerra contra los gentiles […] instantísimamente suplico por la sangre de nuestra redención […] que no se oculte la verdad en destrucción y daño de toda la iglesia […] Humildemente suplico que haga un decreto que declare por

[129] Armani, Alberto, *Ciudad de Dios y ciudad del Sol. "El estado" jesuita de los Guaraníes,* 30-31.
[130] Zavala, Silvio A. "La Encomienda Indiana.", 439-440.
[131] *Ídem.*
[132] Mazín Gómez, Oscar, *El Cabildo Catedral de Valladolid de Michoacán*, El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán, 1996, 97.

> descomulgado y anatemizado cualquiera que dijere que es justa la guerra que se hace a los infieles, solamente por causas de idolatría.[133]

Fue así que Bartolomé de las Casas, planteaba que el indígena era capaz de comprender los rudimentos básicos de la fe, y que de facto podía ser salvo, por lo cual, el modelo de evangelización realizado en las Indias no había hecho más que costar la sangre de la población indígena y su sometimiento a esclavitud por parte de los encomenderos; esto lo mencionaría en el memorial contra las encomiendas que manda a Felipe II, que dice:

> Determinado de dar los pueblos perpetuos con un cacique e indios vecinos del dicho reino a los españoles que los tiene en repartimiento o encomienda […] los tienen solamente en cautiverio perpetuo y como vasallos esclavos para su cierto acabamiento y total perdición […] el que su majestad haciéndolo no cumple con la obligación que tiene en mantener en justicia aquella gente, prosperarla y cimentarla, mayormente dando orden con efecto para que se conviertan y sean cristianos. [134]

De esta manera, de las Casas plantearía nuevamente el debate teológico con respecto al modelo y forma de cómo la Iglesia y el rey debía de comunicar y enseñar el mensaje de la salvación; que este mensaje, fuera de beneficio no solo a los naturales de la tierra sino también a las autoridades, y, así los indios serían instruidos en las cosas de la santa fe, pues con la violencia que se generaba en las indias no se mostraba la benevolencia de su rey.[135]

---

[133] Petición a su santidad Pío V. Del obispo de Chiapa D. Fray Bartolomé de las Casas, en: Carrillo Cázares, Alberto, *El debate sobre la Guerra Chichimeca, 1531-1585,* 423-424.
[134] Memorial contra la perpetuidad de las encomiendas de Bartolomé de las Casas en: Archivo Histórico Nacional, (AHN), diversas colecciones 24, N.29, f. 2-4.
[135] *Idem.*

1.2 El Concilio de Trento y la Contrarreforma jesuita.

Es importante destacar que los debates sobre "la salvación y la evangelización", no solo ocurrían en la Nueva España, pues múltiples debates sobre el tema se dieron en el siglo XVI. En Europa, en 1517 en Wittemberg, Alemania, comenzaba un movimiento por parte del agustino Martín Lutero, quien enviaba una copia de sus 95 tesis al arzobispo de Maguncia, Alberto de Brandeburgo. Donde según Febvre la tesis principal fue:

> Que la justificación dejaba subsistir al pecado y no da ningún lugar a la moralidad natural. La justicia propia del hombre es radicalmente incompatible con la justicia sobrenatural de Dios. En vano la teología tradicional distingue el pecado actual del pecado original […] proclamando que el cristiano debe tener siempre la certidumbre de su salvación […] calificando de errónea la escolástica que niega la posibilidad de esta certidumbre. […] Ciertamente, lo dice y lo repite con fuerza: el creyente que siente a su Dios trabajar y comenzar su obra en él, posee ya el germen de la esperanza.[136]

De esta manera, Lutero plantea el rompimiento con la teoría de: "salvación escolástica" y lo planteado por San Agustín, y Boecio que es: "la conjunción de la fe con la razón, y la búsqueda de comprensión de la fe por medio de la razón (entiendo para creer)".[137] Que se contraponía a lo planteado por Lutero, que era: "creer sin entender".[138] Y, por otra parte, a lo planteado por Tomás de Aquino que era: "ir contra el pelagianismo".[139] Tomás de Aquino defendió la transmisión seminal del

[136] Febvre, Lucien, *Martín Lutero: un destino*, Fondo de Cultura Económica, México, 2018, 58-65.
[137] Beuchot, Mauricio, *Entornos de la filosofía medieval,* UNAM, México, 2020, 21.
[138] Febvre, Lucien, *Martín Lutero: un destino*, 59.
[139] Beuchot, Mauricio, *Entornos de la filosofía medieval*, 44.

pecado de Adán a todo género humano, por lo cual, si bien disminuyó el bien de la naturaleza humana, no logró corromper todo el bien de ésta.[140]

De ahí que lo planteado por Lutero se difundió rápidamente por toda Alemania y centro de Europa a principios del siglo XVI. Esta situación generó preocupación entre las autoridades eclesiásticas, ya que se temía que dichas ideas heréticas y desafiantes para la iglesia católica se difundieran por todo Europa a través de la tradición oral o mediante libros prohibidos que circulaban entre la población.[141]

Como respuesta a la Reforma Luterana, a la circulación de ideas heréticas de la salvación y de la necesidad de un orden en el corpus evangelístico en el nuevo mundo; el emperador Carlos V, buscó la formación de un Concilio para reunir a los estados católicos como luteranos para la reconciliación de las posturas alrededor de la teología, la Iglesia y la experiencia de la piedad.[142]

El concilio no se llevó a cabo durante el papado de Clemente VII, si no se aplazó hasta el papado de Paulo III, quien en diciembre de 1545 convocó a sesión de el Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento, concluyendo el 4 de diciembre de 1563.[143]

---

[140] *Ídem*.
[141] Ginzburg menciona que dos grandes acontecimientos históricos hacen posible un caso como el de Menocchio que son: la invención de la imprenta y la Reforma, La imprenta le otorga la posibilidad de confrontar los libros con la tradición oral en la que se habían creado y le provee de palabras para resolver el conglomerado de fantasías que sentía en su fuero interno. La Reforma le otorgaba audacia para comunicar sus sentimientos al cura del pueblo, a sus paisanos, a los inquisidores entre otros. En: Ginzburg, Carlo, *El queso y los gusanos, el cosmos según un molinero del siglo XVI,* 13.
[142] Soberón, Estela Roselló. "La crisis de la iglesia en los siglos XV y XVI.: Las discusiones en torno al libre albedrío y la justificación: la dignidad del hombre y la conciencia individual.", 44.
[143] *Ibid*., 45-46.

Las reformas emanadas por el tridentino dejaron en manifiesto la necesidad de situar a la parroquia como centro jurisdiccional administrativo de la Iglesia Católica, la cual se erguía como la única Iglesia, esparcida en un modelo ecuménico y fundada sobre "la sabiduría y consejo de Dios".[144] Así, como la defensa de la "tradición escolástica", pues, el Concilio afirmó que: "en suma la doctrina se divide en la escritura y en las tradiciones".[145] Y, la formación de un clero profesional, el cual deberá ser el encargado de la enseñanza y del cumplimiento de todos los decretos establecidos en el Concilio de Trento.[146]

Para los juristas y teólogos presentes en el Concilio, fue evidente que los males y las herejías que se suscitaban en Europa era debido al poco compromiso y preparación de los párrocos en las cuestiones de la fe y de la moral. Como lo menciona el Catecismo para Párrocos de Pío V:

> Por esta razón deseando en gran manera los padres del Santo Concilio general de Trento aplicará a este mal tan grande, y tan pernicioso alguna saludable medicina, juzgaron, que no bastaba definir contra las herejías más grandes de nuestro tiempo […] sino que además les pareció preciso tener un formulario, y método de instruir al pueblo cristiano con los rudimentos de la fe: por lo cual se deben arreglar todos los que ejercen en las iglesias el cargo de legítimo pastor y maestro.[147]

Para poder resguardar lo mencionado en el Concilio de Trento, Paulo III se valió de la fundación de la orden religiosa de la Compañía de Jesús, la cual sería llamada

---

[144] *Catecismo del Santo Concilio de Trento para los párrocos ordenado por disposición de San Pío V*, Traducido a lengua castellana por el padre Fr. Agustín Zorita, Roma, 1761, 56-57.
[145] *Ibid., 5.*
[146] "Carta del padre general Ignacio de Loyola a los padres enviados a Trento, Roma, 1546" Ruiz Jurado, Manuel, *Cartas esenciales de Ignacio de Loyola,* Bilbao, Mensajero, 2017, 87-90.
[147] *Catecismo del Santo Concilio de Trento para los párrocos ordenado por disposición de San Pío V,* 3.

como la Contrarreforma y tendría la misión de evangelizar y exhortar por medio de la enseñanza, la lectura y la testificación de la fe.[148]

Su orden de fundación fue expresada de manera oral en el año de 1539 a Ignacio de Loyola, en ella, el papa Paulo III les dio la soberanía de vivir en orden y concierto, y la facultad entera para hacer constituciones entre ellos.[149] Para finalmente constituirse el 27 de septiembre de 1540. En su constitución, quedó explícito las diferencias con otras órdenes religiosas, como lo enuncia:

> La salvación, según el deber pastoral estamos obligados por el deber […] aceptar a cualquier fiel que haga votos, ellos exponen lo suyo y sobre esto nosotros conciliamos la gracia del favor apostólico. […] Recientemente recibimos eso de los amados hijos Ignacio de Loyola, Pedro Faber, Diego Laínez, Claudio Jayo, Pascacio Broet, Francisco Javier y Alfonso Salmerón […] que la sociedad que lleva por nombre de Jesús sirva bajo la bandera de la cruz a nuestro Dios, militar, y único señor Romano Pontífice, su vicario en la tierra. […] Constituida precisamente para este fin.[150]

Con la fundación de la Compañía de Jesús se buscó la defensa de la Iglesia, es por ello que en su constitución estaría marcado su carácter militar y su voto de obediencia exclusiva al papa.[151] Todo lo cual tendría el objetivo de defender y preservar las enseñanzas escolásticas, por ello, se envió una delegación de tres teólogos jesuitas para participar en el Concilio de Trento en 1546. [152]

---

[148] "Carta del padre general Ignacio de Loyola a los padres enviados a Trento, Roma, 1546" en: Ruiz Jurado, Manuel, *Cartas esenciales de Ignacio de Loyola,* Bilbao, Mensajero, 2017, Doc. 19, 87-90.
[149] "Carta de Ignacio de Loyola a Beltrán de Loyola, Roma, 1539" en: Ruiz Jurado, Manuel, *Cartas esenciales de Ignacio de Loyola,* Bilbao, Mensajero, 2017, Doc. 11, 71-72.
[150] "*Paulo III, Prima instituti societatis IESU aprobatio*, Roma, 27 de septiembre de 1540" en: *Institutum societatis IESU, compendium privilegiorum,* Vol. 1, Florencia, 1892, Doc. 1, 3-7.
[151] *Ídem.*
[152] La delegación teologal que fue enviada a participar en el Concilio Tridentino se componía de: Diego Laínez, Alfonso Salmerón y Claudio Jayo. En: "Carta del padre general Ignacio de Loyola a los padres enviados a Trento, Roma, 1546" en: Ruiz Jurado, Manuel, *Cartas esenciales de Ignacio de Loyola,* Bilbao, Mensajero, 2017, Doc. 19, 104-108.

A su envió, Loyola dio instrucciones de cómo los delegados jesuitas en Trento deberían modelar y comportarse; con siete puntos sobre comportamiento y nueve propuestas para ayudar a las almas, los jesuitas enviados deberían mostrar el modelo jesuítico de evangelizar, de hacer obras pías, de la aplicación de los sacramentos, mostrar modelos para la enseñanza de la palabra, y, por último, hacer gala de la disciplina jesuita con unos primigenios ejercicios espirituales.[153]

Gracias a esta carta de Ignacio de Loyola, podemos vislumbrar una construcción sistemática de la disciplina jesuita que se plasmó en: *La Constitución de la Compañía de Jesús.*[154] Y, también en: *Los Ejercicios espirituales.*[155] Textos que para la fecha todavía no eran redactados pero que constituyeron la columna vertebral en la vida social, cultural y disciplinaria de la Compañía de Jesús, pues dictaban las normas, las constituciones, los modelos religiosos y los rituales a seguir por parte de los de la orden.[156]

El Concilio llegó a su fin en 1563, y estableció un precedente en la Iglesia Católica, recuperando las ideas agustinianas de la justificación y regeneración interna del individuo.[157] Redefinió y defendió que los

[153] *Ídem.*
[154] Loyola, Ignacio de*, Reglas de la Compañía de Jesús,* 3.
[155] Loyola, Ignacio de, *Ejercicios espirituales*, 3-4.
[156] Romano, Antonella,"Los jesuitas en la formación educativa e intelectual del mundo moderno: génesis y estructura de los colegios (1540-1650)", 27.
[157] Soberón, Estela Roselló. "La crisis de la iglesia en los siglos XV y XVI.: Las discusiones en torno al libre albedrío y la justificación: la dignidad del hombre y la conciencia individual.", 47.

sacramentos como el bautismo y la penitencia servían para el perdón del pecado.[158]

Y, determinó el concepto de "infiernos", dividiéndolos en tres: el primero, como calabozo oscuro donde hay fuego perpetuo y son atormentadas las almas; el segundo, llamándolo "Purgatorio" donde son atormentadas las almas de los justos por un tiempo determinado para ser purificadas; y, por último el "Seno de Abraham", donde eran depositadas las almas justas antes de la primera venida de Cristo.[159] Junto con ello, fomentó las procesiones, peregrinaciones y la fundación de nuevas cofradías, así como la celebración de misas y fiestas religiosas del calendario litúrgico.[160]

[158] *Catecismo del Santo Concilio de Trento para los párrocos ordenado por disposición de San Pío V*, Traducido a lengua castellana por el padre Fr. Agustín Zorita, Roma, 1761, 89-90.
[159] *Ibid.*, 35-36,
[160] Turrent, Lourdes. "Música, Rito y Arquitectura En La Iglesia Novohispana: Clero Regular y Secular.", En: *Normatividades e Instituciones Eclesiásticas En La Nueva España, Siglos XVI–XIX*, editado por Benedetta Alabani, Otto Danwerth, y Thomas Duve, Max Planck, Institute Legal History and Legal Theory, 2018, 269, http://www.jstor.org/stable/j.ctv513cm6.16.

1.3. La vocación misionera de la compañía de Jesús en la mirada del padre José de Acosta.

La aplicación de las reformas tridentinas fue evidente en el clero secular y regular; uno de los grandes cambios que sufrió el clero fue el rompimiento de la idea medieval que dictaba: "que por medio del enclaustramiento y la contemplación de Dios se tenía asegurada la salvación".[161] Con el cambio, se buscaba implementar una Iglesia dinámica, y dotó de responsabilidad al obispo de su diócesis y fomentó la formación de un clero regular.[162]

La Compañía de Jesús a dos años de su fundación, en 1542 fundó la misión de la India (puerto de Goa) dirigida por Francisco Javier que se conformó en 1549 como la primera provincia jesuita extraeuropea, desde la cual se organizaron las partidas a China y Japón.[163]

Posterior a las misiones en Asia, se invitó a los padres a misionar en las colonias portuguesas de Brasil y el Congo.[164] En las colonias españolas de América, los jesuitas fueron los últimos en incorporarse en el proyecto misionero, esto debido a la desconfianza de Felipe II a la nueva orden por el voto de obediencia absoluta al papa.[165]

---

[161] Rocha Pino, Manuel, "El método de acomodación jesuita y la evangelización de las órdenes mendicantes en China Imperial", *Culturales,* Vol. VI, Nº12, 2010, 151.
[162] *Ídem.*
[163] Hausberger, Bernd, *La globalización temprana,* 98.
[164] "Carta del padre Francisco Javier, Roma, 28 de junio de 1553", en: Ruiz Jurado, Manuel, *Cartas esenciales de Ignacio de Loyola,* Bilbao, Mensajero, 2017, Doc. 35, 206-208.
[165] Quarleri, Lía, *Rebelión y guerra en las fronteras del Plata, Guaraníes, jesuitas e imperios coloniales,* 72.

Para solucionar esto, la Iglesia y la Compañía de Jesús habían establecido un proceso de control para los misioneros enviados a las Indias occidentales y orientales. Esto nos lo menciona Page:

> No bastaba con solo la larga formación literaria y ascética que los padres tenían, si no también se requería acatar las imposiciones de la Corona española y solicitar formalmente al padre general a través de las cartas "*indipetae o Indipetarum*", o "pedir a las Indias" (*indiam petentes*). Por ende, las cartas se convirtieron en verdaderos relatos de las intenciones, de los deseos y motivaciones de los padres jesuitas para ser enviados a las misiones.[166]

Posterior al amplio escudriño a seguir por parte del padre general de la Compañía de Jesús en Roma y superada la desconfianza de Felipe II, en el año de 1568 llegaron los primeros misioneros jesuitas a Perú donde pusieron a prueba su modelo misionero utópico.[167]

Fue en el Perú, donde los padres jesuitas aplicaron un modelo de evangelización sin necesidad de las armas, basándose solo en la forma de congregación y de reducción de los indígenas alejándolos del conquistador.[168] De esta manera, se implementó el esquema de reducción (congregación de indígenas en pueblos) para lograr la conversión de los indígenas e introducirlos dentro del proceso ecuménico emprendido por la Corona española. Por ello, se buscaba crear cambios en la constitución social y cultural de los pueblos nómadas y seminómadas de la región. Como lo menciona Armani Alberto, los jesuitas aplicaron el sistema de:

> Reducir a los indígenas americanos, si no propiamente a la esclavitud, cuando menos a un estado de sumisión parecido. […] Entre los esquemas organizativos, figuró la

[166] A. Page, Carlos, "De la *Indipetae* al viaje a Buenos Aires. Primeros jesuitas italianos en el Río de la Plata hasta las restricciones de Felipe IV", en: La presencia de jesuitas italianos en Iberoamérica colonial, editado por Gilberto López Castillo y Carlos A. Page, CONICET, Córdoba, 2023, 20-21.
[167] Quarleri, Lía, *Rebelión y guerra en las fronteras del Plata, Guaraníes, jesuitas e imperios coloniales,* 72-73.
[168] *Ídem.*

> facultad de reunir y estabilizar a las poblaciones indígenas nómadas o seminómadas en centros apropiados llamados reducciones los cuales serían administrados por un funcionario español asistido por un capellán.[169]

De esta manera, los ignacianos fundaron reducciones donde ellos mismos se encargaban de la administración civil y religiosa de la población indígena. Además, mantenían una política restrictiva así los encomenderos españoles, ya que consideraban que estos solo buscaban enriquecerse por medio de la mano de obra indígena.[170]

De esta manera, podemos poner de ejemplo las misiones realizadas con la población guaraníes en donde los caciques aceptaban congregarse en las misiones, pues eran atraídos por la celosa política jesuita de aislamiento y de protección contra los encomenderos españoles y esclavistas de indios.[171] Por lo cual, en la misión, obtenían la garantía de la protección real sobre su gente y sobre la tierra, afectadas por las rivalidades y los esclavistas.[172]

Fueron en estas primeras experiencias misioneras donde los padres de la Compañía de Jesús empezaron a formular una idea sobre las diferencias culturales, sociales y naturales de los lugares misionados por la orden; el objetivo, era comprender los usos y costumbres para poderlos usar a su favor y así tener una evangelización más eficaz.

---

[169] Armani, Alberto, *Ciudad de Dios y ciudad del Sol. "El estado" jesuita de los Guaraníes,* 25-30.
[170] Quarleri, Lía, *Rebelión y guerra en las fronteras del Plata, Guaraníes, jesuitas e imperios coloniales,* 72-73.
[171] J. Neris, Cristian, M. Rojas, Liliana, "La labor evangelizadora de los PP. Simón Mascetta y José Cataldino durante la etapa fundacional de la provincia jesuítica del Paraguay", en: La presencia de jesuitas italianos en Iberoamérica colonial, editado por Gilberto López Castillo y Carlos A. Page, CONICET, Córdoba, 2023, 106.
[172] Quarleri, Lía, *Rebelión y guerra en las fronteras del Plata, Guaraníes, jesuitas e imperios coloniales,* 85.

De allí que la Compañía de Jesús adaptó el principio de *acomodación* (*accomodatio*) que consistía en un tipo de comportamiento que los misioneros debían mantener en su misión y que se ha caracterizado como una "actitud abierta" y "tolerante" hacia las religiones autóctonas.[173]

Por ejemplo, en el caso de Asia los jesuitas tuvieron que implementar una estrategia de evangelización distinta a la usada en otras regiones, por lo cual, adoptaron el concepto de acomodación (*acommodatio*) con el fin de adaptarse a los usos y costumbres de China y Japón, y evitar que los conversos no sean simples japoneses o chinos convertidos a portugueses.[174]

No obstante, en América los padres de la Compañía fueron más reservados ante la aplicación de la acomodación, esto debido a que la Compañía de Jesús fue la última orden religiosa al integrarse al proceso de evangelización.[175] Y, también por la pérdida de memorias, de cosas antiguas y ocultas por causa de la conquista.[176]

Para diferenciar los tipos de culturas y sociedades que los padres jesuitas estaban ministrando, en el año de 1560, el padre José de Acosta escribió dos libros y publicados conjuntamente en un volumen titulados: *Historia Natural y Moral de las Indias,* y *De Procuranda Indorum Salute,* con ellos buscaba dar explicación histórica y filosófica de las sociedades y culturas del nuevo mundo.[177]

---

[173] Angélica Morales Sarabia, Cynthia Radding, Jaime Marroquín Arredondo, *Los saberes jesuitas en la primera globalización (siglos XIV-XVIII),* 10-11.
[174] Rocha Pino, Manuel, "El método de acomodación jesuita y la evangelización de las órdenes mendicantes en China Imperial", 153-154.
[175] Armani, Alberto, *Ciudad de Dios y ciudad del Sol. "El estado" jesuita de los Guaraníes,* 54.
[176] Acosta, José, S.J., *De Procuranda Indorum Salute,* 407.
[177] Ibid., 10.

El padre José de Acosta, fue un misionero, teólogo y americanista que nació en 1540 en Medina del Campo, España; y falleció en 1600 en Salamanca; fue enviado como misionero por el padre general Francisco de Borja al Perú en 1571, en donde desarrollaría parte de sus propuestas, fue nombrado segundo provincial del Perú en 1576; posteriormente, asistió como teólogo en el III Concilio Límense hasta el año de 1583; en el año de 1586, partió hacia la Nueva España donde completó la obra de *Historia Natural y Moral de las Indias,* y *De Procuranda Indorum Salute;* finalmente en el año de 1588, el padre José de Acosta regresó a Europa donde en 1590 imprimió su obra. [178]

En el libro, el padre Acosta expresó diversos temas de etnografía, de la flora y fauna de los virreinatos, así como también buscó resguardar los ritos y las memorias de la población indígena. Sobre el resguardo de la memoria de las tradiciones menciona:

> Pero estos si lo consideran bien, hallarán ser muy diferente negocio, y que puede ser útil para muchas cosas, tener noticias de los ritos y ceremonias que usaron los indios. Primeramente, en las tierras donde se usó, no sólo es útil si no del todo necesario, que los cristianos y maestros de la ley […] sepan los errores y supersticiones de los antiguos, para ver clara o disimuladamente si las usan también ahora los indios. […] Para esto, hombres graves y diligentes escribieron relaciones. […]Aún en los Concilios Provinciales han mandado que se escriban y estampen.[179]

---

[178] O'Neill, Charles, Domínguez, Joaquín, *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús,* Universidad pontificia de España, Madrid, 2001, 67-69.
En la primera pagina del libro de *Historia Natural y Moral de las Indias,* y, *De Procuranda Indorum Salute,* menciona que: Cristóbal de León escribano público de cámara del Rey nuestro Señor […] doy fe […] que el libro intitulado Historia Natural y Moral de las Indias, y, *De Procuranda Indorum Salute,* […] tallaron en cada pliego de los del dicho libro con papel de tres maravedíes […] y se imprimió en la primera hoja de cada uno de ellos este testimonio de talla […] en pedimento del padre Diego de Lugo, procurador de la compañía de Jesús distase que a fecha en la villa de Madrid a treinta días del mes de abril de mil quinientos noventa años[…] Sevilla 1590. En: Acosta, Joseph, S.J., *De Procuranda Indorum Salute*, 7-8.
[179] *Ibid.,* 392.

Para el padre José de Acosta, el éxito de las misiones del Perú se encontraba en conocer las tradiciones sociales y culturales de la población a evangelizar. De esta manera, el adoctrinamiento jesuita sería más fácil, productivo y duradero. Por lo cual, el desafío mayor de los padres jesuitas sería el aprender la lengua de los lugares a evangelizar, confeccionar diccionarios, traducir catecismos, hacer descripciones geográficas y etnográficas, dibujar mapas y publicar atlas.[180]

No obstante, el padre Acosta también diferenció los tipos de sociedades y culturas, las cuales muchas veces calificó como "bárbaros" y las dividió en diversos niveles de comparación basándose en sus modelos filosóficos y espirituales que se reflejaban en la lingüística de las poblaciones indígenas, así mismo en las expresiones y representaciones religiosas de la población ejemplo de ello lo menciona:

> Carentes de conocimiento de las cosas espirituales y filosóficas […] y grandísima penuria de palabras […] así no hay que preocuparse si los vocablos se pueden traducir bien y con propiedad al idioma de los indios, podrían tomarlo del castellano y apropiárselas enriqueciendo su lengua con su uso como lo hicieron siempre todas las naciones.[181]

Si bien, otra de las preguntas realizadas por el padre José de Acosta era el comprender: ¿Cómo se originó el hombre en estos nuevos territorios? Su propuesta fue que el hombre había llegado caminando desde Asia hasta América.[182] Y, aunque aventurada la respuesta para finales del siglo XVI, esta reflejaba la búsqueda por parte de la Compañía de Jesús de darle sentido y explicación a las culturas y

[180] Hausberger, Bernd, *La globalización temprana,* 101.
[181] Acosta, Joseph, S.J., *De Procuranda Indorum Salute*, 75.
[182] Ibid., 66-71.

sociedades en América; también como lo menciona el padre Acosta, servía para mostrar que las sociedades indígenas de América diferían de la cultura china y japonesa.[183]

Finalmente, la obra de José de Acosta fungió como coadyuvante para el gran despertar misionero de la Compañía de Jesús de finales del siglo XVI, proyecto propuesto por el padre general Claudio Aquaviva (1580-1615), que se caracterizó por desarrollar las misiones jesuitas en los límites del imperio español y la fundación de las provincias misioneras del Septentrión novohispano.[184]

1.4. *La renovación misionera en la Nueva España a partir de los Concilios Mexicanos.*

Antes de la llegada de los ignacianos a la Nueva España, se desarrollaron una serie de Concilios para regular la Iglesia en todos los nuevos territorios. Como punto clave de estos Concilios fue la evangelización, está entendida como el anuncio del evangelio, o predicación de la fe cristiana y el adoctrinamiento o adoctrinar como un conjunto de medidas y prácticas para la enseñanza de la religión.[185]

---

[183] *Ibid.,* 402.
[184] López Castillo, Gilberto, " Los Mecanismos institucionales de la administración jesuítica en la Nueva Vizcaya y la Superintendencia de misiones de tierra adentro, 1572-1635", 18-20.
[185] Pineda Anillo, Julieta, *El vivir cristianamente: adoctrinamiento de los esclavos de origen africano por parte de la Compañía de Jesús en la Nueva España, 1572-1767,* 6.

Para 1555, en la Nueva España ya se realizaba el Primer Concilio Provincial Mexicano, donde se ponían las bases de la Iglesia Católica mexicana, y con ellos los modelos eclesiásticos que se tenían que seguir con la población española, de indios y mulatos.

Por lo cual, fueron tres grandes líneas las que se discutieron en el Concilio, las cuales fueron: lo que hay que creer (el dogma); cómo hay que vivir (la moral); y, cómo hay que celebrar (el culto), aspectos inseparables en el adoctrinamiento.[186] En su valoración, el Primer Concilio Mexicano demostraba la fuerte presencia de las órdenes religiosas por encima del precario clero secular.

Esto lo reflejaba la cantidad de obispos que pertenecieron a una orden regular como lo fue: don Fray Alonso de Montúfar, arzobispo insignia de la ciudad de México Tenochtitlan; don Fray Martín de Ojacastro, obispo de Tlaxcala; y don fray Thomás Casillas, obispo de Chiapas; y los únicos dos de clero secular que fueron; el antiguo oidor Vasco de Quiroga, obispo de Michoacán; y Juan de Zarate, obispo de Oaxaca que falleció durante el Concilio.[187]

Como tal, el Primer Concilio Mexicano buscaba responder múltiples preguntas como lo fueron: sobre el origen de la población indígena, sobre sus estilos de vida, sobre los resultados de la evangelización, y cómo se debían revisar y crear cánones sagrados para la salvación de las almas de los fieles y la buena reformación

[186] *Ídem.*
[187] "El Manuscrito original del primer concilio provincial mexicano, México, 1555", en: Carrillo Cázares, Alberto, *Manuscritos del Concilio Tercero Provisional Mexicano (1585),* 319-320.

de sus costumbres; todo en base a la Iglesia secular presidida por la parroquia, la catedral y el obispo.[188]

También, se buscó la implementación de los sacramentos de una forma más ordenada y estricta, no dejando que los indios y negros adultos sean bautizados sin conocer mínimamente la lengua castellana, y también no se dejaría casar a personas de tierna edad sin antes saber decir el *Pater Noster*, *Ave María*, *Credo*, *Salve Regina*, artículos de la fe y mandamientos de la Iglesia.[189]

El fin del Concilio, era formalizar a la Iglesia en la Nueva España, y centralizar el poder en el clero secular, pues el proceso de evangelización había sido precedido por las órdenes regulares, quienes habían tenido la libertad de predicar y enseñar la fe como más les convenía; creando una gran pluralidad de modelos de evangelización y de congregación de indios.[190] Conflicto que no se logró resolver, y que se volvería a retomar hasta 1640, con el obispo de Puebla don Juan de Palafox y Mendoza.[191]

Nueve años después de haberse terminado el Primer Concilio Mexicano, en la Nueva España se llevaba a cabo el Segundo Concilio Provincial Mexicano, que fue instituido por el rey Felipe II como mandato de

[188] Corcuera de Mancera, Sonia, *Del amor al temor, borrachez, catequesis y control en la Nueva España (1555-1771)*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2012, 51-53.
[189] "El Manuscrito original del primer concilio provincial mexicano, México, 1555", en: Carrillo Cázares, Alberto, *Manuscritos del Concilio Tercero Provisional Mexicano (1585), 323.*
[190] Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México*, 192-193.
[191] Mazín, Oscar, *Procuradores y agentes de las catedrales hispánicas nuevas en la corte de Madrid,* 20.

ejecución, cumplimiento y defensa de lo ordenado en el Sacrosanto Concilio de Trento.[192]

Para 1564, en la Nueva España aún no se tenía la noción del movimiento de la Contrarreforma, pues hasta finales de 1572 la Compañía de Jesús se instalaría en la ciudad de México, con la fundación de una Iglesia y colegio realizado por donación de unos solares de don Alonso de Villaseca.[193]

En el Segundo Concilio Mexicano, se buscó que los prelados guarden y manden lo honrado y mandado en el Santo Concilio Tridentino.[194] Todo lo cual, resguardando lo que era ser un buen cristiano vasallo del rey, de allí que un punto importante a destacar del tridentino, era la enseñanza de los sacramentos, que eran los elementos visibles que diferenciaban entre un creyente y quien no lo era.[195]

Se buscó que los párrocos y obispos se hicieran responsables de sus diócesis, aprendiendo la lengua de la región donde estas estuvieran, que no cobrarán ni pidieran nada a cambio por la administración de los sacramentos y que los confesores hicieran penitencia uno a otro. [196]

Conforme a la población indígena, el Segundo Concilio instituyó que la población de indios no realizara procesiones en sus fiestas sin estar el sacerdote

---

[192] Corcuera de Mancera, Sonia, *Del amor al temor, borrachez, catequesis y control en la Nueva España (1555-1771)*, 51-53.
[193] "Carta de Don Martin Enríquez al Rey Felipe II enviada 6 de diciembre de 1572", en Félix Zubillaga (ed.), *Monumenta Mexicana* Vol. I, 1981. Doc. 22, 48-49.
[194] Manuscrito original del Segundo Concilio Provincial Mexicano (1565), en: Carrillo Cázares, Alberto, *Manuscritos del Concilio Tercero Provisional Mexicano (1585),* 259.
[195] *Catecismo del Santo Concilio de Trento para los párrocos ordenado por disposición de San Pío V*, Traducido a lengua castellana por el padre Fr. Agustín Zorita, Roma, 1761, 87.
[196] Manuscrito original del Segundo Concilio Provincial Mexicano (1565), en: Carrillo Cázares, Alberto, *Manuscritos del Concilio Tercero Provisional Mexicano (1585),* 257-261.

presente en ellas, que los sacerdotes realicen los oficios divinos conforme a lo sevillano, y también que no se les permita a los indios tener sermonarios, ni escritos, que no sean vistos y aprobados. [197]

No obstante, uno de los puntos referentes del tridentino era la apertura de seminarios y colegios para la enseñanza de la buena doctrina, tanto para seculares como regulares. La responsabilidad de esto caería sobre los obispos y párrocos, pues ellos tendrían el cuidado y la responsabilidad de la enseñanza en sus diócesis, así como también sobre la Compañía de Jesús, quienes habían de cumplir con dicha misión de enseñanza y de evangelización.[198]

Quince fueron los intentos que se realizaron para él envió de los padres jesuitas a la Nueva España, entre estos intentos, destacan los realizados por el obispo de Chiapas Juan Arteaga y el de Michoacán Vasco de Quiroga.[199] Sin embargo, esto no se concluyó por la necesidad de la misma orden por consolidarse en Europa. [200]

En 1565, el padre Pedro Méndez escribe al padre Avellaneda sobre su avance misionero en el puerto de San Agustín en la Florida, desde donde se detuvo el avance de la "secta luterana", y se buscó el apoyo de la Corona para evangelizar a los indios de la región.[201]

---

[197] *Ibid.,* 263-268

[198] Fragmento incompleto de una reflexión sobre la aplicación de un decreto adscrito en el Concilio de Trento, probable fecha 1545-1563, Archivo Histórico de la Nobleza (AHN), Legarda, C.4, D.2, Foja. 1-4.

[199] Churruca Peláez, Agustín, *Primeras fundaciones jesuitas en Nueva España,* México D.F., Porrúa, 1980, 164.

[200] Ahumada Muñoz, Rubén, *El colegio de la Compañía de Jesús en Pátzcuaro 1573-1594*, 20.

[201] El padre Pedro Méndez al padre Avellaneda, Florida, 1565, en: *Archivum Romanum Societatis, Iesu*, (ARSI), Folio. 1.

Por lo cual, en América los padres jesuitas ya contaban con presencia en Brasil, el Perú y la Florida, dejando por detrás a la Nueva España, esto debido a la libertad de los jesuitas que decidieron autónomamente sobre las avanzadas misionales; de esta manera, para que la orden jesuita se estableciera en la Nueva España hubo una intervención por parte del rey Felipe II, quien en 1571 escribió al padre Provincial de Castilla que:

> Rogamos y encargamos a vos y a los otros Provinciales de la dicha orden que en estos reinos residen, señalasen y nombrase algunos religiosos de ellas para que fuesen a algunas partes de las nuestras Indias a entender en las instrucción y conversión de los naturales de ellas; y porque los que de ellos habéis nombrado han sido para pasar a las provincias del Perú y la Florida, y otras partes de las dichas indias.[202]

La decisión de los jesuitas de esperar para la fundación de la provincia en Nueva España, respondió a los conflictos políticos que la misma orden tenía en la península a poco más de 30 años de vida; pues, al tomar el cargo de general, el padre Francisco de Borja (1565), fue acusado de contradicciones presentes en la vida religiosa española y en particular en la orden de los jesuitas, lo que le valió de estar a un paso del proceso inquisitorial.[203]

Sin embargo, la actividad misional de los jesuitas no mermó, y se mantuvo constante; para 1571, el rey envió una carta al padre General Francisco de Borgia, con el propósito de solicitar el envió de algunos religiosos para atender la instrucción

[202] "Felipe II, rey al padre provincial Manuel López, Roma, 26 de marzo de 1571", en: Félix Zubillaga (ed.), *Monumenta Mexicana*, Vol. I, Roma, 1981. Doc. 2, 4.
[203] Catto, Michela, *La Compañía dividida la oposición dentro de la orden jesuita entre los siglos XVI-XVII,* Universidad Iberoamericana, México, D.F., 2016, 64-65.

y conversión de los naturales, que pasasen con la flota que saliese ese año, y se les proveería de todo lo necesario.[204]

Por lo cual, el 15 de junio de 1571, el padre general Francisco de Borja confirmó el envío de un grupo de 15 jesuitas, fundando la provincia de la Compañía de Jesús en la Nueva España.[205] Todos los padres fundadores son de origen español, lo cual, nos muestra dos cosas: primero, que la misma Corona buscó el acercamiento con la orden cuando la precedía un padre de origen español como lo fue el general Borgia, esto debido a la amenaza de los jesuitas extranjeros, y mayor aún, de los jesuitas italianos, quienes tomaron el generalato de la Compañía con los padres Everardo Mercuriano (general desde 1572-1580) y Claudio Aquaviva (general desde 1580- 1615).[206] Lo segundo, se debe a la defensa y control político impuesto por Felipe II sobre todo su imperio, pues el Real Patronato, obligaba a la Compañía de Jesús a pedir concesiones al rey para él envió de jesuitas no españoles.[207]

El 6 de agosto de 1571, el rey Felipe II, envió una carta al virrey Martín Enríquez de Almanza, donde informó sobre la decisión de enviar doce religiosos de la Compañía de Jesús, con el padre Pedro Sanches como

[204] "Felipe II, rey al padre general Francisco de Borgia, Roma, 4 de marzo de 1571", en: Félix Zubillaga (ed.), *Monumenta Mexicana*, Vol. I, Roma, 1981. Doc. 3, 5-6.
[205] Ahumada Muñoz, Rubén, *El colegio de la Compañía de Jesús en Pátzcuaro 1573-1594*, 20.
[206] Catto, Michela, *La Compañía dividida la oposición dentro de la orden jesuita entre los siglos XVI-XVII*, 92-93.
[207] Hausberger, Bernd, *La globalización temprana,* 97-98.

provincial; también, pedía: "que se proveyera todo lo necesario para su acomodo y ejercicio de su oficio con los naturales".[208]

Por su parte, el padre general Borgia dio instrucciones precisas al padre provincial Pedro Sánchez sobre la fundación de la provincia y menciona: la provincia de jesuita de la Nueva España se compondrá tanto de los colegios como misiones de la Florida y la Habana; en su camino a la Nueva España, se le pide pasar por el colegio de la Habana y las misiones de la Florida con el fin de revisar el estado de los hermanos, si alguno quisiere acompañarles aceptarle; llegando a la Nueva España, ponerse a disposición del virrey y tenedle contento; aceptase solamente por principio un colegio en México, y aunque se ofrezcan puede tratar de ellos, escribirme, más no concluyan cosa alguna; y, no aceptase escuelas en el colegio.[209]

Para las misiones, las instrucciones fueron las siguientes: "se tendrá facultad para ir de un lado a otro a hacer misión; se tendrá que tener conocimiento sobre los concilios provinciales para que se tenga más luz en la forma de proceder; podrán admitir a la profesión, con tres votos, a los hermanos que llevan consigo, y estén ordenados".[210]

En los derechos y obligaciones del padre provincial menciona lo siguiente: "tendrá el padre provincial todas las facultades que tiene la Compañía para

[208] "Felipe II, al virrey Martín Enríquez de Almanza, Roma, 6 de agosto de 1571", en: Félix Zubillaga (ed.), *Monumenta Mexicana*, Vol. I, Roma, 1981. Doc. 12, 18-20.
[209] "*Instructio primis N. Hispaniae Missionariis data,* Roma, 20 de octubre de 1571", en: Félix Zubillaga (ed.), *Monumenta Mexicana*, Vol. I, Roma, 1981. Doc. 13, 20-29.
[210] *Ídem.*

comunicarse con los provinciales excepto la facultad de admitir a profesión y absolver de herejía; y, anqué tenga la facultad de aceptar gente, será muy cuidadoso al admitir los que nacieren en aquellas tierras, aunque sean cristianos viejos y mucho más si son gentiles o mestizos".[211]

La ordenanza en las cuestiones económicas fueron las siguientes:

> No tome la Compañía ningún oro ni plata; para el bien de esta provincia compren libros, etc., que sea a nombre de otros y que no sea nombrada la Compañía; que se guarden de toda demostración de codicia, pero, que si se acepte la renta para la dotación del colegio y limosnas para sustentar a los que residen; para la edificación de casa e iglesia, se debe aceptar la limosna necesaria, sin embargo, se recomienda que no se hagan trazas costosas, si no antes edificios moderados.[212]

El 27 de octubre de 1571, el rey Felipe II dio cédula a los padres jesuitas para los funcionarios reales en la Nueva España, donde hace merced y limosna para las casas y colegios de la Compañía de Jesús haciendo donación de vino y aceite por un periodo de seis años.[213]

Fue un total de 14 padres los que se establecieron en la ciudad de Sevilla más el padre Pedro Sánchez en 1572, sus gastos de renta por comida y entretenimiento por 30 a 40 días fue de 155, 040 maravedís; esto fue durante la espera para zarpar en la flota del general Joan de Alcega.[214]

Después de hacer escala en las Islas Canarias, y después en la Habana, los padres llegaron a la Nueva España, por el puerto de San Juan de Ulúa el 9 de septiembre de 1572; de allí, pasaron a la ciudad de Veracruz para

---

[211] *Ídem.*
[212] *Ídem.*
[213] "*Philippus, Rex, officialibus regiis Novae Hispanae*, Roma, 27 de octubre de 1571", en: Félix Zubillaga (ed.), *Monumenta Mexicana*, Vol. I, Roma, 1981. Doc. 14, 29-31.
[214] "*Sumptus a Patre Sanchez Eiusque Comitibus Hispali ob Victum et Hospitium Facti,* España, 19 de abril de 1572" en: Félix Zubillaga (ed.), *Monumenta Mexicana*, Vol. I, Roma, 1981. Doc. 17, 35-37.

posteriormente proseguir a la ciudad de Puebla; y, llegando finalmente a la ciudad de México el 28 de septiembre de 1572.[215] Los nombres de los jesuitas que llegaron son:

[215] Sánchez Baquero, Juan, *Fundación de la Compañía de Jesús en la Nueva España*, 37-39.

Tabla 1, Padres fundadores de la provincia de la Compañía de Jesús en la Nueva España.[216]

Grado	Nombre	Origen
Padre Provincial	Pedro Sánchez	Ávila
Padre	Pedro Díaz	Toledo
Padre	Alonso Camargo	Guadalajara
Padre	Diego López Fonseca	Palencia
Padre	Hernán Suarez de la Concha	Medina del Campo
Padre	Francisco Bazán	Granada
Padre	Diego López de Mesa	Badajoz
Padre	Pedro López de la Parra	Salamanca
Coadjutor	Bartolomé Larios	León
Coadjutor	Martín de Matilla	Medina del Campo
Coadjutor	Martín González	Plasencia
Coadjutor	Lope Navarro	Pamplona
Escolar	Juan Curiel	Burgos
Escolar	Juan Sánchez Baquero	Toledo

[216] Relación de los padres fundadores de la provincia jesuita de la Nueva España, elaboración propia, información obtenida en: Churruca Peláez, Agustín, *Primeras fundaciones jesuitas en Nueva España,* 168-169. También, en: Sánchez Baquero, Juan, *Fundación de la Compañía de Jesús en la Nueva España*, 22. Y,"*Catalogus primorum sociorum in. hispania designatorum*, Roma, 1571" en: Félix Zubillaga (ed.), *Monumenta Mexicana*, Vol. I, Roma, 1981. Doc. 4, 6-9.

En la ciudad de México, los padres jesuitas recibieron por medio de una donación de Alonso de Villaseca unos solares y una casilla, también, los padres buscaron la negociación de otra casa para poder tener mayores resultados en la enseñanza.[217]

Para 1579, el virrey Martín Enríquez de Almansa informaba al rey Felipe II sobre los frutos que la Compañía de Jesús tenía en la ciudad de México, entre estos, se encontraban la enseñanza que los padres impartían en cuestiones de buenas letras, doctrina, latinidad, gramática, griego, artes, retórica y humanidades.[218]

No obstante, a partir de la llegada de los padres jesuitas a la Nueva España estos comenzaron a misionar por todo el territorio de la Nueva España, esta etapa de expansión misionera, que fue marcada por la fundación de las residencias de Pátzcuaro y Veracruz y una misión en Oaxaca y otra en Puebla.[219]

De esta manera, a partir de la llegada de los padres jesuitas a la Nueva España, se empezó a misionar con el nuevo proyecto emanado de la Contrarreforma y sustentado por el Concilio de Trento. Y, aunque los Concilios Provinciales dictaran temas a seguir con respecto a las misiones, fue la aplicación de la experiencia de la Compañía de Jesús en sus previas misiones a China, Japón y Perú las que dictaron los modelos de evangelización en el Septentrión novohispano.

---

[217] "*Martín Enríquez de Almanza al rey Felipe II,* Roma, 6 de diciembre de 1572", en: Félix Zubillaga (ed.), *Monumenta Mexicana*, Vol. I, Roma, 1981. Doc. 22, 48-49.
[218] Real cédula a Martín Enríquez de Almanza, AGI, México, 1091, L.9, F.67, R-67V
[219] Apéndice III, Catálogo de casa e individuos en 1580 en: Churruca Peláez, Agustín, *Primeras fundaciones jesuitas en la Nueva España,* 419.

Esta construcción teórica de cómo misionar fue sustentada por los textos escritos de los mismos miembros de la Compañía de Jesús, los cuales alimentaban los modelos, formas y experiencias de la misma orden, todo esto, para aplicarlos en diferentes circunstancias misionales.

Por lo cual, el modelo misional ignaciano en la Nueva España se alimentó de dos vertientes, de las experiencias jesuitas a nivel global; y también, de las experiencias locales y tomando características propias de la población indígena de la región cercana a los colegios o misiones. Y de estas expediciones locales hablaremos más adelante.

Capítulo II

La residencia jesuita de Pátzcuaro, un semillero de misioneros.

> Así la conclusión más cierta y más segura que yo en esta materia hallo a mi ver es que a los indios es necesario juntarlos, ordenarlos, encaminarlos, enderezarlos y que vivan en buena y católica policía.[220]

2.1 De residencia a colegio.

Una vez establecidos los padres de la Compañía de Jesús en la Nueva España, no tardaron las invitaciones de los prelados para hacerse de la presencia de algún jesuita para su diócesis; tal fue el caso de fray Diego Chávez religioso agustino quien recientemente había sido electo obispo de Michoacán y que llegó al encuentro de los jesuitas en el pueblo de Santa Fe de México.[221] No obstante, esta misión no se pudo completar debido a la muerte de Fray Diego Chávez, lo que ocasionó que el obispo Antonio de Morales recientemente promovido al obispado de Puebla de Los Ángeles retrasara su promoción y siguiera al frente de la mitra en Michoacán.[222]

Como consecuencia, el encuentro marcó un precedente para que los ignacianos comenzaron su expansión en la Nueva España, ya que para agosto de

[220] Vasco de Quiroga, *Información en derecho,* Introducción y notas por: Carlos Herrejón Peredo, Secretaría de Educación Pública, México, D.F., 1985, 91.
[221] Sánchez Baquero, Juan, *Fundación de la Compañía de Jesús en la Nueva España,* 47.
[222] Ahumada Muñoz, Rubén, *El colegio de la Compañía de Jesús en Pátzcuaro 1573-1594*, 30.

1573 los hermanos Juan Curiel y Juan de la Carrera se encontraban viajando hacia Michoacán para recibir la orden sacerdotal de manos del obispo Antonio de Morales.[223]

El encuentro se realizó en la ciudad Guayangareo-Valladolid, donde los padres recibieron la invitación por parte del obispo de dar clases de primeras letras en el colegio de San Nicolás; el cual fue fundado por el primer obispo de Michoacán, Vasco de Quiroga, y tenía como objetivo el formar clérigos y presbíteros para el naciente obispado.[224]

De allí que, para el 8 de agosto de 1573 el padre Juan Curiel y el hermano Juan de la Carrera se establecieron en la ciudad de Pátzcuaro en forma de misión temporal.[225] Y donde, los padres se encargaron de tomar la labor de enseñanza de gramática y dar lectura en San Nicolás.[226]

Y, para poder establecer y asegurar la permanencia de la Compañía de Jesús en la ciudad de Pátzcuaro, el cabildo eclesiástico y el obispo dieron por donación a la Compañía de Jesús una huerta, una casa y una iglesia pertenecientes al obispo Vasco de Quiroga.[227] Además, se les dio 735 pesos de renta por parte del cabildo eclesiástico, y 300 pesos por parte del canónigo

---

[223] León Alanís, Ricardo, *El colegio de San Nicolás de Valladolid una residencia de estudiantes del Obispado de Michoacán 1580-1712,* Tesis para obtener el grado de doctor en Historia, Universidad Autónoma de México, 2000, 67.
[224] Warren, Benedict J., *Testamento de Vasco de Quiroga, Facsimilar con otros documentos,* Fimax, Morelia, México, 1997, 19. Ramírez, Francisco, *El antiguo colegio de Pátzcuaro,* estudio, edición, notas y apéndices por: Germán Viveros, El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán, 1987, *73.*
[225] Ramírez, Francisco, El antiguo colegio de Pátzcuaro, 73.
Alegre, Francisco Javier, *Historia de la Compañía de Jesús en la Nueva España,* 27.
[226] Ramírez, Francisco, El antiguo colegio de Pátzcuaro, 73.
[227] "*Domus ac ecclesia Patzcuarensis siciis datae, Michoacani*, 19 de noviembre 1574", en: Félix Zubillaga (ed.), *Monumenta Mexicana*, Vol. I, Roma, 1981. Doc. 61, 128-133.

Gonzalo de Yepez.[228] Lo que dio un total de 1035 pesos de fundo capital para un colegio en dicha ciudad.

No obstante, a pesar de haber recibido las donaciones realizadas por el cabildo eclesiástico y el obispo, la fundación de un colegio en la ciudad de Michoacán no fue aceptada por el padre general de la Compañía, todo esto debido a la instrucción dada por el padre Everardo Mercuriano que menciona que en un principio solo se reciba y se acepte la fundación de un colegio en la ciudad de México.[229]

Por lo cual, en el año de 1575 el cabildo catedral del obispado de Michoacán solicitó al licenciado Juan de Ovando presidente del consejo real su intervención para aceptar la fundación de un colegio en la ciudad de Michoacán.[230] Como respuesta de la petición, en el año de 1576 el padre general Everardo Mercuriano contesta al padre provincial Pedro Sánchez que:

> Mucho me ha consolado el buen celo del cabildo y ayuntamiento de Michoacán. Yo les escribo remitiéndome […] Puede aceptar la donación de esos señores, pues el puesto es tan principal, y la donación tan libre y tan bastante, y entretener algunos de los nuestros allí, como por vía de residencia.[231]

La resolución del padre general fue no fundar un colegio fuera de la ciudad de México, esto debido a la escasez de los padres jesuitas y también para evitar la dispersión de los mismos de la Compañía; todo esto, es importante mencionar, pues

---

[228] Ramírez, Francisco, *El antiguo colegio de Pátzcuaro,* 98-100.
[229] "Instrucciones para las misiones hispanas por el padre Francisco Borja, Roma, 1571" en: Félix Zubillaga (ed.), *Monumenta Mexicana*, Vol. I, Roma, 1981. Doc. 13, 25-26.
[230] "*Senatus Michoacanensis Ioanni de Olvando, Praes*, Pátzcuaro, 16 de febrero de 1575" en: Félix Zubillaga (ed.), *Monumenta Mexicana*, Vol. I, Roma, 1981. Doc. 63, 158-160.
[231] "Pater Everardo Mercuriano, Gen. Patri Petro Sánchez, Prov., Roma, 31 de marzo de 1576" en: Félix Zubillaga (ed.), *Monumenta Mexicana*, Vol. I, Roma, 1981. Doc. 92, 210.

el generalato del padre Everardo Mercuriano se marcó como un periodo de transición, beneficiando a las escuelas e instituciones educativas lo que constituyó la fase de institucionalización de la Compañía de Jesús.[232] Por lo que la decisión fue institucionalizar a las misiones temporales como residencias para así poder recibir y aceptar las donaciones. Esto lo observamos en el catálogo de los colegios y misiones de la provincia de la Compañía de Jesús de 1576. [233]

Para el mismo año, el *Catalogus colegiarum ac Missionum Provinciae mexicanae* menciona que la residencia de Pátzcuaro contaba con dos hermanos que enseñaban gramática latina y hacían lectura en el colegio de San Nicolás, y había otros seis que vivían allí; aparte, la residencia de la Compañía de Jesús recibía 800 florines de renta.[234]

Posteriormente en 1577, en el "*Acta congregationes provincialis novae hispaniae*" quedó asentado que en Pátzcuaro hubiera una residencia de la Compañía de Jesús ya aprobada por el padre general desde Roma como lo menciona lo siguiente:

> En cuanto a lo segundo, del estado de esta provincia, respondieron que en esta provincia hay este colegio de México y una residencia de Michoacán, aprobada ya por nuestro Padre General, para que se haga colegio, y aunque no hay rector puesto.[235]

---

[232] Catto, Michela, *La Compañía dividida la oposición dentro de la orden jesuita entre los siglos XVI-XVII,* 93.
[233] "*Catalagus colegiarum ac Missionum Provinciae mexicane*, Roma, 1576," en: Félix Zubillaga (ed.), *Monumenta Mexicana*, Vol. I, Roma, 1981. Doc. 94, 219.
[234] *Ídem.*
[235] "*Acta congregationes provincialis novae hispanie,* México, 5 de octubre de 1577" en: Félix Zubillaga (ed.), *Monumenta Mexicana*, Vol. I, Roma, 1981. Doc. 112, 115.

De esta manera, la residencia jesuita se establecía como la primera en la Nueva España y con miras para establecerse como colegio para la enseñanza de la población española y criolla de la región, así como el colegio ya establecido en México. Y, para 1580 la residencia contaba ya con cinco sacerdotes, cinco coadjutores y un estudiante; además la orden se encargaba de la enseñanza de primeras letras, de confesar y predicar a la población, mientras los padres aprendían la lengua de la tierra y realizaban misiones temporales en la región.[236]

Paralelamente a la fundación de la residencia, una nueva epidemia conocida como *Cocoliztli,* azotaba a la Nueva España, esta tuvo su origen en los años de 1576 hasta principios de 1578; diversas fuentes mencionan que cobró la vida de hasta de más de dos millones de personas y diezmo pueblos completos a su paso.[237]

En el caso de Pátzcuaro, el padre Ramírez menciona que las epidemias fueron una constante en la ciudad, que la necesidad de los Santo Oleos sobre pasaba a los padres de la Compañía tal como lo menciona:

> Poco después del año 76, comenzó en la Nueva España el gran *Cocoliztli*, de que murieron en el espacio de dos o tres años, más de la mitad de los indios, y aunque en ese tiempo ninguno de ellos nuestros sabía la lengua de la región, la caridad del padre rector buscó medio para ayudar en esta necesidad […] Eran tanto los enfermos que había en todas las casas que ni cabían en ellas ni en los hospitales, ni había padre para hijo ni hijo para padre.[238]

---

[236] "*Lettera annuae a patre petro de morales mexicanae, México, 1580*", en: Félix Zubillaga (ed.), *Monumenta Mexicana*, Vol. I, Roma, 1981. Doc. 114, 516-530.
[237] Somolinos D' Ardois, Germán, "Las epidemias en México durante el siglo XVI" en: *Ensayos sobre la historia de las epidemias en México,* editado por: Enrique Florescano y Elsa Malvido, Instituto Mexicano del Seguro Social, México, D.F., 1982, 209-210.
[238] Ramírez, Francisco, *El antiguo colegio de Pátzcuaro,* 77-78.

Dicha crisis, fue coadyuvante para que el obispo Juan de Medina Rincón decidiera trasladar los poderes administrativos y religiosos de la ciudad de Pátzcuaro hacia el pueblo de Guayangareo-Valladolid, en el cual se buscó fundar una ciudad a la usanza española y que fuera de origen español.

En la carta de petición del traslado para Guayangareo-Valladolid, se menciona que la mayor justificación para promover el cambio de ciudad era lo difícil para construir, lo pobre de la población de la región y lo malsano de la ciudad de Pátzcuaro.[239] Por lo cual, el traslado de la mitra de la ciudad de Pátzcuaro a la ciudad de Guayangareo-Valladolid, fue aceptado y consumado por el obispo Juan de Medina Rincón en la primavera de 1580.[240]

La fatídica noticia llegó a los padres de la Compañía quienes apenas tenían seis años de haberse instalado en la ciudad de Pátzcuaro. Y, por tener los de la Compañía la administración del colegio de San Nicolás se decidió trasladarse a la ciudad de Guayangareo-Valladolid junto con el colegio de San Nicolás que sería trasladado junto con la catedral; y fue en la ciudad de Guayangareo-Valladolid, donde los ignacianos decidieron fundar su propio colegio.[241]

Mientras que, en Pátzcuaro el padre visitador Juan de la plaza ratificó la presencia de los padres en la región por la necesidad de la población.[242] No

[239]Expediente sobre el traslado de la Catedral de Michoacán, en AGI, Patronato, 182, R. 33, F. 6.
[240] Herrejón Peredo, Carlos, *Los orígenes de Guayangareo-Valladolid,* El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán, 1991, 117-118.
[241] "*Acta congregationes provincialis novae hispanie,* México, 5 de octubre de 1577" en: Félix Zubillaga (ed.), *Monumenta Mexicana*, Vol. I, Roma, 1981. Doc. 112, 287-343.
[242] Ramírez, Francisco, *El antiguo colegio de Pátzcuaro,* 84.

obstante, solo dejaría a tres padres para que se hicieran a cargo de las clases de primeras letras, gramática y algunas misiones esporádicas. [243]

La sujeción al colegio de Valladolid dejaría un descontento en la residencia, y esto se reflejó en las cartas enviadas a Roma al padre general Claudio Acquaviva; de estas cartas la que más resalta es la relación de la residencia de Pátzcuaro hecha por el padre Francisco Ramírez, quien destacó el trabajo misionero de la compañía de Jesús en la Región de Pátzcuaro.[244]

> Por ser tantas las ocupaciones ordinarias, y entenderse tendría noticia de del estado de las cosas de nuestra Compañía en esta provincia de Michoacán, por las cartas que por acá se han escrito […] más ahora, habiendo avisado al padre Provincial que corta era la noticia que por allá se tenía de las muchas cosas […] de estas casas.[245]

Sin embargo, en múltiples cartas el padre Ramírez menciona la necesidad que tenía la residencia de Pátzcuaro de hermanos de la Compañía, así como la urgencia de recurso propio para realizar trabajo con la población indígena, y, alegaba la fallida decisión de haber fundado en la ciudad de Valladolid el colegio de la Compañía de Jesús, que ya se había propuesto para la ciudad de Pátzcuaro. [246]

Dichas cartas originaron que se decidiera que la residencia de Pátzcuaro quedará sujeta directamente al padre general, haciendo a la residencia independiente, tanto económicamente, como administrativamente del colegio de

---

[243] "El Padre Juan de la Plaza, Prov. A Lorenzo Suarez de Mendoza, Virrey, México, 1581", en: Félix Zubillaga (ed.), *Monumenta Mexicana*, Vol. II, Roma, 1959. Doc. 19, 34-40.
[244] Ramírez, Francisco, *El antiguo colegio de Pátzcuaro,* 83.
[245] "Relación de la residencia de Pátzcuaro de Michoacán hecha por el padre Francisco Ramírez, Michoacán 4 de abril de 1585" en: Félix Zubillaga (ed.*), Monumenta Mexicana*, Vol. II, México, 1959, Doc. 173, 474-538.
[246] Ibid. *84*, Zambrano Francisco, Diccionario bibliográfico de la Compañía de Jesús, Vol. II, Jus, Monterrey, 1968, 18-19

Valladolid; la razón para tomar la decisión fue por el buen oficio de los padres para con los indios de la zona.[247]

De esta manera, se abrió la oportunidad para que más jesuitas se instalaran en la residencia de Pátzcuaro. Para 1580, solo se encontraban tres padres que fueron: Francisco Ramírez, Joan Ferro y Juan de la Carrera.[248] Seis años después del nombramiento de residencia independiente, Pátzcuaro ya contaba con un amplio grupo de hermanos de la Compañía, entre los cuales se destacaron los fundadores de las misiones al Septentrión Novohispano, como: Hernando de Villafaña, Gonzalo de Tapia, Gerónimo Ramírez, entre otros.[249]

Dichos padres, fueron los encargados de desplegar una serie de misiones temporales en diferentes pueblos y villas del obispado de Michoacán; como maestro, y al frente de éstos, estaba el hermano Juan Ferro, quien formó parte de la primera generación de padres sapientes de la lengua de la provincia mexicana.[250]

Como ejemplo de esta actividad misionera, en 1585 el padre Ferro se encargó de traducir al tarasco el catecismo del jesuita Diego Ledesma, profesor del Colegio Romano y utilizarlo para adoctrinar a los jóvenes en la

---

[247] "El Padre Antonio de Mendoza, Prov. Al padre general Clauido Aquaviva, México, 17 de enero de 1580", en: Félix Zubillaga (ed.), *Monumenta Mexicana*, Vol. II, Roma, 1959. Doc. 214, 516-530.
[248] Ramírez, Francisco, *El antiguo colegio de Pátzcuaro,* 79-80, 149.
[249] Ramírez, Francisco, *El antiguo colegio de Pátzcuaro,* 148-163. Ahumada Muñoz, Rubén, "Entre Cartas y Ordenanzas: La relación de la Compañía de Jesús sobre la residencia de Michoacán del siglo XVI", en: *Antiguos Jesuitas en Iberoamérica*, Vol. 12, 2024, 8, https://doi.org/10.31057/2314.3908.v12.45371. Pacheco Rojas, José de la Cruz, *El sistema jesuítico misional del noroeste Novohispano,* Instituto de Cultura del Estado de Durango, Durango, México, 2015, 118.
[250] López Castillo, Gilberto, Isabel Marín Tello, "Joan Ferro y la primera gran experiencia misionera jesuítica entre los tarascos de Michoacán.", 89.

plaza de la ciudad de Pátzcuaro y también en las misiones temporales realizadas por todo el obispado de Michoacán.[251]

Otro ejemplo de ello fue la misión que realizaron los padres Ferro y Juan De la Carrera por toda la región de Tierra Caliente. [252] Posteriormente el padre Ferro misionó por toda la región del Bajío, Zacatula, Acapulco y las poblaciones cercanas al río Lerma.[253]

De esta manera, la residencia de Pátzcuaro se convirtió en un paso obligado para la enseñanza misionera y en el punto de partida para las misiones hacia el mar del Sur, la Huacana, Zacatula, Acapulco, Colima e incluso algunos contactos con Guatemala. Para 1590, la residencia se había transformado en el centro de una red misionera hacia el Septentrión Novohispano, enviando a los fundadores de las primeras misiones hacia Sinaloa y tres padres hacia las Filipinas.[254]

No obstante, la intensa actividad misionera de los padres jesuitas, estuvo primordialmente enfocada en la población tarasca del centro del obispado, donde los padres tuvieron visitas constantes al pueblo Hospital de Santa Fe, Tzintzuntzan

---

[251] *Ibid.* 90.

[252] "El hermano Juan de la Carrera al padre provincial Juan de la Plaza, Pátzcuaro, 1584", en: Félix Zubillaga (ed.), *Monumenta Mexicana*, Vol. II, Roma, 1959. Doc. 75, 2019-223.

[253] Ahumada Muñoz, Rubén, *El colegio de la Compañía de Jesús en Pátzcuaro 1573-1594*, 21.

[254] "El hermano Juan de la Carrera al padre provincial Juan de la Plaza, Pátzcuaro, 1584", en: Félix Zubillaga (ed.), *Monumenta Mexicana*, Vol. II, Roma, 1959. Doc. 75, 2019-223. López Castillo, Gilberto, Isabel Marín Tello, "Joan Ferro y la primera gran experiencia misionera jesuítica entre los tarascos de Michoacán.", 92.
Entre los primeros padres que se prepararon en la residencia de Pátzcuaro y fueron enviados a misionar en Filipinas están: Hernán Suarez, Pedro López de la Parra y Nicolás Gallardo.
En: Ramírez, Francisco, *El antiguo colegio de Pátzcuaro,* 153-154, 161.

y los barrios de Pátzcuaro; sumado a esto también enfocaron sus esfuerzos para misionar en tierras chichimecas cercanas al río Lerma.[255]

Gracias a la intensa actividad misionera, en 1592 se decidió convertir a la residencia de Pátzcuaro en un colegio, estableciendo así el Colegio de la Compañía de Jesús de San Ignacio de Pátzcuaro. Este colegio tendría la particularidad de contar con un seminario de lenguas de aquellas partes, así como el colegio de Tepotzotlán y una escuela de niños. [256]

El hecho de aceptar la residencia de Pátzcuaro como colegio mostraba su participación como centro de enseñanza de lenguas para la preparación de misioneros de la Compañía y su importancia como centro de práctica para las misiones.

Dicha proeza se logró gracias a la abogacía del rector del colegio Francisco Ramírez, quien en diferentes circunstancias escribía a Roma para obtener un mayor apoyo económico y de mano de obra para llevar a cabo las misiones. Ejemplo de ellos tenemos la carta que escribe al padre general en 1592, donde refiere:

> Somos en Pátzcuaro solo 4 sacerdotes, y de esto hago cuenta, solo dos obreros, porque uno comienza ahora con la lengua, y no se cuenta aprovechará en ella. Al padre rector, le es forzoso hacer oficio de procurador y obrero, y los demás de casa, por la poca ayuda que tiene de hermanos. Y los dos podíamos acudir a los distantes, que son los más necesitados en esta provincia, y por ventura no menos que los infieles.[257]

[255]López Castillo, Gilberto, Isabel Marín Tello, "Joan Ferro y la primera gran experiencia misionera jesuítica entre los tarascos de Michoacán.", 93.
[256] "Respuestas romanas a la congregación provincial mexicana, México, del 21 al 29 de enero de 1592", en: Félix Zubillaga (ed.), *Monumenta Mexicana*, Vol. V, Roma, 1973. Doc. 54, 162-173.
[257] "El padre Francisco Ramírez al padre Claudio Aquaviva, Michoacán, 26 de abril de 1592", ARSI, Mex-16, Fol. 66-68.

Otro ejemplo de la abogacía de Francisco Ramírez, es otra carta que escribe al padre provincial en 1594 refiriéndose a una breve realizada por Clemente VIII, donde da autorización para que los de la Compañía que se encuentren en misiones de infieles puedan realizar un jubileo plenisimo y otras indulgencias una vez al año.[258]

Por lo cual, podemos inferir que el padre Ramírez buscaba crear y ampliar una red de misiones que tuvieron como epicentro a Pátzcuaro. Para lograr dicho proyecto, fue necesario que nombraran a la residencia de Pátzcuaro colegio y también contar con elementos simbólicos e interpretativos que dieran el sentido de divina providencia.

Dichos elementos simbólicos e interpretativos fueron encontrados por los padres jesuitas en la obra de Vasco de Quiroga; obra que se reflejaba en la constitución institucional de su obispado, de su colegio y también de sus pueblos Hospitales que fueron parteaguas en la fundación y congregación de la población de indios de la región.

Por lo que los padres de la residencia y posterior colegio se apropiaron y adaptaron el legado de Quiroga para poder replicarlo en sus misiones.[259] En este sentido, es importante comprender los orígenes ideológicos de la obra de Vasco de Quiroga, pues dicho modelo fue adoptado por los padres de Pátzcuaro para poderlo aplicar como un modelo de aprendizaje que se buscaría replicar en sus misiones temporales y las localizadas en el Septentrión.

[258] AGN, Indiferente virreinal, Jesuitas, Caja 6141, Exp. 41. F.1-2.
[259] Ahumada Muñoz, Rubén, "Entre Cartas y Ordenanzas: La relación de la Compañía de Jesús sobre la residencia de Michoacán del siglo XVI", 13.

2.2 La utopía de Quiroga.

En Pátzcuaro los padres jesuitas se alimentaron ideológicamente desde dos vertientes; la primera, fue la basada en el modelo del padre José de Acosta en su texto llamado *De Procuranda Indorum Salute.*[260] Que rigió los modelos misionales utópicos establecidos en las misiones del Paraguay; la segunda corriente, fue la establecida por Vasco de Quiroga en su obispado y que influyó en la práctica misionera de los padres jesuitas.

Dicha influencia la podemos notar en la relación que el padre Francisco Ramírez escribe al padre general en Roma en 1587, donde los jesuitas se erigieron como promotores y continuadores de las ideas y pensamiento de Vasco de Quiroga, todo esto al preservar el colegio de San Nicolás, la iglesia, la casa y la huerta anexa que eran del obispo.[261]

Es por ello que es importante comprender cómo se fundamentaban los ideales de Vasco de Quiroga, los cuales se articulaban en cinco modelos que son: La Utopía de Tomás Moro, el mito de la Edad de Oro, la Iglesia Primitiva, la Iglesia Profetizada y la Iglesia Jerárquica.[262] Estos cinco pilares ideológicos los podemos resumir en tres que son: Tomas Moro y la construcción de una Utopía para la congregación de indios; la Edad de Oro, que nos remite a un

[260] Acosta, Joseph de, S.J., *De procuranda indorum salute*.
[261] Ahumada Muñoz, Rubén, "Entre Cartas y Ordenanzas: La relación de la Compañía de Jesús sobre la residencia de Michoacán del siglo XVI", 5.
[262] Herrerón Peredo, Carlos, "Ideales comunitarios de vasco de Quiroga", en: *Vasco de Quiroga, humanista, abogado y apóstol,* editado por: Carlos Herrejón Peredo, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, 2021, 13.

cristianismo lejos del pecado; y por último, la erección de una Iglesia Primitiva, institucionalizada y jerarquizada como la Iglesia de Roma. Todo esto, basado y aplicado en las ideas del municipio castellano, la vida monástica, la tradición hospitalaria del medievo y desde luego, elementos de la organización autóctona mesoamericana.[263]

De esta manera, es plausible ver como diferentes ideas constituyeron la praxis de Vasco de Quiroga para su obispado. Ejemplo de ello, son los modelos de asentamiento realizados por Quiroga en Michoacán, cuando menciona:

> Posee la isla cincuenta cuatro ciudades magníficas y espaciosas donde la lengua, costumbres, organización y leyes son idénticas perfectamente […] del mismo modo su distribución y aspecto […] la distancia menor entre dos de ellas es de cuatro mil pasos […] Ninguna se halla aislada.[264]

Este fue un modelo que se replicó en la congregación de pueblos de indios en el obispado, y más propiamente en los barrios de la ciudad de Pátzcuaro. Dichos barrios, estaban repartidos a lo largo de la laguna, cada barrio era especialista en un oficio y tenía su propia advocación. Sus nombres fueron: los de San Francisco, San Agustín, El Fuerte, la Asunción, San Lorenzo y los Carpinteros.[265]

También, sus ideas se reflejaron en los pueblos Hospitales de Santa Fe en los cuales Quiroga unió su idea utópica de Tomas Moro con la idea de la iglesia de la edad de oro; y en dichos pueblos se buscó establecer una sociedad basada en los

---

[263] *Ibidem.*
[264] Moro, Tomás, *Utopía*, Vigésimo tercera edición, Editorial Porrúa, México, 2022, 44-45.
[265] López Sarrelangue, Esmeralda Delfina, *La nobleza indígena de Pátzcuaro*, Morevallado editores, Morelia, Michoacán, 1999, 68-69. "Relaciones geográficas del Obispado de Michoacán, Michoacán Nuclear, Pátzcuaro, 8 de abril de 1581", en: Ochoa Serrano, Álvaro, *El gran Michoacán, descripciones y poblamiento, siglo XVI,* Morevallado, Morelia, Michoacán, 2017, 81.

ideales utópicos de la Iglesia Primitiva, y entendiendo al indio como un ser inocente, sin conocimiento del bien y del mal, por lo cual era como un retorno al Edén. Bajo esa visión ecuménica, la ley dada por la Corona española podía terminar con el caos y la confusión de la vida de los indios.[266]

Por consiguiente, Quiroga buscaba mostrar que en los grupos indígenas existía una edad de oro para la iglesia; en ella, todos los indígenas eran iguales, no existía la esclavitud, había un sentido de vida sin soberbia, sin codicia ni ambición alguna, y que ahora podían tener todo lo bueno y perfecto de la iglesia cristiana.[267]

Por lo que Quiroga veía en la población indígena una especie de iglesia primitiva; todo lo cual, se basaba en el libro de *Hechos de los apóstoles*, donde se compartían los alimentos y la comunidad cristiana mantenían una vida en común; por lo que, para Quiroga, solo era necesario establecer un orden y una policía mixta con el fin de mantener el sabio camino conforme a su arte y manera de vivir.[268]

---

[266] Warren, Benedict J., *Vasco de Quiroga y sus pueblos Hospitales de Santa Fe,* Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, México, 1977, 37-38.
[267] Vasco de Quiroga, *Información en derecho,* 195-196.
[268] *Ibid.* 168.
El termino de Policía Mixta al cual Vasco de Quiroga se refiere tiene sus orígenes en el humanismo renacentista y en la escolástica medieval; dicho concepto, se refiere a una forma de gobierno postulada por Santo Tomás referente a un "Gobierno Mixto" donde se buscaba unir la política y la teología. De esta manera, el termino de "Policía Mixta" se refiere a la transformación de la cosmovisión e imaginario por medio de la implementación de prácticas hispanas y católicas que cambiaron la forma de vida cotidiana de las poblaciones conquistadas; entre estas nuevas prácticas estuvieron: la implementación de leyes hispanas, formas de conductas, organización de ciudades, la implementación de escuelas y oficios. Por consiguiente, la Policía Mixta conjugó los requerimientos de las prácticas religiosas y otras que respondían a la civilidad. En: Mundaca Machuca, Diego Leonardo, "El cuidado del cuerpo en la concepción "mixta policía" de Vasco de Quiroga en sus pueblos hospitales" en: *Vasco de Quiroga, humanista, abogado y apóstol,* editado por: Carlos Herrejón

Para establecer este orden, Quiroga buscaba crear una iglesia jerarquizada que estuviera regida por una iglesia catedral, iglesias parroquiales y un cabildo eclesiástico que lo apoyara conforme a la iglesia Romana.[269] Por lo que el proyecto de Quiroga buscaba establecer un clero secular que estuviera al frente de su obispado.

De esta manera, al establecer una iglesia jerarquizada en Michoacán se podía controlar y administrar cuestiones como diezmos y ofrendas; factores que determinaron la influencia y los espacios de la misma diócesis, ya que los diezmos eran la fuente principal de ingresos para la iglesia catedral, y estos eran obtenidos por la producción agropecuaria del obispado.[270]

En consecuencia, Quiroga mantuvo constantes conflictos con el clero regular; ejemplo de ello, tenemos una serie de litigios realizados por Quiroga sobre diferentes órdenes religiosas como el caso de los agustinos, que sin licencia del obispo y con solo la autorización del del virrey se establecieron en Tlazazalca, donde ya había clérigo nombrado por el obispo.[271]

Dichos conflictos con las órdenes religiosas tuvieron un costo para Quiroga, de ello Carlos Herrejón menciona:

> Tal vez los enfrentamientos con agustinos y franciscanos, así como otros litigios con diversos personajes e instituciones imposibilitaron al obispo abogado plantar más pueblos como los de Santa Fe, pero no impidieron promover la obra hospitalaria. Ya

Peredo, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, 2021, 61-64. Zavala, Silvio, *Recuerdo de Vasco de Quiroga,* Editorial Porrúa, México, D.F., 2007, 13, 47, 51.

[269] Herrerón Peredo, Carlos, "Ideales comunitarios de vasco de Quiroga", 21. Zavala, Silvio, *Tres estudios sobre Vasco de Quiroga,* Instituto Dr. José María Luis Mora, México, D.F., 1983, 25.

[270] Mazín Gómez, Oscar, *El Cabildo Catedral de Valladolid de Michoacán,* 47.

[271] Herrerón Peredo, Carlos, "Ideales comunitarios de vasco de Quiroga", 23.

> no sería en el sentido integral de los pueblos hospitales si no en el sentido más preciso de institución y edificio para enfermos y necesitados.[272]

No obstante, el obispo simpatizaba con la orden de la Compañía de Jesús, pues veía en ellos una forma de instituir en la provincia de Michoacán las reformas del Concilio de Trento y de innovar la educación en su colegio. De esto, Francisco Ramírez menciona:

> Que él mismo Vasco de Quiroga en 1547 ofreció enviar a España al Chantre Don Diego Pérez Negrón […] para que procurase traer algunos Padres de nuestra Compañía, escribiendo sobre eso a nuestro padre Diego Laínez […] que entonces era general.[273]

En el año de 1551, el obispo volvió a hacer un segundo intento de invitar a los padres de la Compañía a dar clases en su colegio de San Nicolás.[274] Sin embargo, ambos intentos fracasaron y Quiroga no logró ver a los ignacianos en su obispado. Ahora bien, el hecho de que los jesuitas no aceptaran la invitación de Quiroga no determinó que una vez establecidos en Pátzcuaro las elites de la ciudad concibieron a los Ignacianos como continuadores y preservadores del legado del obispo. De esto Martínez Baracs menciona:

> Parece significativa la cercanía con los jesuitas de don Pablo Caltzontzin, don Juan Purúata, doña María Maruáquetscu y doña Mariana de Castilleja, además de la nobleza de varios pueblos michoacanos, como Cuanajo. Tal vez sintieron que su llegada a Pátzcuaro en 1573 había sido providencial para defender la ciudad contra Guayangareo, y poder prolongar el proyecto de Vasco de Quiroga de una ciudad india con todos los prestigios de la religión católica: el colegio, la iglesia y su campana, y el hospital, donde se veneraba a la Virgen de la Salud.[275]

---

[272] *Ídem.*
[273] Ramírez, Francisco, *El antiguo colegio de Pátzcuaro,* 72.
[274] Decorme Gerard, *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial,* Vol. I, 54.
[275] Martínez Baracs, Rodrigo, *Convivencia y utopía,* Fondo de Cultura Económica, Versión *Ibook,* México, D.F, 2018, 556-557.

Dichas ideas providencialistas fueron usadas por los padres para poder obtener recurso y adeptos a su orden, entre ellos el de don Pablo de Guzmán Huitziméngari, nieto legítimo del señor Caltzontzin, quien fue educado por los padres de Compañía como oyente y ayudó como traductor en sus misiones. A su muerte, dio a los padres de la Compañía algunos bienes para el ruego de su alma.[276]

2.3 De la predicación a las misiones: la enseñanza del padre Gonzalo de Tapia en Pátzcuaro.

El Padre Gonzalo de Tapia, era originario de la villa de León, España; en 1571, ingresó a la orden ignaciana para cursar estudios de latinidad donde fue aceptado en 1576 como novicio en el colegio de la Compañía de Jesús en Medina del Campo.[277] En el año de 1578 realizo votos del bienio y pasó a tomar clases de filosofía y cuatro de teología, lo que se reflejó en seis años de preparación para ingresar a la Compañía de Jesús.[278]

En 1584, Gonzalo de Tapia se embarcó en la nao que salía de Sevilla hacia la Nueva España, con los padres Francisco Váez, Hernando de Villafaña, Martín Peláez y Gerónimo Ramírez quienes fueron compañeros del padre Gonzalo de Tapia en la

[276] López Sarrelangue, Esmeralda Delfina, *La nobleza indígena de Pátzcuaro*, 178-182. Ramírez, Francisco, *El antiguo colegio de Pátzcuaro,* 78.
[277] Zambrano Francisco, *Diccionario bibliográfico de la Compañía de Jesús,* Vol. II, Jus, Monterrey, 1968, 375-430.
[278] *Ídem.*

residencia de Pátzcuaro, y posteriormente fundadores y continuadores de las misiones septentrionales en la provincia de Sinaloa.[279]

En diciembre de 1584, el padre Gonzalo de Tapia ya se encontraba misionando en la ciudad de Pátzcuaro, donde se incorporó de inmediato a las misiones temporales realizadas por los padres Francisco Ramírez y Joan Ferro; además, aprendió la lengua tarasca y oficializó misa en la iglesia de la Compañía.[280]

En Pátzcuaro, el padre Gonzalo de Tapia aprendió a evangelizar con un modelo basado en la retórica de la imagen, de la predicación y también con el uso de manuales de enseñanza y doctrina.[281] El objetivo, era la cristianización de la población de Pátzcuaro, por lo que se implementó un modelo de conversión sistemática con el fin de homogeneizar el mensaje doctrinal y la manera que los jóvenes se convertían. Por ello, en Pátzcuaro se tradujo e implementó el catecismo del padre Diego de Ledesma, con el cual se buscaba enseñar la doctrina básica e introducir a los jóvenes a clases de primeras letras de una manera universal. [282]

---

[279]"Apéndice, padres enviados de Sevilla a Nueva España, junio, 1584," en: Félix Zubillaga (ed.), *Monumenta Mexicana,* Vol. II, Roma, 1959, 763-764. AGI, Contaduría, Sevilla, 321b, F. 396-397.

[280] "El padre Antonio de Mendoza, al padre general Claudio Aquaviva, México 12 de enero 1585" en: Félix Zubillaga (ed.), *Monumenta Mexicana*, Vol. II, México, 1959, Doc. 148, 412-426.
"Carta del padre provincial Antonio de Mendoza, al general Claudio Aquaviva, México, 27 de octubre 1584" en: Félix Zubillaga (ed.), *Monumenta Mexicana*, Vol. II, México, 1959, Doc. 139, 390-398.
"Relación de la residencia de Pátzcuaro de Michoacán hecha por el padre Francisco Ramírez, Michoacán 4 de abril de 1585" en: Félix Zubillaga (ed.), *Monumenta Mexicana*, Vol. II, México, 1959, Doc. 173, 474-538.

[281] López Castillo, Gilberto, Isabel Marín Tello, "Joan Ferro y la primera gran experiencia misionera jesuítica entre los tarascos de Michoacán.", 90.

[282] "Introducción general a la provincia Jesuita de la Nueva España" en: Félix Zubillaga (ed.), *Monumenta Mexicana*, Vol. II, Roma, 1959, 10.

Para lograr esto, los padres impartieron clases de gramática tanto a españoles como indígenas en la residencia, las cuales estaban a cargo del padre Pedro Ruiz.[283] Además, todos los días, por las mañanas y durante un período de dos horas, se impartían clases de catecismo y de doctrina a jóvenes y niños.[284]

También, los jesuitas utilizaron la organización desarrollada por Vasco de Quiroga como coadyuvante para la realización de la conversión sistemática de la población, pues los padres se valieron de la figura del alguacil de barrio, quien les apoyaba muy temprano a recoger a los jóvenes de su jurisdicción de barrio para llevarlos a la escuela de la Compañía para aprender el catecismo. [285]

De esta forma, cada día se presentaban alumnos de diferentes edades a la escuela separándolos por edades y por aptitudes; en clase, lo primero que se les enseñaba era el ave María, a persignarse y el padre nuestro; a los de mayor edad y más avanzados, se les enseñaba el credo, el salve y el catecismo; todo esto, lo hacían con hombres y mujeres divididos en sus respectivos géneros; y, para supervisar su avance, un día a la semana uno de los padres les tomaba cuenta y a los que iban más avanzados se les premiaba con halagos o premios.[286]

---

[283] "Colegio de Valladolid y residencia de Pátzcuaro en la provincia de Mechoacán", AGN, *Jesuitas*, Leg. II-28, Caja 42, Exp. 1-97, F. 6.
Ramírez, Francisco, *El antiguo colegio de Pátzcuaro,* 77.
[284] "Colegio de Valladolid y residencia de Pátzcuaro en la provincia de Mechoacán", AGN, *Jesuitas*, Leg. II-28, Caja 42, Exp. 1-97, F. 7.
[285] *Ibid*, F. 8.
[286] *Ibid,* F. 8.

Para los adultos, los días domingo por la tarde se enseñaban doctrina en la plaza de la ciudad.[287] La metodología que usaban para la enseñanza en adultos era hacer platicar y reflexionar a los oyentes; también, se apoyaban con los infantes para que cantaran la doctrina en la plaza y así muchos adultos los escucharan.[288] Con esto, se buscaba tener un mayor provecho en la enseñanza y conversión, remediando las costumbres de la población, en especial los amancebamientos y las borracheras, que para los padres eran los males de estas tierras.[289]

Para lograrlo, los padres se enfocaron en dar buen testimonio y enseñar los santos sacramentos, esto último sumamente importante, pues evocaba la misión de la Compañía de Jesús como orden religiosa emanada de la Contrarreforma. Por lo que impartir el sacramento del bautismo, de la comunión, la confesión, el casamiento y los santos óleos, eran fundamentales.[290] Era la ocupación principal de los jesuitas, pues desde su llegada los padres buscaron establecer las normas tridentinas en sus misiones, residencias y colegios.

A su vez, los padres respetaban la jerarquía eclesiástica establecida en el tridentino, reconociendo la autoridad del prelado sobre su diócesis y su

[287] *Ibid.* F. 6.
[288] *Ibid.* F. 8.
[289] *Ibid.* F. 6-7.
[290] La búsqueda de aplicar los sacramentos era por seguir estrictamente lo establecido en el Concilio de Trento, el cual establecía que estos eran símbolos que representaban la cristiandad, en: Catecismo del Santo Concilio de Trento para los párrocos ordenado por disposición de San Pío V, Traducido a lengua castellana por el padre Fr. Agustín Zorita, Roma, 1761, 56-57.

figura como responsables de lo que se predica y se ejerce en la fe.[291] Esto se evidencia en 1587, cuando el obispo de Michoacán Juan de Medina Rincón, concede facultades al padre Gonzalo de Tapia para misionar en el obispado de Michoacán.[292] Esto después de prepararse por un periodo de dos años en la residencia de Pátzcuaro.

De su periodo de preparación, no sabemos si el padre Tapia usó algunos textos para aprender la lengua de la región. Sin embargo, tenemos referencias de que el padre Ferro tradujo al tarasco el catecismo del padre Diego de Ledesma, el cual posiblemente fue usado para aprender la lengua de la tierra.

Las traducciones del catecismo y los manuales para aprender la lengua de las misiones se volvieron muy comunes entre los padres de la Compañía en la Nueva España; por ejemplo, entre estos textos tenemos el realizado por el padre Horacio Carochi, quien estuvo en San Luis de la Paz en 1609-1610 y en donde imprimió uno de los primeros trabajos de gramática y vocabulario con doctrina en mexicana y otomí.[293]

Es interesante apreciar que esta tradición continuó a lo largo del siglo XVIII; por ejemplo, Antonio de Ágreda, que en 1763 escribió: *El arte breve para aprender con alguna facilidad la dificultosa lengua otomí,* donde enfatiza algunos puntos específicos para la enseñanza y aprendizaje del idioma con ejemplos constantes como son: idioma, sonidos, formas, construcciones gramaticales, estructurales, semántica

---

[291] "Original de los decretos del Concilio Tercero Provincial Mexicano, 1585" en: Carrillo Cázares, Alberto, *Manuscritos del Concilio Tercero Provincial Mexicano (1585),* El Colegio de Michoacán, 2009, 48-49. 47.

[292] Zambrano Francisco, *Diccionario bibliográfico de la Compañía de Jesús,* Vol. II, Jus, Monterrey, 1968, 380.

[293] Ortega Zenteno. Adriana, "Un método para enseñar la doctrina en lengua otomí", en: *Nueva España en las monarquías hispánicas, siglos XVI-XIX,* 153.

contextuada y conocimiento profundo de la lengua; todos estos manuales se escribieron desde la llegada de la Compañía de Jesús a estas tierras; y, era mandato que los padres predicaran en el idioma de la misión para no perder autoridad y fuerza en la predicación.[294]

Por lo tanto, podemos inferir que, para el aprendizaje de las lenguas de la región, los padres utilizaron diferentes escritos para aprender el idioma, ya fueran elaborados previamente por otras órdenes religiosas o realizados por ellos mismos durante sus experiencias en misiones temporales, las cuales permitieron acumular experiencia en el uso cotidiano de la lengua.

Ahora bien, es importante destacar este periodo de aprendizaje en las misiones temporales, ya que fue precisamente este tipo de misión la que realizó el padre Gonzalo de Tapia en San Luis de la Paz, un año después de haber recibido facultades para misionar por parte del obispo de Michoacán. [295]

Esta misión comenzó desde la residencia de Pátzcuaro en 1588 con el objetivo de expandir las fronteras internas del obispado, pacificar la región, congregar a los pueblos rebeldes, y, a su vez, obtener más recursos económicos, mano de obra para la residencia de Pátzcuaro y la esperanza de ser nombrada colegio.[296] De allí podemos observar el siguiente mapa donde

[294] *Ibid.*151-153.
[295] Zambrano Francisco, *Diccionario bibliográfico de la Compañía de Jesús,* Vol. II, Jus, Monterrey, 1968, 380.
[296] "Carta Anua de la provincia de Nueva España, México, 31 de enero 1586", en: Félix Zubillaga (ed.), *Monumenta Mexicana*, Vol. III, México, 1981, Doc. 7, 72-112.

se resaltan las misiones realizadas por la residencia de Pátzcuaro, el colegio de Valladolid y las realizadas por el padre Gonzalo de Tapia en el Obispado de Michoacán.

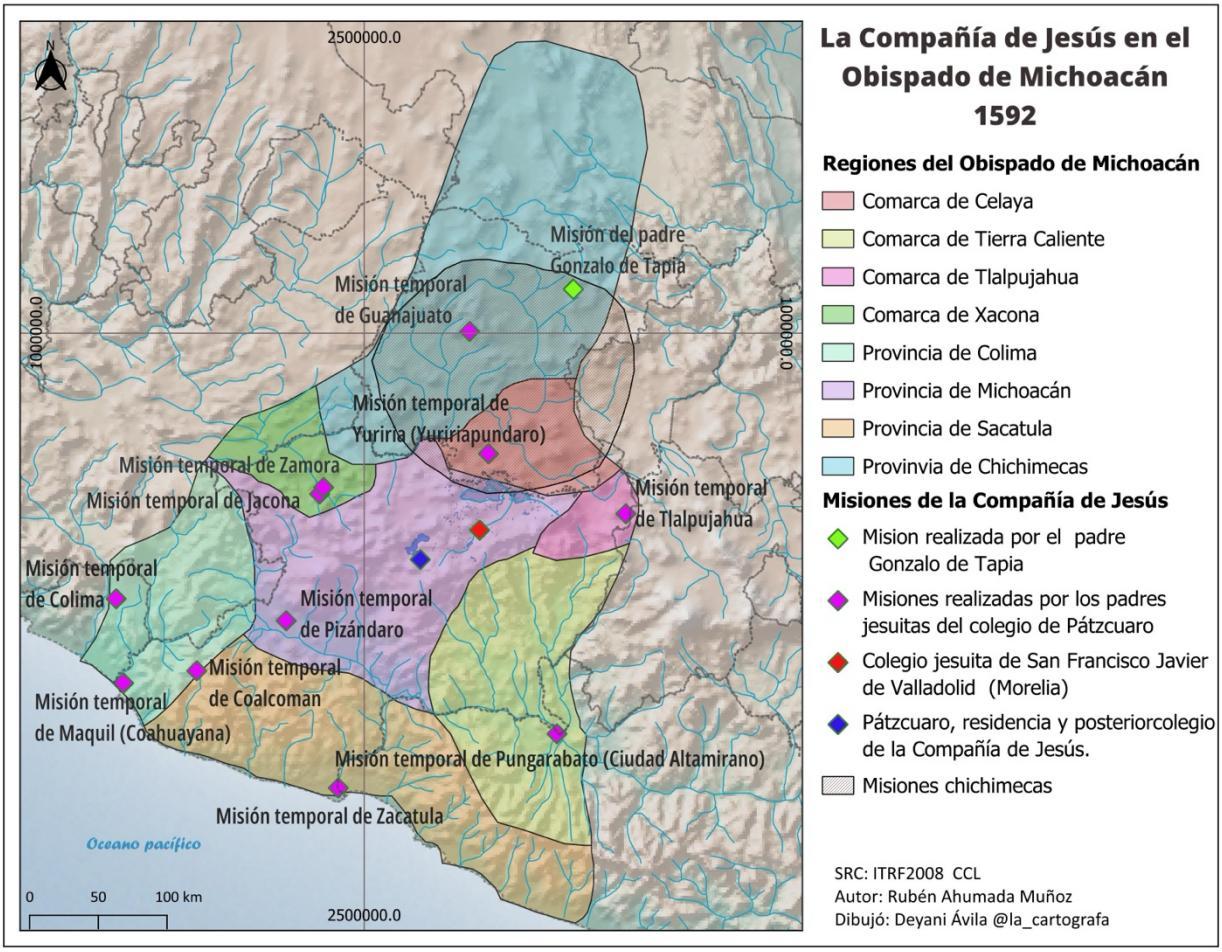


Ilustración 4, Mapa de las misiones de la Compañía de Jesús en el obispado de Michoacán.[297]

[297] Mapa de elaboración propia con información de: "Relación de la residencia de Pátzcuaro, México 1586", en Félix Zubillaga (ed.), Monumenta Mexicana Vol. III, México, 1981, Doc. 6, 51-72, AGN, Jesuitas I, leg. I-35, caja. 47, exp. 58, "Titulos y mercedes de sitios de estancias de la casa de la compañía de Jesús de Pátzcuaro, en la provinica de la Nueva España, año de 1591", en Félix Zubillaga, Monumenta Mexicana, Vol. IV., México, 1981, Apend. 12, 708- 709. "El hermano Juan de la Carrera al padre provincial Juan de la Plaza, Pátzcuaro, 1584", en: Félix Zubillaga (ed.), Monumenta Mexicana, Vol. II, Roma, 1959. Doc. 75, 2019-223. López Castillo, Gilberto, Isabel Marín Tello, "Joan Ferro y la primera gran experiencia misionera jesuítica entre los tarascos de Michoacán.", 93. Ahumada Muñoz, Rubén, *El colegio de la Compañía de Jesús en Pátzcuaro 1573-1594*, 68.

Por ello, era importante para las residencias y colegios llevar a cabo sus propias misiones temporales o de exploración, ya que los rectores las presentaban a Roma como resultados del trabajo realizado en sus doctrinas. Un ejemplo de esto es la misión realizada por dos padres del colegio de Tepotzotlán a las minas de Guanajuato en 1585, que respondió a la rápida expansión de la orden ignaciana hacia las fronteras internas de la Nueva España.[298]

En el caso de la región de fronteriza de San Luis de la Paz, el virrey Marqués de Villamanrique, ya había intentado la pacificación de los indios chichimecos mediante la orden de San Francisco, no obstante, por las condiciones de guerra no habían dado los resultados deseados.[299] A esto, se le suma el complejo sistema de pillaje estacional y sistemático que respondía directamente a los ejercicios de la violencia y coerción que los hispanos ejercían en la región.

No obstante, fue el virrey Luis de Velasco II (el joven), quien mandó fundar un nuevo pueblo en la frontera principal de la nación, al que llamó San Luis y en designio de la pacificación y reducción de los indios chichimecas, añadió el sobrenombre de Paz en el año de 1598.[300]

Esta región estaba compuesta por poblaciones de origen chichimeca, como guaxabán, copuz, pame y guachichiles, y pronto fue poblada por indios

[298] "Carta Anua de la provincia de Nueva España, México, 31 de enero 1586", en: Félix Zubillaga (ed.), *Monumenta Mexicana*, Vol. III, México, 1981, Doc. 7, 72-112.
[299] Decorme Gerard, *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial,* Vol. II, 6.
[300] Zambrano Francisco, *Diccionario bibliográfico de la Compañía de Jesús,* Vol. II, Jus, Monterrey, 1968, 519. Blanco Mónica, Parra Alma, Ruiz Medrano Ethelia, *Guanajuato Historia Breve,* 25.

cristianizados de origen tarasco, tlaxcalteca y otomí.[301] Ahora bien, es de destacar que el padre Gonzalo de Tapia misionó en la región de San Luis de la Paz para el año de 1588-1590, y donde apoyó congregando a algunos indios en un pueblo de misión.[302]

De eso, el padre Esteban Ramírez menciona:

> Que el probable pueblo de misión (El que fundó el padre Gonzalo de Tapia) se encontraba al otro lado del río que pasa por el pueblo de San Luis de la Paz y que cuando los padres abandonaron el sitio de la otra banda del río lo ocuparon los indios, dando lugar a que se formara el populoso barrio de la otra banda.[303]

En este sentido, parece que el padre Gonzalo de Tapia dio las bases para establecer una misión y la parroquia del pueblo de San Luis de la Paz, pues para el año de 1590 el padre Gonzalo de Tapia realizó el bautismo de 90 personas en el pueblo de San Luis de la Paz; en dichos bautismos, se destacó que la mayoría de los bautizados eran personas de origen indígena y de edad avanzada, mientras que los padrinos en su mayoría eran indios ladinizados o españoles.[304]

---

[301] Uzeta Iturbide, Jorge, *En la mano de los santos historia y lógica cultura otomí en la Sierra Gorda guanajuatense*, 60-61. Rabel Romero, Cecilia Andrea, *Los diezmos de San Luis de la Paz, economía de una región del Bajío en el siglo XVIII*, 24.

[302] Pérez de Rivas, Andrés, *Historia de los tiempos de Nuestra Santa Fe entre gentes las más bárbaras y fieras del Nuevo Orbe*, 130-133.

[303]Esteban Ramírez," Estudio histórico de San Luis de la Paz" en: Zambrano Francisco, *Diccionario bibliográfico de la Compañía de Jesús,* Vol. II, Jus, Monterrey, 1968, 523.

[304] Archivo de la Parroquia de San Luis Rey, en San Luis de la Paz, Libro de bautismos 1, 1590-1634, Número de microfilme: 004806062 consultado en: https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:33S7-9GTZ-P7R?view=index&action=view&cc=1860831

POBLACIÓN DE SAN LUIS DE LA PAZ 1590

DESGLOSE DE POBLACIÓN BAUTIZADA EN EL LIBRO PARROQUIAL DE SAN LUIS DE LA PAZ DE 1590.

Descripción	Población	Porcentajes en el libro de bautismos
Indígenas	63	56.7
Españoles	10	9
Negros	1	0.9
Mulatos	1	0.9
No especificados	11	9.9
De otros poblados	4	3.6
Total	**90**	

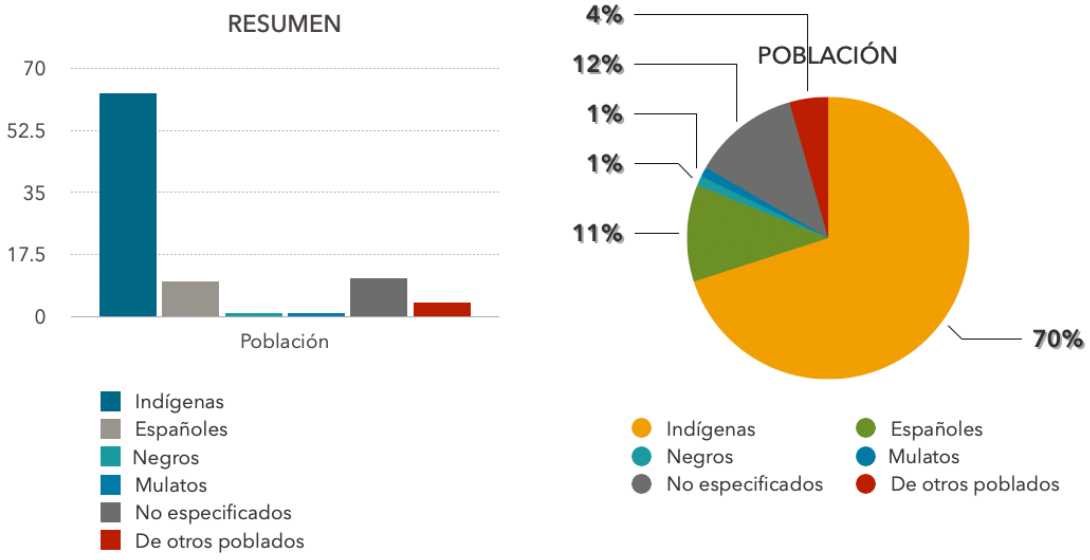


Tabla 2, Población de San Luis de la Paz de 1590 según los libros parroquiales de bautismos.

De allí que los libros parroquiales muestran que, para el año de 1590 el pueblo de San Luis de la Paz se conformaba por un total de 90 personas, en su mayoría población de origen indígena que apenas pasaba el proceso de ladinización, pues entre los registros abundan nombres de origen indígena como Vaxaban o Copuz, y los cuales hacen referencia a pueblos indígenas asentados por la región.[305]

La existencia de un libro parroquial nos muestra que ya había una tentativa por delimitar el territorio, y también un intento por fundar instituciones que integrarán a la población indígena de la región al sistema colonial; por ello el virrey Luis de Velasco escribió al rey Felipe II sobre la pacificación de los indios chichimecas de la frontera interna del virreinato y dice:

> La paz de los indios chichimecas se continua, en general, casi en todas las congregaciones […] y tengo con particular cuidado socorrerlos con bastimentos y ropa […] de ministros para adoctrinar a estos indios hay gran falta, por la que de religiosos hay de la orden de San Francisco […] y para remedio de esto nuestro señor ha movido a los padres de la Compañía de Jesús que envían cuatro religiosos, lenguas, personas de aprobación, para que ayuden a esta obra.[306]

Tal parece que posterior a la estancia del padre Gonzalo de Tapia, la Compañía de Jesús envió de relevo a los padres Francisco Zarfate, Diego Monsalve, y otro cuyo nombre se ignora.[307] Y, ellos fueron los que comenzaron la misión jesuita permanente de San Luis de la Paz.

Entre el periodo de 1589-1599 los jesuitas recibieron 8,000 pesos de oro provenientes del tesoro real para levantar su casa e iglesia en San Luis de la Paz.[308]

---

[305] *Ídem.*
[306] "Virrey Luis de Velasco al rey Felipe II, México, 1590" en: Félix Zubillaga (ed.), *Monumenta Mexicana*, Vol. IV, Roma, 1971. Doc. 2, 10-13. Complementar con el archivo de indias
[307] Zambrano Francisco, *Diccionario bibliográfico de la Compañía de Jesús,* Vol. II, Jus, Monterrey, 1968, 520.
[308] Blanco Mónica, Parra Alma, Ruiz Medrano Ethelia, *Guanajuato Historia Breve,* 30.

Para el año de 1599, ya se contaba con una residencia y un templo con varios aposentos, ornamentos, vasos sagrados para realizar los oficios y se trajo el agua a la población.[309]

El trabajo realizado por el padre Gonzalo de Tapia seguía el modelo establecido en Pátzcuaro de evangelización sistemática, pues se buscó la reducción por medio de la enseñanza y la evangelización; esto consistía en iniciar a los niños guachichiles en un programa de enseñanza que incluía el aprender diferentes cantos, organizar bautismos y regularizar matrimonios.[310] Una experiencia práctica que posteriormente sería utilizada por el padre Gonzalo de Tapia en la provincia de Sinaloa.

Este proceso de evangelización y congregación desarrolló una pronta etnogénesis en las poblaciones de la región, pues el hecho de haber asentado a las poblaciones nómadas y cristianizarlas, dio origen a una "paz por compra", que consistía en una dominación cultural desde la provisión de bienes y productos entre los cuales destacan la ropa, aperos de labranza, maíz y carne lo cual cambió drásticamente los hábitos y costumbres de la población indígena.[311]

Este proceso de etnogénesis, nos permite observar o afirmar que el modelo de pacificación tenía sus bases en la fundación de instituciones tanto seculares como religiosas; ejemplo de ello fue la escuela de infantes de la

[309] "Carta Anua de 1599, México" en: Zambrano Francisco, *Diccionario bibliográfico de la Compañía de Jesús,* Vol. II, Jus, Monterrey, 1968, 668-669.
[310] Blanco Mónica, Parra Alma, Ruiz Medrano Ethelia, *Guanajuato Historia Breve,* 30.
[311] *Ídem.*

Compañía de Jesús y la administración del bautismo a infieles. También, otro elemento clave para la etnogénesis cultural, fue la introducción de modelos económicos hispanos que terminaron haciendo a los chichimecos nómadas dependientes de los indios asentados.[312] Lo cual, originó un modelo de dependencia a los padres de misión, pues estos racionaban los alimentos con el fin de que la población no abandonara la misión.[313]

En resumen, "el objetivo de la misión fue de domar con el suave yugo del santo evangelio a los indios chichimecas" y de atender a los españoles que en esa región tenían algunas estancias de ganado y minas de plata donde trabajaban indios mexicanos, otomíes y tarascos.[314]

De allí que la cohesión en la frontera interna se integró por diferentes elementos tanto económicos como culturales, en los cuales influyó no solo las reducciones misionales, sino también la unificación de la población en un mismo sistema de dependencia económico y que tenía como centro de control diversas instituciones adaptadas al contexto de frontera. Así mismo, nuevos sistemas de organización y tenencia de la tierra estimularon el proceso de hispanización y de control territorial de la región. Dicho régimen de propiedad basado en la hacienda expandió las fronteras internas de la colonia e integró amplios territorios al sistema económico español.[315]

---

[312] *Ídem.*
[313] Jackson, Robert. H, *Pames, Jonaces and Francriscans in the Sierra Gorda, Mecos and Missionaris*, 75.
[314] Pineda Alillo, Julieta, El *vivir cristianamente: Adoctrinamiento de los esclavos de origen africano por parte de la Compañía de Jesús en Nueva España, 1572-1767,* 242-243.
[315] Rangel Silva, José Alfredo, "La resistencia de los pames de la divina pastora, Río Verde, San Luis Potosí, siglo XVIII", en: *Los otros rebeldes novohispanos, imaginario, discursos y cultura política de la*

Sin embargo, dicho proceso de integración de las fronteras internas no fue el mismo a los realizados en las fronteras externas de la Nueva España, y aunque se desarrolló un sistema misional similar, éste tuvo sus diferencias sustanciales de las cuales hablaremos en el próximo capítulo.

subversión y la resistencia, coordinado por: Carlos Rubén Ruíz Medrano, El Colegio de San Luis, San Luis Potosí, 2015, 42-43.

Capítulo III

Las misiones jesuitas en las fronteras externas novohispanas.

> El otro fin que puede conseguirse con las noticias de las leyes y costumbres y policía de las indias, es ayudarlos, regirlos por ellas mismas pues en lo que no contradice a la ley de Cristo deben ser gobernados conforme a sus fueros que son sus leyes municipales.[316]

3.1 Las vecindades hispánicas como modelos hispanizantes.

Como ya lo hemos mencionado, las fronteras imperiales se componían de fronteras internas que son aquellos espacios de influencia de grupos de nativos que por su capacidad de resistencia no habían sido incorporadas al sistema colonial, pero habían adoptados diversos modelos hispánicos para su eventual conversión; mientras que las fronteras externas, eran lugares con instituciones adaptadas a los diversos modelos de coerción y de circulación de mercancías e información que existían en la región como los presidios, pueblos y misiones.[317]

Dichas instituciones variaron en diferentes formas de coerción, de control y de resistencia indígena; no obstante, internamente ambos tipos de frontera se

---

316 Acosta, Joseph de, S.J., *De procuranda indorum salute*, 395.

317 Quarleri, Lía, *Rebelión y guerra en las fronteras del Plata, Guaraníes, jesuitas e imperios coloniales,* 70. Rangel, Alfredo, "La resistencia de los Pames de la divina pastora, Rioverde, San Luis Potosí. Siglo XVIII", en: *Los otros rebeldes novohispanos, imaginarios, discursos y cultura política de la subversión y la resistencia,* 41-51.

componían de vecindades (pueblos, villas y ciudades) las cuales incorporaron espacios y territorios a la política imperial de la Corona.

Dicho modelo de incorporación de territorio se realizó en la Nueva España por medio de las vecindades hispanas (pueblos, villas o misiones) que se constituían como el medio más exitoso para la expansión e incorporación del territorio; el objetivo de las vecindades, era integrar población no avasallada al mundo hispánico por medio de diferentes métodos. Ejemplo de ello, fue el caso de la conquista por medio de la compra que fue una común en las fronteras internas.[318]

De esta manera se lograba generar aliados más allá de las fronteras, logrando un proceso de hispanización mediante diferentes modelos de afirmación identitaria, como fue el caso de la evangelización y la ladinización de los indígenas, y que dieron como fruto un proceso de etnogénesis de la cultura de la población.[319]

Por ende, el modelo de expansión de la Corona española no solo se valió de la conquista del territorio por mano armada, sino también del establecimiento de pueblos, villas y ciudades que irradiaban y transmitían la identidad hispana definiendo a su vez los límites de las fronteras internas y externas del imperio.

---

[318] Blanco Mónica, Parra Alma, Ruiz Medrano Ethelia, *Guanajuato Historia Breve,* 30

[319] Ruiz Ibáñez, José Javier, "Las monarquías ibéricas y sus vecindades", en: *Las vecindades de las monarquías Ibéricas,* coordinado por: José Ruiz Ibáñez, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2013, 12-13. Rangel Silva, José Alfredo, "Pames, franciscanos y estancieros en Rioverde, Valles y sur de Nuevo Santander", 233-236.

Dicha conquista e integración del territorio Septentrional comenzó desde los viajes de exploración y de conquista de Nuño Beltrán de Guzmán, el cual trastoca los actuales estados de Michoacán, Jalisco y Nayarit; y, para finales de 1530, se encaminó hacia Chametla (actualmente Sinaloa), iniciándose así la conquista de esa tierra.[320]

Una vez reducida la población de Chametla, Nuño de Guzmán marchó hacia el norte donde redujo poblaciones como Quezala, Pochotla, Piaxtla y los poblados al margen del Río de San Lorenzo, para así finalmente reducir a los indios tahues de Culiacán en la pascua de 1531.[321]

Proceso que concluyó con la fundación de la villa de San Miguel de Culiacán probablemente el 29 de septiembre de 1531, donde Nuño de Guzmán estableció tres partidas de exploración: la primera, hacia el mar del Sur; la segunda, hacia la Sierra Madre Occidental; y la tercera, hacia el norte, tierra de los indios cahitas.[322]

A su regreso al sur, Nuño de Guzmán fundó en Chametla la villa del Espíritu Santo en 1532.[323] Siguiendo la usanza española, estableció un cabildo municipal, y repartió encomiendas y tierras entre los pobladores, con el fin de incorporar dichos territorios al Reino de Nueva Galicia. [324]

Las provincias de Chametla y de Culiacán fueron el extremo jurisdiccional septentrional de la Nueva Galicia, y donde solo se limitaban al norte con la provincia

---

[320] Ortega León, Víctor, Grave Tirado, Luis Alfonso, "La conquista de Chametla. Primeras crónicas" en: *Chametla Ancestral,* coordinado por: Víctor Joel Santos Ramírez, Gilberto López Castillo, Luis Alfonso Grave Tirado, Instituto Sinaloense de Cultura, México, 2024, 29-30.
[321] Ortega Noriega, Sergio, *Sinaloa historia breve,* 24.
[322] *Ibid., 25.*
[323] *Ídem.*
[324] *Ídem.*

de Sinaloa perteneciente a Nueva Vizcaya. Reinos divididos por una línea poco uniforme y fluctuante que partía desde la desembocadura del río Mocorito.[325]

Pronto, las nuevas vecindades y sus respectivas provincias fueron fuertemente azotadas por las epidemias y rebeliones, lo que redujo considerablemente la presencia española, debilitando las provincias septentrionales de la Nueva Galicia y eventualmente generó el abandono de varias fundaciones.

Ejemplo de ello es la villa de San Miguel de Culiacán y sus contornos, que de 200,000 indígenas tahues que se calculaba que había en 1535, para 1572 solo se contaba con 2,000; por su parte, en Chametla las constantes epidemias, levantamientos y el clima terminaron con el abandono de la villa del Espíritu Santo, lo que provocó que volviera a ser tierra de guerra hasta su reconquista en 1565 por Francisco de Ibarra, acción que causó su anexión al reino de la Nueva Vizcaya.[326]

Hacia 1584, el gobernador de Nueva Vizcaya, Hernando de Bazán, facultó al capitán Pedro de Montoya para que poblara y conquistara el territorio de Sinaloa hasta el Río Yaqui con una partida de 36 soldados a

[325] López Castillo, Gilberto, *Composición de tierras y tendencias de poblamiento hispano en la franja costera: Culiacán y Chi-metla, siglo XVII-XVIII*, 79-80.
[326] Ortega Noriega, Sergio, *Sinaloa historia breve,* 28. Navarro García, Luis, *Sonora y Sinaloa en el siglo XVII,* Siglo XXI editores, Madrid, 1992, 20-21, 45.

caballo en una incursión de castigo hacia los indios cahitas rebeldes que habían matado a españoles.[327]

Dicha incursión, originó la reconstrucción de la villa de Carapoa ahora con una advocación dada a los santos Santiago y San Felipe que anunciaba de inmediato la dificultad de la región, tanto que echaron mano de diversos simbolismos de la iglesia militante para consolidar y justificar la guerra contra los infieles, la conversión forzada de los paganos y las hogueras inquisitoriales para los disidentes.[328]

Sin embargo, las hostilidades no cesaron entre los indios cahitas y la población española, pues estos no lograron hacer que las poblaciones indias pagaran tributo lo que llevo a diversas tensiones que terminaron con la muerte del capitán Montoya y a 12 de sus soldados lo que generó la retirada de la población a la villa de San Miguel de Culiacán.[329]

Dicha acción propició que, en 1585, el gobernador Bazán penetrara nuevamente el territorio con 100 soldados de caballería para vengar la muerte de Montoya y asegurar la provincia; así mismo, también se buscó el traslado de la villa de Santiago y San Felipe a los márgenes del río de Sinaloa, de allí que la villa tomó el nombre de Santiago y San Felipe de Sinaloa. Hasta 1591, la villa de Sinaloa fue el único asentamiento español al norte de la villa de San Miguel de Culiacán.[330] Todos

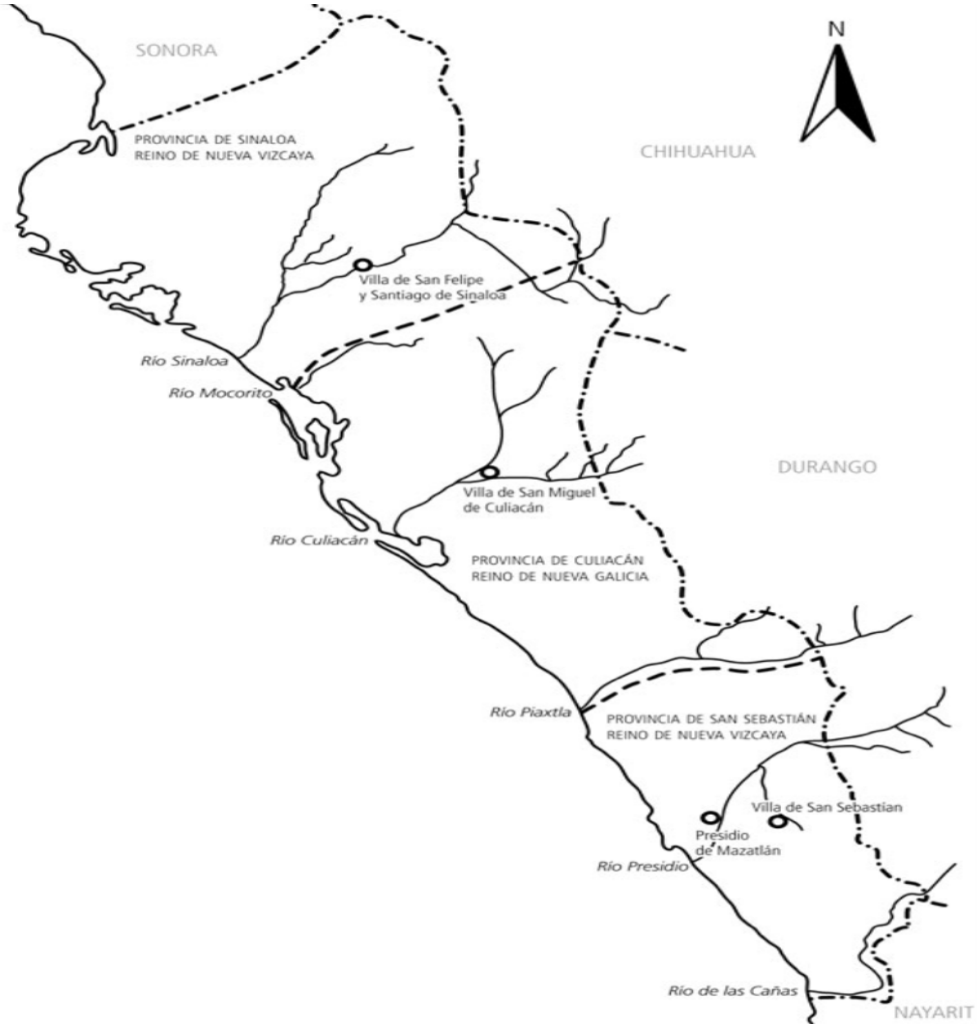
---

[327] Ortega Noriega, Sergio, *Sinaloa historia breve,* 31.
[328] Rubial García, Antonio, *El cristianismo en la Nueva España,* 13.
[329] Ortega Noriega, Sergio, *Sinaloa historia breve,* 31.
[330] *Ídem*.
López Castillo, Gilberto, *Composición de tierras y tendencias de poblamiento hispano en la franja costera: Culiacán y Chi-metla, siglo XVII-XVIII*, 110-111.

estos intentos de delimitar el territorio, integrarlo y conquistarlo se suman a los esfuerzos emprendidos por las diversas instituciones hispánicas para evitar perder el territorio ya conquistado, como ocurrió en el caso de Chametla en 1565.[331]

[331] Navarro García, Luis, *Sonora y Sinaloa en el siglo XVII,* 20-21.

Ilustración 5, Mapa limítrofe de la Nueva Galicia y Nueva Vizcaya en 1532.[332]



[332] Mapa elaborado por: Ortega Noriega, en: Ortega Noriega, Sergio, *Sinaloa historia breve,* Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 2016, 30. En el mapa podemos observar las fronteras entre la Nueva Gálica y Nueva Vizcaya a principios del siglo XVII; y, aunque las fronteras en el sur sufrieron cambios a lo largo del siglo XVI, en frontera septentrional la división entre ambos reinos fue constante para el periodo estudiado.

Y el cual, su proceso de reconquista fue el catalizador para la creación de nuevas instituciones en el territorio, como el establecimiento del clero secular mediante la fundación de diversas parroquias e iglesias pertenecientes al obispado de la Nueva Galicia.

Para 1571, el obispo de la Nueva Galicia envió al padre Diego Ruíz Jurado quien fungió como cura y vicario de la villa de San Miguel de Culiacán; en 1574, se le otorgó provisión para hacerse cargo de las minas de Chametla, que se componían del Real del Pánuco y de la Hacienda de Charcas; y en el mismo año, recibió provisión para hacerse cargo de la Villa de Jerez.[333]

A la presencia del clero secular se sumaba la de la orden religiosa de San Francisco, que desarrolló una destacada actividad en el Septentrión de la Nueva Galicia. Para 1583, los franciscanos contaban con dos conventos y diversas misiones en las provincias de Guainamota, Acaponeta y en la región de los Coras.[334]

Sin embargo, dichos territorios septentrionales de la Nueva Galicia se consideraban zonas ampliamente belicosas donde las constantes revueltas y sublevaciones de las poblaciones indígenas amenazaban la presencia constante de la población hispánica y a su vez de la frontera. Ejemplo de ello, lo podemos observar en el siguiente mapa de la Nueva Galicia de 1550, donde

[333] AGI, Guadalajara, 65, N.19
[334] "Petición de los religiosos de San Francisco, 23 de marzo de 1583". AGI, Guadalajara, 65, N.39.

se muestran claramente los límites del reino y las zonas de guerra por parte de la población indígena.

Ilustración 6, Mapa de la Nueva Galicia, 1550.[335]

[335] "Mapa de la Nueva Galicia, México, 1550" en: AGI, MP-México, 560.

Dicho mapa lo podemos transpolar a un mapa actual, y con él, podemos observar las misiones franciscanas de frontera como lo fueron Guainamota, Acaponeta y en la región de los Coras, así como los pueblos de la frontera externa de la Nueva España.

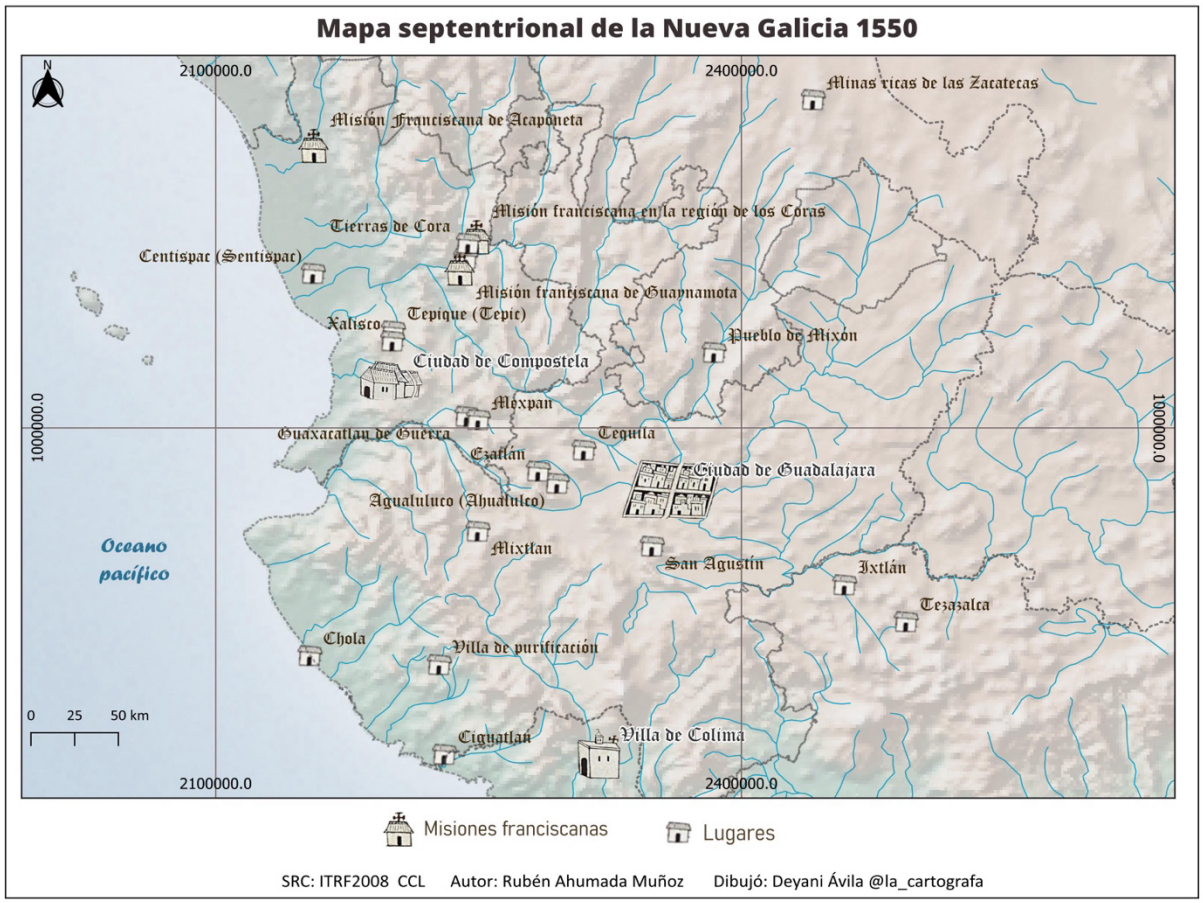


Ilustración 7, Mapa de los pueblos y las misiones septentrionales de la Nueva Galicia, 1550.[336]

[336] Mapa elaborado por el autor de la tesis, y basado en: "Mapa de la Nueva Galicia, México, 1550" en: AGI, MP-México, 560. Sobre las misiones franciscanas se consultó: "Petición de los religiosos de San Francisco, 23 de marzo de 1583". AGI, Guadalajara, 65, N.39.

Y es a través de estos mapas (representaciones) que podemos comprender la expansión e incorporación del territorio, que respondía a la visión ecuménica de la Corona y a su vez era coadyuvada por los intereses de descubrir yacimientos de oro y plata como fue el caso de Zacatecas en 1546. También, el aprovechamiento de la tierra para el ganado y de productos agrícolas, así como la conquista y vasallaje de la población indígena circundante de la provincia.

Dichos intereses se ven reflejados en las crónicas de exploración, pues el reporte y descubrimiento de poblaciones, minas y recursos naturales eran necesarios para la continuación de la empresa exploradora. Ejemplo de ello, fue el relato de Francisco de Ibarra sobre el descubrimiento de Copala y Topiame que dice:

> Fueron al valle de sangre y llegaron a un valle que nombraron de San Joseph, que será treinta leguas tierra adentro desde donde salieron, este valle es tierra fértil de crecidos ríos y hay muchos pescados, bagres y sardinas, y grandes arboledas de sauces y cedros, donde claramente por allí parecía a ver poblaciones y por una parte y otras sierras muy crecidas y en ellas buenas minas […] y entrase a la tierra adentro con veinte soldados y cinco o seis indios que trajeron por guías[…] para que les mostrasen las poblaciones[…] y confesaron que no había poblaciones[…] y de regreso visitando a unos serranías donde hallaron unas ricas minas […] y como hallaron tan gran riqueza el gobernador animó a los soldados que andaban descontentos les dio licencia para que pudiesen tomar minas que so pena de la vida no se apartasen del real una legua […] y visto la riqueza se hizo allí asiento y se nombró este valle y sierras El Valle de Santa María. [337]

Por ello, cobra relevancia entender cómo los intereses del descubrimiento de minas, la evangelización de los pueblos y el aprovechamiento de los recursos naturales coadyuvaron en la constitución de pueblos, villas o misiones (vecindades hispánicas), pues dichas instituciones constituyeron los límites de las fronteras externas y proyectaban la influencia de la Corona hacia las poblaciones fuera de la

[337] "Lo sucedido después de que Francisco de Ibarra fue al descubrimiento y provincia de Copala, México" AGI, Patronato, 21, N.4, R.3.

frontera como fue el caso del territorio no conquistado de la provincia septentrional de la Nueva Galicia o la Nueva Vizcaya.

Dicha influencia se reflejaba en la constitución y ampliación de numerosos pueblos de congregación, de los cuales se obtenía el beneficio de apaciguar a la población indígena para su eventual reducción como fue en el caso de Sinaloa por parte de los franciscanos.[338]

De la misma forma, se observa también el desarrollo de una economía de pillaje por parte de la población indígena no asimilada al sistema del gobierno colonial en el Septentrión, que se basaba en el robo de las vecindades y en el asalto de las caravanas.[339] Las campañas punitivas y de violencia que las vecindades hispánicas desarrollaron con estas poblaciones indígenas de guerra configuró los diversos sentidos y trayectorias de las relaciones entre españoles e indígenas.

Por su parte, los pobladores de las vecindades también se beneficiaron de la mano de obra de los indios para el desarrollo de haciendas y para la explotación de las minas, y aunque estas regiones constantemente estuvieran amenazadas por el despoblamiento indígena y de los colonos españoles, la influencia cultural, económica y política que ejercían en la región estaba presente en todo tiempo.

[338] "Relación que dio el padre Martín Peláez de las misiones de la Compañía de Jesús en la provincia de Sinaloa." AGI, México, 27, N.62
[339] "Juan Alonzo Velázquez, 1582.", AGI, Guadalajara, 65, N.52.

Por ello, parte de la política ecuménica de la Corona española era la pacificación de las zonas de frontera por medio del control de las poblaciones de indios, por ello, se buscó establecer la empresa de conversión de los infieles. Y, como beneficio añadido a ella se buscaba obtener información sobre la localización de nuevos yacimientos mineros y la expansión territorial de la vecindad. Dicha empresa se mantenía por medio de la bula de la Santa Cruzada, pues fue esencial en los lugares de conversión como lo menciona el padre Diego Ruíz:

> Y he servido especialmente en la villa de Culiacán que se dice San Miguel y su partido y en las minas de Chimetla, real de Parras […] y ha predicado la bula de la Santa Cruzada en algunos partidos donde ha dado buena cuenta aún por los recaudos que se tienen, y en las minas de Chalchihuites para la conversión y pacificación de los indios que andan bien alados por los montes robando y salteando.[340]

Es importante mencionar la implementación de la bula de la Santa Cruzada en los territorios de San Miguel de Culiacán, Chametla, Real del Pánuco, Charcas y Villa de Jerez por parte del padre Diego Ruíz Jurado.[341] Debido a que nos muestra que para 1579 las vecindades septentrionales novohispanas ya contaban con presencia del clero secular, con parroquias y una intención de delimitar el territorio del obispado para poder cobrar los diezmos, administrar diversas bulas y determinar la influencia de la diócesis.

Con la bula de la Santa Cruzada, se buscaba financiar la expansión de la predicación, y a través de ella, era factible incrementar la renta eclesiástica que

[340] "Relación de la pacificación de Sinaloa por Diego Ruíz Jurado, 1579", AGI, Guadalajara, 65, N.19, F.2.
[341] "Relación de la pacificación de Sinaloa por Diego Ruíz Jurado, 15792. AGI, Guadalajara, 65, N.19, F.2.

recibía la Corona española desde su implementación en 1574, siendo el 5% de la entrada a la Real Hacienda Novohispana, solo superado por los quintos reales, tributos, alcabalas y rentas reales.[342]

Para la publicación y aplicación de la bula de la Santa Cruzada, se realizaba una comitiva, una parte a caballo y otra a pie según el rango de los acompañantes, del tesorero, y en procesión, se llevaba un ejemplar de la bula en pergamino hacia un templo de la ciudad, villa o pueblo, y desde allí, se predicaba un sermón para exhortar a los fieles a adquirir las bulas y ser partícipes de los privilegios e indulgencias. Al finalizar dicha ceremonia, se tocaba música, se encendían fuegos artificiales y había un convite reservado para las autoridades.[343]

Es importante comprender el proceso de implementación de la bula de la Santa Cruzada en el septentrión de la Nueva Galicia, pues nos permite observar cómo se constituyeron las villas o pueblos novohispanos en los límites septentrionales y cómo estos influyeron en las poblaciones indígenas de frontera.

Las bulas de la Santa Cruzada constituyeron el mecanismo institucional para formalizar la administración de los diezmos y las propias facultades del clero diocesano en el norte de la Nueva España; sin embargo, el estado constante de conflicto y de abandono que sufrían los pueblos o villas

[342] Martínez López-Cano, María del Pilar, "La administración de la Santa Cruzada en nueva España (1574-1659), en: *Historia Mexicana,* Vol.62, N.3, 2013, 977-978.
[343] *Ibid.,* 979.

españolas por la situación de guerra en el cual vivía la población de la región, hicieron necesario el desarrollo de otra institución fundamental en el sistema de control y pacificación de los territorios septentrionales. Es dentro de este contexto que se desarrolló la presencia jesuita en las misiones septentrionales.

De allí que la misión apoyaría la formación y configuración de una vecindad hispánica institucionalizada, que tendría el propósito de congregar y pacificar a la población indígena por diversos agentes coloniales "*ex novo*" (jesuitas o franciscanos). En estas misiones, la creación de una comunidad utópica entroncó con la necesidad de congregar y evangelizar a la población indígena.[344]

3.2 La misión jesuita hacia el Septentrión.

El comienzo de la avanzada de la Compañía de Jesús hacia el Septentrión tuvo como epicentro la ciudad de Zacatecas y permitió la entrada a los reinos de Nueva Vizcaya y Nueva Galicia. Para el año de 1583, el hermano Hernando de la Concha y Diego Suárez provenientes del colegio de México, establecieron la primera misión jesuita fija en la ciudad de Zacatecas.[345] Desde allí se comenzaron a realizar misiones

[344] Burrieza Sánchez, Javier, *Jesuitas en indias: entre la utopía y el conflicto, trabajo y misiones de la Compañía de Jesús en la América moderna,* Universidad de Valladolid, España, 2007, 317-318.
[345] "Carta Anua de 1583", en: Zambrano Francisco, *Diccionario bibliográfico de la Compañía de Jesús*, Vol. II, Jus, Monterrey, 1968, 579-580.

temporales en las minas de San Martín, Albiño, Sombrerete, nombre de Dios y Fresnillo.[346]

Para 1592, el real de minas de Zacatecas contaba con cuatrocientas personas españolas avecindadas, 800 esclavos negros y unos 1500 indios. [347] Entre los oficios más comunes de los españoles eran los de mercaderes, mineros y oficiales; a su vez, la población indígena predominante estaba compuesta por zacatecos, mexicanos (hablantes de náhuatl), tlaxcaltecas y tarascos.[348]

Por su parte, la orden de San Francisco fue la primera orden religiosa en establecerse en 1567 en el real de minas de Zacatecas; posteriormente, en 1575 los agustinos fundaron un convento; para 1592, los ignacianos se habían establecido en forma de misión; y finalmente, en 1604 se establecieron los padres dominicos.[349]

Uno de los beneficiarios de las vetas de plata de Zacatecas fue Francisco de Ibarra, quien provenía de una prominente familia de origen vasco. Para 1554, Francisco de Ibarra comenzó el proceso de exploración y conquista del Septentrión novohispano, así como lo dice el Memorial de los servicios que ha hecho el gobernador Francisco de Ibarra:

> Primeramente, salió el dicho gobernador de las minas de Zacatecas en el año de 1554 para entrar a tierra adentro y entro a descubrir tierras nuevas y poblaciones de naturales y minas no vistas y llevo para el dicho efecto consigo cantidad de soldados gastando mucha cantidad de pesos de oro en armas, caballos, esclavos y negros y bastimentos de biscocho y carnero y otras muchas cosas necesarias que llevasen para sí y los soldados que en su compañía llevaba y el dicho gobernador y los soldados que

[346] Alegre, Francisco Javier, *Historia de la Compañía de Jesús en la Nueva España*, 59.
[347] "Estado de la misión en Zacatecas, 1592", en (ARSI), Mex-16, Fol.65. Gerhard Peter, *La frontera norte de la Nueva España,* Universidad Autónoma de México, México, 1996, 199.
[348] *Ídem.*
[349] Gerhard Peter, *La frontera norte de la Nueva España,* 198.

> con el fueron primeramente descubrieron las minas de San Martín y las minas que dicen de San Lucas y las minas de dicha provincia […] de las cuales se ha sacado de presente mucha cantidad de Plata y de provecho de ellas.[350]

Para 1562, Francisco de Ibarra fundaría el reino de la Nueva Vizcaya, así como las villas de Nombre de Dios y Durango (Guadiana), la cual estableció como capital del reino en 1563, dicha fundaciones serán los puntos limítrofes de la Corona en el Septentrión novohispano.[351]

De esta manera, para el año de 1583 ya se contaban con diversas fundaciones e instituciones políticas y religiosas que delimitaban el territorio del naciente reino de la Nueva Vizcaya, todo lo cual estableció las bases para el proceso de evangelización que fue realizado en primera instancia por la orden de San Francisco, quienes se establecieron en los valles centrales de la Mesa del Norte limitándose por el río Petalban (probablemente Piaxtla) y buscando la entrada a la Sierra Madre Occidental donde habitaban indios tepehuanes, acaxees y xiximes.[352]

La decisión de los franciscanos no fue de agrado para el gobernador Rodrigo del Río y Loza, quien para 1591 escribió al rey Felipe II su descontento con los padres de la orden de San Francisco argumentando que había muy pocos padres en aquella

[350] "Memorial de los servicios que ha hecho el gobernador Francisco de Ibarra a esta Majestad de las conquistas y poblaciones que ha hecho de las provincias de Copala, Nueva Vizcaya, Chametla y los descubrimientos de minas, 1574", en: AGI, Patronato, 21, N.4, R.2.
[351] Pacheco Rojas, José de la Cruz, *Durango historia breve,* Fondo de Cultura Económica, México, 2016, 18-19.
[352] "Relación que dio el padre Martín Peláez de las misiones de la Compañía de Jesús en la provincia de Sinaloa", AGI, México, 27, N.62. Pacheco Rojas, José de la Cruz, *Durango historia breve,* 22-23.

tierra, y que hay estaban "Poco disgustados".[353] Y sumado a esto, también menciona que:

> En la provincia de Sinaloa los naturales mataron a los religiosos que en ella había y que ahora sólo había treinta españoles […] En lo demás, que es en la provincia de Chametla, San Andrés, Topia y Papudos no hay convento ninguno y los clérigos que hay en aquellos reales pocos de ellos apetecen acudir a la conversión de los naturales.[354]

Por ello, para finales de 1589 el gobernador de la Nueva Vizcaya Rodrigo del Río y Loza pidió al padre general y provincial de la Compañía de Jesús el envió de padres jesuitas para congregar, reducir y evangelizar a la población indígena del reino de la Nueva Vizcaya.[355]

De inmediato, la petición fue reafirmada por el virrey Luis de Velasco que consciente del gasto de la mano armada que se requería para la pacificación de los indios chichimecas, optó por la fundación de doctrinas religiosas para que les enseñaran a trabajar la tierra, pacificarse y congregarse en el modelo castellano del municipio.[356]

De esto mismo, Rodríguez Villareal menciona que:

> Era la voluntad de los virreyes Martín Enríquez de Almanza y Luis de Velasco el Joven buscar el mantener el poder virreinal centralizado para así poder desplazar a las órdenes mendicantes de las poblaciones […] para lograr esa meta, apreciaron mucho la ayuda de la Compañía de Jesús […] Que los consideran aliados seguros en eso […] promoviendo que fuera el clero secular o ese instituto que tomara los nuevos cargos.[357]

---

[353] "Rodrigo del Río y Loza al Rey Felipe II, Vizcaya, 25 de octubre de 1591" en: Félix Zubillaga (ed.), *Monumenta Mexicana* Vol. IV, Roma, 1971. Doc. 29, 79-81.
[354] *Ídem.*
[355] Zambrano Francisco, Diccionario bibliográfico de la Compañía de Jesús, Vol. II, Jus, Monterrey, 1968, 66.
[356] AGI, México, 22, N. 32, F.3
[357] Rodríguez Villareal, Juan José, *La compañía de Jesús en la provincia de Sinaloa,* 106.

A pesar de que en el Tercer Concilio Mexicano el clero secular se antepuso sobre el clero regular, la ausencia de curas párrocos en estas regiones era escasa, por lo que dicha encomienda recayó sobre los ignacianos, no solo porque esta orden representó la Contrarreforma y el Concilio de Trento en la Nueva España, sino porque constituían una de las órdenes religiosas más adecuada para la conversión de los naturales en esta región de la Nueva España.

Sobre el envío de los padres jesuitas hacia el Septentrión, el virrey Luis de Velasco mencionó que:

> De ministros para adoctrinar a estos indios hay gran falta […] y para remedio de esto ha nuestro señor movido a los padres de la Compañía de Jesús, que envían cuatro religiosos, lenguas, personas de aprobación, para que ayuden en esta obra […] que, aunque al parecer, es de mucha seguridad yo vivo tan sobresaltado con la inestabilidad y miseria de estos.[358]

Es interesante mencionar que el virrey Luis de Velasco le menciona al Rey Felipe II el envío de cuatro religiosos a la provincia de Sinaloa, sin embargo, al principio de la misión solo se envió a dos padres que fueron el padre Gonzalo de Tapia y el padre Martín Pérez, quienes ya contaban con experiencia misionera en la región. Pues, el padre Gonzalo de Tapia ya había misionado en la ciudad de Guadiana (Durango) con el padre Nicolás de Anaya en 1589 y desde donde regresó a la ciudad de Michoacán antes de comenzar la misión hacia el Septentrión.[359]

Por su parte, el padre Martín Pérez, era oriundo de las minas de San Martín de Zacatecas e hijo de padres españoles, ingresó al colegio de la Compañía de Jesús

[358] "Virrey Luis de Velasco el joven al Rey Felipe II, México, 8 de octubre de 1590" en: Félix Zubillaga (ed.), *Monumenta Mexicana* Vol. IV, Roma, 1971. Doc. 2, 10-12.
[359] Decorme, Gerard, *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial*, Tomo, I, 47.

en México el 15 de julio de 1577.[360] Para 1579, a sus 25 años, estudiaba filosofía escolástica en el mismo colegio y ya había tomado votos simples.[361] En 1588, el entonces hermano Martín Pérez había completado tres años de gramática, tres de filosofía y tres de teología, y fue ordenado como subdiácono por manos del obispo de Tlaxcala, Diego Ramón, en la ciudad de Puebla el 2 de junio del mismo año.[362] Entre 1588 y 1591, realizó trabajo de evangelización en los pueblos de La Petaca en San Luis de la Paz, para posteriormente, ser enviado a misionar a Zacatecas.[363]

Es importante destacar el silencio en torno al padre Martín Pérez en la historiografía de la Compañía de Jesús y en la documentación del periodo; y aunque existen múltiples referencias sobre su labor misionera en Mocorito (Sinaloa), el otro padre fundador de la misión de Sinaloa no recibió atención significativa por parte de la orden, posterior a la muerte del padre Gonzalo de Tapia, salvo algunos datos de su vida y de la misión que administraba.

Este silencio lo podemos atribuir a su condición de criollo, el cual, fue una limitante dentro de la Compañía de Jesús durante el provincialato de Idelfonso de Castro en 1602, donde se buscó limitar y moderar la presencia

---

[360] Apéndice I, en: Félix Zubillaga (ed.), *Monumenta Mexicana*, Vol. II, México, 1981, 766.
[361] "Catálogo de la provincia de la nueva España año de 1585", en: Félix Zubillaga (ed.), *Monumenta Mexicana*, Vol. II, México, 1981, Doc. 222, 746.
[362] "Órdenes sagradas en la provincia mexicana", en: Félix Zubillaga (ed.), *Monumenta Mexicana*, Vol. II, México, 1981, 608.
[363]"Biografía del padre Martín" en: Zambrano Francisco, *Diccionario bibliográfico de la Compañía de Jesús,* Vol. XI, Jus, Monterrey, 1972, 466.
Rodríguez Villareal, Juan José, *La compañía de Jesús en la provincia de Sinaloa,* 109.

de jesuitas de origen criollo en la orden y que se reflejó en un oscurantismo sobre sus personas y una limitación para tomar altos cargos en la orden.[364]

Sin embargo, a pesar de la condición de criollo del padre Martín Pérez, en 1590, el padre provincial Antonio de Mendoza decidió enviarlo junto con el padre Gonzalo de Tapia a Guadiana (Durango).[365] De la dicha decisión, podemos inferir que el padre Gonzalo de Tapia fue elegido por su amplio conocimiento en lenguas y su previa experiencia en congregar y pacificar a población indígena en San Luis de la Paz; mientras que el padre Martín Pérez, fue escogido por su conocimiento de la región y por las misiones que había realizado por la zona.[366]

Para 1590, los padres Martín Pérez y Gonzalo de Tapia se establecieron en la ciudad de Guadiana (Durango), lugar donde probablemente tuvieron su primer encuentro; y, desde allí fueron enviados por el gobernador Rodrigo del Río y Loza a misionar en la provincia de Sinaloa, con la intención de "reducir a la población a la santa iglesia".[367]

De Guadiana (Durango) los padres salieron con dirección a la provincia de Sinaloa, en su trayecto, rodearon la sierra de Topia debido a lo inseguro de la región por los constantes levantamientos y lo belicoso de la población indígena de la

[364] O'Neill, Charles, Domínguez, Joaquín, *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús,* 1662.
[365] Zambrano Francisco, *Diccionario bibliográfico de la Compañía de Jesús,* Vol. II, Jus, Monterrey, 1968, 66, 385-386. Shiels, William Eugene, *Gonzalo de Tapia (1561-1594),* 81-82.
[366] "Virrey Luis de Velasco el joven al Rey Felipe II, México, 8 de octubre de 1590" en: Félix Zubillaga (ed.), *Monumenta Mexicana* Vol. IV, Roma, 1971. Doc. 2, 10-12.
[367] Pérez de Rivas Andrés, *Historia de los tiempos de nuestra Santa Fe entre gentes las más bárbaras y fieras del Nuevo Orbe*, 36.

región.[368] Por ello, los padres entraron a la provincia de Sinaloa por el sur, por la provincia de Acaponeta, donde según Pérez de Rivas menciona que llegaron en las vísperas de la Pascua del Espíritu Santo.[369]

De la villa de Acaponeta, los padres prosiguieron su viaje hacia el norte rumbo a la villa de San Miguel de Culiacán, lo que se conocería como el límite del mundo hispánico y la frontera septentrional del imperio, o, como ellos lo llamarían "los confines del mundo".[370] Si bien, López Castillo menciona que: "la estabilidad de los establecimientos hispánicos se logró hasta la llegada de la Compañía de Jesús y la fundación del sistema de presidio."[371]

Esto, es concordante con el modelo de expansión territorial de la Corona española, pues buscaban "fijar el territorio" por medio de las vecindades hispánicas.[372] Por lo cual, dicho modelo de vecindad se constituía por el establecimiento de instituciones y el descubrimiento de nuevos

---

[368] Ruiz Medrano, Carlos Rubén, *El día que el Mesías Diego anunció el Apocalipsis en el Cerro Azul y otros ensayos sobre la resistencia y la rebelión en la Nueva España,* El Colegio de San Luis A.C., San Luis Potosí, México, 2017, 149-155.

[369] Pérez de Rivas Andrés, *Historia de los tiempos de nuestra Santa Fe entre gentes las más bárbaras y fieras del Nuevo Orbe*,37.

[370] *Ibid*. 38.

[371] López Castillo, Gilberto, *Composición de tierras y tendencias de poblamiento hispano en la franja costera: Culiacán y Chi-metla, siglo XVII-XVIII*, 83-85.

[372] La fundación de vecindades hispánicas en el septentrión tenía el objetivo de "fijar la frontera", lo cual implicaba que las vecindades septentrionales marcaban los limites comerciales y de influencia del imperio hispánico en el territorio, todo lo cual, se manifestaba en diversas influencias económicas y culturales como el diezmo, el tributo o la defensa del territorio. A su vez, también buscaban influenciar a la población indígena mediante la evangelización y la reducción, realizadas por diversos medios de coerción y de control. En: Ruiz Guadalajara, Juan Carlos, "Confines y vecindades de la cristiandad hispánica en América durante el periodo de las monarquías ibéricas", en: *Las vecindades de las monarquías Ibéricas,* coordinado por: José Ruiz Ibáñez, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2013, 264-265.

territorios como fue el caso de Nuevo México o las Californias, que sería coadyuvante a la creación de las vecindades hispánicas septentrionales.[373]

Lo anterior lo podemos constatar en: *la relación de la misión de Zacatecas de 1592,* realizada por el padre jesuita Juan Bautista Cajina que escribe:

> Y también este es el paso para Nuevo México que ahora se descubrió 300 leguas de aquí donde hay infinitos indios y también para la provincia de Sinaloa donde no hay gobierno ni Dios y ha comenzado la Compañía a darles doctrina y delante de estos hay otros muchos que ganados ellos se ganaran. Tiene esta comarca muchos pueblos de españoles donde viven muchos vecinos sin dios […] que viven en las haciendas así de minas como estancias.[374]

De allí que las poblaciones septentrionales desarrollaron un complejo modelo institucional basado en la hacienda, en las encomiendas y en las minas, para lograr controlar el territorio y delimitar los confines de la hispanidad. En el caso de Sinaloa, los padres jesuitas afianzaron la presencia española con la constitución de la misión.

Por ende, la misión jesuita de Sinaloa fue un modelo estratégico para apuntalar la presencia hispánica en el Septentrión, y, constituir y ampliar la influencia del mundo hispánico en la provincia, tanto en la villa de San Miguel de Culiacán, y la villa de San Felipe y Santiago de Sinaloa, que fueron puntos

[373] Spicer, Edward H., *Cycles of conquest. The impact os Spain, Mexico, and the United States on the Indians of the southwest, 1533-1960,* University of Arizona, United States, Edición Ebook 2020, 14-15.
[374] "Estado de la misión en Zacatecas, 1592", ARSI, Mex-16, Fol.65.

estratégicos para el desarrollo de las reducciones misionales del Fuerte, Ocoroni, Mocorito y Orobato.[375]

Ilustración 8, Ruta del padre Gonzalo de Tapia y Martín Pérez para entrar a la misión de Sinaloa.[376]

[375] Zambrano Francisco, *Diccionario bibliográfico de la Compañía de Jesús,* Vol. II, Jus Monterrey, 1968, 389.

[376] Mapa elaborado por el autor de la tesis; Información obtenida en: Relación primitiva de esta primera entrada a Sinaloa, distinta de la del soldado Antonio Ruiz en: AGN, México, Historia, T. 15. En: Zambrano Francisco, *Diccionario bibliográfico de la Compañía de Jesús,* Vol. II, Jus, Monterrey, 1968, 386-395., Pérez de Rivas, Andrés, *Historia de los tiempos de nuestra Santa Fe entre gentes las más bárbaras y fieras del Nuevo Orbe*, 37.

3.3 El desarrollo de las misiones en Sinaloa.

Una vez que los padres Gonzalo de Tapia y Martín Pérez se establecieron en la villa de San Miguel de Culiacán, estos dieron avisó a los españoles que se encontraban en la villa de San Felipe y Santiago de Sinaloa, tal como nos lo menciona el padre Pérez de Rivas:

> Que se dio aviso a los españoles que permanecían en la villa de San Felipe y Santiago de Sinaloa sobre la llegada de los padres jesuitas; por lo cual, se informó que estos habían sido enviados por el provincial de la Compañía de Jesús, Antonio de Mendoza, y el gobernador de Nueva Vizcaya, Rodrigo del Río y Loza, con el fin de emplear el bien espiritual y temporal de la provincia […] y aunque no iban acompañados de soldados como otras veces habían entrado en esa tierra confiando en el Señor.[377]

De esta manera los padres anunciaron su llegada a la provincia de Sinaloa, donde ocho leguas delante de la villa de Culiacán, fueron recibidos por dos españoles que residían en la villa de San Felipe y Santiago de Sinaloa, así como de indios amigos.[378] Durante su entrada a la provincia en 1591, Martín Pérez realizó una entrada de reconocimiento de los grupos indígenas localizados río abajo de la villa de San Felipe y Santiago de Sinaloa; en dicha relación, el padre mencionó que las poblaciones que se encontraban en la región eran: guasaves, sisimicaris y ures.[379] Y fue en dichas poblaciones donde se realizaron los primeros bautismos de párvulos.

---

[377] Pérez de Rivas Andrés, *Historia de los tiempos de nuestra Santa Fe entre gentes las más bárbaras y fieras del Nuevo Orbe*, 37.

[378] Rangel Silva José Alfredo menciona que: Los indios amigos eran aquellas poblaciones indígenas que recientemente habían sido convertidas al cristianismo, por lo general hablaban español (ladinizados), en algunos casos vestían según las normas novohispanas, y por lo general eran migrantes, y estaban desarraigados de sus referentes territorios tradicionales. En: Rangel Silva, José Alfredo, "Pames, franciscanos y estancieros en Rioverde, Valles y sur de Nuevo Santander", 226.

[379] López Castillo, Gilberto, "El ciclo misionero de Hernando de Villafañe (1560-1634) y su relevancia en la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús", en: *Antiguos Jesuitas en Iberoamérica*, Vol. 4, N.2, 17, https://doi.org/10.31057/2314.3908.v4.n2.17641.

Los padres entraron a la villa de San Felipe y Santiago de Sinaloa el 6 de julio de 1591.[380] Y, se instalaron en la casa de don Antonio Ruiz, español que residía en la villa, y quien relató que antes de la llegada de los padres de la Compañía a la villa "pasaba todo el año sin oír misa y para confesarse en la cuaresma llamaba algún sacerdote de Culiacán o se veían precisados a carecer ante el espíritu maligno".[381] De allí que la presencia de los ignacianos en la villa apaciguaba las ansias religiosas de los pocos españoles que en ella se encontraban.

En la villa de Santiago y San Felipe de Sinaloa, los padres buscaron erigir un sistema de misiones donde la población india sería el objetivo a alcanzar y reducir. Por lo cual, comenzó un proceso de reconocimiento y asimilación de la cultura de la población indígena para su eventual aculturación y dominación.

Este proceso, como ya lo hemos mencionado, lo podemos observar por medio de las comunicaciones que los padres tuvieron con el provincial o el padre general en Roma; dichas relaciones, estaban constituidas como un informe sobre el estado de la tierra y de la gente que en ella habitaba; ejemplo de ello, lo tenemos en la relación que escribe el padre Gonzalo de Tapia para el padre general sobre el estado de la misión de Sinaloa, que dice:

> La gente de esta provincia, está toda desnuda, aunque las mujeres se visten, y aunque muy corto y lo preciso, que parece de honestidad, natural fuerza […]Viven en

[380] Relación primitiva de esta primera entrada a Sinaloa, distinta de la del soldado Antonio Ruiz en: AGN, México, Historia, T. 15. En: Zambrano Francisco, *Diccionario bibliográfico de la Compañía de Jesús,* Vol. II, Jus, Monterrey, 1968, 386.
[381] Í*dem.*

> congregación en las riberas de los ríos; no tienen príncipes, ni reconocen superior y viven conforme a lo que son de una lengua (que es mucha la variedad de lenguas), son vivos, curiosos y muy parleros; tienen bastante entendimiento para cualquier cosa; pero en las costumbres […]ninguna resistencia hacen al evangelio, aunque al obedecerlo no es sino a los predestinados a la vida eterna, que es en general a las personas de 30 años para abajo.[382]

Es importante destacar el discurso del padre Gonzalo de Tapia, ya que nos muestra el estado de la provincia de Sinaloa y el proceder de la Compañía de Jesús para sus misiones.

En dicha relación, nos indica que en la provincia había una amplia cantidad de poblaciones de diferentes orígenes étnicos; también, el modelo de asentamiento de la población indígena el cual se caracterizaba por ser seminómada y estar asentada en las riberas de los ríos; igualmente, nos indica los modelos de vestimenta entre las mujeres y las costumbres entre la población.

Otro testimonio que nos refleja las costumbres y rituales de la población indígena es una carta realizada por el padre Martín Pérez en 1592 que dice:

> El padre Tapia y yo vimos muchos indios, que, adornados de plumajes y cascabeles, entraban y salían bailando de una casa vecina. Fuimos temerosos de alguna superstición y hallamos muchos sentados alrededor de un círculo de arena, mayor que un mapamundi, en que tenían pintados con colores, varias muchas figuras de animales, y, entre ellos la de un hombre, una mujer y un niño. Dijeron que aquellas figuras representaban al Dios padre, a la Virgen con su Niño: que les pedían que los librasen de la mordedura de aquellos animales, que no se desbordarse el río y que les cuidasen sus sementeras.[383]

En Sinaloa, los padres se repartieron las zonas para misionar; en el caso del padre Martín Pérez, este tomó a cargo los pueblos de Cubiri y Bamoa a poca distancia de

---

[382] "Relación primitiva de las misiones en Sinaloa" en: Zambrano Francisco, *Diccionario bibliográfico de la Compañía de Jesús,* Vol. II, Jus, Monterrey, 1968, 386-388.
[383] "Biografía del padre Martín" en: Zambrano Francisco, *Diccionario bibliográfico de la Compañía de Jesús,* Vol. XI, Jus, Monterrey, 1972, 473.

la villa de San Felipe y Santiago de Sinaloa río abajo; por su parte, el padre Gonzalo de Tapia se encargó de los pueblos río arriba que fueron Baboria, Deporaba, Lopoche, Matapan y Ocorori o río Fuerte.[384]

Los jesuitas en la misión de Sinaloa retomaron las experiencias previas del padre Gonzalo de Tapia tanto en la ciudad de Pátzcuaro como en San Luis de la Paz, debido a que buscaron establecer un sistema organizativo que cumpliera con la capacidad de reunir, reducir y establecer en policía a las poblaciones indígenas siguiendo las características propias de las poblaciones indígenas de la región como lo fue reducirlos en las riberas de los ríos.[385]

Para poder lograr la reducción, se utilizó el modelo de conversión sistemática que el padre Gonzalo de Tapia había practicado en sus experiencias previas. Como ya lo dijimos, el modelo consistía en la traducción del catecismo en la lengua de la región, la enseñanza de la doctrina básica y la introducción de los jóvenes a clases de primeras letras de una manera universal.[386]

Esto se manifestaba en la vida cotidiana de la misión, en donde, los padres se ocuparon en dar diversas clases y enseñanzas a la población indígena, todo lo cual, derivó en un efectivo método de control y de dominación, con el cual se buscaba hispanizar y asentar a la población.

---

[384] Alegre, Francisco Javier, *Historia de la Compañía de Jesús en la Nueva España*, 77.
[385] "Relación primitiva de las misiones en Sinaloa" en: Zambrano Francisco, *Diccionario bibliográfico de la Compañía de Jesús,* Vol. II, Jus, Monterrey, 1968, 386-388.
[386] Introducción general a la provincia Jesuita de la Nueva España" en: Félix Zubillaga (ed.), *Monumenta Mexicana*, Vol. II, Roma, 1959, 10. López Castillo, Gilberto, "El ciclo misionero de Hernando de Villafañe (1560-1634) y su relevancia en la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús", en: *Antiguos Jesuitas en Iberoamérica,* 35.

De allí que, todos los días los padres impartían diversas clases de catecismo, moral y otras enseñanzas sobre el trabajo; por la mañana, se explicaba la doctrina en las pequeñas capillas (iglesias) que se habían construido; después, el misionero visitaba las pequeñas rancherías para consolar a los enfermos, salir a mediar uno que otro pleito, y animar a los hombres al trabajo; a medio día, los padres se enfocaron en enseñar diferentes oficios a los hombres de la misión, así como el uso de algunos instrumentos de trabajo, y también, los llevaban a las cementeras para que las trabajasen en beneficio de la misión.

Así, mientras que los hombres trabajaban, los padres impartían clases para infantes de la misión, en donde se les enseñaba el catecismo y primeras letras; en ocasiones, los padres dejaban a cargo de la enseñanza a un alumno más avanzado para salir a replicar lo mismo a otro pueblo de misión. [387]

A su vez, se le explicaba a la población indígena la moral cristiana como el solo tener una mujer, cumplir el sacramento del santo matrimonio, que la población dejara las borracheras y otros vicios que estaban muy arraigados entre la población de la misión.[388] Por otra parte, con la población española se buscó quitar todo amancebamiento y bautizar a las mujeres indígenas que tenían como criadas o como esposas.[389]

Como resultado del primer año de trabajo en la misión, los padres Gonzalo de Tapia y Martín Pérez, reportaron al general en Roma que solo en dos ríos de la

[387] Alegre, Francisco Javier, *Historia de la Compañía de Jesús en la Nueva España*, 78
[388] "*Relación primitiva del padre Gonzalo de Tapia* ", en: Zambrano Francisco, Diccionario *bibliográfico de la Compañía de Jesús,* Vol. II, Jus, Monterrey, 1968, 389-390.
[389] Alegre, Francisco Javier, *Historia de la Compañía de Jesús en la Nueva España*, 77.

provincia de Sinaloa que son Sebastián de Évora (Mocorito) y Petatlán se habían bautizado más de dos mil, entre párvulos y adultos.[390]

Para 1592, el padre Avellaneda reportaba no sólo los alcances que tenía la primera misión en la provincia de Sinaloa, sino también la cantidad de indios que en ella había y la necesidad de operarios para cubrir la demanda, pues dice:

> El padre Gonzalo de Tapia y Martín Pérez que se encuentran en la provincia de Sinaloa donde nuestro señor nos ha descubierto una copiosa mies de indios gentiles que allí alrededor de donde los padres están hay sobre sesenta mil indios […] y teniendo sin los niños, más de mil quinientos indios bautizados.[391]

Fue así que para 1592, las autoridades de la Compañía de Jesús decidieron enviar más padres a la provincia de Sinaloa y nombrar a un "superior de misión", quien tenía el deber de supervisar el trabajo de los jesuitas que se fueran integrando a la misión, y, "si fuere necesario", aplicar disciplina a los mismos.[392]

Como superior de misión, se nombró al padre Gonzalo de Tapia, esto debido a que el padre Martín Pérez aún no realizaba profesión de cuatro votos requeridos para ingresar plenamente a la Compañía de Jesús, los cuales completó hasta el 14 de mayo de 1595 de manos del padre Martín Peláez.[393]

La cantidad de población que los padres reportaban al padre en Roma y a las autoridades virreinales, les sirvió para obtener una serie de beneficios, como el envió de más padres para misionar en la región, recibir recurso de la

---

[390] *Ídem.*
[391] "El padre Avellaneda, a nuestro padre Claudio Aquaviva, 1592", ARSI, Mex-16, Fol. 49,
[392] *Ídem.*
[393] Profesiones en la provincia mexicana, en: Félix Zubillaga (ed.), *Monumenta Mexicana*, Vol. III, México, 1981, 639-640.

hacienda de su majestad para la manutención de los padres en la misión y la construcción de seminarios de niños.[394]

Sobre el envío de más misioneros, el padre Gonzalo de Tapia reiteró su descontento de enviar padres que no tuvieran vocación para la misión, pues menciona que "estos serían una mayor carga para los que sí la tuviesen".[395] Por lo cual, a principios de 1591 el padre provincial decidió enviar, primero, a dos padres que fueron: Alonso de Santiago y Juan Baptista Velasco, de quienes el padre Gonzalo de Tapia se refirió:

> Que, a Alonso de Santiago, su superior se le había pedido que se le sacase del colegio; y el otro, Juan Baptista Velasco, nunca había caído en su imaginación semejantes ocupaciones en el colegio y así me dijo, que quería ver cómo le iba por acá, por ello, primero que se aplicase a trabajar en algo.[396]

Alonso de Santiago y Juan Baptista, apoyaron en tres misiones en la provincia de Sinaloa, las cuales se desarrollaron en los ríos de Ocoroni, Mocorito y Orabato.[397] De esta manera, para finales de 1591, la provincia de Sinaloa contaba con la presencia de cuatro jesuitas, que fueron: Alonso de Santiago, Juan Baptista Velasco, Martín Pérez y como superior de misión el padre Gonzalo de Tapia.

A principios de 1592, el padre Gonzalo de Tapia misionó en la Sierra de Topia y San Andrés, donde había presencia de población acaxes junto a migrantes de

---

[394] "Papeles sobre la pacificación de Sinaloa", en: AGI, México, 27, N.62.
[395] *Relación primitiva del padre Gonzalo de Tapia* ", en: Zambrano Francisco, Diccionario *bibliográfico de la Compañía de Jesús,* Vol. II, Jus, Monterrey, 1968, 386-388.
[396] *Ídem.*
[397] *Ibid.,* 389. "El padre Avellaneda a nuestro padre Aquaviva, Grados, cambios de rectores, fundación de la casa profesa, buenas nuevas de la fundación de Filipinas, Sinaloa, entre otras cosas. 1 de marzo de 1592" en: ARSI, Mex-16, Fol. 49, F.1.

origen tarasco para trabajar en las minas.[398] Dicha misión dio origen a las misiones en la Sierra de Topia; posteriormente, el padre Gonzalo de Tapia viajó a la ciudad de México para recibir ornamentos para las iglesias de Sinaloa y un subsidio dado por el Virrey Luis de Velasco de 1000 pesos de oro común para la misión.[399] A su regreso a Sinaloa, el padre trajo consigo al hermano Francisco de Castro para que misione en la provincia.[400]

En 1595, se fundó en la ciudad de Guadiana (Durango) una residencia de la Compañía de Jesús. [401] Todo lo cual, fue un acicate para las misiones septentrionales de los ignacianos, pues su establecimiento permitiría el crecimiento de las misiones en el Septentrión.

En 1596, salió de la residencia de Guadiana (Durango) el padre Jerónimo Ramírez con el padre Martín Pérez hacía la provincia Tepehuana; en 1598, se estableció el padre Hernando de Santarén en las minas de Topia y San Andrés; entre 1600 y 1611, se llevó a cabo la reducción de los pueblos acaxees de manos del mismo padre Hernando de Santarén y Alfonso Ruiz,

---

[398] Zambrano Francisco, *Diccionario bibliográfico de la Compañía de Jesús,* Vol. II, Jus Monterrey, 1968, 392-394,
Pacheco Rojas, José de la Cruz, *El sistema jesuítico misional del noroeste Novohispano,* 134.

[399] "Archivo Provincial Mexicano, 1767", f. 272, en: Zambrano Francisco, Diccionario bibliográfico de la Compañía de Jesús, Vol. I, Jus, Monterrey, 1968, 489.

[400] Zambrano Francisco, *Diccionario bibliográfico de la Compañía de Jesús,* Vol. II, Jus, Monterrey, 1968, 390.

[401] La carta Anua de 1596 menciona que desde el año pasado ya se hablaba largo y tendido de la residencia entre los padres de la Compañía; en ella, se cuentan cuatro padres y dos hermanos, y, se encuentra en la capital del reino de Nueva Vizcaya.
En: "Carta Anua 1596, México", en: Zambrano Francisco, *Diccionario bibliográfico de la Compañía de Jesús,* Vol. II, Jus, Monterrey, 1968, 629-630.

también redujeron población tepehuana, de la Laguna de Parras y Río Nazas.[402]

De esta manera, las provincias misioneras de la Compañía de Jesús se integraban por las misiones de Sinaloa, Sierra de Topia, Tepehuanes y Nuestra Señora Parras; a su vez, las provincias se subdividieron en diferentes "pueblos de misión".[403] Que enlistaremos en la siguiente tabla:

Tabla 3, Provincias misioneras y sus respectivas misiones de finales del XVI principios del XVII.[404]

Provincia misionera	**Misiones de finales del XVI principios del XVII**
Misiones de Sinaloa	El Fuerte, Villa de Santiago y San Felipe de Sinaloa, Ocoroni, Mocorito, Orobato, entre otras.
Misiones en Sierra de Topia	Misión Sierra de Topia, San Andrés, San Ignacio, entre otras.

[402] Pacheco Rojas, José de la Cruz, *El sistema jesuítico misional del noroeste Novohispano, 122*-142.
[403] : AGI, México, 27, N.62., López Castillo, Gilberto, "El ciclo misionero de Hernando de Villafañe (1560-1634) y su relevancia en la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús", 41.
[404] Por una cédula dada por el rey Felipe II al padre Pedro de Morales, podemos entrever que en el Septentrión novohispano la Compañía de Jesús desarrolló cuatro misiones que a su vez componían la provincia de Sinaloa, estas misiones son: las misiones de Sinaloa, Sierra de Topia, Tapehuanes y Parras. Para 1619, todas estas misiones componían la superintendencia de Sinaloa la cual tenía al frente la figura de superintendente general. En: AGI, México, 27, N.62., López Castillo, Gilberto, "El ciclo misionero de Hernando de Villafañe (1560-1634) y su relevancia en la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús", en: Antiguos Jesuitas en Iberoamérica, Vol. 4, N.2, 28-46, en: https://doi.org/10.31057/2314.3908.v4.n2.17641.41. Pacheco Rojas, José de la Cruz, *El sistema jesuítico misional del noroeste Novohispano*, 151, 275. Alegre, Francisco Javier, *Historia de la Compañía de Jesús en la Nueva España*, 77.

Misiones Tepehuanes	Misión Tepehuanes, Nazas (Cerca del río Nazas), Papasquiaro, Atotonilco, San Francisco de Conchos, entre otras.
Misiones de Parras	Misión Parras

En 1594, el padre Pedro de Morales recibió una cédula de su majestad para pasar a 18 misioneros desde Sevilla para que trabajasen en las misiones de Sinaloa y la Laguna.[405] En 1595, se mandó que se les diera mil trescientos pesos de oro común a cuatro padres que partían a la misión de Sinaloa; y, para el año de 1608, se mandó que a cada padre que esté en una misión de Sinaloa, Sierra de Topia, Tapehuanes y Parras, se les proveyera de un compañero para que en cada misión se encuentren más de dos padres, que tengan un superior de misión y se les dé a cada uno 50 pesos de limosnas con cumplimiento a 300 pesos cada año. [406]

[405] "Papeles sobre la pacificación de Sinaloa", AGI, México, 27, N.62.
[406] *Ídem.*

Ilustración 9, Mapa de las misiones de la Compañía de Jesús en la Nueva España del siglo XVI-XVII.[407]

La primera medida, respondía directamente al levantamiento indígena que había ocurrido en 1594, en la misión de Toborapa, a no más de una legua de Santiago y San Felipe de Sinaloa; levantamiento que cobró la vida del padre Gonzalo de Tapia a manos del cacique Necababa. [408] Hecho del que hablaremos más adelante.

Las segunda medida, responde directamente a los intereses expansionistas de la Corona, que por medio de la Compañía de Jesús buscaba pacificar y reducir a

[407] Mapa realizado por el autor de la tesis con información recogida de: AGI, México, 27, N.62.
[408] "El padre Martín Peláez: Relación del martirio del padre Gonzalo de Tapia", en: ARSI, Fol. 137-144.

la población indígena de las provincias misioneras; siendo la misión la vecindad hispánica que constituyó las fronteras imperiales y los límites de la hispanidad.

Por ende, los ignacianos en la misión cargaban con la concepción del mundo hispánico y todo lo que ello representaba; por lo cual, su imagen representaba el simbolismo de conquistador, de pastor, de cura, de padre, maestro, administrador, juez, gobernador e instructor de las artes, todo esto en las distintas tierras tuteladas por la misión, predominantemente en las misiones más alejadas de las autoridades civiles.[409]

Sin embargo, la idea de una misión utópica en el Septentrión fue violentamente pausada por una serie de rebeliones y sublevaciones realizadas por la población de la misión de Sinaloa, pues los jesuitas exigían a la población indígena una profunda reorganización de su existencia, la cual afectaba virtualmente todas las esferas de su vida espiritual, cultural, económica, social y sexual.[410]

De allí que la muerte del padre Gonzalo de Tapia, constituyó una nueva reestructuración de las misiones septentrionales de la Compañía de Jesús, y fungió como coadyuvante del despertar misionero de los padres jesuitas que se mantenían en los colegios jesuitas en el centro de la Nueva España; pues pronto, las misiones tanto en el Septentrión novohispano como

[409] María Serrera, Ramón, La América de los Habsburgo 1517-1700, Editorial Universidad de Sevilla, España, 2019, 314. Hausberger, Bernd, *Miradas a la misión jesuita en la Nueva España,* 198.
[410] Hausberger, Bernd, *Miradas a la misión jesuita en la Nueva España,* 206.
"El padre Martín Peláez: Relación del martirio del padre Gonzalo de Tapia", en: ARSI, Fol. 137-144.

las realizadas en China y Japón fueron sinónimo de piedad y de devoción que se desarrollaban en torno al martirio y a la persecución que se vivía en ellas.[411] Encontramos vestigio de ello en los diversos cuadros y pinturas que se inspiraron alrededor del martirio, en estas representaciones podemos observar la retórica de la devoción y la piedad.

[411] Ruiz Guadalajara, Juan Carlos, "EN LO MÁS DILATADO DE LA MONARQUÍA: MANUEL ANTONIO DE OCIO Y OCAMPO, LA NUEVA ESPAÑA Y EL HORIZONTE FILIPINO." En: *Historia Mexicana*, V. 61, N. 3, 2012, 861, en: http://www.jstor.org/stable/41303937.

Ilustración 10,, Juan del Valle, martirizado en Papasquiaro el 18 de noviembre de 1616.[412]

[412] Imagen obtenida, el 17 de mazo del 2024 en: http://mediateca.inah.gob.mx/repositorio/islandora/object/pintura%3A2567

Por ello, en el siguiente capítulo analizaremos de cerca las tensiones y las sublevaciones en la misión de Sinaloa, lo que llevó al martirio del padre Gonzalo de Tapia. Además, examinaremos la hagiográfica del protomártir Gonzalo de Tapia, y la influencia de su muerte en la construcción ideológica de las misiones jesuitas del Septentrión.

Capítulo IV

La virtud y la rebelión en las misiones septentrionales.

> La bienaventurada y gloriosa muerte del padre Gonzalo de Tapia, religioso de la Compañía de Jesús que en la provincia de Sinaloa derramó su bendita sangre por Jesucristo nuestro señor. [413]

4.1 Las tensiones y rebeliones en la provincia de Sinaloa.

Al acercarnos a analizar las rebeliones de la población indígena en las misiones jesuitas, podemos entrever que dichas rebeliones quedaron marcadas en las expresiones y prácticas sociales localizadas, articuladas y descritas dentro de la documentación oficial tanto de los padres jesuitas como de las autoridades civiles.[414]

En este caso, podemos observar que la sublevación de la población cahita en Sinaloa en el año de 1594, y que terminó con la vida del padre Gonzalo de Tapia, constituyó un catalizador para los modelos misionales y devocionales que los padres jesuitas desarrollaron en sus misiones septentrionales. Un modelo que tomó forma y sería reafirmado, gracias a las

---

[413] "El hermano Juan de la Carrera al padre Bartolomé Pérez, Puebla de los Ángeles, 1 de marzo de 1600", en: Félix Zubillaga (ed.), *Monumenta Mexicana* Vol. VII, Roma, 1981. Doc. 10,

[414] Ruiz Medrano, Carlos Rubén, *Alevosos, ingratos y traidores ¿queréis sacudir el yugo del monarca más católico? El discurso contra insurgencia en la Nueva España durante el siglo XVIII,* en: HAHR, The Hispanic American Historical Review, August, 2007, 1.

diversas rebeliones indígenas que se sucedieron hasta principios del siglo XVII. En algunos casos, estas formas antagónicas a la presencia jesuita y su modelo misionero, fueron mucho más sutiles y tomaron diversas formas: desde expresiones pasivas, huida de las misiones, rechazo a la conversión y un exacerbamiento del nativismo nativo; en otros casos terminaron de manera violenta, como lo fue la rebelión acaxe que se desarrolló en la sierra de Topia y San Andrés durante 1601-1602.[415]

Por ello, es importante mencionar lo referido por Scott que:

> La mayoría de las formas que toman esta lucha queda bien lejos del desafío colectivo directo […] las armas ordinarias de los grupos relativamente sin poder: trabajar despacio, disimular, falsa aceptación, pequeños hurtos, ignorancia fingida, calumnias, incendios provocados, sabotaje, etc. […] Estas formas de lucha requieren poca o ninguna coordinación o plan; a menudo presentan una forma de autoayuda individual; y normalmente evitan todo tipo de confrontación simbólica directa con la autoridad o las normas de las elites.[416]

En concordancia con lo antes mencionado, podemos decir que las diversas revueltas y sublevaciones suscitadas en las misiones septentrionales de la Compañía de Jesús fueron de carácter improvisado, siempre en el mismo eje de buscar una autoayuda personal, y por lo general buscando evitar la confrontación simbólica directa con la autoridad.

Además, es importante destacar el constante relato de pasividad de los indígenas tanto en las cartas anuas como lo expresado por las autoridades civiles

---

[415] Durante el periodo de 1595-1602, la provincia misionera de la Compañía de Jesús se mantuvo en diversas rebeliones y sublevaciones originadas por los cambios en la economía moral y el desplazamiento de las poblaciones indígenas. Todas estas rebeliones, responden a un fenómeno importante y que definiría con posterioridad los patrones de organización social, y, a su vez marcó en buena medida la trayectoria de este territorio. En: Ruiz Medrano, Carlos Rubén, *El día que el Mesías Diego anunció el Apocalipsis en el Cerro Azul y otros ensayos sobre la resistencia y la rebelión en la Nueva España,* 173.

[416] Scott, Jim, and Marina Sanchis Martínez. "Formas Cotidianas de Rebelión Campesina." *Historia Social*, no. 28, 1997, 14, http://www.jstor.org/stable/40340607.

sobre las misiones, pues nos muestra la negativa por parte de los padres de la Compañía de Jesús de informar a las autoridades civiles sobre la insubordinación, pues hacerlo significaba admitir que la política de la misión es impopular y fallaba en su objetivo. Por lo mismo, Scott menciona que; "las grandes explosiones en las rebeliones en sí mismas son a menudo un signo de que las formas "normales" y muy encubiertas de la lucha de clases están fallando y han llegado a un punto crítico".[417]

Como consecuencia, las tensiones y las luchas que se practicaban en silencio se vuelven levantamientos de violencia y de coerción entre dominados y dominantes; todo lo cual, fue coadyuvante el establecimiento de diversas instituciones como lo fue la misión y el presidio, el cual tenía como fin el control y sometimiento de la población indígena en el Septentrión.

A su vez, la fundación de diversas instituciones hispanas constituyó el modelo de vecindades hispánicas, y las cuales tenían el objetivo de controlar el territorio e incluirlo a la visión ecuménica española, muestra de ello, tenemos los diversos planos y mapas realizados para ilustrar el territorio septentrional constituidos por pueblos, villas y ciudades.

[417] *Ibid.* 17.

Ilustración 11, Plano coreográfico e hidrográfico de las provincias de Sonora, Ostimuri y Sinaloa.[418]

Como ya lo habíamos mencionado antes, todas estas fundaciones tenían objetivos en común que era el reducir a las poblaciones indígenas en un modelo de vida apegado a la tradición del municipio castellano y a los modelos de vida hispanos.[419]

Como resultado, dichas fundaciones se encontraban constantemente expuestas a revueltas y sublevaciones que tenían su origen en los cambios culturales,

[418] Plano de corográfico e hidrográfico de las provincias de Sonora, Ostimuri y Sinaloa, en: AGI, MP-MEXICO, 123.
[419] Herrerón Peredo, Carlos, "Ideales comunitarios de vasco de Quiroga", en: *Vasco de Quiroga, humanista, abogado y apóstol*, 13.

morales, económicos y naturales a los cuales la población indígena era sometida durante el proceso de etnogénesis y aculturación.

Por ello, la Corona pretendía que por medio de la misión se introdujera a la población indígena al modelo de la policía mixta, el cual buscaba transformar las cosmovisiones e imaginarios por medio de la implementación de prácticas hispanas y católicas para que cambiaran las formas cotidianas de la vida de las poblaciones.[420]

> Lo que avécele ofrecido advertir es que estas misiones son las más importantes de todo este reino y que conforme al estado presente y lo que promete en lo de adelante y de utilidad espiritual y temporal es de muy poca consideración el gasto que se ha hecho y ofrece hacerse con estos ministros de doctrina y de más cosas que se piden y que no se debe reparar en esto ni desistir de lo emprendido, porque en lo espiritual sean reducido y van reduciéndose en gran número de almas.[421]

Sin embargo, no siempre la respuesta de la población era favorable ante los diversos métodos de control y sumisión utilizados por los jesuitas, de allí que la rebelión era la respuesta natural de las poblaciones indígenas a la destrucción sistemática de sus modos de vida, de sus creencias y por consiguiente de su cultura. La cual, fue brutalmente alterada por la presencia de los misioneros que buscaban evangelizarlos, reducirlos e integrarlos a la visión ecuménica de la Corona española.[422]

En consecuencia, podemos observar que la población indígena tendió a la preservación de diversos rituales y modelos de vida cotidianos, debido a

[420] Mundaca Machuca, Diego Leonardo, "El cuidado del cuerpo en la concepción "mixta policía" de Vasco de Quiroga en sus pueblos hospitales" 61-64.
[421] "Papeles sobre la pacificación de Sinaloa, 1594", en: AGI, México, 27, N.62
[422] Velasco Ávila, Cuauhtémoc, "Etnogénesis y etnocidio, la suerte de los pueblos nómadas en las provincias internas de Oriente en el siglo XVIII", 36-37.

lo "débil y defectuoso que resultaba el control de la administración colonial en la zona, así como las desventajas y riesgos que percibían en la adopción de los usos y valores españoles vinculados en el establecimiento de los pueblos de misión".[423]

Todo esto se reflejaban en actos cotidianos de malestar, como las "pequeñas ceremonias" que ocurrían a diario.[424] Como el no hincarse ante el padre de misión, no obedecer las reglas morales, no asistir a misa, que los infantes no acudieran a clase de catecismo y que los adultos no trabajasen en la cementera, etc.

Muestra de esos levantamientos cotidianos los podemos observar en la crónica de Pérez de Rivas cuando menciona:

> En una fiesta que celebraba un pueblo de cristianos concurrió de todas partes a ella mucho gentío y concentrase para correr el palo […] entre los dos bandos que salieron a correrlo hubo diferencia sobre las leyes del juego, y llegó a tal punto la discordia, y encuentro, que algunos tomaron los arcos para llevarlo por las armas […] hallase el padre presente en esta sazón y procuro componer las diferencias y les hizo dejar las armas, pero quedando algunas centellas de rencor […] sin atender a exhortaciones del padre, y vengándose de sus opositores se retiraron los inquietos a pueblos gentiles vecinos y haciéndose a uno con ellos se determinaron venir a matar al padre.[425]

En concordancia con lo anteriormente mencionado, la transgresión era cualquier acto que rompiera la norma dictada por la autoridad. Por ello, toda rebelión estaba acompañada de diversos elementos simbólicos y representativos, y las cuales quedaron plasmadas en las cartas anuas, cartas de relación o memoriales que los

---

[423] Mirafuentes Galván, José Luis, "Relaciones interétnicas y dominación colonial en Sonora", en: *Nómadas y sedentarios en el noroeste de México,* editado por: Marie-Areti Hers, José Luis Mirafuentes, María de los Dolores Soto, Miguel Vallebueno, Universidad Autónoma de México, México, 2000, 591.
[424] Ruiz Medrano, Carlos Rubén, *Alevosos, ingratos y traidores ¿queréis sacudir el yugo del monarca más católico? El discurso contra insurgencia en la Nueva España durante el siglo XVIII,* 478.
[425] Pérez de Rivas Andrés, *Historia de los tiempos de nuestra Santa Fe entre gentes las más bárbaras y fieras del Nuevo Orbe*, 112-113.

padres redactaron sobre la misión.[426] Así mismo, también encontramos discurso de rebeliones en las relaciones de presidios, cartas de virreyes y capitanes de provincia.

Todas estas muestras de rebelión y sublevación, son el resultado de lo que el mismo grupo subordinado producía a partir del sufrimiento suscitado por los diversos modelos de coerción y de dominación del grupo dominante, por ello, es importante mencionar lo que Scott refiere sobre las conductas de la dominación: "todo proceso de dominación produce una conducta pública hegemónica y un discurso tras bambalinas, que consiste en lo que no se le puede decir directamente al poder".[427]

En consecuencia, todos estos discursos realizados por las autoridades consistían en los diversos modelos de interacción del poder, "pues dentro de las estructuras sociales el poder se vuelve irreconocible".[428] Por ello, no solo es importante comprender el discurso del subordinado, si no también comprender el discurso del dominante el cual se reelabora en un fino sistema de legitimación del poder y de la empresa conquistadora, tal como lo menciona Ramírez:

> Será dentro de este contexto que nos encontramos con otras fuentes tempranas que hablan de la sierra como de sus habitantes, pero cuya intención está encaminada en legitimar el derecho para hacer guerra, dominar a los grupos de naciones que habitaban los márgenes coloniales mediante la evangelización o las campañas militares.[429]

---

[426] Silva Prada, Natalia, "Estrategias culturales en un tumulto de 1692 en la ciudad de México: aportes para la construcción de la historia de la cultura política antigua", en: Historia mexicana, N.53, 12, 2003,https://historiamexicana.colmex.mx/index.php/RHM/article/download/1475/1323/1629,
[427] Scott, James C. *Los dominados y el arte de la resistencia,* Ediciones Era, México, D.F., 2004, 21.
[428] *Ibid.* 24.
[429] Ramírez Casas, Ulises, *"A indómitas naciones puse ley", Discurso y acciones de guerra contra los Chichimecas de Sierra Gorda, siglo XVI-XVIII,* 42.

Por tal motivo, todos estos registros nos permiten entrever que los padres respondían rápidamente a la sublevación con una retórica de represión y rituales de sometimiento y control, como lo fueron: la represión y el castigo corporal, la humillación pública, la destrucción de las élites indígenas, el destierro de la misión y otras más leves como la amonestación pública y el apaciguamiento de los conflictos entre las poblaciones indígenas.[430]

Todas estas medidas de represión, fueron impuestas por los padres jesuitas desde un sistema de dominio paternalista y patriarcal, en donde el castigo era impartido por las instituciones seculares o las mismas poblaciones indígenas; ejemplo de ello, fue la represión realizada por el padre Gonzalo de Tapia al indio Necababa, y la cual fue ejecutada por el alcalde mayor de la villa de Sinaloa Miguel Ortiz Maldonado, ya que se menciona lo siguiente:

> Iba haciendo más daño por ser indio conocido y teniendo por valiente que solo los tales entre ellos señoreasen y mandan, y viendo pues lo poco que con este indio valían ruegos acudió al brazo secular rogando al alcalde mayor de aquella toda provincia […] amenazase o castigase aquel indio lo cual ejecutó de buena gana mandándolo a azotar.[431]

El castigo realizado por el alcalde mayor, no solo nos muestra la represión dentro de la misión, si no también, cómo los jesuitas se valían de la intervención de las autoridades civiles, como el alcalde mayor o el capitán de presidio, que representaron la mano armada dentro de las misiones del Septentrión.[432]

---

[430] Hausberger, Bernd, *Miradas a la misión jesuita en la Nueva España,* 99-107.
[431] "Relación de la muerte del padre Gonzalo de Tapia para el padre Diego de Avellaneda prepósito de la Compañía de Jesús procedo y el padre Martín Pérez de la misma Compañía, México, 1594", ARSI, Mex. 16, Fol.145-150.
[432]Hausberger, Bernd, *Miradas a la misión jesuita en la Nueva España,* 107.

En la anua de 1596, los padres de la Compañía reportaron al padre General la situación de las misiones refiriéndose a ellas como: "misiones intermitentes que eran acechadas por indios de guerra".[433] Es decir, manifestaba los persistentes alzamientos indígenas de la región, las constantes sublevaciones dentro de las misiones y por consiguiente la necesidad de soldados para apaciguar las rebeliones.

Esto es importante mencionar debido a que la rebelión traía consigo diversos rituales de sublevación que la población indígena en la misión ponía en práctica, uno de ellos fue cuando los sublevados robaron los vasos sagrados y los ornamentos de los padres para que con ellos celebraran la victoria de la muerte del padre Tapia.[434]

Dichos rituales de sublevación, serán muy repetitivos en las crónicas realizadas por los padres jesuitas sobre las misiones del Septentrión, ya que, en ellas, lo que se refleja son múltiples formas de resistencia cotidiana a manera de visiones, venganzas violentas o parodias colectivas que dieron pie a la modificación de los modelos misionales de los jesuitas.[435]

Como lo menciona Scott:

> Un individuo que es ofendido puede elaborar una fantasía personal de venganza y enfrentamiento, pero cuando el insulto no es sino una variante de las ofensas que sufre sistemáticamente toda una raza, una clase o una capa social, entonces la fantasía se puede convertir en un producto cultural colectivo.[436]

---

[433] "Anua de 1596, México", en: Zambrano Francisco, *Diccionario bibliográfico de la Compañía de Jesús,* Vol. II, Jus, Monterrey, 1968, 420.
[434] Pérez de Rivas Andrés, *Historia de los tiempos de nuestra Santa Fe entre gentes las más bárbaras y fieras del Nuevo Orbe*, 49-50.
[435] Hausberger, Bernd, *Miradas a la misión jesuita en la Nueva España,* 228.
[436] Scott, James C. *Los dominados y el arte de la resistencia*, 32.

Como resultado, podemos ver que los niveles de violencia suscitada dentro de las misiones jesuitas se debían a la defensa de sus ideas, creencias y por el mismo sentido de supervivencia, valiéndose de elementos culturales colectivos. Además, otro elemento de transgresión y sublevación en la misión eran los constantes abandonos de la misión por parte de la población indígena, pues en muchos casos, la población dejaba la misión y se iba al monte donde ni los misioneros ni las autoridades civiles los pudieran encontrar.[437]

El rechazo a la misión y a la sumisión lo podemos encontrar en el resguardo de la economía moral de las poblaciones indígenas, las cuales rechazaban la destrucción de sus prácticas seminómadas, los modelos de asentamiento autóctonos y la prohibición de las relaciones poligámicas.

De eso, Hausberger menciona que:

> Estar en la misión era semejante a estar en una casa de corrección o cárcel, pues en muchos aspectos no sólo se les buscaba controlar su estilo de vida y reglamentarla, sino también transformarla completamente hasta que correspondiera al estándar establecido por las autoridades.[438]

Y si fuera poco, a estas exigencias se le sumaba el descontento por las diversas epidemias que azotaban la región, ya que para 1594, se propagó una epidemia de viruela y sarampión que afectó a la población de los Tepehuanes, conchos, laguneros, acaxees y xiximes, misma que coincidió con el levantamiento armado en Toboroapa, Sinaloa.[439]

---

[437] Pérez de Rivas Andrés, *Historia de los tiempos de nuestra Santa Fe entre gentes las más bárbaras y fieras del Nuevo Orbe*, 53.
[438] *Ibid*. 253.
[439] Delgadillo Galindo, Sergio, "Resistencias pacíficas en la sierra de Nueva Vizcaya, siglo XVII", en: Estudios de Historia Novohispana, N.66, 2022, 14.

Además, ciertos sectores de indios se mantenían en desacuerdo con el modelo de misión, debido a que esto conllevaba a la pérdida de su estatus dentro de la sociedad indígena y de los privilegios que se tenía ante los españoles.[440] Lo que a la larga, originó diversas transgresiones, como lo fueron las reuniones o consejos contra los españoles, que los padres mencionan en sus cartas como: "Sus consejos en lo oculto de la noche".[441] A estos consejos los padres se referían como puntos idóneos para las sublevaciones y rebeliones, en 1596, se menciona que: "Hace poco se descubrió la conjura de un alzamiento, y fueron decapitados cuatro cabecillas".[442]

Por su parte, el indio Necababa era señor principal de aquellas tierras.[443] Y, era beneficiario directo de las élites de la población cahita que se encontraba fuera de la misión.[444] Lo que naturalmente, originó una resistencia por parte de su persona al sometimiento misional, y a su vez, también se le refiere como hechicero que incitaba a la rebelión.[445]

---

[440] Los Caciques forzosamente ejercían los cargos de sacerdote y guerrero, era una condición de necesidad. Pero, la función de guerrero y el sacerdote podía ejercerse por separado y de forma independiente, por ello dentro de las guerras y las rebeliones los caciques tuvieron papeles de suma importancia. En*: Ibid.* 25.

[441] "Anua de 1596, México", en: Zambrano Francisco, Diccionario bibliográfico de la Compañía de Jesús, Vol. II, Jus, Monterrey, 1968, 420.

[442] *Ídem*.

[443] "Relación de la muerte del padre Gonzalo de Tapia para el padre Diego de Avellaneda prepósito de la Compañía de Jesús procedo y el padre Martín Pérez de la misma Compañía, México, 1594", ARSI, Mex. 16, Fol.145-150.

[444] "Relación de la muerte del padre Gonzalo de Tapia para el padre Diego de Avellaneda prepósito de la Compañía de Jesús procedo y el padre Martín Pérez de la misma Compañía, México, 1594", ARSI, Mex. 16, Fol.145-150.

[445] Ortega Noriega, Sergio, *Sinaloa historia breve,* 53.

En 1593, el mismo indio Necababa pidió a los indios zuaques ayudarle a rebelarse contra los españoles y "expulsarlos de la tierra que tan sujetos los tenían y a los padres que predicaban cosas tan contrarias a su gusto y reprobaban todo lo que sus padres les habían enseñado".[446]

La respuesta, aunque fue negativa por parte de los indios zuaques, nos muestra lo fraccionada que estaba la población indígena que se encontraba en las misiones, pues más adelante, Pérez de Rivas menciona que: "Al saber los principales del pueblo de Ocoroni sobre la muerte del padre Gonzalo de Tapia, se alzaron y fueron y vengaron su muerte matando a dos de un pueblo cercano de Toborapa, pueblo de misión que el padre Tapia había adoctrinado y fundado".[447]

En consecuencia, para 1603 el padre Alonso Ruíz y el alcalde mayor de la villa de Culiacán Juan de la Cueva, enviaron al virrey Luis de Velasco y Castilla una carta informando la situación de violencia que se vivía en las misiones de Sinaloa, refiriéndose a los conflictos que había entre los pueblos de indios y las poblaciones españolas, en ella menciona:

> Juan de la Cueva, alcalde mayor de la villa de Culiacán […] informó de inquietudes y algunos daños y muertes que han comenzado a haber en ciertos pueblos de la dicha Vizcaya con grandes venganzas con las que se puede tener muy justamente otra nueva alteración y mayor que la pasada, no se está dando y remediando desde luego para todo lo cual hace gran falta la presencia del gobernador.[448]

---

[446] "Relación de la muerte del padre Gonzalo de Tapia para el padre Diego de Avellaneda prepósito de la Compañía de Jesús procedo y el padre Martín Pérez de la misma Compañía, México", 1594, ARSI, Mex. 16, Fol.145-150.

[447] "Lo sucedido en la muerte del padre Gonzalo de Tapia a quien martirizaron los indios de Sinaloa a los once de julio de 1594", en: ARSI, Mex. 16, Fol. 137-144. Pérez de Rivas, Andrés, *Historia de los tiempos de nuestra Santa Fe entre gentes las más bárbaras y fieras del Nuevo Orbe*, 53.

[448] AGI, Guadalajara, 133, folio: 38.

La carta enviada por el alcalde mayor de Culiacán nos revela la violencia generalizada que se suscitó en las diversas misiones; todo lo cual, correspondía no solo a la falta de poderes civiles y eclesiásticos que mantuvieran a la población indígena sometida y sujeta, sino también, reflejaba la resistencia de las poblaciones indígenas a ser sometidas al sistema colonial y mostró la configuración del sistema de circulación de mercancías y pillaje que existía entre cada una de las misiones fronterizas. Dicha economía basada en la coerción y violencia, tenía sus orígenes en la economía moral y de subsistencia de cada uno de los grupos indígenas, lo cual explica la violencia generalizada entre cada una de las misiones.

A esto, se le sumaba la presencia de la población española, la cual buscaba obtener diversos beneficios de la tierra como la fundación de reales de minas y su eventual explotación, lo que generó una distorsión en la economía moral de los grupos indígenas y una relación directa entre la resistencia y la subordinación masiva.[449]

Por ello, podemos inferir que la rebelión de Necababa contra los padres de la Compañía de Jesús no fue única, sino más bien nos muestra que la rebelión fue una constante en las misiones septentrionales y a su vez, que los niveles de coerción y de violencia que se desarrollaban en la misión eran variables y su punto máximo era el levantamiento de la población.

[449] Ruiz Medrano, Carlos Rubén, *El día que el Mesías Diego anunció el Apocalipsis en el Cerro Azul y otros ensayos sobre la resistencia y la rebelión en la Nueva España*, 160. Entre los diversos beneficios que los españoles encontraron en la provincia de Sinaloa fue la exploración y conquista del territorio del Septentrión, tal fue el caso del descubrimiento realizado por Tomas de Cordona de: "Nuevos oficiales de perlas en los mares del norte y sur del reino de la California y el descubrimiento que hizo en el año de 1615 que comienza en el cabo de San Lucas", en: "Relación del capitán Nicolás de Cardona, 1615", en: AGI, Guadalajara, 133, F.1.

4.2 El martirio como acicate de la evangelización y devoción.

La segunda mitad del siglo XVI estuvo marcada por un giro en la religiosidad novohispana, entre los diversos cambios se encontraba el del nivel institucional debido al Tercer Concilio Mexicano celebrado en 1585, y en donde, se instituyó que en la iglesia mexicana se buscaría la ejecución y establecimiento de la Contrarreforma por medio de la aplicación del "Santo Concilio de Trento".[450]

El establecimiento de la Contrarreforma fortaleció la posición de los clérigos como rectores sociales, lo cual se tradujo con un mayor control de la religiosidad popular entre las diversas poblaciones de la diócesis, pero al mismo tiempo dio espacio al culto de reliquias e imágenes que a la larga constituyeron toda una retórica eclesiástica y la cual se manifestó por medio de la cultura barroca.

En la Nueva España, los mayores exponentes de la retórica del barroco y del culto de las reliquias e imágenes fue la Compañía de Jesús, quienes para 1578 habían recibido de Roma un:

> Riquísimo tesoro de reliquias […] y de las más especiales fueron una de la espina de la corona de Cristo, una *Lignum Crucis,* otras del vestido de la Santísima Virgen, de su castísimo esposo y de la Señora Santa Ana […] que por todas eran doscientas catorce […] luego que se recibieron en casa, conformándose a la disposición del Santo Concilio Tridentino. [451]

De esta manera, la Compañía de Jesús se convirtió en la orden religiosa propulsora de este nuevo modelo de espiritualidad institucionalizada, misma que constituyó

[450] Alberto, *Manuscritos del Concilio Tercero Provisional Mexicano (1585),* 45.
[451] Alegre, Francisco Javier, *Historia de la Compañía de Jesús en la Nueva España*, 22.

una realidad más flexible y sincrética, y que pudo fácilmente adaptarse a las realidades locales.[452]

Por ello, es plausible entrever cómo la Compañía de Jesús desarrolló todo un sistema de devociones en sus misiones, entre las cuales está el culto a la Virgen María y a la Eucaristía, ejemplo de ello lo podemos ver en la Anua de 1599, donde menciona que: "en septiembre por falta de lluvias se hicieron rogaciones y una procesión con la imagen de Nuestra Señora y al tercer día llovió".[453] A la par, también fomentó la devoción por los santos que habían habitado en el territorio y que habían dado su vida por la evangelización de ellos.[454]

A este grupo de "devotos que habían dado su vida por el evangelio y la salvación de las almas de los indios" se le conocía como los mártires; los cuales, se constituían como un modelo de fervor, piedad y santidad al cual el creyente rendiría culto de fidelidad y devoción.[455]

Para la iglesia, la figura del martirio se constituía como un recurso para proponer la interacción entre los fieles católicos y la divinidad.[456] A su vez,

---

[452] Rubial García, Antonio, *La santidad controvertida, hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España,* Fondo de Cultura Económica, México, Edición electrónica 2015, 25, en: https://books.apple.com/mx/book/la-santidad-controvertida/id1252942433

[453] Decorme Gerard, *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial*. Vol. II, XV., "Carta Anua de 1599" en: Zambrano Francisco, *Diccionario bibliográfico de la Compañía de Jesús,* Vol. II, Jus, Monterrey, 1968, 666.

[454] Rubial García, Antonio, *La santidad controvertida, hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España,* 25.

[455] *Ibid*. 37.

[456] López Menéndez, Marisol, coord., *Mártires, santos, patronos, devociones y santidad en México del siglo XX,* Universidad iberoamericana, Ciudad de México, 2016, 17.

los mártires representaron la validación de la evangelización ya que: "el derramamiento de su sangre fertilizaba la tierra para la salvación".[457]

Por ello, ampliamente se benefició la Compañía de Jesús por la muerte de su protomártir Gonzalo de Tapia, debido a que los padres jesuitas construyeron toda una idea dorada de devoción y de piedad, esto por sus obras en la congregación y reducción de los pueblos indígenas, así como su muerte a manos de ellos; y por lo cual lo hacían merecedor de imitación y de culto para todas las misiones del Septentrión.[458]

Las diversas biografías y memoriales de la muerte del padre Gonzalo de Tapia se constituyeron como hagiografías que buscaban alabar las virtudes y censurar los vicios, amplificar los asuntos por medio de la *exempla* y llevar a cabo una enseñanza moral.[459]

El martirio fue considerado la máxima virtud del cristianismo y, en consecuencia, el martirio del padre Gonzalo de Tapia se constituyó como un medio propagandístico.[460] Las representaciones gráficas nos permiten apreciar la veneración al martirio, donde los indígenas expresan las rebeliones y sublevaciones consumadas en el martirio.

---

457 Pérez de Rivas Andrés, *Historia de los tiempos de nuestra Santa Fe entre gentes las más bárbaras y fieras del Nuevo Orbe*, 55.

458 Rubial García, Antonio, La *santidad controvertida, hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, 25.

459 Alcántara Bojorge, Dante Alberto, *Historias en tiempos de desolación. La memoria de la Compañía de Jesús en México siglos XVIII-XIX*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, Michoacán, 2017, 25.

460 Decorme Gerard, *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial*. Vol. II, José Porrúa e hijos, México D.F., 1941, XIII.

Ilustración 12, Muerte del padre Gonzalo de Tapia, protomártir de la Compañía de Jesús en la Nueva España.[461]

[461] Martirio del venerable Gonzalo de Tapia SJ, óleo sobre tela, autor desconocido, siglo XVIII. Museo "Manuel Ignacio Pérez Alonso SJ", Casa de la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús, imagen consultada en: https://www.florezosorio.org/historia-de-la-casa-vizcondal/ascendencia-ilustre/se%C3%B1ores-del-castillo-de-tapia/

Por ende, la hagiografía del martirio del padre Gonzalo de Tapia nos muestra tanto un modelo de virtud, como de estructuras sociales, los valores, actividades cotidianas, vínculos culturales y la cristalización literaria de las percepciones de la conciencia colectiva que un grupo social deja en evidencia.[462]

A la par, los simbolismos utilizados dentro de la hagiografía de la muerte del padre Gonzalo de Tapia nos indican cómo los jesuitas construyeron todo un relato para excusar las avanzadas misioneras que los padres realizaban en la provincia de Sinaloa, y a su vez, servía de justificación para la militarización de la provincia con la fundación de diversos presidios para el control de los indios.[463]

En la reconstrucción de los hechos que realiza Pérez de Rivas, este menciona que:

> A prima noche[…] entro a casa del padre que era una choza de paja […] Nacabeba entró como que iba a besarle la mano, y como traidor comenzó a tratar platicar con él, luego llegaron otros dos cómplices, y con una macana que es una arma de modo de porra, el astil corto y la cabeza de palo durísimo, tiro la cabeza del padre un fuerte golpe y se la rompió por una cien […] luego cayese viéndole herido se levantó y salió hacia la iglesia que estaba cerca y arrodillarse ante una cruz que estaba en el cementerio como quien deseaba morir como su señor crucificado[…] añadiendo otros crueles golpes de hachas y palos cortos, allí le acabaron de quitar la vida.[464]

Dicha versión de la muerte del padre Gonzalo de Tapia, difiere de la realizada por el padre Martín Peláez, en la cual omite que el padre Gonzalo de Tapia haya muerto

---

[462] Becerril Lizana, Marcela, "La importancia de contar con un santo propio: la construcción de la imagen y el culto a San Felipe de Jesús como un símbolo criollo de la patria novohispana.", en: *Nueva España en la monarquía hispánica, siglos XVI-XIX, miradas varias*, editado por: María Cristina Torales Pacheco, El Colegio de San Luis, A.C., San Luis Potosí, México, 2016, 118.

[463] Rubial García, Antonio, *El cristianismo en la Nueva España,* 142.

[464] Pérez de Rivas Andrés, *Historia de los tiempos de nuestra Santa Fe entre gentes las más bárbaras y fieras del Nuevo Orbe*, 49-50.

a los pies de la cruz en un cementerio, sino en la iglesia del pueblo de Teboropa a los pies del altar.[465]

Otra diferencia que menciona el padre Martín Peláez, es el golpe que sufrió el padre Gonzalo de Tapia en su ojo, pues menciona: "el golpe fue en la frente junto al ojo en la cual parte está hasta el día de hoy quitada la cabeza que después se quedó en poder de los indios que la tenían puesta en un palo insignia de su victoria contra los españoles y padres".[466]

De modo idéntico, todos los textos que hablan sobre el martirio del padre hacen mención del milagro que se realizó con su brazo al morir, pues mencionan:

> Y presentándose el gran pecado que contra Dios realizarían protestando [El padre Gonzalo de Tapia] que moriría y la fe que les había predicado en señal de lo cual hizo la cruz y alzó el brazo en alto en la cual forma fue hallado después de muerto. Y el brazo izquierdo y la mano derecha ensangrentada de los golpes que le dieron y levantada en alto hecha la cruz y a todos causó gran compasión.[467]

Posteriormente, en la relación de la muerte del padre Gonzalo de Tapia realizada para el padre provincial Antonio de Mendoza, se menciona que: "Procuraron a lo que después pareció cortarle también la mano derecha con la cual tenía hecha la cruz con golpes de hacha, pero no pudieron, debió pretender el señor quedarse la mano así para testificación de su martirio".[468]

---

[465] "Relación de la muerte del padre Gonzalo de Tapia para el padre Diego de Avellaneda prepósito de la Compañía de Jesús procedo y el padre Martín Pérez de la misma Compañía, México, 1594", ARSI, Mex. 16, Fol.145-150.
[466] *Ídem.*
[467] *Ídem.*
[468] "Lo sucedido en la muerte del padre Gonzalo de Tapia a quien martirizaron los indios de Sinaloa a los once de julio de 1594", en: ARSI, Mex. 16, Fol. 137-144.

Por su parte, Pérez de Rivas nos menciona mucho más detalle sobre la muerte del padre Gonzalo de Tapia:

> Le cortaron la cabeza y el brazo izquierdo y desnudándole de sus pobres vestiduras dejaron el cuerpo tronco y el pecho abajo en aquel suelo […] se llevaron la cabeza y brazo para celebrar […]el brazo se supo que lo pusieron sobre brasas para asado comérselo, pero no permitió nuestro señor que aquella carne de su santo siervo se convirtiese en aquella de los endemoniados.[469]

Además de esto, Pérez de Rivas construye su texto con diversos elementos retóricos de moralidad con el fin de mostrar la incorruptibilidad del santo y el trabajo de salvación realizado por los misioneros en el Septentrión; por ello, Rivas escribe sobre la incorruptibilidad del cuerpo del padre Gonzalo de Tapia ante los indios "endemoniados", que nos refiere a la santidad del cuerpo glorificado ante el mal; así como la "frustración de los planes de los enemigos de Dios", que nos lleva al sentido de moralidad donde la maldad es vencida por el bien; y por último, el sufrimiento y castigo de la maldad, pues por medio de la "glorificación del cuerpo se vence el pecado".[470]

A la par, también vemos la manifestación del cuerpo como ente físico que puede ser salvado y martirizado, pues, por un lado, el cuerpo es el lugar de una

---

[469] Pérez de Rivas Andrés, *Historia de los tiempos de nuestra Santa Fe entre gentes las más bárbaras y fieras del Nuevo Orbe*, 49-50.

[470] El texto de Pérez de Rivas cumple con la función de un texto moralizante de la época y justifica el trabajo misionero de la compañía de Jesús en él Septentrión novohispano, sin embargo, este texto también nos refleja la cultura popular existente en las misiones septentrionales y como está se formó los modelos de vida cotidianos en las misiones. De allí que para comprender lo que Pérez de Rivas nos intenta mencionar es importante retomar lo mencionado por Roger Chartier sobre la construcción de la retórica en un texto, pues es que todo texto tiene una función que por otro lado no puede aprehenderse salvo si se toma en cuenta globalmente el sistema ideológico de la época considerada. En: Chartier, Roger, *El mundo como representación estudios sobre historia cultural*, 30.
Jiménez Gómez, Ismael, "A estos ídolos les levantaban humilladeros, retórica sobre el Maligno en la obre de Andrés Pérez de Rivas 1645", en: *Estudios de Historia Novohispana*, N. 71, 2024, 169-171, https://novohispana.historicas.unam.mx/index.php/ehn/article/view/77811

paradoja, pues el cristianismo no cesa de reprimirlo y del otro lado el cuerpo se glorifica a través del sufrimiento de Cristo.[471]

De esta manera, el cuerpo se convierte en una manifestación de la fe, de la retórica de la salvación y de los milagros, que no solo pasan en la proeza de la virtud del martirio si no que se transfieren a la corporalidad, siendo una demostración tangible de la fe y la glorificación corpórea.

Así, Pérez de Rivas lo menciona cuando habla del milagro corpóreo del padre Gonzalo de Tapia y su manifestación como evidencia de su martirio:

> De todo lo cual inferimos, que el que los movió y sustentará el brazo del venerable Padre, era Dios que, como novio la voz de la cabeza, y lengua de su apóstol san Pablo, después de cortada, para que nombrase tres veces el santísimo nombre de Jesús, que había predicado dando a entender que después de Pablo muerto se proseguirá en el mundo de la predicación del glorioso nombre que el sagrado apóstol había celebrado. A este modo quiso Dios glorificar, y no dejar cortar aquellos infieles el brazo del ministro del Evangelícense; ni la mano, y dedos con que enseñaba a aquellas gentes a persignarse y reverenciar la Santa Cruz; que quedando levantada, y formada era insignia de su victoria y triunfo contra los enemigos de la Santa Fe.[472]

Por ello, el martirio y las manifestaciones corporales que con él se suscitaron muestran al cuerpo como un instrumento místico, que se convertía en un receptor espiritual ideal para la manipulación del sufrimiento y de la muerte. [473] Además, la recuperación del cuerpo del Padre Gonzalo de Tapia representó un "triunfo de la fe contra sus enemigos", pues fue recibido por los padres de la Compañía como santa reliquia.[474]

---

[471] Le Goff, Jacques; Nicolas Truong, *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, Paidós Ibérica. 2005, 44.
[472] Pérez de Rivas Andrés, *Historia de los tiempos de nuestra Santa Fe entre gentes las más bárbaras y fieras del Nuevo Orbe*, 51-52.
[473] Rubial García, Antonio, *La santidad controvertida, hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, 15.
[474] "Relación de la muerte del padre Gonzalo de Tapia para el padre Diego de Avellaneda prepósito de la Compañía de Jesús procedo y el padre Martín Pérez de la misma Compañía, México, 1594", ARSI, Mex. 16, Fol.150.

Además, el martirio del padre Gonzalo de Tapia y su representación como hombre de piedad y de devoción acentuó las creencias indígenas de que los padres jesuitas tenían poderes sobrenaturales, que operaban por encima de la naturaleza y otros objetos, ejemplo de ello, fue las ofrendas que algunos indígenas dieron a los padres para apaciguar terremotos, o también lo dicho en la Anua de 1599, donde menciona que: "una india que con peligro de perder su vida se separó de su tribu para bautizarse, invocando al padre Gonzalo de Tapia".[475]

4.3 El padre Martín Pérez y el final de la primera generación de misioneros.

Posterior a la muerte del padre Gonzalo de Tapia, el padre Martín Pérez quedó como superior de la provincia misionera de Sinaloa, además, a las misiones de Sinaloa se incorporaron los padres Hernando de Santarén y Pedro Méndez, quienes llegaron a la villa de Culiacán en 1595.[476]

Seguidos del visitador de la provincia Martín Peláez, quien estuvo en la misión de Sinaloa en 1595, probablemente su visita era para conocer el estado de las misiones de Sinaloa y aceptar el fundo capital para la fundación de una residencia

Zambrano Francisco, Diccionario bibliográfico de la Compañía de Jesús, Vol. XVI, Jus, Monterrey 1968, 688.

[475] "Carta Anua de 1597" en: Zambrano Francisco, *Diccionario bibliográfico de la Compañía de Jesús,* Vol. II, Jus, Monterrey, 1968, 646.

[476] "Biografía del padre Martín Pérez", en: Zambrano Francisco, *Diccionario bibliográfico de la Compañía de Jesús,* Vol. XI, Jus, Monterrey, 1968, 465-528.

en la provincia, pues para el año de 1596 la carta anua enviada a Roma nos menciona que: "en la provincia de Sinaloa hay una residencia con 6 padres y un hermano".[477]

Además, la visita del superior fue ampliamente provechosa por el padre Martín Pérez, quien en su presencia hizo profesión de cuatro votos para entrar a la Compañía de Jesús, así mismo se le nombró superior de la provincia de Sinaloa, todo lo cual se llevó a cabo en la residencia de Sinaloa el 14 de mayo de 1595.[478]

Con la fundación de la residencia de Sinaloa, se aseguraba la presencia de padres misioneros para las dichas avanzadas misioneras, además fungía como un punto estratégico para el resguardo de las vidas de los padres, si llegara haber una sublevación o rebelión general, esto respondía a los temores que generaban las constantes rebeliones y alzamientos, lo que constituyó que las misiones jesuitas fueran intermitentes para evitar a los indios sublevados.[479]

Sobre la residencia, Pacheco menciona que:

> El establecimiento de la residencia no solo fungía como hospedaje para los padres que iban o venían de las misiones, si no que por lo menos a partir de 1610 cuando se comenzó a dar normatividad a la acción de los misioneros, tuvo un papel central en el sostenimiento de la formación espiritual y disciplina de los jesuitas de la región. Se estableció como regla la realización de juntas anuales de los misioneros con su superior, donde debían presentar sus informes o memorias; pero, ante todo, deberían hacer ejercicios espirituales durante ocho días.[480]

---

[477] "Carta Anua de 1596" en: Zambrano Francisco, *Diccionario bibliográfico de la Compañía de Jesús,* Vol. II, Jus, Monterrey, 1968, 637.
[478] "Profesiones en la provincia mexicana", en: Félix Zubillaga (ed.), Monumenta Mexicana, Vol. III, México, 1981, pp.639-640.
[479] Zambrano Francisco, *Diccionario bibliográfico de la Compañía de Jesús,* Vol. II, Jus, Monterrey, 1968, 420.
[480] Pacheco Rojas, José de la Cruz, *El sistema jesuítico misional del noroeste Novohispano,* 115.

Aunado a la fundación de la residencia en la villa de Sinaloa, por petición de los padres de la misión, se pidió que se enviasen ocho soldados para la fundación de un presidio y una casa fuerte.[481] La misma que fue contestada por el virrey Luis de Velasco en 1595, donde mandó establecer un presidio con 24 soldados y un capitán con el cual se buscaría apaciguar la región.[482]

En consecuencia, tanto la fundación del presidio como de la residencia sería un parteaguas en el modelo misional, pues por una parte consolidó el modelo expansionista de la Corona hispánica hacia el Septentrión, tal como lo menciona Guadalajara: "Estas circunstancias derivó en procesos de vecindad muy complejos con violentas interacciones y transferencias raciales técnicas y económicas que transformaron en muy corto plazo el paisaje cultural y social de toda esta región".[483]

Por ello, veremos la integración de las misiones septentrionales como núcleos de vecindades hispánicas, que se integraban a los modelos de expansión ecuménica bajo el resguardo de un presidio, concluyendo de esta manera con la ideología utópica del indio como parte de una iglesia primitiva y al padre jesuita como el centro de la unidad en ella.

---

[481] "Papeles sobre la pacificación de Sinaloa, 1594" en: AGI, México, 27, N.62, F.2.

[482] "Relación del padre Martín Peláez de la misión de Sinaloa de la Compañía de Jesús México, 1608", en: AGI, México, 27, N.62.

[483] En el texto, Ruiz Guadalajara se refiere a las vecindades que se fundaron cerca de las misiones Guaraníes, en el territorio del Gran Chaco, sin embargo, dichas circunstancias fueron símiles para ambas fronteras, pues la expansión de la población hispana forzó a las poblaciones indígenas a escapar de su territorio o a asimilar la cultura de los españoles; lo que a su vez, género como telón de fondo diversas manifestaciones belicosas que en la mayoría del tiempo truncaron en múltiples sublevaciones o rebeliones. En: Ruiz Guadalajara, Juan Carlos, "Confines y vecindades de la cristiandad hispánica en América durante el periodo de las monarquías ibéricas", en: *Las vecindades de las monarquías Ibéricas,* 253.

Así, el sistema de misión se convirtió en un sistema de dos poderes, uno el civil y otro el eclesiástico, los cuales representan de mejor manera el sistema de cruz y espada, el cual brillaría a partir de la muerte del padre Gonzalo de Tapia y sería el referente en las misiones septentrionales hasta la expulsión de la Compañía de Jesús, en 1767.

Esto lo podemos observar en la crónica de Pérez de Rivas cuando menciona:

> Cristianos del río de la villa, en cuya doctrina estaban empleados nuestros padres; los cuales por este tiempo estaban ambidiestros; porque no solo ponían las manos y atendían a lo espiritual de las almas, sino también a lo temporal y político. Y, que no se puede negar que se ayuda lo uno con lo otro […] El capitán, también por su parte procura también asentar gobierno político en los pueblos señalando en ellos gobernadores, y alcaldes con alguna forma de república.[484]

De este nuevo modelo denominado por diversos autores como "de la cruz y la espada", existen múltiples ejemplos de cómo los padres misioneros evangelizaron nuevos territorios con el apoyo de la avanzada militar. Un caso significativo fue la colaboración entre los misioneros jesuitas y el capitán de presidio Diego Martínez de Hurdaide, quien contribuyó a la congregación y reducción de la población zuaque, sometida violentamente entre 1594 y 1602 mediante el asesinato de sus líderes. [485] Este hecho, facilitó la penetración misionera a lo que sería la Sierra de Cahuameto, y a la par, también se fundarían pueblos de misión como lo fueron Bacoburito, Torabito, Cacalotlán, entre otros.[486]

---

[484] Pérez de Rivas Andrés, *Historia de los tiempos de nuestra Santa Fe*, Madrid, 1645, 51-52.
[485] Rubial García, Antonio, *El cristianismo en la Nueva España*, 142.
[486] Zambrano Francisco, *Diccionario bibliográfico de la Compañía de Jesús,* Vol. XVI, Jus, Monterrey 1968, 572.

Lo mismo sucedió en el bajo río de Petatlán, donde fue uno de los primeros lugares donde se dio el choque con las armas españolas debido a la fundación del presidio de Sinaloa bajo el mandato del teniente general Alonso Díaz, quien reprimió a sangre y fuego a los líderes nativos.[487]

En 1594, se dio licencia para el envió de 18 misioneros a la provincia y dos siervos para que les sirvieran.[488] De estos 18 hermanos, en las misiones de Sinaloa se encontraban 6 padres y un hermano, además ya en la carta anua se refieren a la misión como residencia, lo que nos indica que en la villa de Sinaloa los padres ya se habían establecido con un puesto fijo desde donde hacían misiones.[489] Los padres que se encontraban en la misión de Sinaloa para 1596 y 1597 eran: Martín Pérez, Juan Bautista Velasco, Pedro Méndez, Alonso de Santiago, Bartolomé de Hermosa, Hernando de Villafañe y el hermano coadjutor Francisco Castro.[490]

Para la anua de 1597, sabemos que los padres seguían haciendo misiones intermitentes, y que algunos pueblos indígenas aún se encontraban levantados; además, sabemos que la casa donde estaría la residencia de Sinaloa ya se había concluido, debido que para 1599, todos los padres que misionaron en las provincias misionales se reunieron en la residencia de Sinaloa para revisar: "temas de provecho y ponerse de acuerdo en temas generales".[491]

---

[487] López Castillo, Gilberto, "El ciclo misionero de Hernando de Villafañe (1560-1634) y su relevancia en la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús", 35.
[488] "Real Cédula para la Compañía de Jesús, 6 de abril de 1594", AGI, México, 27, N.62, 39.
[489] "Carta Anua de 1596" en: Zambrano Francisco, *Diccionario bibliográfico de la Compañía de Jesús,* Vol. II, Jus, Monterrey, 1968, 637-638.
[490] González Rodríguez, Luis, Anzures Bolaños, María del Carmen, "Martín Pérez y la etnografía a finales del siglo XVI y principios del siglo XVII", en: *Estudios de historia novohispana,* N. 16, 175.
[491] "Carta Anua de 1599" en: Zambrano Francisco, *Diccionario bibliográfico de la Compañía de Jesús,* Vol. II, Jus, Monterrey, 1968, 666.

Para el año de 1603, podemos ver que el padre Villafañe se encontraba haciendo misiones bajo río Petatlán, a su vez se encontraba como superior de la residencia de Sinaloa.[492] Mientras que el padre Martín Pérez se encontraba haciendo misiones en el Río Fuerte y el Yaqui.[493] Este sistema de intercambio en la autoridad de las misiones del Septentrión fue una constante en la provincia de Sinaloa, a esto se refiere López Castillo cuando dice:

> Estas circunstancias de rol dual de una autoridad misionera fue una característica que perduró en Sinaloa en virtud de que era un establecimiento en tierra de misiones y de que no había en realidad suficientes jesuitas para que algunos se encargaran de forma exclusiva del mando desde el punto central.[494]

Por ello, es importante mencionar que la residencias que estaban en tierras de misión (septentrionales) se diferenciaron de las residencias que se encontraban en la provincia de México pues estas no tenían rector fijo, mientras que las de México tenían a un padre rector fijo en ellas.[495]

Para el año de 1608, se pidió por mandato de su majestad que en cada una de las provincias misioneras del Septentrión novohispano se fundara un seminario donde fuesen enseñados y adoctrinados niños, además, a cada uno de los seminarios se le daría de la hacienda de su Majestad una cantidad de trescientos pesos en cada año.[496]

---

[492] López Castillo, Gilberto, "El ciclo misionero de Hernando de Villafañe (1560-1634) y su relevancia en la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús", 35.
[493] "Biografía del padre Martín Pérez", en: Zambrano Francisco, *Diccionario bibliográfico de la Compañía de Jesús,* Vol. XI, Jus, Monterrey, 1968, 465-528.
[494] López Castillo, Gilberto, "El ciclo misionero de Hernando de Villafañe (1560-1634) y su relevancia en la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús", 36.
[495] Ahumada Muñoz, Rubén, *El colegio de la Compañía de Jesús en Pátzcuaro 1573-1594,* 30.
[496] "Relación de cédulas para el envió de padres de la Compañía de Jesús", AGI, México, 27, N.62, 35.

Para el año de 1611, las misiones septentrionales recibieron la visita del obispo de Guadalajara, Juan del Valle, y en cuyo viaje visitó las misiones del Río Fuerte y del Yaqui, y en la villa de Culiacán confirmó a más de ocho mil indios.[497] A esto también se le sumó el nombramiento de Hernando de Villafañe como "superintendente de las misiones de Nueva Vizcaya y Sinaloa", para posteriormente en 1619, ser nombrado "superintendente general" o "visitador general de las misiones de Sinaloa".[498]

Para dicho periodo, el super intendente Hernando de Villafañe menciona que:

> De seis misiones que la Compañía doctrina en varias provincias de esta nueva España y habiéndose hecho cuenta por menudo y apuradamente se halló que en todas las seis misiones había treinta y seis mil seiscientas sesenta seis personas, y desde el dicho año hasta el presente se han aumentado las dichas sesenta mil poco más o menos.[499]

En consecuencia, podemos observar que para finales de 1609 la Compañía de Jesús contaban con un gran número de catecúmenos en las misiones al norte de Sinaloa, en lo que actualmente sería el estado de Sonora, así las misiones que más población contaban, eran:

---

[497] "Biografía del padre Martín Pérez", en: Zambrano Francisco, *Diccionario bibliográfico de la Compañía de Jesús,* Vol. XI, Jus, Monterrey, 1968, 465-528.
[498] López Castillo, Gilberto, "El ciclo misionero de Hernando de Villafañe (1560-1634) y su relevancia en la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús", 41.
[499] "Relación de la pacificación de Sinaloa del padre Hernando de Villafañe anexa a la Carta del virrey Diego Fernández de Córdoba, marqués de Guadalcázar, 10 de septiembre de 1619", en: AGI, México 29, N.27.

Tabla 4, Población de las misiones en Sinaloa y Sonora para 1609.[500]

Misiones jesuitas	Población
Misiones de la región del Río del Maíz	20,000
Misiones río Yaqui	30,000
Misiones Basiroa	10,000

El nombramiento del padre Hernando de Villafaña no sólo anunciaba el modelo misional que se estaba instaurando en el septentrión novohispano que sería precedido por la cruz y la espada, sino también daba por concluido la etapa de fundación misional que había comenzado el padre Gonzalo de Tapia y el padre Martín Pérez.

Pues finalmente, el padre Martín Pérez se consolidó como superior de la misión de la provincia de Sinaloa, pues en la anua de 1613 se menciona que: "el padre Martín Pérez, es superior de la misión y visitador de otras dos".[501] De allí que, la misma anua sigue mencionando que el padre Martín Pérez se encontraba como superior de la provincia de Sinaloa, pues parece ser que el padre Martín Pérez relevó al padre Villafañe como principal de la misión al ser éste nombrado como superintendente general.

[500] Información obtenía en: "Relación de la pacificación de Sinaloa del padre Hernando de Villafañe anexa a la Carta del virrey Diego Fernández de Córdoba, marqués de Guadalcázar, 10 de septiembre de 1619", en: AGI, México 29, N.27.
[501] "Carta Anua 1613, México", en: Zambrano Francisco, *Diccionario bibliográfico de la Compañía de Jesús,* Vol. XVI, Jus, Monterrey 1968, 453-457.

Como resultado, el Padre Martín Pérez fungió como superior de la provincia hasta su muerte, donde por diversas causas de enfermedad se encontró en aposento en la residencia de la Compañía de Jesús de Sinaloa, y desde donde "recibía a misioneros que llegaban para descansar del peso de la misión".[502] Todo esto hasta su muerte en 1626.[503]

[502] Zambrano Francisco, *Diccionario bibliográfico de la Compañía de Jesús,* Vol. XVI, Jus, Monterrey 1968, 453-457.
[503] "Biografía del padre Martín Pérez", en: Zambrano Francisco, *Diccionario bibliográfico de la Compañía de Jesús,* Vol. XI, Jus, Monterrey, 1968, 465-528.

Conclusión

En esta investigación nos interesó comprender la historia de la primera misión jesuita hacia el Septentrión de la Nueva España, la cual se articulaba dentro de los grandes procesos de evangelización y expansión territorial de la Compañía de Jesús; no sólo como parte de su misión doctrinaria entre diversos grupos indígenas, sino dentro de un amplio proceso realizado por la Corona española para la dominación e incorporación ecuménica de estas poblaciones a sus dominios.

Por ello, en este trabajo de investigación nos interesó responder la cuestión de: ¿Cómo fue el desarrollo de la primera misión jesuita en el septentrión de la Nueva España tomando el caso de los padres Gonzalo de Tapia y Martín Pérez, desde su preparación en Pátzcuaro, su paso por San Luis de la Paz y su desarrollo en la villa de San Felipe y Santiago en Sinaloa de 1580-1626?

Dicha pregunta de investigación, fue la directriz para la realización de esta investigación la cual nos mostró los procesos de expansión e incorporación del territorio a la visión ecuménica de la Corona española, y también, entrever la consolidación de las fronteras internas y externas novohispanas de finales del siglo XVI y principios del XVII.

Por ello, el estudio de la primera misión realizada por la Compañía de Jesús al Septentrión novohispano constituye un ejemplo de cómo un estudio de caso puede revelarnos diversos matices de los procesos sociales y culturales que se realizaron, en este caso, en las primeras misiones jesuitas en el Septentrión de la Nueva España.

Además, este trabajo nos permitió comprender la cotidianidad de los padres jesuitas en las diversas misiones, las cuales se constituían como la institución limítrofe del Septentrión y que buscaba cumplir con el objetivo de la evangelización. Todo esto realizado por medios como: la exhortación, la enseñanza, lectura, testificando la fe y también otros menos suaves como golpes, azotes, cortes de pelo y demás castigos.[504]

Todo lo cual, fue coadyuvante para el aprendizaje no solo de la población indígena de las misiones sino también para los padres de la Compañía de Jesús quienes también eran expuestos a aprender la cultura, el lenguaje, y las tradiciones de las poblaciones a evangelizar.

De modo idéntico, dicha relación entre la población y los padres de la Compañía estuvo marcada por diversas rebeliones y resistencias por parte de las poblaciones indígenas, las cuales se manifestaban por medio de la cotidianas dentro de la misión. Todo esto, a su vez nos demuestra los diversos procesos de aculturación a los cuales era sometida la población indígena de las misiones y como resultado de esto podemos observar diversos procesos de rebelión que se suscitaban en las misiones, ejemplo de ellos fue el martirio del padre Gonzalo de Tapia.

Esto abona directamente a la hipótesis mencionada por José Luis Mirafuentes:

> La relación de la población indígena de Sonora a la dominación colonial tuvo diversas manifestaciones […] puede decirse que fue desde la conformidad hasta el más decidido rechazo, pasando por una gama muy variada de respuestas

[504] "Carta del padre general Ignacio de Loyola a los padres enviados a Trento, Roma, 1546" Ruiz Jurado, Manuel, *Cartas esenciales de Ignacio de Loyola,* Bilbao, Mensajero, 2017, Doc. 18, 87-90.
Acosta, José, *De Procuranda Indorum Salute*, 147-149.

> adaptativas; aisladamente o en conjunto, siempre implicaron una muy tupida red de relaciones siempre muy inestable entre los indios y los españoles.[505]

Dichas relaciones de poder, las podemos observar en la cotidianidad de la misión, donde los padres no solo se limitaban a la evangelización y reducción de la población por medio del modelo de la evangelización sistemática, sino también recurrían a diversos medios como la paz por compra o medios mucho menos blandos como el uso de la fuerza por manos del capitán del presidio.

Todo lo que nos lleva a comprender los altos niveles de coerción en la misión, lo que originó diversos levantamientos y el eventual rechazo a las misiones por parte de las poblaciones indígenas, hecho que no solo fue propio de las misiones de la orden ignaciana, sino fue una constante que se repitió en las misiones realizadas por las diversas órdenes religiosas, tal como lo menciona Peter Jackson:

> Aunque el registro está incompleto, hay evidencia que respalda las hipótesis de que hubo diferencias en los patrones demográficos de las poblaciones indígenas no sedentarias y sedentarias en las fronteras misioneras de Sierra Gorda y Paraguay, y otras fronteras de misión. Las poblaciones no sedentarias demostraron ser demográficamente frágiles, lo que significa que una vez que llevaron a cabo las misiones no lograron crecer a través de la reproducción natural y experimentaron un colapso.[506]

De esta manera, podemos afirmar que dicha fragilidad en las misiones septentrionales y sus constantes abandonos se deben a la resistencia que las poblaciones indígenas ponían ante el nuevo sistema de poder que se manifestaban de una manera pasiva como: huida de las misiones, rechazo a la conversión y un exacerbamiento del nativismo nativo; y en otros casos, terminaban rebeliones, como

[505] Mirafuentes Galván, José Luis, "Relaciones interétnicas y dominación colonial en Sonora", 591.
[506] Jackson, Robert. H, *Pames, Jonaces and Francriscans in the Sierra Gorda, Mecos and Missionaris,* 150.

la acaxe en 1601-1602 y en levantamientos milenaristas, como el de Luis de Sáric y la rebelión de los pimas altos en 1751.

De modo idéntico, este estudio de caso mostró cómo las misiones de la Compañía de Jesús se integraban a una empresa de carácter global, siguiendo las características propias de la orden ignaciana.[507] Y modelos símiles que se replicaron en las misiones Australes y Septentrionales de la Compañía de Jesús. Esta hipótesis fue confirmada gracias a la metodología empleada en este estudio que fue realizado desde la microhistoria.

La cual, nos ha brindado múltiples elementos de análisis que nos permite comprender minuciosamente el trabajo misionero de la Compañía de Jesús no solo en la primera misión hacia el Septentrión novohispano, sino también su construcción ideológica a nivel global con los aportes realizados al modelo misionero de José de Acosta, y también desde una dimensión regional como lo fueron los modelos de congregación realizados por Vasco de Quiroga en Pátzcuaro y los cuales fueron replicados en San Luis de la Paz y posteriormente en Santiago y San Felipe de Sinaloa.

Todo ello gracias a un estudio de caso, que como lo menciona Carlo Ginzburg:

> El mejor camino hacia el análisis comparativo a escala global es la microhistoria […] Así el estudio de un caso vinculado a una anomalía puede ser la mejor estrategia para construir una generalización […] el análisis minucioso de un único caso puede revelar hipótesis a una escala mucho mayor, en algunos casos incluso global.[508]

[507] Es importante tener en cuenta que la Compañía de Jesús era una orden ampliamente centralizada y que tanto las ordenes, enseñanzas, dictámenes y decisiones se tomaban desde Roma, donde el padre general daba las ordenanzas para el quehacer de la Compañía en todos los territorios. En: Ahumada Muñoz, Rubén, *El colegio de la Compañía de Jesús en Pátzcuaro 1573.1594,* 92.
[508] Ginzburg, Carlo, *La letra mata,* Fondo de Cultura Económica, Santiago de Chile, 2024, 131, 156.

Además, este estudio se logró gracias a las diversas fuentes de investigación analizadas en este trabajo, entre las cuales se encuentran: varios libros de la Compañía de Jesús, cartas de relación del padre provincial, de rectores de colegios y de misioneros. Asimismo, se estudiaron las cartas anuas expedidas por el padre general desde Roma y, por último, diversas etnografías realizadas por los padres misioneros.

Las cuales nos mostraron los diversos paradigmas en la enseñanza que la propia orden ignaciana constituyó para sus misiones, además, también es posible entrever en la misma documentación las diversas representaciones que la misma orden formó para usarlas como elementos retóricos en los modelos de enseñanza y evangelización que tenían en las misiones.

Las futuras investigaciones darán respuesta a preguntas de investigación que en este trabajo no se pudieron contestar, como la de: ¿Cómo se igualaron y se diferenciaron las fronteras septentrionales y australes del imperio español? Dicha pregunta, encuentra su pertinencia debido a que la Compañía de Jesús misionó en ambas fronteras y en ellas constituyó a la misión como una vecindad hispánica que delimitaba y fijaba el territorio.

Otra interrogante que queda abierta de esta investigación, es saber ¿Por qué el padre Gonzalo de Tapia no fue canonizado por la iglesia católica? Esta cuestión resulta relevante, ya que parece ser que la Compañía de Jesús solo mantuvo a los mártires como modelos de fe y de devoción, pero no los elevó a la figura de santos.

Por lo cual, la orden ignaciana no apoyó la canonización de ningún padre martirizado en el septentrión.

También, otra pregunta que es necesario responder en futuras investigaciones, y que en esta investigación pudimos entrever, es: ¿Cómo las diversas órdenes religiosas constituyeron un modelo ideal de evangelización y que medios utilizaron para lograrlo? Esto lo mencionamos debido a que no solo la Compañía de Jesús fue la única encargada de misionar en las fronteras internas y externas de la Nueva España, pues dentro de este despertar misionero, se sumaban diversas órdenes religiosas como los franciscanos, agustinos y dominicos quienes habían constituido toda una praxis propia para sus propias misiones y a su vez, dicha praxis tenía su origen en las formas de asentamiento indígenas antes vistos en el centro de México.

Por ello, una de las líneas que aportó esta investigación y que queda abierta, es el descubrimiento de los patrones de asentamientos de las poblaciones indígenas en las misiones australes y septentrionales, nos quedara pendiente responder ¿Cómo eran los modelos y formas de asentamiento de la Compañía de Jesús en sus misiones australes? Y, ¿Qué características utópicas tenían las misiones septentrionales y australes?

Por último, quiero señalar la importancia de seguir indagando y comprendiendo la historia de las ideas y de estudios de frontera, pues en las fronteras podemos observar una amplia variedad de ideas, modelos y prácticas sociales y culturales.

Por ello, la historia del padre Gonzalo de Tapia y de Martín Pérez es un ejemplo de cómo se constituyen las fronteras, y que va desde un proceso ideológico hasta las acciones concretas, como la congregación y reducción de la población indígena durante los siglos XVI y XVII. Sin embargo, no se trató únicamente de un mecanismo para reorganizar a los pueblos de indios, sino también de una estrategia de expansión del Imperio español a lo largo del orbe.

Archivos y fuentes

Archivo General de la Nación:

Jesuitas, Leg. II-28; Indiferente virreinal, Jesuitas, Caja 6141; Indiferente virreinal, Jesuitas, Caja 4528; Jesuitas II, Leg. II-28, Caja 42; Jesuitas I, Leg. I-35, Caja. 47; Jesuitas I, Leg. II-12; Jesuitas I, Leg. II-4; Jesuitas I, Caja 31.

Instituciones Coloniales, Colecciones, Mapas, Planos e Ilustraciones.

Instituciones Coloniales, Colecciones, Mapas, Planos e Ilustraciones, 208.

Archivo General de Indias:

México, 22; Patronato, 1, N, R, 2; Patronato, 170; México, 1091; Patronato, 182; Contaduría, Sevilla, 321b; Guadalajara, 64, 65, 66, ; MP-México, 560; Patronato, 21; México, 27, 29; AGI, MP-MEXICO, 123.

Archivum Romanum Societatis Iesu:

Fol. 137-144; Mex. 16, Fol. 1; Mex-16, Fol. 66-68; Mex-16, Fol.65; Mex-16, Fol. 49; Mex. 16, Fol.145-150.

Archivo de la Parroquia de San Luis Rey:

Libro de bautismos 1, 1590-1634, Número de microfilme: 004806062.

Índice de mapas y tablas

Ilustración 1, Ciudad de Tzintzuntzan, Pátzcuaro y poblaciones de alrededor de la Laguna y la traslación de la silla (episcopal) a Pátzcuaro……20

Ilustración 2, Mapa de camino Querétaro a San Luis Potosí, poblaciones de la Sierra Gorda……21

Ilustración 3, Mapa general de las misiones de la Compañía de Jesús…….23

Ilustración 4, Mapa de las misiones de la Compañía de Jesús en el obispado de Michoacán…….…....105

Ilustración 5, Mapa limítrofe de la Nueva Galicia y Nueva Vizcaya en 1532….....119

Ilustración 6, Mapa de la Nueva Galicia, 1550……..…..121

Ilustración 7, Mapa de los pueblos y las misiones septentrionales de la Nueva Galicia, 1550…….122

Ilustración 8, Ruta del padre Gonzalo de Tapia y Martín Pérez para entrar a la misión de Sinaloa……136

Ilustración 9, Mapa de las misiones de la Compañía de Jesús en la Nueva España del siglo XVI-XVII……..……..147

Ilustración 10, Juan del Valle, martirizado en Papasquiaro el 18 de noviembre de 1616……...150

Ilustración 11, Plano coreográfico e hidrográfico de las provincias de Sonora, Ostimuri y Sinaloa…….…….155

Ilustración 12, Muerte del padre Gonzalo de Tapia, protomártir de la Compañía de Jesús en la Nueva España……...…….…….168

Tabla 1, Padres fundadores de la provincia de la Compañía de Jesús en la Nueva España…….…...….80

Tabla 2, Población de San Luis de la Paz de 1590 según los libros parroquiales de bautismos……...…108

Tabla 3, Provincias misioneras y sus respectivas misiones de finales del XVI principios del XVII……..… 145

Tabla 4, Población de las misiones en Sinaloa y Sonora para 1609……..……..…180

Bibliografía

A. Page, Carlos, "De la *Indipetae* al viaje a Buenos Aires. Primeros jesuitas italianos en el Río de la Plata hasta las restricciones de Felipe IV", en: *La presencia de jesuitas italianos en Iberoamérica colonial*, editado por Gilberto López Castillo y Carlos A. Page, 19-53, CONICET, Córdoba, 2023.

Abascal, Pablo, Recíbanlos con cautela y consideración, las pugnas por el poder entre el personal de la Compañía de Jesús en la Nueva España durante el generalato de Claudio Acquaviva 1581-1615, en: Colonial *latin american review*, Vol. 27, No. 1, 2018, https://doi.org/10.1080/10609164.2018.1448533.

Acosta, Joseph, S.J., *Historia Natural y Moral de las Indias, y, De procuranda indorum salute*, Sevilla, 1590.

Acosta, José, *De Procuranda Indorum Salute*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1987.

Ahumada Muñoz, Rubén, "Entre Cartas y Ordenanzas: La relación de la Compañía de Jesús sobre la residencia de Michoacán del siglo XVI", en: *Antiguos Jesuitas en Iberoamérica*, Vol. 12, 2024, https://doi.org/10.31057/2314.3908.v12.45371.

Ahumada Muñoz, Rubén, *El colegio de la Compañía de Jesús en Pátzcuaro 1573-1594*, Tesis para obtener el grado en Licenciatura, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, Michoacán 2022.

Alcántara Bojorge, Dante Alberto, *Historias en tiempos de desolación. La memoria de la Compañía de Jesús en México siglos XVIII-XIX*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, Michoacán, 2017.

Alegre, Francisco Javier, *Historia de la Compañía de Jesús en la Nueva España*, edición CONACULTA, México, 2010.

Armani, Alberto, *La ciudad de Dios y ciudad del sol. "El estado" jesuita de los guaraníes 1609-1768*, Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1982.

Bajtin, Mijail, *La cultura popular en la edad media y en el renacimiento. El contexto de François Rabelais,* Alianza editorial, Madrid, 2005.

Bakewell, P. J., *Minería y sociedad en el México colonial Zacatecas 1546-1700*, Fondo de cultura Económica, México, D.F., 1976.

Bataillon, Marcel, *Los jesuitas en la España del siglo XVI*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, España, 2014.

Becerril Lizana, Marcela, "La importancia de contar con un santo propio: la construcción de la imagen y el culto a San Felipe de Jesús como un símbolo criollo de la patria novohispana.", en: *Nueva España en la monarquía hispánica, siglos XVI-XIX, miradas varias*, editado por: María Cristina Torales Pacheco, El Colegio de San Luis, A.C., San Luis Potosí, México, 2016.

Beuchot, Mauricio, *Entornos de la filosofía medieval*, UNAM, México, 2020.

Bianchini Paolo, Chinchilla Pawling Perla, Romano Antonella, *De los colegios a las universidades: los jesuitas en el ámbito de la educación superior,* México, D.F., Universidad Iberoamericana, 2013.

Blanco Mónica, Parra Alma, Ruiz Medrano Ethelia, *Guanajuato Historia Breve*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, edición electrónica, 2016.

Boccara, Guillaume. "Etnogénesis Mapuche: Resistencia y Restructuración Entre Los Indígenas Del Centro-Sur de Chile (Siglos XVI-XVIII)." *The Hispanic American Historical Review* Vol. 79, no. 3, 1999,425–461. http://www.jstor.org/stable/2518286.

Burrieza Sánchez, Javier, *Jesuitas en indias: entre la utopía y el conflicto, trabajo y misiones de la Compañía de Jesús en la América moderna*, Universidad de Valladolid, España, 2007.

Carrillo Cázares, Alberto, *El debate sobre la Guerra Chichimeca, 1531-1585*, El Colegio de Michoacán, El Colegio de San Luis, Zamora, Michoacán, 2000.

Carrillo Cázares, Alberto, *Manuscritos del Concilio Tercero Provisional Mexicano (1585)*, El Colegio de Michoacán, 2009.

Cartas del famoso conquistador *Hernán Cortés al emperador Carlos Quinto*, E-book, CONACULTA, México, 2019, https://books.apple.com/mx/book/cartas-del-famoso-conquistador-hernan-cort%C3%A9s-al-emperador/id1088893284,

Catto, Michela, *La Compañía dividida la oposición dentro de la orden jesuita entre los siglos XVI-XVII*, Universidad Iberoamericana, México, D.F., 2016.

Chartier, Roger, *El mundo como representación estudios sobre historia cultural*, Editorial Gedisa, Barcelona, España, 2005.

Churruca Peláez Agustín, *Primeras fundaciones jesuitas en Nueva España*, México D.F., Porrúa, 1980.

Corcuera de Mancera, Sonia, *Del amor al temor, borrachez, catequesis y control en la Nueva España (1555-1771*), Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2012.

Correa Etchengaray, Leonor, Lozano Herrera, Rubén, Mendiola Mejía, Alfonso, Pawling, Chinchilla y Romano, Antonella, *La construcción retórica de la realidad: La Compañía de Jesús*, Universidad Iberoamericana, México, D.F., 2006.

Cramaussel, Chantal, "Tierra adentro y tierra afuera el septentrión de la Nueva España" en: *México en el mundo hispánico*, editado por Mazín, Óscar, El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán, 2000.

Darnton, Robert *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*, Fondo de Cultura Económica, México, D.F, 2015.

De la Torre Curiel, José del Refugio, López Castillo, Gilberto, *Jesuitas y franciscanos en las fronteras del norte de Nueva España*, siglo XVI-XIX. Ciudad de México, Siglo XXI Editores, El Colegio de Jalisco, 2020.

De la Torre Curiel, José Refugio, "La frontera misional novohispana a finales del siglo XVIII, un caso a reflexionar del concepto de misión", en: *Etnohistoria en el ámbito posmisional en México: de las reformas Borbónicas a la Revolución*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2017.

Decorme Gerard, *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial*, Vol. I- II, José Porrúa e hijos, México D.F., 1941.

Delgadillo Galindo, Sergio, "Resistencias pacíficas en la sierra de Nueva Vizcaya, siglo XVII", en: *Estudios de Historia Novohispana*, N.66, 2022, 11-45, https://novohispana.historicas.unam.mx/index.php/ehn/article/view/76407

Febvre, Lucien, *Martín Lutero: un destino*, Fondo de Cultura Económica, México, 2018.

García Martínez, Bernardo, "La creación de Nueva España", en: *Historia general de México*, editado por Centro de Estudios Históricos, El Colegio de México, México, primera edición electrónica 2017.

Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas,* Gedisa editorial, Barcelona, 2003.

Gerhard, Peter, *Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821*, Universidad Autónoma de México, México, D.F., 1986.

Ginzburg, Carlo, *El queso y los gusanos, el cosmos según un molinero del siglo XVI*, editorial océano de México, México, 1997.

Ginzburg, Carlo, *Historia nocturna*, Muchnik Editores, Barcelona, España, 1991.

Ginzburg, Carlo, *La letra mata,* Fondo de Cultura Económica, Santiago de Chile, 2024.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar, et al. "La influencia de la Compañía de Jesús en la sociedad novohispana del siglo XVI." en: *La Educación En La Historia de México*, 1 edición, 29–48. El Colegio de México, 1992, https://doi.org/10.2307/j.ctv5137rb.6.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar, *Introducción a la historia de la vida cotidiana*, El Colegio de México, D.F., 2006.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar, *La educación Popular Jesuita*, Universida Iberoamericana, México, D.F., 1988.

González Rodríguez, Luis, Anzures Bolaños, María del Carmen, "Martín Pérez y la etnografía a finales del siglo XVI y principios del siglo XVII", en: *Estudios de historia novohispana*,

N.16, 171-214, https://novohispana.historicas.unam.mx/index.php/ehn/article/view/3423/2978

González y González, Luis, *Zamora*, El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán 2020.

Gosner, Kevin, *Soldiers of the Virgin, the moral economy of a colonial maya rebellion*, Universidad de Arizona, Arizona, Estados Unidos, 1992.

Gruzinski, Serge, *La colonización de lo imaginario, sociedades indígenas y occidentalización en el México español siglo XVI-XVIII*, Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1991.

Gruzinski, Serge, *La guerra de las imágenes de Cristóbal Colón a Blade Runner (1429-2019)*, Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1995.

Hausberger, Bernd, *La globalización temprana*, México, Ciudad de México, El Colegio de México, 2018.

Hausberger, Bernd, *Miradas a la misión jesuita en la Nueva España*, El Colegio de México, México, D.F., 2015.

Herrejón Peredo, Carlos, *Los orígenes de Guayangareo-Valladolid*, El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán, 1991.

Herrerón Peredo, Carlos, "Ideales comunitarios de Vasco de Quiroga", en: *Vasco de Quiroga, humanista, abogado y apóstol*, editado por: Carlos Herrejón Peredo, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, 2021.

Holmes, Jack D. L. "El mestizaje religioso en México." In Iglesia y Religiosidad, 1st ed., 5:79–98. El Colegio de Mexico, 1992, 85, https://doi.org/10.2307/j.ctv47w8t6.9.

Institutum Societatis IESU*, compendium privilegiorum*, Vol. 1, Florencia, 1892.

J. Neris, Cristian, M. Rojas, Liliana, "La labor evangelizadora de los PP. Simón Mascetta y José Cataldino durante la etapa fundacional de la provincia jesuítica del Paraguay", en: *La presencia de jesuitas italianos en Iberoamérica colonial*, editado por Gilberto López Castillo y Carlos A. Page, 103-127, CONICET, Córdoba, 2023.

Jackson, Robert. H, *Pames, Jonaces and Francriscans in the Sierra Gorda, Mecos and Missionaris*, Cambridge Scholars Publishing, United Kingdom, 2017.

Jiménez Gómez, Ismael, "A estos ídolos les levantaban humilladeros, retórica sobre el Maligno en la obre de Andrés Pérez de Rivas 1645", en: *Estudios de Historia Novohispana*, N. 71, 2024, 149-177, https://novohispana.historicas.unam.mx/index.php/ehn/article/view/77811.

Le Goff, Jacques; Nicolas Truong, *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, Paidós Ibérica. 2005.

Ledesma Ibarra, Carlos Alfonso, *El Templo y Colegio de San Ignacio de la Compañía de Jesús en Pátzcuaro, Universidad Autónoma del Estado de México*, Toluca, 2013.

León Alanís, Ricardo, *El colegio de San Nicolás de Valladolid una residencia de estudiantes del Obispado de Michoacán 1580-1712*, Tesis para obtener el grado de doctor en Historia, Universidad Autónoma de México, 2000.

Levi, Giovanni, *La herencia inmaterial, la historia de un exorcista piamontés del siglo XVII*, Nerea editorial, Madrid, 1990.

López Castillo, Gilberto, " Los Mecanismos institucionales de la administración jesuítica en la Nueva Vizcaya y la Superintendencia de misiones de tierra adentro, 1572-1635", en: *Jesuitas y franciscanos en las fronteras del norte de Nueva España, siglo XVI-XIX*, editado

por:, José del Refugio De la Torre Curiel y Gilberto López Castillo, Ciudad de México: Siglo XXI Editores, El Colegio de Jalisco, 2020.

López Castillo, Gilberto, "El ciclo misionero de Hernando de Villafañe (1560-1634) y su relevancia en la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús", en: *Antiguos Jesuitas en Iberoamérica*, Vol. 4, N.2, 28-46, en: https://doi.org/10.31057/2314.3908.v4.n2.17641.

López Castillo, Gilberto, *Composición de tierras y tendencias de poblamiento hispano en la franja costera: Culiacán y Chi-metla, siglo XVII-XVIII*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Culiacán, México, 2014.

López Castillo, Gilberto, *El poblamiento en tierra de indios Cahitas: Transformaciones de territorialidad en el contexto de las misiones jesuitas: 1591-1790*, Siglo XXI, Sinaloa México, 2010.

López Castillo, Gilberto, Isabel Marín Tello, "Joan Ferro y la primera gran experiencia misionera jesuítica entre los tarascos de Michoacán." en: *La presencia de jesuitas italianos en Iberoamérica colonial*, editado por G. López Castillo y C. A. Page, Buenos Aires: CONICET, 2023.

López Menéndez, Marisol, coord., *Mártires, santos, patronos, devociones y santidad en México del siglo XX*, Universidad iberoamericana, Ciudad de México, 2016.

López Sarrelangue, Esmeralda Delfina, *La nobleza indígena de Pátzcuaro*, Morevallado editores, Morelia, Michoacán, 1999.

Loyola, Ignacio de, *Reglas de la Compañía de Jesús*, CONACULTA, D.F., 2010.

Magallanes Castañeda, Irma Leticia, *La Compañía de Jesús en Durango*; Nueva Vizcaya, Secretaría de Educación del Estado de Durango, Durango, México, 2010.

Manuel Valdés, Carlos, *Los barbaros, el rey, la iglesia. Los nómadas del noroeste novohispano frente al Estado español*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 2022.

María Serrera, Ramón, *La América de los Habsburgo 1517-1700*, Editorial Universidad de Sevilla, España, 2019.

Martínez Baracs, Rodrigo, *Convivencia y utopía,* Fondo de Cultura Económica, Versión Ibook, México, D.F, 2018.

Martínez López-Cano, María del Pilar, "La administración de la Santa Cruzada en nueva España (1574-1659), en: *Historia Mexicana,* Vol.62, N.3, 2013, Historia *Mexicana*, Vol. 62, no. 3, 2013, 975–1017, en: http://www.jstor.org/stable/23608619.

Marroquín Arredondo, Jaime, Filosofía moral y experiencia en la obra indiana de José de Acosta, en: *Los saberes jesuitas en la primera globalización (siglos XIV-XVIII),* editado por: Angélica Morales Sarabia, Cynthia Radding, Jaime Marroquín Arredondo, UNAM, México, 2021.

Mazín Gómez, Oscar, *El Cabildo Catedral de Valladolid de Michoacán*, El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán, 1996.

Mazín, Oscar, *Procuradores y agentes de las catedrales hispánicas nuevas en la corte de Madrid*, El Colegio de México, México D.F., 2007.

Mazín, Óscar. "LA RELIGIÓN." In Iberoamérica: Del Descubrimiento a La Independencia, 1st ed., 147–64. El Colegio de Mexico, 2007. https://doi.org/10.2307/j.ctv47wdwz.9.

Mirafuentes Galván, José Luis, "El enemigo de las casas de adobe. Luis de Sáric y la rebelión de los pimas altos en 1751", en Felipe Castro Gutiérrez, Virginia Guedea y José Luis

Mirafuentes Galván (coordinadores), *Organización y liderazgo en los movimientos populares novohispanos*, 147-176, UNAM, México, 1991.

Mirafuentes Galván, José Luis, "Relaciones interétnicas y dominación colonial en Sonora", en: *Nómadas y sedentarios en el noroeste de México*, editado por: Marie-Areti Hers, José Luis Mirafuentes, María de los Dolores Soto, Miguel Vallebueno, Universidad Autónoma de México, México, 2000.

Moro, Tomás, *Utopía*, Vigésimo tercera edición, Editorial Porrúa, México, 2022.

Mundaca Machuca, Diego Leonardo, "El cuidado del cuerpo en la concepción "mixta policía" de Vasco de Quiroga en sus pueblos hospitales" en: *Vasco de Quiroga, humanista, abogado y apóstol, editado* por: Carlos Herrejón Peredo, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, 2021.

Nájera, Adelaida Sourdis. "La Catedral de Cartagena: Organización Eclesiástica", en: *Apuntes Para La Historia*, 1. Edición, 43-46, Academia Colombiana de Historia, 2020, https://doi.org/10.2307/j.ctv262qsxh.12.

Navarro García, Luis, *Sonora y Sinaloa en el siglo XVII,* Siglo XXI editores, Madrid, 1992.

O'Neill, Charles, Domínguez, Joaquín, *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, Universidad Pontificia de España, Madrid, 2001.

Ochoa Serrano, Álvaro, *El gran Michoacán, descripciones y poblamiento, siglo XVI*, Morevallado, Morelia, Michoacán, 2017.

Ortega León, Víctor, Grave Tirado, Luis Alfonso, "La conquista de Chametla. Primeras crónicas" en: *Chametla Ancestral*, coordinado por: Víctor Joel Santos Ramírez, Gilberto

López Castillo, Luis Alfonso Grave Tirado, Instituto Sinaloense de Cultura, México, 2024.

Ortega Noriega, Sergio, *Sinaloa historia breve*, Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 2016.

Ortega Zenteno. Adriana, "Un método para enseñar la doctrina en lengua otomí", en: *Nueva España en las monarquías hispánicas, siglos XVI-XIX, miradas varias*, editado por: María Cristina Torales Pacheco, San Luis Potosí, México, El Colegio de San Luis, 2016.

Pacheco Rojas, José de la Cruz, *Durango historia breve*, Fondo de Cultura Económica, México, 2016.

Pacheco Rojas, José de la Cruz, El sistema jesuítico misional del noroeste Novohispano, Instituto de Cultura del Estado de Durango, Durango, México, 2015.

Pérez de Rivas, Andrés, *Historia de los tiempos de Nuestra Santa Fe entre gentes las más bárbaras y fieras del Nuevo Orbe*, Madrid, 1645.

Pineda Alillo, Julieta, *El vivir cristianamente: Adoctrinamiento de los esclavos de origen africano por parte de la Compañía de Jesús en Nueva España, 1572-1767*, Tesis para obtener el grado de Doctora en Historia, El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán, 2020.

Powell Wayne, Philip, *La Guerra Chichimeca 1550-1600*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1977.

Quarleri, Lía, *Rebelión y guerra en las fronteras del Plata, Guaraníes, jesuitas e imperios coloniales*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires Argentina, 2009.

Rabel Romero, Cecilia Andrea, *Los diezmos de San Luis de la Paz, economía de una región del Bajío en el siglo XVIII*, UNAM, México, D.F., 1986.

Ramírez Casas, Ulises, "*A indómitas naciones puse ley", Discurso y acciones de guerra contra los Chichimecas de Sierra Gorda, siglo XVI-XVIII*, Universidad de Guadalajara, México, 2024.

Ramírez, Francisco, *El antiguo colegio de Pátzcuaro*, estudio, edición, notas y apéndices por: Germán Viveros, El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán, 1987.

Rangel Silva, José Alfredo, "Pames, franciscanos y estancieros en Rioverde, Valles y sur de Nuevo Santander", en: *Relaciones*, 120, otoño 2009.

Rangel, Alfredo, La resistencia de los Pames de la divina pastora, Rioverde, San Luis Potosí. Siglo XVIII, en: *Los otros rebeldes novohispanos, imaginarios, discursos y cultura política de la subversión y la resistencia*, coordinado por Ruiz Medrano, Carlos, El Colegio de San Luis, San Luis Potosí, 2015.

Reynosa Bolaños, Arturo, *Francisco Xavier Clavijero. El aliento de espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 2018.

Rivera Pagán, Luis, *Evangelización y violencia: la conquista de América*, Editorial Cultural, Puerto Rico, 1992.

Rocha Pino, Manuel, "El método de acomodación jesuita y la evangelización de las órdenes mendicantes en China Imperial", *Culturales*, Vol. VI, Nº12, 2010, 147-180.

Rodríguez Villareal, Juan José, *La compañía de Jesús en la provincia de Sinaloa*, El Colegio de San Luis, San Luis Potosí, México, 2014.

Romano, Antonella," Los jesuitas en la formación educativa e intelectual del mundo moderno: génesis y estructura de los colegios (1540-1650), en: *De los colegios a las universidades: los*

jesuitas en el ámbito de la educación superior, editado por: Bianchini Paolo, Chinchilla Pawling Perla, Romano Antonella, México, D.F., Universidad Iberoamericana, 2013.

Rubial García, Antonio, *El cristianismo en la Nueva España*, Fondo de Cultura Económica, Universidad Autónoma de México, México, 2020.

Rubial García, Antonio*, La santidad controvertida, hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, Fondo de Cultura Económica, México, Edición electrónica 2015, https://books.apple.com/mx/book/la-santidad-controvertida/id1252942433.

Ruiz Guadalajara, Juan Carlos, "Confines y vecindades de la cristiandad hispánica en América durante el periodo de las monarquías ibéricas", en: *Las vecindades de las monarquías Ibéricas*, coordinado por: José Ruiz Ibáñez, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2013.

Ruiz Guadalajara, Juan Carlos, "EN LO MÁS DILATADO DE LA MONARQUÍA: MANUEL ANTONIO DE OCIO Y OCAMPO, LA NUEVA ESPAÑA Y EL HORIZONTE FILIPINO." En: *Historia Mexicana*, V. 61, N. 3, 2012, 849-933, en: http://www.jstor.org/stable/41303937.

Ruiz Ibáñez, José Javier, "Las monarquías ibéricas y sus vecindades", en: *Las vecindades de las monarquías Ibéricas*, coordinado por: José Ruiz Ibáñez, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2013.

Ruiz Jurado, Manuel, *Cartas esenciales de Ignacio de Loyola*, Bilbao, Mensajero, 2017.

Ruiz Medrano, Carlos Rubén, *Alevosos, ingratos y traidores ¿queréis sacudir el yugo del monarca más católico? El discurso contra insurgencia en la Nueva España durante el siglo XVIII*, en: HAHR, The Hispanic American Historical Review, August, 2007.

Ruiz Medrano, Carlos Rubén, *El día que el Mesías Diego anunció el Apocalipsis en el Cerro Azul y otros ensayos sobre la resistencia y la rebelión en la Nueva España*, El Colegio de San Luis A.C., San Luis Potosí, México, 2017.

Ruiz Medrano, Carlos Rubén, *El templo del convento de San Agustín de San Luis Potosí, 1599-1788: imaginarios culturales plasmados en la piedra*, en prensa, El Colegio de San Luis, San Luis Potosí, 2024.

Ruiz Medrano, Carlos Rubén, *Las sombrías aventuras del rey tlaxcalteco Juan Vicencio de Córdova y los rebeldes de Colotlán, Jalisco 1777-1783. Episodios de la resistencia política indígena en las postrimerías del período colonial mexicano*, El Colegio de San Luis, México, 2011.

Sánchez Baquero, Juan, *Fundación de la Compañía de Jesús en la Nueva España*, Edición Patria, México D.F. 1945.

Scott, James C., *Los dominados y el arte de la resistencia*, Ediciones Era, México, D.F., 2004.

Scott, Jim, and Marina Sanchis Martínez. "Formas Cotidianas de Rebelión Campesina." *Historia Social*, no. 28 (1997), 13–39, http://www.jstor.org/stable/40340607.

Sheridan Prieto, Cecilia, "Diversidad nativa, territorio y fronteras en el noroeste novohispano", en: *Desacatos*, N. 10, 2002, 13-29 en: https://www.academia.edu/94678313/Diversidad_nativa_territorios_y_fronteras_en_el_noroeste_novohispano.

Shiels, William Eugene, *Gonzalo de Tapia (1561-1594)*, United States Catholic Historical Society, New York, United States, 1934.

Silva Prada, Natalia, "Estrategias culturales en un tumulto de 1692 en la ciudad de México: aportes para la construcción de la historia de la cultura política antigua", en: *Historia*

mexicana, N.53, 5-63, 2003, https://historiamexicana.colmex.mx/index.php/RHM/article/download/1475/1323/1629.

Soberón, Estela Roselló. "La crisis de la iglesia en los siglos XV y XVI.: Las discusiones en torno al libre albedrío y la justificación: la dignidad del hombre y la conciencia individual", en: Así En La Tierra Como En El Cielo: Manifestaciones Cotidianas de La Culpa y El Perdón En La Nueva España de Los Siglos XVI y XVII, 25–56. El Colegio de México, 2006. https://doi.org/10.2307/j.ctv47w9fb.5.

Solano, Francisco de, *Ciudades hispanoamericanas y pueblos de indios*, Consejo superior de investigaciones científicas, Madrid, 1990.

Somolinos D' Ardois, Germán, "Las epidemias en México durante el siglo XVI" en: *Ensayos sobre la historia de las epidemias en México*, editado por: Enrique Florescano y Elsa Malvido, Instituto Mexicano del Seguro Social, México, D.F., 1982.

Turrent, Lourdes. "Música, Rito y Arquitectura En La Iglesia Novohispana: Clero Regular y Secular.", En: *Normatividades e Instituciones Eclesiásticas En La Nueva España, Siglos XVI–XIX*, editado Benedetta Alabani, Otto Danwerth, y Thomas Duve, 256-280, Max Planck Institute for Legal History and Legal Theory, 2018, en: http://www.jstor.org/stable/j.ctv513cm6.16.

Tutino, John, *Creando un nuevo mundo. Los orígenes del capitalismo en el Bajío y la Norteamérica española*, Fondo de Cultura Económica, México D.F. 2016.

Uzeta Iturbide, Jorge, *El camino de los santos historia y lógica cultural otomí en la Sierra Gorda guanajuatense*, El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán, 2004.

Van Young, Eric, *La otra rebelión la lucha por la independencia de México, 1810-1821,* Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 2006.

Vasco de Quiroga, *Información en derecho*, Introducción y notas por: Carlos Herrejón Peredo, Secretaría de Educación Pública, México, D.F., 1985.

Velasco Ávila, Cuauhtémoc, "Etnogénesis y etnocidio, la suerte de los pueblos nómadas en las provincias internas de Oriente en el siglo XVIII", en: *Etnohistoria del ámbito posmisional en México de las reformas borbónicas a la revolución*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2017.

Warren, Benedict J., *Testamento de Vasco de Quiroga, Facsimilar con otros documentos,* Fimax, Morelia, México, 1997.

Warren, Benedict J., *Vasco de Quiroga y sus pueblos Hospitales de Santa Fe*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, México, 1977.

Williams, Carolina, "Resistance and Rebellion on the Spanish Frontier: Native Responses to Colonization in the Colombian Chocó, 1670-1690", en: Hispanic American Historical Review, No. 79, No. 3, August 1999, 397- 424, https://www.jstor.org/stable/2518285.

Zambrano Francisco, *Diccionario bibliográfico de la Compañía de Jesús,* Vol. I-XII, Jus, Monterrey, 1968.

Zavala, Silvio A. "La Encomienda Indiana.", en: El Trimestre Económico 2, no. 8, 1935, 423-451, http://www.jstor.org/stable/23393110.

Zavala, Silvio, *Recuerdo de Vasco de Quiroga*, Editorial Porrúa, México, D.F., 2007.

Zavala, Silvio, *Tres estudios sobre Vasco de Quiroga*, Instituto Dr. José María Luis Mora, México, D.F., 1983.

Zubillaga Félix, *Monumenta Historica Societatis Iesu*, Monumenta Mexicana Vol. I - VIII, Roma, 1981.