

**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BAJA CALIFORNIA
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES CULTURALES-MUSEO**



***Dominicos y neófitos: origen del campo católico en la
frontera misional dominica de la Baja California a finales
del siglo XVIII e inicios del XIX***

TESIS

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRO EN ESTUDIOS SOCIOCULTURALES

PRESENTA:

WILFREDO CHÁVEZ MORENO

BAJO LA DIRECCIÓN DE
Dr. Mario Alberto Gerardo Magaña Mancillas

MEXICALI, B.C., JUNIO 2018.

A mi hermano memo,
que le ganó al cáncer mientras esto escribía.
Y a quien lo hizo posible.

Agradecimientos:

La culminación de esta tesis no hubiera sido posible sin la ayuda de diversas personas e instituciones, a las cuales les ofrezco mi más profundo agradecimiento.

A mi familia, que aceptó de buena gana mi partida a Mexicali. Fue difícil estar lejos, pero fue un sacrificio necesario. La distancia me hizo crecer personal y académicamente.

A la Sra. Malena y el Sr. Jesús. Desde un inicio me dieron la confianza sin conocerme, e hicieron más fácil mi integración en este páramo cachanilla. A Alejandra, en estos años has hecho por mí más de lo que podrías creer. Mi animadora y acompañante, que ha sabido abrirse brecha en mis laberintos internos.

A las y los investigadores, administrativos y demás personal del Instituto de Investigaciones Culturales-Museo (IIC-Museo): Raúl Balbuena, coordinador de la Maestría en Estudios socioculturales, María Luisa, Paty, Laura, Christian Fernández, director del IIC-Museo, David Bautista, subdirector, Areli Veloz, Fernando Vizcarra, Paola Ovalle, Everardo Garduño, Ernesto Hernández. Verlos casi todos los días en este tiempo, conversar, aprender, saturarnos, y disfrutar, fue una dinámica que no hubiera sido posible sin ustedes.

A los mescalinos: Alba, Julio, Lupita, Gaby, Angy, Montse, Mele, Héctor, Yalili, Sara. En especial a Ceci y Alejandro, amigos entrañables en estos cuatro actos.

A Mario Magaña, director de tesis, sabio de la vida, contador de historias, quien impulsó este trabajo más allá de lo que por mí mismo hubiera logrado.

A Rosa Elba Rodríguez y Eduardo Cerda, mis lectores, siempre puntuales y pertinentes. Que abrieron su agenda para sumar y contribuir a esta investigación.

A María del Valle, quien me abrió las puertas de su hogar en Sevilla, España, cuando estuve de estancia en el Archivo General de Indias. A Julien, Clemente y Mary, que hicieron de mi paso por Sevilla un hechizo. Extraño las tapas y las cañas que compartíamos después del archivo.

Agradezco al proyecto colectivo “El Gran Norte novohispano-mexicano en el tiempo y el espacio: estudio sobre poblaciones y territorios en perspectiva comparada”, coordinado por José Refugio de la Torre (El Colegio de Jalisco) y Chantal Cramaussel (El Colegio de Michoacán), por financiarme una estancia de investigación en Bancroft Library, University of California, Berkeley.

Agradezco también al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología. Sin su financiamiento en los últimos dos años, esta investigación no hubiera sido posible. Además, de este organismo recibí también una beca mixta para realizar una estancia en la Universidad de Sevilla entre agosto y octubre del 2017.

INDICE GENERAL

INTRODUCCIÓN:

Tema:	6
Objeto de estudio:	6
Delimitación espacio-tiempo	10
Estado del arte:	13
Marco teórico:	21
Metodología:	31

CAPÍTULO I:

EL ABASTECIMIENTO DE DOMINICOS EN LA PENÍNSULA DE BAJA CALIFORNIA A FINES DEL SIGLO XVIII.....	36
Reclutamiento de los primeros frailes por fray Pedro de Iriarte y Lournaga	39
La necesidad de las colectaciones	43
Disposición de los frailes españoles	46
La financiación del transporte de misioneros a California	55
El cisma dominico y la guerra entre España e Inglaterra	60
Conclusiones	66

CAPÍTULO II:

MÉTODO DE GOBIERNO ESPIRITUAL Y TEMPORAL DOMINICO EN LA PENÍNSULA DE CALIFORNIA	69
La creación del gobierno espiritual y temporal	70
<i>El método de gobierno espiritual y temporal dominico</i>	<i>74</i>
<i>Las reglamentación a indígenas reducidos a misión</i>	<i>77</i>
<i>El testimonio de fray Luis Sales</i>	<i>84</i>
El castigo y la violencia	88
El idioma de la evangelización	93
Ser misionero y su relación con el gobierno temporal	95
<i>Dominicos y militares dentro de la nueva estructura de gobierno en California</i>	<i>99</i>
Conclusión:	107

CAPÍTULO III:

LOS NEOFITOS Y EL CAMPO RELIGIOSOS EN LA FRONTERA	111
Creencia indígena.....	113
El sacramento del bautismo	116
Objetos religiosos: rosario y crucifijos	124
Bárbara Gandiaga: una cristiana vieja	127
¿Pertenencia al espacio misional?	132
BIBLIOGRAFÍA:	139

Introducción:

Tema:

En esta investigación se analiza el origen del campo católico de La Frontera misional dominica a fines del siglo XVIII e inicios del XIX, resaltando tres aspectos: las colectaciones de dominicos españoles para las misiones de la península de California, el método de gobierno espiritual y temporal observado por los diversos actores integrados a la misión, y la relación que los indios neófitos tuvieron con los elementos católico-occidentales en La Frontera. Para ello, el campo católico será entendido como un espacio social conformado por diversos agentes heterogéneos e interrelacionados entre sí (frailes, soldados, civiles e indígenas), inmersos en una institución religiosa y política, con reglas, códigos compartidos y disputas internas; y las misiones, entendidas como espacios sociales con reglas, prácticas y agentes, son una manifestación de dicho campo. En el apartado teórico se ahondará más en lo anterior.

Agentes de análisis

En esta investigación abordo dos grupos sociales: dominicos e indios neófitos. Los dominicos pertenecieron a la Orden de Predicadores Dominicos; en su mayoría se formaron como teólogos y filósofos en los conventos de las diversas provincias dominicas en España. Al ser reclutados por un procurador general, fueron enviados como misioneros a la península de la Baja California desde el año de 1772, para hacerse cargo de las misiones fundadas por jesuitas y franciscanos, y para continuar la evangelización hacía la región de La Frontera.

Los “indios neófitos”, por su parte, fueron los indígenas cristianizados que de diversas formas se relacionaron con la misión. Pertenecieron a grupos humanos de

cazadores-recolectores que habitaban la región de La Frontera previo a la llegada de los colonizadores. Cabe aclarar que la relación entre los neófitos¹ y los espacios misionales fue multidireccional, variada, y en ocasiones contradictoria.

La categoría “*indios neófitos*” inicialmente fue pronunciada por los misioneros y demás “gente de razón” (españoles principalmente), para referirse a los indígenas bautizados. Tal categoría, que pertenece a un lenguaje colonial, sirvió para identificar al *indio* como un grupo humano vencido, como señala Falcón,² y también para enfatizar que nunca llegarían a la comprensión de la religión católica, del mismo modo que una “gente de razón”.

El encuentro entre agentes indígenas y agentes occidentales en La Frontera dio pie a que aparecieran nuevas formas de socialización alrededor de las misiones y fuera de ellas. Los frailes dominicos, al ser los representantes del rey y los encargados de dirigir los aspectos espirituales y temporales de las misiones, se convirtieron en uno de los grupos dominantes y hegemónicos. De tal forma que impulsaron diversas estrategias para hacer de la religión católica una creencia hegemónica, en detrimento de otras formas de creencias indígenas. Ya que los indígenas cristianizado entraron a las misiones en una clara disimetría de poder, frente a los demás agentes. Esto no impidió que los “indios neófitos” continuaran con márgenes amplios de acción, frente a la imposición de los valores del campo católico.

¹En el escrito se usarán las expresiones “indios neófitos” y “neófitos” como sinónimos y referidos a la misma conceptualización de indígenas cristianizados.

² Ramona Falcón, *México descalzo. Estrategias de sobrevivencia frente a la modernidad liberal* (México: Plaza Janés, 2002), 14.

En lo relativo a los espacios geográficos habitados por estos grupos nómadas, hay que considerar que el esfuerzo por territorializarlos históricamente, puede caer en un anacronismo caracterizado por una actitud etnocéntrica del investigador, al presuponer que los indígenas históricos se relacionaron con su espacio geográfico del mismo modo que lo han hecho los indígenas más contemporáneos. Resulta necesario que se profundice en los desplazamientos de los indígenas nómadas en la península de Baja California desde el siglo XVII hasta el siglo XIX, porque de esa forma se tendrán más elementos para entender cómo dichos indígenas fueron reconfigurando su relación con el espacio debido a su relación con los nuevos elementos culturales occidentales.

Wilken afirma que las primeras incursiones de los ancestros yumanos a lo que actualmente es Baja California se dio hace unos 6,000 años,³ a través de oleadas migratorias provenientes del norte. Poco a poco fueron ocupando espacio en esa región de forma no permanente, pero sí con patrones de movilidad específicos.⁴

³ Miguel Wilken Robertson, (1993). "Una separación artificial: grupos yumanos en México y Estados Unidos", *Estudios Fronterizos*, núm. 31-32 (mayo-agosto/septiembre-diciembre 1993): 136.

⁴ Según Magaña, los *cucapá* se situaron en el bajo río Colorado, los *paipai* en el territorio que va desde la desembocadura de río Colorado hasta la costa del Pacífico, pasando por las sierras de Juárez y San Pedro Mártir, los *kumiai* habitaban en Santa Catarina y San Isidoro, y los *kiliwas* en un espacio que circundaba las dos costas, pero centrados en la sierra de San Pedro Mártir y el Desierto central. Mario Alberto Magaña Mancillas, *Indios, soldados y rancheros. Poblamiento, memoria e identidades en el área central de las Californias (1769-1870)* (La Paz, B.C.: Gobierno del Estado de Baja California Sur, Instituto Sudcaliforniano de Cultura, El Colegio de Michoacán, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2010), p. 88.

Hipótesis y objetivos

La hipótesis central de esta investigación es que a fines del siglo XVIII el campo católico, configurado por agentes, prácticas y valores religiosos occidentales, se expandió a La Frontera, y ciertos indígenas “neófitos” interiorizaron valores propios del campo, lo anterior fue a inicios del siglo XIX, cuando la evangelización en la región aludida ya estuvo más avanzada.

El objetivo general es analizar la expansión de los agentes y reglamentaciones del campo católico a La Frontera, y la posterior relación de los anteriores elementos con los indígenas que habitaban ese espacio geográfico.

Los Objetivos específicos son indagar bajo qué lógicas se configuró el abastecimiento de *especialistas*⁵ para la administración de las misiones de la península de Baja California a fines del siglo XVIII e inicios del XIX. Analizar cuál fue el método de gobierno espiritual y temporal utilizado por los frailes dominicos para “reducir” a los indígenas a la vida misional, e indagar cómo y en qué momento los indígenas “neófitos” incorporaron o interiorizaron valores propios del campo católico.

Delimitación espacio-tiempo

Como señala Martínez Assad, en una investigación se comienza por definir un problema, y la región queda delimitada cuando el estudio concluye.⁶ Sin embargo, para fines metodológicos, es imprescindible proponer desde un inicio una

⁵ Los “especialistas” son los frailes dominicos españoles, que procedentes de conventos ibéricos, arribaron a la península de la Baja California a fines del siglo XVIII e inicios del XIX.

⁶ Carlos Martínez Assad, *Los sentimientos de la región. Del viejo centralismo a la nueva pluralidad*, México, D.F.: Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, OCEANO, 2001.

región como una hipótesis a demostrar, tal como lo señala Eric Van Young.⁷ De ese modo se delimita un posible universo de análisis,⁸ considerando el aspecto geográfico y temporal.

La delimitación temporal de esta investigación comienza en el año de 1773, cuando la orden de predicadores dominicos tomó posesión de las misiones de la península de la Baja California, y termina en la década de 1830, cuando la evangelización de indígenas en la región de La Frontera ya estaba avanzada. Durante ese periodo se efectuó el mayor trabajo de evangelización indígena, y de fundación de misiones en La Frontera, incluyendo las misiones de El Rosario, Santo Tomás y San Fernando Velicatá.

En la presente investigación me enfocaré principalmente en la misión de El Rosario, Santo Tomás y San Fernando Velicatá, sin embargo, cuando sea imperioso incluir otra misión de La Frontera, lo haré. Las misiones serán entendidas como espacios socioculturales, inmersos en el campo religioso; y de ningún modo se procura realizar una monografía misional.

La misión del Rosario, fundada en 1774, fue la primera edificación dominica en La Frontera misional. Su ubicación se seleccionó durante una expedición que realizó fray Vicente de Mora y José Velázquez, hacia el norte de San Fernando

⁷ Eric van Young, "Haciendo historia regional. Consideraciones metodológicas y teóricas", *Anuario del Instituto de Estudios Históricos-sociales*, núm. 2 (1987).

⁸ Ignacio del Río, "De la pertinencia del enfoque regional en la investigación histórica sobre México", *Históricas. Boletín del Instituto de Investigaciones históricas UNAM*, núm. 28 (diciembre 1989): 28

Velicatá,⁹ y quedó a una distancia de 68 kilómetro respecto a esta última misión.¹⁰ Los indígenas, por su parte, llamaban ese espacio *Viñadaco*. Las ruinas actuales muestran que la iglesia tenía un muro de 40 metros de largo, por 8 metros de ancho, aproximadamente.¹¹ En el año de 1802 fue trasladada a otro espacio cercano, debido a que el manantial que desde un inicio suministraba agua, ya se agotó.¹² La nueva misión se construyó tres kilómetros más cerca del Pacífico y fue de dimensiones más reducidas que la edificada inicialmente.

Por su parte, la misión de Santo Tomás de Aquino, quinta edificación dominica, se fundó el 24 de abril de 1791 en el extremo inferior del valle de San Solano. Pero en junio de 1794 fue trasladada a otro sitio cercano y de mayor altitud,¹³ ya que su ubicación original colindaba con un estante de agua que favorecía la propagación de mosquitos, provocando que los habitantes sufrieron enfermedades.

La región de La Frontera misional la entiendo como ese espacio geográfico ubicado entre la misión de San Fernando Velicatá y la de San Diego, donde hubo una interacción constante entre indígenas, frailes, y soldados principalmente. Meigs, en su escrito *The Dominican Mission Frontier of Lower California*, la organiza

⁹ Peveril Meigs, III, *La frontera misional dominica en Baja California*, 2 ed. Trad. Tomás Segovia (Mexicali, Baja California: Universidad Autónoma de Baja California, Instituto de Investigaciones Históricas, 2005), 65.

¹⁰ Albert B. Nieser, *Las fundaciones misionales dominicas en Baja California 1769-1822*. Trad. Esteban Arroyo G., O.P., y Carlos Amado L., O.P. (Mexicali, Universidad Autónoma de Baja California, Colección, Nuestra Historia, 1998), 103.

¹¹ *Ibíd.*, 103.

¹² Meigs, *La frontera misional*, 67.

¹³ *Ibíd.*, 75.

en cuatro subregiones: desierto del Colorado, San Pedro Mártir, El Álamo y Las Terrazas.¹⁴

Las primeras incursiones occidentales a La Frontera fueron a través las expediciones marítimas de Sebastián Vizcaíno y Cabrera Bueno, que datan desde 1539.¹⁵ Mientras que las exploraciones terrestres las inició el jesuita Wenceslao Linck en 1766, y fueron continuadas por los franciscanos.¹⁶ Tales incursiones terrestres buscaron localizar sitios con mayor concentración de indígenas y de recursos naturales, para posteriormente construir misiones.

La Frontera, al ser un espacio no colonizado a fines del siglo XVIII, es un universo de análisis privilegiado para abordar la configuración del campo católico, y su posterior expansión a los indígenas “neófitos”, a través de la interacción de éstos últimos, con los agentes, práctica, y valores de dicho campo.

Estado del arte:

En repetidas ocasiones algunos historiadores han hecho evidente la falta de un mayor número de trabajos sobre el periodo dominico de la península de Baja California que inició en 1773 y culminó en 1855.¹⁷ No obstante, no debemos negar que desde 1929 han venido apareciendo textos de la mano de cronistas, religiosos e historiadores profesionales sobre el periodo histórico aludido. Para dar cuenta de lo anterior, en los siguientes párrafos haré una revisión historiográfica de lo escrito

¹⁴ *Ibíd.*

¹⁵ *Ibíd.*, 42.

¹⁶ *Ibíd.*, 47.

¹⁷ Ignacio del Rio, “La adjudicación de las misiones de la Antigua California a los padres dominicos”, *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 18 (1995): 69; Miguel León-Portilla, “La labor de los dominicos”. En *Panorama histórico de Baja California*, coord. David Piñera (Tijuana, B. C.: Centro de Estudios Históricos UNAM-UABC, 1983), 22.

sin la intención de contenerlo todo, pero sí de retomar los autores que me parecen más relevantes para dar cuenta de los cambios historiográficos en la literatura escrita sobre el tema.

Los primeros intereses por el “periodo dominicos” en la península de Baja California, surgieron de la propia orden de predicadores. Fray Luis Sales, quien fuera misionero en California entre 1773 y 1789, publicó en España el libro *Noticias de la provincias de Californias*, entre los años de 1792 y 1794. Su circulación fue polémica, en el tiempo de su publicación entró en vigor una orden real que prohibía la publicación de todo libro que versara sobre temas relacionados con América. Después de Sales, hubo un lapso de casi dos siglos de escaso o nulo interés por parte de los dominicos de conocer cuál fue su participación en la península de California. Fue hasta mediados del siglo XX cuando la escritura de la historia de la orden, fue retomada por el dominico Albert B. Nieser.

Desde el ámbito académico fue el geógrafo Peveril Meigs III quien inició el estudio de las misiones dominicas en La Frontera misional. Meigs cursó un bachillerato en artes y un doctorado en geografía histórica en la Universidad de California en Berkeley.¹⁸ Su tesis doctoral *The Dominican Mission Frontier of Lower California* se publicó en 1935. En su investigación Meigs combinó las perspectivas de la geografía tradicional y de la historia positivista. Esa doble perspectiva le permitió observar cómo los agentes occidentales se apropiaron y explotaron los recursos naturales más importantes, en detrimento de la subsistencia de los grupos

¹⁸También fue precursor de los estudios sobre los indígenas en Baja California al realizar una investigación etnográfica de los kiliwa. Peveril Meigs, III, *The Kiliwa Indians of Lower California* (Berkeley: University of California Press, 1939).

indígenas; y cómo lo anterior trajo consecuencias ambientales y demográficas para éstos últimos agentes. Meigs estudió monográficamente las misiones como espacios físicos, inaugurando así la “historia misional” de Baja California, perspectiva centrada en aquellos espacios físicos monopolizado por los agentes occidentales, cuya razón de ser fue convertir a los indígenas de la “incivilidad” a la “civilidad”. En la investigación de Meigs también se puede percibir cierta influencia del determinismo geográfico, corriente intelectual que durante la primera mitad del siglo XX monopolizó el incipiente campo geográfico, estrechamente relacionado con el campo de la historia. Nieser, por su parte, señaló que la obra de Meigs es “un modelo de investigación en geografía”, sin embargo, le critica que “no aparecen los misioneros y su labor”.¹⁹

Como se mencionó, después de Sales transcurrió un siglo y medio para que otro dominico retomara la historia de la orden religiosa en la península de Baja California. En 1960 Albert Nieser, dominico estadounidense, escribió *The Dominican Mission Foundation in Baja California 1769-1822*. Dicho texto fue la tesis doctoral que presentó en el Departamento de Historia de Loyola University, en Los Ángeles, durante 1960. A diferencia de Meigs, Nieser puso énfasis en los misioneros y en su labor evangelizadora.

Una de las principales críticas hechas a Nieser es que por un lado ignoró a los indígenas, y por otro, hizo una apología de los dominicos. Por ejemplo, León-Portilla, mencionó que el trabajo de Nieser está “teñido de obvia simpatía hacia los misioneros de la misma orden religiosa, cofrades del autor, enfatiza mucho más que el libro de Meigs, los aspectos de la evangelización de los indígenas”.²⁰

¹⁹ Nieser, *Las fundaciones misionales*, 52.

²⁰ Prólogo de León-Portilla en Nieser, *Las fundaciones misionales*, 22-23.

En el texto de Nieser los dominicos aparecen como los protagonistas de una historia, cuya trama omite a indígenas, soldados, y “gente de razón”. Éstos últimos son mostrados en un estado periférico y de sometimientos a los dominicos.

La producción historiográfica sobre el tema aumentó especialmente tras la conmemoración del “descubrimiento” de América en la década de 1990. De ese modo se abrió un espacio para reflexionar sobre el pasado colonial novohispano. Desde el ámbito religioso, la Orden de Predicadores Dominicos organizó congresos internacionales para el estudio de la historia de la orden en el continente americano. En 1987, en la ciudad de Sevilla, se celebró el primer congreso titulado “*Los dominicos y el Nuevo Mundo*”, y contó con el apoyo de la Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía. Ahí se presentaron los siguientes cuatro trabajos sobre Baja California: “*Los dominicos en la Baja California 1773-1790*” de Fernández Galiano; “*Los dominicos exclaustrados de la de la provincia de Aragón y su aportación a la evangelización de California, s. XIX*” del dominicos V. T. Gómez García; “*Panorama estadístico de los asentamientos dominicos en la Baja California 1997-1812*” de Serrano y Fuentes; y “*El cambio misional en la Baja California (1773): aspectos socioeconómicos y culturales*” de Salvador Bernabéu y C. Romero. Dicho congreso celebran hasta la actualidad, y sus sedes se alternan entre España y América. Como resultado se han publicado actas integradas por textos de frailes y académicos americanistas, en los que se incluyen estudios que abordan la historia colonial de Baja California.²¹

²¹ Santiago Rodríguez, “Listas de misioneros dominicos en Baja California”. En *Dominicos en Mesoamérica: 500 años*, coord. por Santiago Rodríguez (México, D.F.: Provincia de Santiago de México/Provincia Teutonia, 1992); José Barrado Barquilla, OP., Santiago Rodríguez, OP., coord., *Los dominicos y el nuevo mundo. Siglos XIX-XX*. Actas del Vo Congreso Internacional, Querétaro, Qro. (México) 4-8 septiembre 1995 (Salamanca, España: Editorial San Esteban, 1997).

Desde México, en 1987 León-Portilla publicó "*La labor de los dominicos*", capítulo que forma parte del libro *Panorama Histórico de Baja California*. En su breve texto, León-Portilla describe los antecedentes, la fundación y la extinción de las misiones; pero no va más allá de lo que Meigs y Nieser mostraron.²²

En la década de 1990 el estudio del periodo colonial de Baja California comenzó a profesionalizarse. Aparecieron investigaciones interdisciplinarias. Por ejemplo, Magaña publicó "*Población y misiones de Baja California. Estudio histórico demográfico de la misión de Santo Domingo de la Frontera: 1775-1850*", combinando la demografía con la disciplina de la historia. Magaña agregó un factor más para entender el despoblamiento indígena de las misiones, afirmando que una parte de los indígenas se trasladaron a zonas que les permitieron sobrevivir, y al estar fuera del control misional, desaparecieron de la captación de la administración colonial.²³ La anterior hipótesis es interesante en tanto permite matizar la idea de que las epidemias introducidas por los agentes occidentales explican todo el descenso demográfico registrado en los libros misionales.

Apoyando la afirmación anterior, Romero y Trejo mostraron que el escaso incremento demográfico registrado en los libros misionales de la región de La Frontera se debió a que dicha zona fue habitada por grupos indígenas no sometidos en gran medida al control misional.²⁴

²² León-Portilla, "La labor de los dominicos". En *Panorama histórico de Baja California*, coord. David Piñera (Tijuana, B. C.: Centro de Estudios Históricos UNAM-UABC, 1983).

²³ Mario Alberto Magaña Macilla, *Población y misiones de Baja California. Estudio histórico demográfico de la misión de Santo Domingo de la Frontera: 1775-1850* (Tijuana, B.C.: El Colegio de la Frontera Norte, 1998), 15.

²⁴ Lourdes Romero Navarrete, Política y población en el septentrión bajacaliforniano. Del antiguo régimen a la República, 1769-1853. *Tesis de maestría* (México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 1995); Dení Trejo Barajas, "Declinación y crecimiento demográfico en Baja California, siglos XVIII y XIX. Una perspectiva desde los censos y padrones locales", *Historia Mexicana*, vol. 54, núm. 3 (2005): 761-831.

Uno de los temas prioritarios de análisis tras la conmemoración de los 500 años de la “conquista”, fue la deuda que la disciplina histórica tenía con los pueblos indígenas. Y en el caso de Baja California era evidente que la historiografía hasta ese momento estaba centrada en los grupos de poder, mientras que los indígenas aparecían como receptores pasivos de la cultura dominante.²⁵ Fue hasta la última década del siglo XX cuando ocurrió una ruptura epistemológica en el quehacer de los investigadores. Mucho tuvo que ver la mayor profesionalización del campo de la historia regional.

Como señala Bernabéu, desde la década de 1990 los indígenas, antes actores pasivos, fueron analizados como agentes activos con capacidad de resistencia ante la instauración del sistema misional.²⁶ Los estudios sobre los misioneros dejaron de ser apologéticos, y se comenzó a cuestionar el papel que tuvieron dentro de la colonización de la península. Erick Langer y Robert H. Jackson propusieron una nueva historia misional que rompiera el paradigma centrado en la misión, la evangelización y el misionero, profundizando más en la historia del indígena especialmente, como una reivindicación histórica.²⁷

El análisis a contra pelo de los documentos históricos permitió conocer las fisuras del sistema misional dominicos. Se evidenció que los indígenas escaparon en gran medida al control de los agentes occidentales,²⁸ y que la identidad de los indígenas permaneció porque la aculturación ocurrió en territorios específicos

²⁵ Pablo L. Martínez, *Historia de Baja California*, 2ª ed. (Mexicali, B.C.: Universidad Autónoma de Baja California, Instituto de Investigaciones Históricas, 2006).

²⁶ Albert S., Bernabéu, “La religión ofendida. Resistencia y rebeliones indígenas en la Baja California Colonial”, *Revista Complutense de Historia de América*, núm. 20 (1994): 169-180.

²⁷ Erick D. Langer, Robert H. Jackson, editors., *The New Latin American Mission History* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1995).

²⁸ Magaña, *Población y misiones*, 1998.

donde los conquistadores tuvieron posibilidades de actuar, quedando alejados de otros espacios que ayudaron a la permanencia de sus tradiciones ancestrales.²⁹ La versión de Sales que muestra al misionero como un ente todo poderoso, poco a poco fue quedando en descrédito.

Los resultados de la evangelización y “reducción” de los indígenas también fueron cuestionados. Por ejemplo, Rodríguez Tomp señaló que no fue hasta “tiempo después de la época jesuita, cuando la población indígena en las cabeceras misionales se había reducido considerablemente y que la estancia de los catecúmenos en los establecimientos pudo ser permanente”.³⁰

El discurso historiográfico se desplazó de un paradigma misional a un paradigma indigenista. De ese modo los temas de resistencia indígena tuvieron buena prensa. Por ejemplo, Romana Falcón acuñó el concepto de *arcoíris de resistencia* para analizar la capacidad de agencia de los indígenas frente al despojo que han padecido desde el periodo colonial.³¹ Falcón sostiene que “quienes ocupan los últimos peldaños de la jerarquía social se resisten y desafían su destino, en general, de manera velada, en un plano simbólico o de pequeñas resistencias personales y cotidianas que no requieren organizaciones formales ni planes y pronunciamiento público”.³² Sin embargo, el problema teórico y metodológico con la propuesta de Falcón es que interpreta como resistencia todas las acciones de los grupos subalternos, descartando otras acciones como la adecuación. Para el caso de Baja

²⁹ Rosa Elba Rodríguez Tomp, *Cautivos de Dios: los cazadores-recolectores de Baja California durante el periodo colonial* (México, D.F.: CIESAS-Instituto Nacional Indigenista, 2002), 200.

³⁰ *Ibíd.*, 210.

³¹ Romana Falcón, *México descalzo. Estrategias de sobrevivencia frente a la modernidad liberal* (México: Plaza Janés, 2002).

³² *Ibíd.*, 79-80.

California, Garduño, influenciado por la teoría de la resistencia pasiva de Scott, analizó diversas formas de resistencia yumana, tales como la ingenuidad, la inteligencia encubierta de ignorancia disimulada y la ironía, así como la práctica económica y la práctica social que incluye la movilidad y la incorporación del sitio misional con propósito de permanencia y de reproducción.³³

Según Magaña, la historiografía ha caído en una sobrevaloración de los estudios de resistencia indígena, ya que no toda acción de los indios debe ser catalogada de manera simple como resistencia a la conversión religiosa.³⁴ Para analizar el periodo colonial de la península más allá del pensamiento dicotómico, es necesario considerar las articulaciones e interrelaciones entre los diferentes agentes que coexistieron en la península.

Desde comienzos del presente siglo, se ha analizado el periodo en cuestión a partir de la historia social y cultural. Rodríguez Tomp ha analizado la identidad de los indígenas, y cómo ésta permaneció pese a la llegada de nuevos elementos culturales occidentales.³⁵ Magaña, por su parte, analizando las identidades históricas de los agentes en la región central de las Californias, señaló que a fines del siglo XVIII e inicios del XIX, las identidades históricas de los neófitos y los

³³ Everardo Garduño, “Los grupos yumanos de Baja California: ¿indios de paz o indios de guerra? Una aproximación desde la teoría de la resistencia pasiva”, *Estudios Fronterizos, nueva época*, vol. 11, num.22 (2010): 1.

³⁴ Mario Alberto Magaña Mancillas, “Asesinato de un dominico en el área central de las Californias a inicios del siglo XIX: ¿violencia interétnica o sociedad violenta?”. En *Violencia interétnica en la frontera norte novohispana y mexicana. Siglos XVII-XIX*. Coord. por José Marcos Medina Bustos, José Marcos, Esther Padilla Calderón (México: El Colegio de Sonora, El Colegio de Michoacán, A.C., Instituto de Investigaciones Culturales-Museo, Universidad Autónoma de Baja California, 2015), 126.

³⁵ Rosa Elba Rodríguez Tomp, *Los límites de la identidad. Los grupos indígenas de Baja California ante el cambio cultural* (La Paz: Gobierno del Estado de Baja California Sur, Universidad Autónoma de Baja California Sur, 2006).

soldados misionales se fueron formando e interrelacionando, y los misioneros funcionaron como el grupo sociocultural y profesional articulador entre estos dos grupos principales del poblamiento misional-militar.³⁶

Recientemente se ha puesto énfasis en el estudio de la violencia interétnica en el periodo colonial.³⁷ Según Bustos y Padilla, la violencia interétnica es “aquella que se ejerce considerando las diferencias culturales e identidades de los grupos humanos”.³⁸ El análisis de la violencia en el periodo colonial desde la academia, curiosamente se impulsa desde un presente sombrío, marcado por altos índices de homicidios, robos, secuestros y actos de corrupción en México. Hurgando en el pasado se busca responder inquietudes del presente. Por su parte, Magaña señaló que la sociedad de La Frontera misional dominica era una “sociedad violenta”;³⁹ mientras que Rodríguez Tomp mencionó que en la península de la Baja California se experimentó una gran inquietud por la creciente ola de delitos cometidos por indios de misión, a fines del siglo XVIII e inicios del XIX.⁴⁰

Toda investigación futura sobre el periodo colonial de Baja California, debe repensar el discurso histórico y deconstruirlo, “empezando por criticar las representaciones al uso que idealizan o sobredimensionan a determinados actores,

³⁶ Mario Alberto Magaña Mancillas, *Indios, soldados y rancheros. Poblamiento, memoria e identidades en el área central de las Californias (1769-1870)* (La Paz, B.C.: Gobierno del Estado de Baja California Sur, Instituto Sudcaliforniano de Cultura, El Colegio de Michoacán, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2010), 320.

³⁷ José Marcos Medina Bustos, José Marcos, Esther Padilla Calderón, coord., *Violencia interétnica en la frontera norte novohispana y mexicana. Siglos XVII-XIX* (México: El Colegio de Sonora, El Colegio de Michoacán, A.C., Instituto de Investigaciones Culturales-Museo, Universidad Autónoma de Baja California, 2015), 10.

³⁸ *ibíd.*

³⁹ Magaña, “Asesinato de un dominicos”, 138.

⁴⁰ Rodríguez, *Los límites de la identidad*, 237.

por detectar manipulaciones del discurso sobre el pasado, en sus versiones sobre estos procesos”.⁴¹

Marco teórico:

Esta investigación parte de la teoría de los campos sociales, por esa razón retomaré los principales conceptos de Bourdieu, para después realizar una analogía con la realidad social de La Frontera misional dominica a fines del siglo XVIII, sin omitir un ejercicio crítico de los alcances de dicha teoría para explicar sociedades pasadas, en un contexto colonial novohispano.

Para Bourdieu, un campo es un “espacio de juego históricamente constituido con instituciones específicas y sus leyes de funcionamiento propias”.⁴² O bien, “un microcosmos [...] una clase de mundo separado, de mundo aparte, cerrado sobre sí mismo, en gran parte, no completamente [...] Y es dentro de este pequeño mundo, este microcosmos, que se juega un juego del todo particular dentro del cual se engendran intereses particulares”.⁴³ Cabe decir que su idea de campo se va modificando y rectificando a lo largo de su trayectoria, y mientras analiza diversos casos, aparecen nuevas propiedades.

La “autonomía relativa del campo”, o su separación respecto a otros, es pensado como una herramienta metodológica,⁴⁴ y la posición que ocupa cada

⁴¹ Ignacio Almada Bay, José Marcos Medina Bustos, María del Valle Borrero Silva, “Hacia una nueva interpretación del régimen colonial en Sonora. Descubriendo a los indios y redimensionando a los misioneros, 1681-1821”, *Región y sociedad*, vol. XIX, número especial (2007): 238-239.

⁴² Pierre Bourdieu, *Cosas dichas* (Barcelona: Editorial gedisa, 2000b), 108.

⁴³ Pierre Bourdieu, *Sobre el campo político* (Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 2000), 2-3.

⁴⁴ Pierre Bourdieu, “Champ intellectuel el projet créateur», *Les temps modernes*, nº 246 (1966): 866, citado en Denis Baranger, *Epistemología y metodología en la obra de Pierre Bourdieu*, 2ª ed. (Posadas: 2012), 26.

agente dentro del mismo, se encuentra determinada por la distribución de poder o capitales. Los agentes, motivados por un interés compartido, compiten para acceder a los capitales que configuran las relaciones objetivas con los otros agentes.⁴⁵ Como se puede apreciar, en este sistema teórico las nociones de “capital”, “interés”, “estrategias”, son metáforas raíz que proceden de la economía,⁴⁶ que más que ser entendidas de modo ortodoxo, sirven para iluminar las configuraciones de todos los campos sociales.

Para Bourdieu la relación entre el agente y la estructura (campo) se da a través del *habitus*, que vendría a ser un sistema de “disposiciones durables, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes”.⁴⁷ Cabe aclarar que antes de Bourdieu, la concepción de *habitus* fue utilizada bajo otro término por Aristóteles, Hegel, Weber, Durkheim, Mauss y Husserl. Dicho concepto, que fue formulado por el sociólogo francés antes que el de “campo social”, permite conciliar la estructura con la acción del individuo, y dota al agente de una “capacidad creadora” y de un cuerpo socializado.

En cada campo hay formas específicas de capital que actúan como fuerzas, y los individuos o grupos luchan para mantener o alterar la distribución de esos capitales. Bourdieu distingue el capital económico, social, cultural y simbólico; y la

⁴⁵ Pierre Bourdieu, L. J. D. y Wacquant, *Respuestas. Por una antropología reflexiva* (México: Grijalbo, 1995), 64.

⁴⁶ Para Nisbet, una metáfora es una forma de cognición en la que las cualidades identificadoras de una cosa se transfieren a alguna otra cosa que es, por su lejanía o complejidad, desconocida para nosotros. Ribert A. Nisbet, *Social change and History: Aspect of the Western Theory of Development* (Londres: Oxford University Press, 1969), 4. Para Victor Turner, uno debe tomar sus metáforas raíces cuidadosamente, cuidando que sean apropiadas y fructíferas. Victor Turner, *Dramas, Fields, and Metaphors* (Ithaca: Cornell University Press, 1974), 23-59.

⁴⁷ Pierre Bourdier, *Esquisse d'une théorie de la pratique* (Ginebra: Droz, 1972), 175. Trad. por Denis Baranger en Baranger, *Epistemología y metodología*, 28.

posición de los individuos en un campo específico está determinado por el volumen de capital que posee.⁴⁸

Estamos ante una teoría intermedia y compleja, interesada en la epistemología, teoría y metodología como un todo inseparable, que se mueve entre la estructura y el individuo, sin caer por ello en el determinismo o voluntarismo.

La noción de campo, utilizada por Bourdieu en un estudio etnográfico que hizo sobre la sociedad de Argelia en la década de los años cincuenta y sesenta del siglo XX, también ha sido blanco de críticas.⁴⁹ Lahire señala que los conceptos de Bourdieu, tales como *habitus* y *campo*, pensados originalmente para una sociedad poco diferenciada como la de Argelia, posteriormente fueron utilizados para explicar sociedades altamente diferenciadas entre sí, lo cual es una paradoja.⁵⁰ Además, surge la interrogante de bajo qué criterio se determina la existencia de un campo y la relación entre los mismos. Buscando resolver lo anterior, el sociólogo francés estableció una tipología de campos, tales como el político, artístico, religioso, económico, de poder y simbólico.

El sistema teórico de Bourdieu, si es que se puede hablar de un sistema homogéneo, “se concibe así mismo en movimiento” y cambiante a lo largo de su trayectoria intelectual.⁵¹ Algunos pensadores como Jeffrey Alexander han parcelado las distintas etapas que ha atravesado su pensamiento. Así, por ejemplo, luego de una fase estructural-funcionalista inicial, según Alexander, Bourdieu pasó por una

⁴⁸ Fernando Vizcarra, *En busca de la frontera y otros ensayos sobre comunicación y cultura* (Mexicali, B.C.: Universidad Autónoma de Baja California, 2012), 39.

⁴⁹ Pierre Bourdieu, *Antropología de Argelia* (Madrid, España: Editorial universitaria Ramón Areces, 2007), 15.

⁵⁰ B. Lahire, *L'homme pluriel. Les ressorts de l'action* (París: Nathan, 1998), 31. Párrafo traducido por Baranger, *Epistemología y metodología*, 50.

⁵¹ Denis Baranger, *Epistemología y metodología en la obra de Pierre Bourdieu*, 2ª edición (Posadas, 2012), 19

“fase sartreana” en 1961-62. Después hubo una tercera fase estructuralista marxista, y por último, una cuarta fase definida como una variante de la teoría cultura neo-marxista.⁵² En resumen, estamos ante un pensamiento que se le ha adjetivado como “chassé-croisé”,⁵³ por su variado cruce de teorías y filosofías heterogéneas, y que es difícil enmarcarlo en una corriente de pensamiento. Al respecto, el mismo Bourdieu menciona: “Es posible pensar con Marx en contra de Marx o con Durkheim contra Durkheim, y también, claro está, con Marx y Durkheim en contra de Weber, y recíprocamente. Así es como va la ciencia”.⁵⁴

El concepto de campo no fue privativo de Bourdieu. Kurt Lewis, desde la psicología, también teorizó sobre los campos sociales, definiéndolos como “una totalidad de factores coexistentes concebidos como mutuamente interdependientes”.⁵⁵ Lewis muestra un especial interés por el carácter dinámico de los campos.

En esta investigación el *campo católico* será entendido como un espacio social formado por frailes, soldados, mestizos e indígenas, inmersos en una institución religiosa y política, con reglas y códigos compartidos; y las misiones, entendidas como un espacio institucional con reglas, agentes y prácticas, es una manifestación de dicho campo, que como se ha dicho ya, estuvo fuertemente emparentado y en disputa con un campo político fortalecido por las reformas borbónicas y por la aparición de un gobernador secular en Californias.

⁵² Jeffrey Alexander, *Fin de Siècle Social Theory. Relativism, Reduction, and the Problem of Reason* (London, New York: Verso, 1995).

⁵³ Baranger, *Epistemología y metodología*, 57.

⁵⁴ Pierre Bourdieu, *Choses dites*, (París: Minuit, 1987), 74. Citado y traducido por Baranger, *Epistemología y metodología*, 57.

⁵⁵ Kurt Lewin, “Action research and minority problems”. En *Resolving Social Conflict*, ed. Gertrude Weis Lewin (London: Harper & Row, 1946), 240.

Según Bourdieu, un campo religioso se configura a partir de: 1) un cuerpo de especialistas que gestionen los bienes de salvación, 2) instancias especialmente habilitadas para la producción, la reproducción o la difusión de los bienes religiosos y 3) la desposesión objetiva de los que están excluidos del campo, y que se encuentran constituidos, por eso mismo, en tanto laicos desposeídos del capital religioso y que reconocen la legitimidad de esta desposesión.⁵⁶

Una característica fundamental del estudio de la religión, de acuerdo con la línea teórica de Bourdieu, es encontrar su función social, superando de ese modo los análisis reduccionistas que por un lado ven en la religión un mero reflejo de las estructuras sociales, o por otro, que aíslan la cuestión religiosa de los demás fenómenos sociales.⁵⁷ Teóricos como Carl Marx, Durkheim y Max Weber (desde el materialismo dialéctico el primero, el estructural-funcionalismo del segundo y la acción social-racional del tercero) propusieron que la función social de la religión es conservar el orden social, contribuyendo a la legitimación del poder de los dominantes y a la domesticación de los dominados.⁵⁸ Los sociólogos mencionados, son reconocidos como los precursores de la teoría de la secularización según la cual en la sociedad moderna la religión procesualmente cedería ante el cada vez mayor positivismo y cientificismo, pero más allá de su profetismo, uno de sus grandes aportes fue mostrar el elemento coercitivo de las estructuras religiosas.

La noción de campo y su utilización para definir un universo de análisis (que en este caso es el espacio misional) es un recurso metodológico y a la vez epistemológico, que me permite aproximarme al análisis del periodo misional

⁵⁶ Pierre Bourdieu, "Génesis y estructura del campo religioso", *Relaciones* 108, vol. XXVII (otoño 2006): 40.

⁵⁷ *ibíd.*, 32.

⁵⁸ *ibíd.*, 35.

dominico desde una perspectiva que contempla tanto el elemento estructural, como la acción y la subjetividad de los agentes involucrados. Considerando y destacando el elemento social en cada fenómeno religioso, y la relación estrecha entre lo espiritual y lo político.

Existen dos tipos de relaciones intersubjetivas entre los agentes y los bienes religiosos de un campo. En primer lugar, el “dominio práctico” que es “un conjunto de esquemas de acciones y pensamientos [...], adquiridos en estado implícito por cierta familiarización, por lo tanto comunes a todos los miembros del grupo”.⁵⁹ Este conocimiento es característico de los laicos, y se puede considerar como conocimiento de sentido común.⁶⁰

En segundo lugar se encuentra el conocimiento teológico o erudito, que es un conocimiento sistematizado al cual por lo general acceden sólo los especialistas que pertenecen a una institución socialmente comisionada para reproducir el capital religioso.⁶¹

Las elites religiosas que por lo regular se conforman por un grupo de especialistas letrados, condenan y deslegitiman otras expresiones de creencias “populares” porque no tienen un respaldo teológico. Este elemento teórico es claramente percibido en la deslegitimación general de las creencias indígenas. Al configurarse un campo religioso en la península comenzó a operar esa deslegitimación de saberes espirituales de la otredad; mediante la acción y el

⁵⁹ Bourdieu, “Génesis y estructura”, 44.

⁶⁰ Para Antonio Gramsci el sentido común es la concepción del mundo difundido en una época histórica en la masa popular, y es “un agregado desordenado de concepciones filosóficas y en él se puede encontrar todo lo que se quiere”. Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel III*, 1ª ed. en español. Trad. por Ana María Palos, revisado por José Luis González (México, D.F.: Ediciones Era, 1984)304.

⁶¹ *ibíd.*, 44.

discurso occidental se deslegitimó el saber tradicional indígena, confinándolos a un estado de incivilidad. Pero, ante todo, el fraile tuvo el objetivo implícito y explícito de legitimar “todo lo que define socialmente ese grupo”,⁶² presentándose a sí mismos como el estado máximo de la civilización humana. En ese sentido, el trabajo de los dominicos por “racionalizar” las creencias de los indios nómadas, liberándolos de la subordinación a la naturaleza, vino a asegurar la hegemonía mundial de lo que Guy Rozat llama “logos occidental”, imponiendo desde ese momento reglas y parámetros para pensar el mundo y la vida.

Sin embargo, los indígenas no pueden verse como simples contenedores vacíos y desprovistos de un capital religioso, ya que ellos poseían una cultura ancestral que definía su identidad como grupo. Eso implicó que al momento de que entraran en contacto con los nuevos elementos religiosos-occidentales, desplegaran estrategias múltiples para no aceptar del todo el nuevo programa civilizador, y para no renunciar a sus costumbres ancestrales. Además, la configuración de un campo católico en la península no supuso automáticamente que los dominicos obtuvieran el monopolio absoluto sobre las creencias de los agentes involucrados en la misión.

Cabe aclarar que la teoría sociológica de Bourdieu fue una propuesta para el análisis de sociedades coetáneas al investigador, y sin bien no negó que la formación de las estructuras sociales es inteligible desde una óptica histórica, su trabajo no se centró en sociedades del pasado. Por esas dos razones es necesario dejar claro que esta investigación es un ejercicio que pone a prueba la capacidad

⁶² ibíd., 50.

heurística de la teoría de Bourdieu para explicar fenómenos socioculturales en el pasado.

El cambio cultural

La antropología ha discutido sobre qué es y cómo se desarrolla el cambio cultural. Durante el siglo XX el concepto de *aculturación* fue muy utilizado por antropólogos para explicar este fenómeno, sin embargo, también recibió fuertes críticas debido a que el concepto fue formulado desde una antropología colonialista. Para consensuar y fijar parámetros claros del significado de tal concepto debido a su amplio uso, en 1936 Robert Redfield, Ralph Linton y Melville Herskovits lo definieron como “aquellos fenómenos que resultan cuando grupos de individuos de culturas diferentes entran en contacto, continuo y de primera mano, con cambios subsecuentes en los patrones culturales originales de uno o de ambos grupos”.⁶³ Alguna de las primeras críticas a la teoría de la aculturación vino por parte del antropólogo cubano Renato Ortiz, además propuso el término *transculturación* como alternativa conceptual para el análisis del cambio cultural pues “expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque este no consiste solamente en adquirir una distinta cultura, que es lo que en rigor indica la voz angloamericana *acculturation*, y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse de neoculturación”.⁶⁴ Si bien la propuesta de Ortiz no tuvo mucho eco en su momento entre los antropólogos que estaban en su mayoría inclinados a utilizar la teoría de la aculturación, el

⁶³ Gonzalo Aguirre Beltrán, *El proceso de aculturación* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1982), 15.

⁶⁴ Fernando Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (La Habana: Pensamiento cubano, 1983), 90.

concepto de transculturación comenzó a ser retomado en las últimas décadas del siglo XX. Por ser un concepto permeado por la antropología funcionalista, la aculturación se esfuerza por establecer epistemológicamente un orden procesual de todo cambio cultural, sin embargo, el significado de ese “orden” corre el riesgo de simplificarse, llegando a pensar que la cultura débil o vencida poco a poco irá asimilando los elementos de la cultura vencedora. Pero ¿realmente el cambio cultural opera de esa forma? La propuesta de la *transculturación* viene a ser una reacción a las definiciones reduccionistas del concepto de aculturación, puesto que el orden del cambio cultural está determinado no por el elemento teórico, sino por las evidencias o hechos con los que el investigador se topa en el plano real, y a partir de los cuales busca validar cierta teoría. Para términos de esta investigación, los efectos que la irrupción del campo religioso católico produjo entre la población indígena en mi espacio de estudio, se entenderá a partir del concepto de la transculturación, abordando el cambio cultural como un proceso no multidireccional, dialéctico entre grupos sociales en relaciones de poder disimétricas.

El carácter conflictivo de todo proceso de cambio social o cultural implica la manifestación variada de violencias. Un elemento que también me interesa analizar son las manifestaciones de violencia a través del método de evangelización mediante el cual los misioneros distribuyeron los bienes religiosos a los grupos indígenas.

Max Horkheimer y Theodor W. Adorno evidenciaron las articulaciones entre razón y violencia en la modernidad,⁶⁵ y Max Weber señaló la relación entre el estado

⁶⁵ Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración* (introd. y trad. Juan José Sánchez), 3a ed. (Madrid, Trotta, 1998).

moderno y la violencia, definiendo al primero como “una asociación de dominación con carácter institucional que ha tratado, con éxito, de monopolizar dentro de un territorio la violencia física legítima como medio de dominación”.⁶⁶ Cada tipo de sociedad da lugar a un tipo de violencia específico,⁶⁷ por esa razón es necesario un análisis de la violencia como un fenómeno situado históricamente.

Al momento de elegir una definición de violencia se presenta una dificultad: son tantas las definiciones que se han propuesto desde la sociología, antropología, filosofía, historia y psicología, entre otras disciplinas, que resulta difícil seleccionar una definición entre todo el catálogo disponible. La violencia, desde lo más general, se define como “actos de violación en los que se aplica fuerza física y en los que ésta es ilegal”,⁶⁸ y “que afectan otros aspectos en la subjetividad de los individuos y de las sociedades”.⁶⁹

Arrojadas las anteriores definiciones de lo que se puede considerar principalmente como la conceptualización de la violencia en un plano físico, me interesa también detenerme en las manifestaciones de la violencia en el plano simbólico. Al respecto, Bourdieu menciona que “la violencia simbólica se instituye a través de la adhesión que el dominado se siente obligado a conceder al dominador (por consiguiente, a la dominación) cuando no dispone, para imaginarla o para imaginarse a sí mismo o, mejor dicho, para imaginar la relación que tiene con él, de otro instrumento de conocimiento que aquel que comparte con el dominador y que,

⁶⁶ Max Weber, *El político y el científico* (Madrid: Alianza Editorial, 1979), 92.

⁶⁷ Elsa Blair Trujillo, “Aproximación teórica al concepto de violencia: avatares de una definición”, *Política y cultura*, núm. 32 (otoño 2009): 13.

⁶⁸ Julio Aróstegui, “Violencia, sociedad y política: la definición de la violencia”, *Ayer*, núm. 13, (1994): 28 (17-55).

⁶⁹ Trujillo, “Aproximación teórica”, 31.

al no ser más que la forma asimilada de la relación de dominación, hacen que esa relación parezca natural”.⁷⁰

Así mismo, todo poder que logra imponer significaciones e imponerlas como legítimas disimulando las relaciones de fuerza en que se funda, añade su propia fuerza simbólica.⁷¹ Las acciones pedagógicas de la iglesia, la familia, las clases imponen significados, y toda acción pedagógica, según Bourdieu, es “objetivamente una violencia simbólica en tanto que [es] imposición, por un poder arbitrario, de una arbitrariedad cultural”.⁷²

La arbitrariedad de la acción pedagógica legitima los métodos arbitrarios de imposición de dicha arbitrariedad.⁷³ Es decir, los azotes y los diversos métodos de corrección o castigo, o técnicas de coerción que impliquen algún tipo de castigo, aparecen como legítimos sobre todo en las sociedades tradicionales. Sin embargo, las acciones pedagógicas que se caracterizan por utilizar métodos de enseñanza más blandos, utilizando palabras suaves y afectuosas, y tratando de no violentar al agente, termina por imponer una arbitrariedad cultural al igual que las acciones pedagógicas más duras.

Metodología:

El trabajo metodológico lo realizaré de acuerdo a la corriente hermenéutica, asumiendo el papel determinante que posee el investigador en la interpretación y comprensión de un fenómeno social. Hay dos elementos del paradigma hermenéutico de Gadamer que deseo retomar en esta investigación, en primer

⁷⁰ Pierre Bourdieu, *La dominación masculina* (Barcelona: Editorial anagrama, 2000c), 51.

⁷¹ Pierre Bourdieu, Juan-Claude Pierre & Passeron, *La Reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza* (México, D.F.: Distribuciones Fontamara, 1996), 44.

⁷² *Ibíd.*, 45.

⁷³ *Ibíd.*, 56-57.

lugar, el investigador, consciente o inconscientemente, comprende un acontecimiento pasado a partir de su presente histórico.⁷⁴ El historiador se encuentra ubicado, desde esta óptica, en un horizonte histórico constituido de diversos elementos sociales, intelectuales e ideológicos que lo condicionan, desde el cual escribe sobre un horizonte pretérito y diferente al suyo.

La presente investigación analiza aspectos socioculturales de sociedades pasadas, por esa razón las características metodológicas de este trabajo son heurísticas, pues emprenderé la búsqueda de archivos documentales para posteriormente realizar un ejercicio interpretativo o “inventivo”.⁷⁵ La consulta de los archivos documentales es una estrategia metodológica de obtención de información.⁷⁶ Comparto la idea de que las fuentes no hablan por sí solas, ni su ausencia significa que no hay historia como lo sostuvieron los positivistas,⁷⁷ ya que la historia puede y debe hacerse con todo lo que el ingenio del historiador le permita utilizar,⁷⁸ a través de un método interpretativo apoyado sobre los descartes, los datos marginales, considerados como reveladores. “De ese modo, detalles considerados habitualmente sin importancia, o directamente triviales, “vulgares”,

⁷⁴ Hans-Georg Gadamer, (1998). *Verdad y método II* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1998), 366.

⁷⁵ Álvaro Matute, (1999). “Heurística e historia”, *Colección Aprender a aprender. Heurística*, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Coordinación de Humanidades (1999): 9.

⁷⁶ Miguel S. Valles, *Técnicas cualitativas de investigación social. Reflexiones metodológicas y prácticas profesionales* (Madrid: Cultura Libre, 1999), 119.

⁷⁷ Charles-V. Langlois & Charles Seignobos, *Introducción a los estudios históricos*, Trad. de Domingo Vaca (Buenos Aires: La Pléyade, 1972), 17.

⁷⁸ Lucien Febvre, *Combates por la historia*. 5º ed. (Barcelona: Editorial Ariel, 1982), 133.

[suministran] la clave para acceder a los productos más elevados del espíritu humano”.⁷⁹

La lectura de los documentos históricos se realiza con el apoyo de la paleografía, técnica cuya función es, desde una perspectiva tradicional, leer documentos, inscripciones y textos antiguos para descifrar los elementos que los conforman. Su objetivo es el estudio morfológico de los testimonios escritos a fin de reconstruir tanto las razones y construcciones que gobernaron su producción como las maneras que fueron utilizadas y comprendidas.⁸⁰

El discurso documental se analiza bajo el paradigma de la complejidad propuesto por Peña Vera, autora venezolana que profundiza en la finalidad mediática y comunicativa del proceso documental. Peña aconseja que en todo análisis documental se debe reforzar el estudio de la dimensión lingüística del análisis a través de la selección y adaptación de contenidos referidos a la estructura y composición de los discursos escritos; también sugiere que se consideren los procesos psicológicos que se activan en el momento de ejecutar un análisis de discurso, tanto en el caso del analista como en el de quien genera la información, y también recomienda generar un modelo de análisis que integre los aportes teóricos de los autores destacados en la materia, el cual sirve de marco para el desmontaje de cualquier tipo de contenido discursivo.⁸¹

El análisis de discurso documental desde un punto de vista complejo, necesariamente debe ser interdisciplinario, pues constituye un asunto en el que

⁷⁹ Carlo Ginzburg, *Tentativas*, Trad. de Ventura Aguirre Durán (Argentina: Protohistoria ediciones, 2004), 78.

⁸⁰ Isidro García Tato, “Paleografía y diplomática: génesis, evolución y tendencias actuales”, *Cuadernos de estudios gallegos*, LVI, núm. 122, (2009): 441.

⁸¹ Tania Peña Vera & Johann Pirela Morillo, “La complejidad del análisis documental”, *Información, cultura y sociedad*. Núm. 16, (2007): 112-113.

confluyen lo psicológico, lo cognitivo, lo contextual, lo ideológico,⁸² y para dar cuenta de todos esos elementos que confluyen en un texto, es necesario, como lo plantea T. van Dijk, incursionar en una esfera interdisciplinar, por cuanto le atañe a áreas de las humanidades y ciencias sociales como la psicología, la sociología, la comunicación, el derecho, la teología, la psiquiatría, la antropología, la filosofía.⁸³

La consulta de fuentes primarias, que son el soporte de esta investigación, se realizó en el Acervo Documental del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Autónoma de Baja California, localizado en la ciudad de Tijuana. Este archivo también está conformado, en parte, por un acervo de microfilmes de documentación colonial y por un fondo de diversos documentos del Archivo General de la Nación, disponibles gracias al trabajo de localización y recolección de algunos historiadores. Los archivos extranjeros consultados son: Bancroft Library de la Universidad de California en Berkeley, EE.UU., el Archivo General de Indias en Sevilla, y el Archivo Histórico Nacional, en Madrid, España.

Uno de los problemas metodológicos que presenta esta investigación es que en su mayoría existe documentación escrita por dominicos y autoridades civiles, no por la gente “de abajo”. El monopolio de la producción y distribución de información escrita estuvo a cargo de los grupos de poder. Los indígenas cristianos, soldados rasos, mestizos, mujeres, en la mayoría de los casos eran analfabetas. Lo anterior fue sin duda una limitación para que esa mayoría se hiciera escuchar a través de los documentos. Por lo tanto, no tenemos acceso a las inquietudes, miedos, afanes, alegrías y exigencias de esa mayoría sino sólo a través de la visión de los grupos

⁸² *Ibíd.*, 60.

⁸³ Teun van Dijk, *Estructuras y funciones del discurso* (México, D.F.: Siglo XXI, 1980).

de poder. En los archivos documentales actualmente sólo hay cartas, correspondencias, registros, juicios, libros misionales, inventarios de los bienes de misiones, registros de nacimientos, bautizos, matrimonios y defunciones, que en su mayoría fueron escritos por dominicos, soldados y civil españoles que poseyeron un puesto importante en la sociedad de la frontera misional dominica de finales del siglo XVIII.

CAPÍTULO I:

EL ABASTECIMIENTO DE DOMINICOS EN LA PENÍNSULA DE BAJA CALIFORNIA A FINES DEL SIGLO XVIII E INICIOS DEL XIX

Introducción

El objetivo que me propongo en este capítulo es indagar bajo qué lógicas se configuraron las colectaciones y los envíos de “especialistas” religiosos para las misiones de la península de Baja California a fines del siglo XVIII, que incluye a la Frontera misional.

De acuerdo con Bourdieu, el génesis y continuidad de un campo religioso depende esencialmente de la presencia de un cuerpo de especialistas que administren los bienes de salvación,⁸⁴ así como de laicos con una necesidad de consumir dichos bienes. Por razones del modo en que se estructura esta tesis, en este capítulo voy a centrarme únicamente en los “especialista” o misioneros dominicos, dejando los restantes capítulo para el análisis los demás agentes, tales como los “indios neófitos”.

La relevancia del tema se justifica al considerar que la colectación de dominicos de España, aunque no la única, fue la principal vía de suministro de misioneros a la península de la Baja California. Inicialmente se abordará la primera colectación de dominicos por parte de fray Juan Pedro de Iriarte y Laurneaga, que es la más estudiada, y paralelamente se irá mostrando cómo la provincia de Santiago de México quedó a cargo de dichas misiones de California. En seguida analizaré el papel jugado por la provincia de Santiago como encargada de dar solución a las posteriores colectaciones de nuevos dominicos españoles para dar continuidad a la consolidación del campo católico en la península; para ello se pondrá énfasis en el trabajo realizado por los procuradores dominicos de la citada provincia, y en los factores que condicionaron su desempeño.

⁸⁴ Bourdieu, “génesis y estructura”, 42.

Las colectaciones de frailes para California —una condición administrativa de la Orden de Predicadores— es una tema pendientes de análisis, que tienen el potencial de mostrar quiénes eran esos frailes, porqué vinieron, qué y quién los motivó a viajar casi 10,000 km, sorteando ríos, hasta arribar a California. A manera de preámbulo, el monarca apoyaba la movilización de frailes españoles a las colonias americanas, para que estos últimos legitimaran el poder de un imperio cuya matriz se ubicaba del otro lado del globo.

Hay un par de trabajos que se aproxima a la temática en cuestión, como el de Fernández Galiano que analiza el trayecto de los misioneros desde España a California, los montos económicos otorgados por la Corona para su transporte, y los costos reales del viaje;⁸⁵ y el de Borges Moran, obra más ambiciosa y extensa, que aborda diversos factores que entraron en juego en el envío de misioneros de España a América durante todo el periodo colonial.⁸⁶

Sin embargo, Fernández no se detiene a analizar el proceso de reclutamiento que hubo previo al envío de frailes, pues dichos religiosos de algún convento tenían que salir; y a Borges, interesado en mostrar el cuadro completo, analiza el envío de frailes jesuitas, franciscanos, dominicos, agustinos y mercedarios a las provincias de América y Filipinas desde el siglo XVI hasta inicios del XIX, y en ese afán totalizador, pierde de vista las particularidades de cada caso, como el de los reclutamientos para las misiones en California.

⁸⁵ M. J. Fernández Galiano, “Los dominicos en la Baja California. 1773-1790”. En *Los dominicos y el nuevo mundo*. Actas del I Congreso Internacional sobre los Dominicos y el nuevo mundo. Sevilla: 21-25 de abril de 1987 (Madrid: Deimos, 1988).

⁸⁶ Pedro Borges Moran, *El envío de misioneros a América durante la época española* (Salamanca: Universidad Pontificia, 1977).

Reclutamiento de los primeros frailes por fray Pedro de Iriarte y Laurnaga

A manera de remembranza, es bien sabido en la historiografía misional que tras la expulsión de los jesuitas de todos los dominios del Carlos III, fray Pedro de Iriarte y Laurnaga,⁸⁷ estando en Madrid en calidad de procurador general de la provincia de Santiago de México, solicitó a Carlos III en julio de 1768 las misiones de la península de California ubicadas entre los paralelos 25º y 28º de latitud norte.⁸⁸

El espacio geográfico solicitado por Iriarte al monarca Carlos III comprendía la región conformada por las misiones de San Ignacio, Nuestra Señora de Guadalupe, Santa Rosalía, La Purísima Concepción, San José de Comondú, Nuestra Señora de Loreto y San Francisco Javier, es decir, era la mejor parte del

⁸⁷ Hasta el momento se desconoce casi completamente la vida de fray Pedro de Iriarte. El citado padre nació en el pueblo de Oyeregui, Navarra, España. Ingresó al Colegio de San Jerónimo de Alcalá de Henares en 1733, a la edad de 18 años aproximadamente; doce años después —en 1745— ya ostentaba el título de doctor en artes por parte de la Universidad de Alcalá, y era catedrático en la misma. Pese a que los progenitores de Iriarte no podían solventar los gastos de su educación por ser de “cortos medios”, el futuro procurador encontró en don Juan Bautista de Laurnaga, hermano de su madre, un mecenas que lo ayudó económicamente a solventar los gastos de su educación y manutención. Su tío fue un conocido mercader de la Villa de Madrid que ocupaba el cargo de diputado del gremio de la vecindad de la Villa de Madrid para 1745. No se conoce con exactitud el año en que se traslada a Nueva España, pero en las actas de la provincia de Santiago de México se registra que en el año de 1749 Iriarte fue asignado al Colegio de Santo Domingo de México, en calidad de lector de artes. En la provincia dominica de Santiago de México se le nombró regente primario, depositario y notario apostólico, así como maestro (Rodríguez, 1992, pp. 501-502). En una reseña que data de 1771 a Iriarte se le describe bajo de estatura, canoso, de calvicie incipiente y con 56 años de edad (Nieser, 1998, p. 165). Archivo Histórico Nacional (en adelante AHN), cesión de Juan Bautista de Laurnaga, mercader, a favor de Pedro de Laurnaga, colegial en el de San Jerónimo de Alcalá de Henares, y catedrático de Artes en su Universidad, para ayuda de sus estudios y manutención, 6 de diciembre de 1745, Instituciones del Antiguo Régimen, Corporaciones, Universidad de Alcalá, Universidad de Alcalá-colegio mayor de San Ildefonso, judicial, pleitos civiles, Universidad, leg. 225, exp.13.

⁸⁸ Nieser, *Las fundaciones misionales*, 73.

desarrollo misional jesuítico.⁸⁹ La Corona, motivada por la creencia de que las fronteras imperiales estaban en un latente riesgo de ser invadidas por potencias enemigas como la rusa, ordenó al virrey Marqués de Croix que se le otorgara a Iriarte el espacio geográfico que solicitó.⁹⁰ La colonización de California para Carlos III se había convertido en un asunto pendiente de cierta urgencia,⁹¹ de tal suerte que las políticas de protección de las fronteras imperiales incidieron benéficamente para que la orden dominica entrara rápidamente en California pese a la oposición de las autoridades virreinales, como fue el caso del virrey Marqués de Croix y el visitador general José de Gálvez.⁹²

Al recibir Iriarte la aprobación del rey, el siguiente paso fue emprender un trabajo de persuasión en los conventos dominicos de España, para reclutar frailes destinados a California, por lo cual en abril de 1770 Iriarte le solicitó autorización a fray Juan Thomas de Boxadors, maestro general de la orden de dominicos, para emitir una convocatoria de reclutamiento de misioneros.⁹³ La aprobación de Boxadors vino dos meses después, eso le permitió a Iriarte poner en circulación la convocatoria de la que se extrae la siguiente cita:

⁸⁹ Magaña, *Indios, soldados y rancheros*, 171.

⁹⁰ Acervo Documental del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Autónoma de Baja California (en adelante AD-IIH UABC) “Testimonio del expediente formado sobre el modo de dividirse las misiones de la California entre los religiosos Fernandos y Dominicos de estas provincias”, serie Historia, caja 1, exp. 4.

⁹¹ Francisco Ignacio Altable Fernández, *Vientos nuevos. Idea, aplicación y resultados del proyecto borbónico para la organización del gobierno y el desarrollo de la población y economía de las Californias, 1767–1825* (La Paz, México, UABCS, 2013), 31-32.

⁹² Salvador Bernabéu y C. Romero Romero, “El cambio misional en la Baja California (1773): aspectos socioeconómicos y culturales”. En *Los dominicos y el nuevo mundo*. Actas del I Congreso Internacional. Sevilla: 21-25 de abril de 1987 (Madrid: Deimos, 1988), 561.

⁹³ Luis Sales, *Noticias de la Provincia de Californias* (Ensenada, B.C.: Colección de documentos sobre la historia y la geografía del municipio de Ensenada, núm. 6, Fundación Barca, A.C., 2003), 129-130.

[...] a nosotros se nos ha encomendado la distribución de la semilla celestial en la península de la California. Pues, ¡ay de nosotros si no la esparciésemos! A nosotros claman aquellas almas con las voces de su espiritual necesidad. Estas son, dice el Crisólogo, con propiedad las llagas del pobre Lázaro, que mendigan algunas migajas de tantas como sobran en la mesa de los ricos en letras [...].⁹⁴

De acuerdo con Sales, fueron 200 los religiosos que atendieron la convocatoria, sin embargo, el rey sólo autorizó a 24 sacerdotes y 2 legos, los cuales zarparon del puerto de Cádiz en junio de 1771 y llegaron al puerto de Veracruz en agosto de 1771.⁹⁵ Dichos frailes procedían de los conventos de Castilla (13), Aragón (8), y Andalucía (3).

Al ser el primer grupo de dominicos en llegar a California, el grupo reclutado por Iriarte se topó con una serie de dificultades en Nueva España. Por una parte el virrey Antonio María de Bucareli y Urzúa les propuso que dejaran las misiones en California y tomaran otros derroteros.⁹⁶ Además, en un primer momento los franciscanos que para entonces tenían a su cargo dichas misiones, no estaban dispuestos en cedérselas. Sin embargo, los dominicos tuvieron el apoyo del Arzobispo Lorenzana y de don Antonio Alcalde, Obispo de Guadalajara, lo cual les dio cierta ventaja ante el rey.

Pero los franciscanos, convencidos de que las misiones y los indígenas de California estaban condenados a la extinción, consideraron que lo mejor era ceder esos territorios a los dominicos y pasar ellos a la Alta California. Ambas órdenes decidieron dar solución al conflicto que los enfrentó, a través de un concordato en

⁹⁴ *Ibíd.*, 131.

⁹⁵ *Ibíd.*, 135.

⁹⁶ *Ibíd.*, 136.

el que fueron protagonistas Iriarte y el Guardián de San Fernando, fray Rafael Verger.⁹⁷ En el concordato, celebrado el 7 de abril de 1772, se aprobó que los misioneros dominicos recibirían las misiones fundadas por los jesuitas, y la misión de San Fernando Velicatá fundada por los franciscanos, y además se les daría la encomienda de fundar otras misiones en la región de la frontera, espacio geográfico que comprendía “la parte occidental del septentrión del actual estado mexicano de Baja California por debajo de la actual línea internacional entre México y Estados Unidos en su parte noroeste, hasta el área de San Fernando de Velicatá en el sur”.⁹⁸

Ya resuelto el conflicto entre las dos órdenes de regulares, los frailes dominicos se transportaron al puerto de San Blas para zarpar a Loreto. Los misioneros zarparon en septiembre de 1772, un mes donde “siempre se han visto fatalidades en este mar”.⁹⁹ Los que navegaban a bordo de la *Lauretana* pudieron sobrellevar las turbulencias que se presentaron en el mar abierto y arribaron a Loreto el 14 de octubre, pero la otra embarcación naufragó en las costas de Mazatlán. En el incidente falleció Iriarte, recién nombrado vicario general de las misiones de California; y junto a él otros dos religiosos. Al llegar la lamentable noticia a oídos del virrey y del prior de la provincia de Santiago de México, enseguida se “enviaron algunos nuevos misioneros, nombrando otro vicario general, y remitiendo un barco con buena tripulación” para auxiliar a los frailes que permanecían en Mazatlán en espera de ser trasladados a Loreto.¹⁰⁰ Después de meses de esperar, los dominicos del naufragio zarparon en dos embarcaciones a la Antigua California

⁹⁷ Ibíd., 142.

⁹⁸ Magaña, *Indios, soldados y rancheros*, 22.

⁹⁹ Sales, *Noticias de la provincia*, 136.

¹⁰⁰ Ibíd., 137.

y llegando a Loreto el 12 de mayo de 1773.¹⁰¹ De ese modo accidentado por fin los religiosos dominicos tomaron posesión de las misiones de Baja California, dando inicio al lapso temporal denominado por los historiadores como “el periodo dominico”.

La necesidad de las colectaciones

Hay que considerar que una de las principales razones por las que se enviaban frailes españoles o europeos a América, es porque era muy reducido el número de sacerdotes que se formaban en las provincias americanas. Sin embargo, lo anterior obedeció también a que desde las instancias reales y eclesiales, se creyó que los religiosos europeos poseían una comprensión más correcta del catolicismo, que sus homólogos en América. Desde esa lógica, la corona privilegió el envío de frailes españoles a las fronteras imperiales, pues por una parte se aseguraba una evangelización integral del indígena, y por otra, se aseguraba la fidelidad de los dominicos ibéricos a su monarca.

No puede negarse que la provincia dominica de Santiago de México no contaba con suficientes sacerdotes en sus conventos, para asignarlos a las misiones de California a fines del siglo XVIII. El número de frailes que integraba a toda la provincia disminuyó drásticamente en ese tiempo. Por ejemplo, en el año de 1774 había 267 religiosos, y siete años después sólo quedaban 195 (Barrado Barquilla, 1997, p. 286).¹⁰² La provincia no estaba en condiciones de hacerse cargo de nuevos espacios misionales, y dependía en gran medida del envío de dominicos

¹⁰¹ Nieser, *La fundaciones misionales*, 92.

¹⁰² José Barrado Barquilla, OP, “Notas sobre la decadencia y el resurgimiento de la Orden de Predicadores en Iberoamérica. Siglos XVIII-XX”. En *Los dominicos y el nuevo mundo. Siglos XIX-XX*, ed. por José Barrado Barquilla, OP. (Salamanca, España: Editorial San Esteban, 1997), 286.

españoles, para atenuar la escasez de sacerdotes. Por tal razón, el prior provincial enviaba un procurador general a la península ibérica, a coleccionar dominicos para las misiones de California y la “alternativa” en los conventos novohispanos. Dicha práctica no fue exclusiva de los dominicos novohispano, sino que se extendía a todas las provincias americanas.

Sin embargo, las colectaciones de frailes españoles por parte de la provincia de Santiago fueron muy reducidas a finales del siglo XVIII, si se compara con las colectaciones de los franciscanos y capuchinos. Pero tal parece que ese problema no fue privativo de la provincia de Santiago, sino que ocurría en la mayoría de las provincias dominicas de América. Por ejemplo, entre 1783 y 1787 se enviaron un total de 21 dominicos españoles a toda América y Filipinas; número muy inferior a los 359 frailes enviados por los franciscanos observantes, y a los 146 frailes enviados por los capuchinos, en el mismo periodo.¹⁰³ Sin embargo, tras la necesidad de surtir de dominicos españoles las misiones de California, la provincia comenzó a intensificar ligeramente sus colectaciones a finales del siglo. Dichas colectaciones fueron mixtas, ya que los dominicos ibéricos eran asignados no sólo a las misiones de California, sino también al cumplimiento de “la alternativa” en los diversos conventos de la provincia de Santiago. La alternativa consistía, de acuerdo con Ignacio de Río, en que “las prelacías y demás oficios de autoridad dentro de las órdenes religiosas fueran ocupados, de manera alternada, por españoles peninsulares y por españoles criollos. Cuando correspondía a los criollos ocupar una prelación no faltaban por lo común posibles candidatos, pero la provisión de los

¹⁰³ Archivo General de Indias (en adelante AGI), de Don Francisco Machado, Madrid, 15 de octubre de 1789, Indiferente General, leg. 2980.

cargos se hacía difícil cuando el turno era de los religiosos peninsulares, que se hallaban, pues, en minoría”.¹⁰⁴

Desde su inicio, la presencia dominica en las misiones de California dependió en gran medida de la eficacia con la que el procurador general siguiera colectando religiosos de España, para relevar a los que ya estaban cansados, enfermos y envejecidos,¹⁰⁵ y sobre todo, a aquellos misioneros que ya llevaban más de 10 años en California.

Las colectaciones iniciadas por Iriarte debían de continuar, máxime si la monarquía española exigía expandir la zona misional a la región de La *Frontera*. Por esa razón en mayo de 1775, fray Juan de Dios de Córdoba, en calidad de procurador general entrante, le solicitó al rey autorización para reclutar 20 dominicos con destino a misiones.¹⁰⁶ La solicitud fue aprobada, pero Córdoba nunca la llevó a cabo.

Once años después las colectaciones fueron retomadas por el procurador general fray Gerónimo Camps. Según el testimonio del contador general don Pedro de Gallareta, Camps dijo en una carta que envió al Consejo de Indias:

[...] no haberse podido congregar ni juntar hasta ahora (a causa de la escasez de religiosos en esta península) la misión de 20 sacerdotes concedida a dicha provincia en el año de 1775 para remplazar los que faltasen en las misiones de California, y que necesita la misma provincia para el propio intento no sólo el citado número sino

¹⁰⁴ Ignacio del Río, “La adjudicación de las misiones de la Antigua California a los padres dominicos”, *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 18 (1995): 70.

¹⁰⁵ Wilfredo Chávez Moreno, “Salir del desierto. El relevo misional del primer grupo de dominicos en la península de la Baja California (1788-1795)”, *Revista de Historia*, núm. 74 (julio-diciembre 2016), 20.

¹⁰⁶ AGI, de Don Pedro de Gallareta, por ausencia del señor contador, al Consejo de Indias, “Informe sobre misiones y misioneros”, Madrid, 13 de septiembre de 1785, México, leg. 2732. f. 304-305

también algunos más para continuar la observancia de la Alternativa en los conventos de ella, cuya falta es tan notoria como se deja conocer del hecho de no haber pasado a este efecto religioso alguno desde el año de 1768 [...].¹⁰⁷

Los procuradores dominicos, estando en España, solicitaban al Consejo de Indias un número de frailes para la provincia de Santiago de México, aclarando quiénes irían a misiones y quiénes a la alternativa. El Consejo tenía la facultad de aprobar o denegar las solicitudes. Aunque generalmente fueron aprobadas, hubo sus excepciones. La Contaduría de Cádiz, por su parte, establecía el monto económico para solventar los gastos del transporte de cada uno de los frailes destinados exclusivamente a las misiones de California, puesto que los dominicos que llevaban por destino la alternativa, eran asistidos con recursos propios de la provincia de Santiago de México. Después la solicitud pasaba al rey para que la firmara, y de ese modo la colectación pudiera ejecutarse. Estaba prohibido que los procuradores dominicos sacaran a los frailes de sus conventos antes de recibir la aprobación real.¹⁰⁸

Disposición de los frailes españoles

Es necesario analizar la disponibilidad de los dominicos españoles, de dejar sus conventos de origen, y alistarse para las misiones de California. El escaso número de colectaciones puede ser un indicador de que ese destino posiblemente no resultaba atractivo para los religiosos. Por esa razón es contradictorio que Sales proporcione una visión muy exitosa de la colectación de Iriarte, al mencionar que

¹⁰⁷ AGI, de Don Pedro de Gallareta, por ausencia del señor contador, al Consejo de Indias, “Informe sobre misiones y misioneros”, Madrid, 13 de septiembre de 1785, México, leg. 2732, f. 304.

¹⁰⁸ AGI, del Conde de Casa Valencia, contador general de la América meridional, Madrid, 4 de octubre de 1804, Indiferente General, leg. 2979-A.

200 frailes atendieron su convocatoria de 1770.¹⁰⁹ Además, omite decir que en esa ocasión se retrajeron nueve sacerdotes antes de zarpar de Cádiz, y que Iriarte se vio obligado a incluir a otros ocho frailes para completar el número exigido por el rey.¹¹⁰ Después de todo, el fervor por ir a las misiones de California no era tan fuerte.

La idea se fortalece si se considera que los procuradores generales de la provincia de Santiago no pudieron coleccionar completamente el número de frailes concedidos por el rey entre 1770 y 1815. Por ejemplo, fray Jerónimo de Camps sólo reclutó 14 religiosos de 30 que se le habían autorizado, porque algunos se arrepintieron y otros se “desgraciaron”.¹¹¹ Ese grupo, que llevaba por destino California, llegó a la provincia de Santiago en febrero de 1788.¹¹² Sin embargo, sólo 13 frailes llegaron a Loreto; 11 arribaron en agosto de 1788, y 2 más en julio de 1789.¹¹³

Un buen aliciente para alistarse de misionero fueron los premios o grados que los procuradores prometían a quienes lo acompañaran. Es interesante que la mayoría de los dominicos que se transportaron a California tenían en promedio 27

¹⁰⁹ Sales, *Noticias de la Provincia*, 135.

¹¹⁰ Al respecto, de la lista de 25 sacerdotes y dos legos que fray Pedro de Iriarte consideraba en su lista, por motivos no específicos se retrajeron de dicha lista original fray Manuel Cuartas Portilla, fray Ambrosio Pardo, fray Manuel Herrera, fray Agustín Mulet, fray Antonio de Aguilar, fray Vicente Prieto, fray Antonio Eguizabal, fray Francisco Arrollo, y el lego fray Vicente Judes. En lugar de los retractados de la lista original entraron fray Joseph Aibar, fray Joseph Estevez, fray Esteban López, fray Manuel Rodríguez, fray Andrés Souto, fray Francisco Galisteo, fray Joseph Díaz Arjona, y el lego fray Manuel Zenui. Ver AGI, Antonio de Arnúero, juez oficial de la Real Audiencia de Contratación a las Indias, Cádiz, 23 de agosto de 1771, Indiferente General, leg. 2979-A.

¹¹¹ AGI, de Don Lorenzo al Consejo de Indias, “Informe sobre misiones y misioneros”, Madrid, 21 de febrero de 1788, México, leg. 2732, f. 306.

¹¹² Santiago Rodríguez, “Listas de misioneros dominicos en Baja California”. En *Dominicos en Mesoamérica: 500 años*, coord. Santiago Rodríguez (México, D.F.: Provincia de Santiago de México/Provincia Teutonia, 1992).

¹¹³ Magaña, *Indios, soldados y rancheros*, 208.

años de edad al momento de zarpar de Cádiz.¹¹⁴ Eran jóvenes con poca trayectoria dentro de la orden, y me atrevería a decir que eso les imposibilitaba escalar puestos en sus respectivos conventos de forma rápida. De ese modo, el trasladarse a California fue visto por ellos como una opción viable para obtener grados de manera más rápida, algo casi imposible de lograr en sus respectivos conventos.

El éxito o fracaso del trabajo de los procuradores también dependió de los discursos que giraron en torno a las colectaciones. Hubo dos discursos contrapuestos sobre el alistamiento misional: el discurso oficial y el no oficial.

El discurso oficial estuvo a cargo del procurador general. Apelaba a la obediencia y al celo católico de los frailes por predicar el evangelio. En las convocatorias escritas se insistía en que la predicación, así como la contemplación, tenía un lugar central en la observación de la regla de Santo Domingo de Guzmán. Iriarte, en su convocatoria de 1770,¹¹⁵ notificó a los frailes que el rey le autorizó una expedición de misioneros a California, ya que en esos dominios había innumerables gentiles en riesgo de nunca convertirse al cristianismo por el peligro de la incursión de naciones enemigas. Nadie podía, según Iriarte, inhibirse de la empresa misional como si no fuera de su incumbencia, pues la vocación de la orden era la salvación de las almas a través de la enseñanza, predicación, confesión y labor misional. A los indígenas de California se les podía aplicar, según Iriarte, el texto de San Pedro Crisólogo que dice: *“clamaban por las migajas que sobraban en la mesa de los ricos*

¹¹⁴ El procedimiento para estimar la media de edad de los frailes fue el siguiente: se determinó, con base en los registros consultados, que el total de frailes que zarparon de España a California entre 1770 y 1815 fueron 115, en seguida se hizo la suma total de las edades de cada uno de los frailes, y el resultado obtenido se dividió entre 115.

¹¹⁵ Sales, Noticias de la Provincia, 131.

de las letras; pedían pan, como dice Jeremías, que es la pabla de Dios".¹¹⁶ Iriarte también exhortaba a la caridad, argumento que entraña una importancia especial, pues números textos de santos afirmaban que la caridad, si era verdadera, no podía permanecer ociosa, sino que por necesidad impelía a buscar el bien al próximo. Dentro de estos bienes, el más necesario y el primero a que había que atender era la salvación de las almas, a la que San Pablo consideraba de importancia esencial, y junto a él, varios santos afirmaban que constituía la obra más divina o el mayor sacrificio que se le podía ofrecer a Dios.¹¹⁷ Sin embargo, dicho discurso estaba muy desacreditado en la segunda mitad del siglo XVIII, mientras que el discurso negativo tenía cada vez mayor fuerza entre los dominicos españoles.

El discurso no oficial, por su parte, mostraba una versión negativa del alistamiento misional, que contrastaba en gran medida con la versión de los procuradores generales. Esa visión negativa, inicialmente transmitidas por algunos misioneros que regresaban a España, señalaba la desgracia, pobreza y hambre experimentada por quienes decidían trasladarse a las misiones de América. Las tres cartas de fray Luis de Sales publicadas entre 1793 y 1794 son un ejemplo de lo anterior.

Las noticias de tragedias ocurridas en el transporte de dominicos, fueron una fuerte razón que llevó a muchos religiosos españoles a no alistarse como misioneros. Por ejemplo, la noticia del naufragio en el que fallecieron 14 dominicos en 1794, rápidamente se propagó en los conventos españoles.¹¹⁸ Sobre este asunto el

¹¹⁶ Ibíd.

¹¹⁷ Borges, *El envío de misioneros*, 164-165.

¹¹⁸ AGI, el Consejo de Indias en la sala primera, "diligencias de fray Domingo de Arana para colectar 30 religiosos sacerdotes para las misiones de California", 15 de enero de 1796, Arribadas, leg. 241.

procurador fray Domingo de Arana mencionó que son:

[...] pocos los que se ven tocados del verdadero celo de pasar a las misiones de Californias, Filipinas, y otras, que están a su cargo, exponiéndose a los riesgos, y peligros que trae consigo semejante destino, principalmente en el tiempo actual de resulta de las noticias del referido naufragio del año 94, cuyo trágico suceso ha intimado a muchos para tomar semejante determinación; siendo esta la causa de que habiéndose publicado en las provincias la Real Gracia con que vuestra majestad premian a los misioneros, no haya producido todo el efecto, que se discurría. Que a esto se agrega que muchos contribuyen a desanimar a los religiosos que pretenden ir de misioneros por lo que no conviene detenerlos mucho tiempo en sus conventos, después que escriben para el efecto; pues si se percibe su pretensión, es muy regular que los influjos se desanimen y desistan [...].¹¹⁹

Después de todo, entre 1770 y 1815 se alistaron 115 dominicos españoles a las misiones de California, los cuales procedían principalmente de los conventos de Zaragoza (16), Sevilla (9), Salamanca (9), Granada (7), Valencia (6), Barcelona (5), Aragón (5), Málaga (5), Atocha (5) y Valladolid (3), entre otros.¹²⁰ Podemos ver que el trabajo de colectación de los procuradores se centró en los frailes de las provincias dominicas de Andalucía, Aragón, Castilla y León, Valencia y Cataluña (ver Cuadro 1).

¹¹⁹ AGI, el Consejo de Indias en la sala primera, "diligencias de fray Domingo de Arana para coleccionar 30 religiosos sacerdotes para las misiones de California", 15 de enero de 1796, Arribadas, leg. 241.

¹²⁰ La anterior estimación se ha basado de la consulta de los registros de la Casa de Contrataciones de Cádiz, el Consejo de Indias y las denuncias de la provincia de Santiago de México

Cuadro 1: Mapa de España



Nota: Los conventos dominicos de Andalucía (1), Castilla y León (2), Aragón (3), comunidad valenciana (4), y Cataluña (5), como se menciona, fueron los que proporcionaron la mayor cantidad de frailes a California. Elaboración del autor.

Los frailes andaluces fueron numéricamente importantes desde las colectaciones de Iriarte en 1770. Sin embargo, desde el inicio del siglo XIX ya no estaban tan interesados en California, debido a que tuvieron conflictos con los procuradores generales de la provincia de Santiago. Por ejemplo, en abril de 1804, fray Rafael Caballero, procurador general entrante, le informó a fray Francisco Galisteo que últimamente los frailes andaluces no querían atender las convocatorias de alistamiento porque decían que Caballero los “engañaba”.¹²¹

En consecuencia, de una lista de 19 religiosos para misiones que presentó dicho procurador, sólo se embarcaron 4 entre marzo y junio de 1804. En poco más de tres meses se arrepintieron 15 frailes. En esa ocasión ocurrió un incidente en el

¹²¹ AGI, de fray Rafael Caballero a fray Francisco Galisteo, convento de La Pasión de Madrid, abril 17 de 1804, Guadalajara, leg. 587.

real hospicio de Santa María de Cádiz, que obligó a Caballero a separar del resto del grupo a los religiosos fray Luis de Córdova, fray Mateo Moreno, fray Joset Varcарcel y fray Manuel Rubio, y regresarlos a sus respectivos conventos.¹²² Los dominicos expulsados le enviaron una carta al rey en diciembre de 1804, mencionando que se enfrentaron contra Caballero porque dicho procurador no quiso mostrarles la cantidad de dinero que la Real Hacienda les otorgaba para su transporte, “haciéndose sospechoso” por tal motivo.¹²³ Hay más de un caso de enfrentamientos entre procuradores y dominicos colectados, haciendo evidente que los primeros no tuvieron un amplio poder sobre los segundos.

El sistema de colectaciones de dominicos españoles para América carecía de una estructura sólida. Uno de los problemas fue la falta de espacios para capacitar a los dominicos españoles en lo relativo a la labor misionera, ya que ellos tenían un perfil de teólogos y filósofos. Los franciscanos, por su parte, estaban más adelantados en este punto, al tener sus colegios de propaganda fide. Es por tal razón que se comenzó a consolidar entre algunos procuradores generales novohispanos en la segunda mitad del siglo XVIII, la idea de que las provincias dominicas en España enviaban a América a los frailes menos preparados, o incluso a los más “inútiles y perniciosos”, y que retenían a los buenos. Por ejemplo, fray Domingo de Arana, siendo procurador general de la provincia de Santiago de México, se quejó ante el rey en enero de 1795 debido a que:

¹²² AGI, de Antonio Porcel, señor presidente Juez de Alzadas y Arribadas de Cádiz, “Correspondencia de oficio sobre misiones en América”, Madrid, 22 de diciembre de 1804, Arribadas, leg. 242.

¹²³ AGI, de fray Mateo Moreno, fray Luis de Córdova y fray José Balcacer al rey, Puerto de Santa María, 6 de noviembre de 1804, Guadalajara, leg. 587.

[...] aquellos religiosos que siendo escoria de las comunidades toman el destino de misioneros, como por sacudir el riesgo de la disciplina monástica, y que son admitidos por los comisarios, a causa de los informes que documentan su conducta de buena, valiéndose algunas veces los prelados de este arbitrio con el fin de desprenderse de los inútiles, o perniciosos así como detienen a los buenos, y útiles con persuasiones, promesas, y por otros medios eficaces [...].¹²⁴

Para solucionar ese problema, Arana le propuso al rey en enero de 1795 que construyera un convento en España para la formación exclusiva de misioneros.¹²⁵ Pero al parecer la propuesta nunca se materializó. A inicios del siglo XIX, hubo casos en que grupos de frailes de la provincia de Santiago se opusieron a la presencia de dominicos españoles en sus conventos. Por ejemplo, en una carta firmada por 19 frailes —uno de los cuales fue el procurador de California fray Juan Rivas— se hace la denuncia que desde la provincia de Santiago se conspiraba en “público y en secreto” contra los fraile españoles, en enero de 1808,¹²⁶ y que se dieron instrucciones para procurar que los frailes que venían de España no tuvieran una buena formación.

Para evitar que se enviaran dominicos sin sus estudios terminados, el Consejo de Indias solicitaba al procurador una lista donde además del nombre, lugar de origen, convento de procedencia, edad, y tiempo en la orden, también se debía señalar los estudios y grados obtenidos del dominico colectado. Además, tal información debía ser acompañada por una carta de sus respectivos prelados,

¹²⁴ AGI, copia de carta de fray Domingo de Arana, “correspondencia de oficio sobre misiones en América”, Madrid, 5 de enero de 1795, Arribadas, leg. 241.

¹²⁵ Copia de carta de fray Domingo de Arana, “correspondencia de oficio sobre misiones en América”, Madrid, 5 de enero de 1795. AGI, Arribadas, 241.

¹²⁶ Archivi Generalis Ordinis Praedicatorum (en adelante AGOP), carta con 19 firmas, entre ellas la de fray Juan Rivas, procurador de California, 4 de abril de 1808, doc. 8.

donde se verificara la información. En el caso de que de religiosos no contaran con el perfil ideal, el Consejo podía prohibir su transporte. Por ejemplo, en el año de 1791 el Consejo de Indias le rechazó al provincial dominico de San Hipólito Mártir de Oaxaca una lista de misioneros colectados porque:

[...] sólo uno es sacerdote, otro diacono, tres subdiáconos, y los siete restantes solo acólitos, y de las edades de diez y ocho, veinte, veinte y dos, y el que más, que es el sacerdote, de veinte y siete años, estando los últimos estudiando aun los primeros años de filosofía, debe hacer presente que no pudiendo éstos ser útiles, ni remediar en muchos años la urgente necesidad de religiosos Europeos que para los propuestos objetos se pidieron, y pudiéndose recelar, por otra parte, con sobrados fundamentos de que semejantes jóvenes, en lugar de hallarse animados de un verdadero espíritu de pasar y emplearse con fruto en la América, quieran por este medio evadirse y eximirse de la perfecta conclusión de sus estudios, y de la observancia y disciplina de su religión de estos reinos, de forma que en unos ni otros sean en ningún tiempo útiles, es de dictamen esta oficina de que se debe de denegar la aprobación de la lista que se ha presentado [...].¹²⁷

Las colectaciones de dominicos españoles no fue la única vía de suministración de religiosos a California. Otra vía fue la colectación de dominicos criollos en conventos de la misma provincia de Santiago. Por ejemplo, en un informe anónimo, remitido al Consejo de Indias en 1790, se menciona que hace "poco tiempo que fueron a ellas [misiones de California] dos religiosos criollos llamados fray Pedro Acevedo, y fray Domingo González; añadiendo que aquella provincia

¹²⁷ AGI, de Don Lorenzo de Usóz, por ausencia del señor contador, al Consejo de Indias, "Informes sobre misiones y misioneros", Madrid, 14 de abril de 1791, México, leg. 2732, f. 326.

había estado siempre pronta a obedecer cuantas ordenes se le habían comunicado".¹²⁸

Queda pendiente explorar a detalle cuál fue la participación de los dominicos criollos en California, pues historiográficamente se ha consolidado la idea de que fue una empresa ibérica la que participó.¹²⁹

La financiación del transporte de misioneros a California

Evidentemente el transporte de dominicos de España a California generó grandes gastos (fletes de barcos, viáticos) que de algún lado se debían pagar. La Real Hacienda, a través de la Contaduría de Cádiz, se encargó de financiar los gastos de los dominicos con destino a California.¹³⁰ Mientras que los gastos de quienes llevaban por destino la alternativa, corrieron por cuenta de la propia provincia de Santiago de México.

Pero cuando los procuradores dominicos acudían al contador general para solicitar financiamiento, se presentaron numerosos conflictos, por las cantidades muy limitadas de dinero que se les otorgaba a los religiosos. En realidad, el financiamiento de misioneros no era un asunto prioritario para la Corona. La Real Hacienda estaba sumergida en una profunda crisis económica, y obligada a financiar la guerra contra Francia e Inglaterra.

Por ejemplo, la contaduría le reclamó al procurador fray Gerónimo Camps que los gastos de 14 frailes que se embarcaron de Cádiz en 1788, fueron mayores

¹²⁸ AGI, Consejo de Indias, 17 de marzo de 1790, Guadalajara, leg. 587.

¹²⁹ Prólogo de Salvador Bernabéu a Nieser, *Las fundaciones misionales*, 1998; Río, "La adjudicación de las misiones", 1995; Lean-Portilla, "La labor de los dominicos", 1983.

¹³⁰ No se incluía los gastos de religiosos destinados a la alternativa, pues estos últimos corrieron por parte de la provincia de Santiago de México.

que los del grupo de Iriarte en 1770.¹³¹ Desde la colectación de Iriarte hay constancia de que el financiamiento de la Corona era insuficiente para cubrir los costos reales del transporte de dominicos a California. Por lo que Iriarte tuvo que invertir bienes de su familia y solicitar ayuda a sus primos, de las familias de los Vertiz y los Ustariz, para completar el dinero.¹³²

De acuerdo con una cédula real fechada en San Lorenzo el 27 de octubre de 1770, a los dominicos con destino a las misiones se les otorgaría 7 reales diarios por individuo, para cubrir los costos del viaje desde sus respectivos conventos al puerto de Cádiz; además, dos reales diarios mientras permanecía en el real hospicio de Santa María de Cádiz, esperando ser embarcados. Para poder zarpar hasta Veracruz se les debía otorgar 539 reales por los costos del flete; y ya estando en Nueva España se les otorgaría 750 reales de ayuda de costa, y 110 reales para transitar en territorio novohispano.¹³³ El monto no se les extendía en un sólo pago. Se les daba una parte antes de zarpar de Cádiz, y el resto se les entregaba mediante diversas cajas reales en Nueva España.

En una ocasión un grupo de dominicos colectados por fray Pedro Pérez, con destino a California, se negó a zarpar en un navío de guerra llamado San Felipe en agosto de 1794. La anterior desobediencia provocó que el exceso de gasto en el transporte de los religiosos ascendiera a 1400 pesos.¹³⁴ El Consejo de Indias, al

¹³¹ AGI, de Don Lorenzo de Usóz, por ausencia del contador general, al Consejo de Indias, "Informes sobre misiones y misioneros", Madrid, 21 de febrero de 1788, México, leg. 2732, f. 307-310.

¹³² AGI, informe de fray Pedro Pérez, prior de la provincia de Santiago de México, Cádiz, 10 de octubre de 1788, Indiferente General, leg. 2981.

¹³³ AGI, "cuentas de la expedición de Juan Pedro de Iriarte a California", Madrid, 17 de octubre de 1770, México, leg. 2732.

¹³⁴ AGI, de Don Lorenzo de Usóz, por ocupación del señor contador, al Consejo de Indias, "informes sobre misiones y misioneros", Madrid, 16 de agosto de 1794, México, leg. 2732, f. 337-340.

enterarse del altercado, determinó que la provincia de Santiago de México quedaba obligada a pagar esos 1400 pesos. También le recordó al procurador dominico que los frailes destinados a misiones debían embarcarse en donde se les ordenara, para evitar que los gastos del transporte se agravaran más.

La anterior deuda motivó a que la Contaduría de Cádiz le negara tiempo después al procurador fray Domingo de Arana el financiamiento para transportar dominicos con destino a misiones y a la alternativa.¹³⁵ Arana, por su parte, le solicitó al rey que anulara la deuda,¹³⁶ ya que la provincia de Santiago podía liquidar la deuda si su procurador fray Pedro Pérez “hubiese sido inobediente, o contrario a las órdenes del mencionado juez, igualmente que los misioneros”.¹³⁷ Sin embargo:

“[fray Pedro Pérez] hubiera querido obligar a los religiosos a que se embarcasen en el navío de guerra, usando de facultad autoritativa; pero los procuradores comisarios de misiones se hallan sin otras facultades, y las que obtienen como vicarios generales, no alcanzan aun para sujetar a los misioneros a una religiosa subordinación que les coartase el abuso de la libertad en que se consideran entre tantos que permanecen en el hospicio: lo que no pueden impedir, ni remediar los comisarios, llenos tal vez de angustia en tolerar, y disimular la altanería de los díscolos, y viéndose precisados a contemplarlos porque no tomen pretextos de disgusto para volverse a sus conventos con perjuicio de las misiones [...].¹³⁸

¹³⁵ AGI, de Don Pedro Aparici al Consejo de Indias, “Informes sobre misiones y misioneros”, Madrid, 28 de febrero de 1795, México, leg. 2732. f. 346-347.

¹³⁶ AGI, copia de carta de fray Domingo de Arana, “correspondencia de oficio sobre misiones en América”, Madrid, 5 de enero de 1795, Arribadas, leg. 241.

¹³⁷ AGI, copia de carta de fray Domingo de Arana, “correspondencia de oficio sobre misiones en América”, Madrid, 5 de enero de 1795, Arribadas, leg. 241.

¹³⁸ AGI, copia de carta de fray Domingo de Arana, “correspondencia de oficio sobre misiones en América”. Madrid, 5 de enero de 1795, Arribadas, leg. 241.

Al final la deuda fue perdonada por el rey, y Arana pudo continuar con sus colectaciones. En mayo de 1796 embarcó 20 dominicos;¹³⁹ 9 frailes iban a California, y 11 a la alternativa.

Los conflictos por el tema económico de las colectaciones fueron constantes. Era un “estire y afloje” entre procuradores y contadores. Los religiosos solicitaban cada vez un mayor financiamiento, pero las cédulas reales no aumentaban el dinero para ese efecto desde 1607.¹⁴⁰ Si contextualizamos el problema, los procuradores dominicos estuvieron en todo su derecho de solicitar más dinero, ya que los precios de diversos alimentos básicos, entre ellos el cereal, se incrementaron extraordinariamente a fines del siglo XVIII, como resultado de grandes sequías y malas cosechas en España. Pero lo peor ocurrió entre 1803 y 1804, cuando las malas cosechas supusieron una elevación escandalosa de los precios y en consecuencia la gente comenzó a morir de hambre.¹⁴¹

Fue hasta 1798 cuando el Consejo de Indias aumentó a nueve reales el monto otorgado a los dominicos mientras permanecieran en Cádiz; anteriormente sólo recibían dos. El contador general de la América meridional, por su parte, incrementó a 4.082 reales la cantidad que recibirían para su vestuario y demás avíos en 1801, cantidad que no incluía el costo del viaje entre su respectivos conventos y Cádiz. Los conflictos por el financiamiento de las colectaciones se redujeron desde inicios del siglo XIX, eso puede haber obedecido a que los procuradores dominicos

¹³⁹ AGI, Don Francisco Cerda, “correspondencia de oficio sobre misiones en América”, Cádiz, 1 de noviembre de 1796, Arribadas, leg. 241.

¹⁴⁰ AGI, del Conde de Casa Valencia, contador general de la América meridional, Madrid, 4 de octubre de 1804, Indiferente General, leg. 2979-A.

¹⁴¹ John Lynch, *Historia de España: Edad Moderna: crisis y recuperación, 1598-1808* (Madrid, España, Crítica, 2005), 451.

entrantes ya estaban más satisfechos con las nuevas condiciones de financiamiento.

Algunos frailes que iban con destino a las misiones de California fueron reubicados a otros conventos de la provincia de Santiago de México. Esa práctica, por lo visto, no era del todo penalizada si los provinciales notificaban al rey el número de religiosos reubicados, además esa provincia debía de reintegrar a la Real Hacienda el monto económico que con antelación se les había entregado para el transporte de esos religiosos.¹⁴²

Sobre el naufragio de 1794

Las embarcaciones en las que los frailes cruzaban el atlántico fueron principalmente embarcaciones comerciales que zarpaban del puerto de Cádiz.¹⁴³ Sin embargo, desde que inició la guerra entre España e Inglaterra, los frailes también comenzaron a ser embarcarse en buques de guerra, medida que no fue del agrado de los frailes.

El transporte de dominicos por el mar, como ya vimos, no estuvo exento de catástrofes que llenaron de incertidumbre a los frailes. El incidente quizá más trágico le pasó a un grupo de 18 frailes reclutados por fray Pedro Pérez, de los cuales 11 iban con destino a California.¹⁴⁴ Zarparon de Cádiz el 3 de agosto de 1794. El temporal no era bueno. A pesar de que estaban a pocas leguas de arribar al puerto

¹⁴² AGI, del Rey al virrey de Nueva España, Aranjuez, 14 de abril de 1793, México, leg. 2730.

¹⁴³ Cádiz fue el principal puerto atlántico de España en el siglo XVIII, de donde se embarcaba mercancía a América procedente del resto de España y Europa. Lynch, *Historia de España*, 476.

¹⁴⁴ AGI, de Don Pedro Aparici al Consejo de Indias, "Informes sobre misiones y misioneros", Madrid, 10 de junio de 1795, México, leg. 2732, f. 344-345.

de Veracruz, la embarcación naufragó.¹⁴⁵ Estuvieron sumergidos “muchos días bajo el agua” del golfo, provocando el fallecimiento de 14 frailes. Sólo 4 sobrevivieron.¹⁴⁶

Cabe hacer mención que los naufragios en el periodo colonial fueron un “hecho extraordinario”, pues representan porcentajes inferiores al 5% tanto en número de embarcaciones, como en el de toneladas.¹⁴⁷

El cisma dominico y la guerra entre España e Inglaterra

La llegada del siglo XIX significó una profunda crisis en las colectaciones de dominicos españoles, como resultado del inicio de un periodo de gran inestabilidad en la estructura de la Orden de Predicadores. El tema del alistamiento misional se vio superado por el sisma interno que se concretizó cuando Pío VII, en 1804, dividió la Orden en dos jurisdicciones, una española y la otra no española.¹⁴⁸ La anterior inestabilidad originó un estado de confusión entre los procuradores generales de las provincias americanas, pues al no tener maestro general tras la muerte de Baltasar de Quiñones en 1798, tuvieron que recurrir de forma provisional al nuncio de Roma en España, para obtener autorización de lanzar convocatorias de reclutamiento.

Pero en 1801 el Consejo de Indias les reclamó al procurador fray Rafael Caballero y a su hermano fray Antonio Caballero, que hayan acudido ante Don José de Goya, nuncio de Roma en España, a solicitar autorización para iniciar la

¹⁴⁵ AGI, Don Pedro Aparici, “informes sobre misiones y misioneros”, Madrid, 14 octubre de 1795, México, leg. 2732, f. 342.

¹⁴⁶ Rodríguez, “Listas de misioneros”, 497.

¹⁴⁷ Huguette et Pierre Chaunu, *Seville et l'Atlantique* (Tomo VI-1) (París: A. Colin et S. E.V. P. E. N., éditeurs, 1955-1960); Pablo Emilio Pérez y Bueno, Mallaína, *Naufragios en la Carrera de Indias durante los siglos XVI y XVII. El hombre frente al mar* (Sevilla, Editorial Universidad de Sevilla, 2015).

¹⁴⁸ William A. Hinnebusch, *Breve historia de la orden de predicadores*, Trad. por Dasio González (Salamanca, España: San Esteban, 2000), 168.

colectación.¹⁴⁹ El fiscal, por su parte, determinó que se emitiera una cédula a las provincias dominicas de América para hacer entender a los procuradores que las colectaciones autorizadas por el rey, durante la vacante del prelado general de la orden de dominicos, no necesitaban de la habilitación de la nunciatura de España.¹⁵⁰

Pese a lo anterior, en agosto de 1803 se embarcaron 12 sacerdotes y un lego para las misiones de California;¹⁵¹ y un sacerdote y un lego para la alternativa. Es interesante observar que dos de los once frailes que llevaban por destino California (fray Francisco Moscoso y fray Joset Pineda) procedían del convento de Santa Cruz de Granada, y fueron recomendados por fray Francisco Galisteo, ex misionero de California reclutado por Iriarte en 1770.¹⁵² Del anterior grupo de trece frailes finalmente llegaron 12 a Loreto en marzo de 1804 según fray Crisóstomo Gómez, procurador general de las misiones de la Baja California.¹⁵³

La colectación de dominicos para California también se vio afectada por los conflictos bélicos de España con Inglaterra. En el mar atlántico estuvo el peligro latente de que las embarcaciones españolas que transportaban mercancías y personas, fueran interceptadas por los buques ingleses a fines del siglo XVIII e inicios del XIX. Esto incidió para que el monarca decidiera suspender el reclutamiento y transporte de misioneros españoles a América el 6 de enero de 1805, hasta que se restableciera la paz con Inglaterra.¹⁵⁴ Por mandato real, todos

¹⁴⁹ AGI, Consejo de Indias en pleno de 2, salas, 24 de mayo de 1804, Guadalajara, leg. 587.

¹⁵⁰ AGI, Consejo de Indias en pleno de 2, salas, 24 de mayo de 1804, Guadalajara, leg. 587.

¹⁵¹ AGI, Consejo de Indias en pleno de 2, salas, 24 de mayo de 1804, Guadalajara, leg. 587.

¹⁵² AGI, Fray Francisco Galisteo, convento de Santa Cruz de Granada, 29 de marzo de 1803, México, leg. 2736.

¹⁵³ AD-IIH UABC, carta de fray Juan Crisóstomo Gómez al virrey de Nueva España, convento de Santo Domingo, 22 de marzo de 1804, Provincias Internas, 1.28, f. 2.

¹⁵⁴ AGI, fray Tadeo de Ocampo, vice comisario general de Indias, el hospicio de misiones, Cádiz, 16 de mayo de 1809, Arribadas, leg. 243.

los frailes que estaban en espera de ser embarcados en el real hospicio de Santa María de Cádiz, tuvieron que regresar a sus conventos de procedencia.

La suspensión de las colectaciones agudizó aún más el problema de la escasez de dominicos en las provincias americanas. Estas últimas presionaron para que el monarca derogara su ordenación. Lo que al parecer funcionó, pues los colegios de propaganda fide de San Fernando de México y de Buenos Aires reanudaron sus colectaciones con autorización del monarca en 1809.¹⁵⁵ Los dominicos, junto a las demás órdenes, reanudaron sus colectaciones poco tiempo después, gracias a que desde mayo de 1809 el vice comisario general de Indias, fray Tadeo de Ocampo, intercedió ante el rey para lograr tal objetivo.¹⁵⁶

Pese a lo anterior, las colectaciones para la provincia de Santiago de México, entraron en su etapa más crítica. Los envíos de dominicos a California, varados desde 1804, se reanudaron en 1811 por fray Felipe Fernández, procurador general de Santiago de México y de San Hipólito Mártir de Oaxaca.¹⁵⁷

Fernández, a diferencia de los anteriores procuradores hasta aquí vistos, tuvo la responsabilidad de coleccionar dominicos para la provincia de Santiago de México y para la provincia de San Hipólito Mártir de Oaxaca.¹⁵⁸ La anterior circunstancia agrandó aún más la responsabilidad del procurador general, pues lo común era que hubiera un sólo procurador por provincia.¹⁵⁹ Por eso no es de

¹⁵⁵ AGI, fray Tadeo de Ocampo, vice comisario general de Indias, 16 de mayo de 1809, El hospicio de misiones, Cádiz, Arribadas, leg. 243.

¹⁵⁶ AGI, fray Tadeo de Ocampo, vice comisario general de Indias, 16 de mayo de 1809, El hospicio de misiones, Arribadas, leg. 243.

¹⁵⁷ AGI, por ausencia del señor secretario, Joseph de Alday, "correspondencia de oficio sobre misiones en América", Cádiz, 23 de abril de 1811, Arribadas, leg. 242.

¹⁵⁸ AGI, el Consejo de Indias, Madrid, 16 de abril de 1812, México, leg. 2736.

¹⁵⁹ Ambas provincias eran independientes desde que el Capítulo General celebrado en Venecia en 1592 determinó que los conventos dominicos localizados en la región de Oaxaca formarían una provincia separada. Miguel Ángel Medina, *Los dominicos en América*.

extrañar que Fernández haya sido el procurador que menos dominicos reclutó para California. Envió 4 frailes a misiones en abril y octubre de 1813,¹⁶⁰ y uno más en febrero de 1815 (fray Antonio Paredes).¹⁶¹

Un factor que también explica las pocas captaciones hechas por Fernández, es que desde 1808 la invasión napoleónica trajo como resultado el cierre de numerosos conventos dominicos en España. Cabe precisar que en una de las provincias que más envió religiosos a California, como lo fue Aragón, murieron 400 religiosos y monjas entre 1808 y 1815 por tal motivo.¹⁶² De hecho, Fernández reclutó en 1813 a fray Pedro de Uranga, un sacerdote que se había trasladado del convento de Santiago de Pamplona al convento de Valencia,¹⁶³ para refugiarse de la invasión de los franceses en Navarra.

Las colectaciones para California eran tan escasas que incluso el virrey novohispano, consciente del problema, envió una carta en abril de 1811 al ministro de Hacienda mencionando que de no realizarse las colectaciones para California, “resultaría el gravísimo perjuicio de abandonar y destruir en breve cuanto se ha adelantado a costa de muchos trabajos y fatigas; y que como para relevarlos sea

Presencias y actuación de los dominicos en la América colonial española de los siglos XVI-XIX (Madrid, España: Editorial MAPFRE, 1992), 81.

¹⁶⁰ AGI, de fray Felipe Fernández al Consejo de Indias, Cádiz, 7 de abril del 1812, México, leg. 2736.

¹⁶¹ AGI, de Don Hipólito, comisario de guerra de los ejércitos nacionales de esta plaza, y contador interventor de Hacienda de Ultramar en ella, al señor Contador general de Ultramar, departamento septentrional, Ministerio de Gobernación de Ultramar, Cádiz, 16 de junio de 1821, México, leg. 2738.

¹⁶² Hinnebusch, *Breve historia*, 169.

¹⁶³ Fray Pedro de Uranga tomó el hábito en el convento dominico de Pamplona, tiene estudios de filosofía y teología, 13 años de hábito, que lo tomó a la edad de 25 años. AGI, Fray Joset Díaz, Cádiz, 24 de febrero de 1812, México, leg. 2736.

necesario que vayan religiosos de estos dominicos por no haber en aquella provincia los competentes para el efecto”.¹⁶⁴

Fue en ese contexto cuando la provincia de Santiago de México comenzó a ver las misiones de California como un fracaso.¹⁶⁵ Desde agosto de 1809 el padre provincial, en una carta enviada a la Contaduría General, recomendó la suspensión total de las misiones de California. En dicha carta el provincial abordó:

[...] el atraso e inútiles efectos que producen las misiones de Californias encargadas a su religión: en ellas hace presente el decaimiento en que aquellas se hallan, y que lejos de aumentarse y de conseguirse los importantes fines a que se dirigen en obsequio de ambas majestades se ve por el contrario el deterioro y disminución de los ya conquistados, de modo que de 4.446 almas de indios que había en aquellas misiones en el año de 1792, se toca en día la existencia de 2.579; siendo la causa de este atraso el contagio que padecen aquellos, y la formación de pueblo libres, a los que se reúnen por no estar sujetos a los padres misioneros; de lo que resultan considerable perjuicios: en cuyas circunstancias lo hace presente a su majestad para que a vista del estado en que se hallan aquellas misiones: el ningún fruto que producen, y sumas crecidas que se invierten en tan religiosos y útiles objetos, no se le culpe en lo sucesivo de haber ocultado unos conocimientos que pueden ser útiles al Estado; ya sea mandándose suspender las indicadas misiones, o ya invirtiendo en tales fines otros religiosos que puedan continuar semejantes trabajos, hallándose los actuales

¹⁶⁴ AGI, el Consejo de Indias, Madrid, 16 de abril de 1812, México, leg. 2736.

¹⁶⁵ AGI, Juan Antonio de Sanfelices, por Real Habilidadación, “informes sobre misiones y misioneros”, Cádiz, 22 de febrero de 1811, México, leg. 2732, f. 367.

de Santo Domingo la mayor parte enfermos e imposibilitados de seguirlos[...].¹⁶⁶

Ante tales circunstancias, el número de frailes en las misiones de California comenzó a descender de forma no antes vista, porque los religiosos en California, después de cumplir el mínimo de diez años exigido por el rey, salían de la península sin ser relevados por nuevos sacerdotes españoles.

Por lo anterior, en 1836 había sólo cinco misioneros dominicos en toda la península de Baja California,¹⁶⁷ ya que el relevo de misioneros se fracturó a partir de 1804. Después de ese año el transporte de dominicos de España a México, que anteriormente había sido la principal arteria que suministraba religiosos a Baja California, prácticamente desapareció.

Tras la presencia casi nula de dominicos en California para 1830, los procuradores comenzaron a coleccionar frailes de otras órdenes para sobrellevar el problema. Por ejemplo, en 1836 fray Félix Caballero reclutó cinco religiosos de la Orden de Nuestra Señora de la Merced.¹⁶⁸

En términos generales, las colectaciones se caracterizaron más por estar dirigidas a enviar frailes a misiones, que a la alternativa. Ya que los priores de la provincia de Santiago de México consideraron que los dominicos, al salir de California, se quedarían en los conventos de Nueva España. Sin embargo, no todos

¹⁶⁶ AGI, Juan Antonio de Sanfelices, por Real Habilidadación, "informes sobre misiones y misioneros", Cádiz, 22 de febrero de 1811, México, leg. 2732, f. 367.

¹⁶⁷ AD CIH-UNAM-UABC, de fray Félix Caballero al Excelentísimo Ministro de Justicia y Negocios Eclesiásticos, México, 8 de febrero de 1836, Just. Neg. Ecl., vol. 116/15, f. 1.

¹⁶⁸ AD CIH-UNAM-UABC, de fray Félix Caballero. Al Excelentísimo Ministro de Justicia y Negocios Eclesiásticos, México, 8 de febrero de 1836, Just. Neg. Ecl., vol. 116/15, f. 1.

los misioneros dominicos tomaron la decisión de quedarse, muchos regresaron a la península ibérica.¹⁶⁹

Es aquí donde se presentó otro problema, ya que para 1780 no estaba claro quién financiaría el retorno de los religiosos a España. Los dominicos, por su parte, suponían que sería la Real Hacienda, pero los funcionarios de la Real Hacienda creían que dichos gastos correrían por cuenta de donaciones piadosas de fieles, ahorros de los mismos frailes, o fondos procedentes de la provincia de Santiago. El 10 de febrero de 1788, por real orden se estableció que el fondo piadoso de las Californias estaba desde ese momento obligado a atender “la subsistencia, envío y relevo de misioneros”.¹⁷⁰

Conclusiones

A manera de conclusión, los frailes enviados a California procedieron en su mayoría de los conventos de Zaragoza, Sevilla, Salamanca, Granada, Valencia, Barcelona y Aragón. La provincia de Santiago de México, encargada de las misiones de California, logró mantener un equilibrio entre los dominicos que entraban y salían de la península de la Baja California, desde 1788 hasta 1804. Pero después de 1804 las

¹⁶⁹ Al parecer fue una práctica común en otras órdenes, como la franciscana, que los misioneros que cumplían 10 años de trabajo fueran empleados en conventos para cumplir la alternativa. Por ejemplo, en una cédula real, el rey determinó no aumentar el número de misioneros solicitados por la provincia del Santo Evangelio de la orden de San Francisco, ya que “no había necesidad de aumentar el número de los religiosos con consideración a los que se debían emplear en la Alternativa, respecto que con los que se retiraban de las misiones después de cumplidos los 10 años asignados había suficientes para ella”. Esta práctica llevó a que algunas provincias impidieran a los misioneros regresar a España, mediante diversos mecanismos que fueron desde no ayudarlos en su trayectoria hasta el puerto de Veracruz, hasta desaprobar las solicitudes que los misioneros presentaban al provincial de la orden. Ver AGI, del rey al virrey de Nueva España, Pardo, 28 de enero de 1780, México, leg. 2730.

¹⁷⁰ AGI, de la mesa al virrey, 6 de marzo de 1793, Guadalajara, leg. 587.

colectaciones de frailes españoles se redujeron drásticamente, provocando que el número de dominicos en California fuera disminuyendo de forma no antes vista. Algunas clausuras de misiones durante el siglo XIX fueron el resultado de lo anterior.¹⁷¹

Como se ha visto, fueron diversos y variados los factores que incidieron en el fracaso de las colectaciones para California: desde la indecisión de los frailes por alistarse, hasta los conflictos bélicos y económicos de la monarquía española, sin olvidar la inestabilidad estructural de la Orden de Predicadores dominicos.

Entre 1815 y 1836 los procuradores generales reorientaron sus solicitudes de colectación, del Consejo de Indias al ministerio de Justicia y Negocios Eclesiásticos, debido al proceso de independencia que se formalizó en 1821. La anterior coyuntura significó que los dominicos de California tuvieron que tratar los asuntos relativos a las misiones, con las nuevas dependencias; en un contexto donde la palabra misión implicaba toda una connotación simbólica de retroceso, opresión, y de un pasado que debía suprimirse y superarse.

¹⁷¹ En 1817 se cerró la misión de San Francisco Javier; en 1818 la de San Francisco Borja y San Fernando de Velicatá; en 1822 La Purísima Concepción de Cadegomó y Santa Gertrudis La Magna; en 1824 la de San Pedro Mártir de Verona; en 1827 la de San José de Comondú; en 1828 la de Santa Rosalía de Mulegé; en 1829 la de Nuestra señora de Loreto; en 1832 la de Nuestra Señora del Rosario de Viñadaco; en 1833 la de San Vicente Ferrer; en 1834 la de San Miguel Arcángel; en 1839 la de Santo Domingo de La Frontera; en 1849 se cerraron la de San Ignacio, San José del Cabo, Santa Rosa de las Palmas, Santa Catalina Virgen y Mártir, Nuestra Señora de Guadalupe del Norte, y en 1849 se cerró la de Santo Tomas de Aquino. Lucila del Carmen León Velazco, "Los indígenas de Baja California en la primera mitad del siglo XIX". En *Los grupos nativos del septentrión novohispano ante la independencia de México, 1810-1847*, coord. por Ortega Soto, Martha, Danna Levin Rojo y María Estela Báez-Villaseñor (México, D.F.: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, Universidad Autónoma de Baja California, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010), 175.

Para 1836 había sólo cinco misioneros dominicos en toda la península de Baja California.¹⁷² Como he dicho, el relevo de misioneros se fracturó desde 1804 en adelante. El transporte de dominicos de España a México prácticamente desapareció; anteriormente había sido la principal arteria que suministraba de religiosos a Baja California. Las vías de suministro de frailes a California tuvieron que reorientarse. Tras la presencia casi nula de dominicos en la península para la década de 1830, los reclutamientos ya no sólo estuvieron dirigidos sólo a dominicos, sino a otras órdenes.

¹⁷² AD CIH-UNAM-UABC, de fray Félix Caballero al Excelentísimo Ministro de Justicia y Negocios Eclesiásticos, México, 8 de febrero de 1836, Just. Neg. Ecl., vol. 116/15, f. 1.

CAPÍTULO II

MÉTODO DE GOBIERNO ESPIRITUAL Y TEMPORAL DOMINICO EN LA PENÍNSULA DE CALIFORNIA

La creación del gobierno espiritual y temporal

El objetivo de este capítulo es analizar el método de gobierno espiritual y temporal dominico en California a fines del siglo XVIII, indagando las razones de su aparición, su contenido, y su relación con el gobierno político y militar. El método de gobierno espiritual y temporal, en tanto un sistema de reglas socio-políticas, posibilitó el surgimiento de una forma específica de organización social en aquellos espacios donde se implementó a lo largo de la colonia. Socialización caracterizada por una heterogénea vinculación entre los grupos sociales que habitaban las misiones, que iba desde la cooperación, hasta el conflicto.

Desde la entrada de los dominicos a la península ocurrió un proceso que condujo a la “constitución de instancias específicamente habilitadas para la producción, la reproducción o la difusión de los bienes religiosos”, proceso que Bourdieu detecta en toda formación de un campo religioso relativamente autónomo.¹⁷³

Mediante ciertas reglamentaciones los dominicos administraron las misiones y buscaron integrar a los indios neófitos.

El método de gobierno espiritual y temporal dominico estableció las reglas del juego entre los grupos sociales en la península de la Baja California. Cada agente debía cumplir un rol. Los dominicos, así como los soldados, ocuparon un lugar hegemónico en la sociedad peninsular, mientras que los indígenas “neófitos” estuvieron en una clara disimetría de poder, y en un estado de sometimiento constante.

En la sociedad colonial de la Frontera de fines del siglo XVIII, no hubo una separación clara entre la cuestión religiosa, y las cuestiones políticas, económicas

¹⁷³ Bourdieu, “Génesis y estructura”, 40.

y sociales. De tal forma que los diversos “campos sociales” (religioso y político) estuvieron amalgamados.

Por ejemplo, los dominicos, además de ser responsables de los asuntos espirituales, también se encargaron de aspectos “mundanos” o “temporales” como la administración económica de las misiones. Esta característica no fue exclusiva de los dominicos, sino que ya estaba presente desde los jesuitas.¹⁷⁴ Los frailes, al tener autoridad sobre los asuntos espirituales y temporales, se convirtieron en el grupo con mayor poder legítimo en las comunidades misionales.

En algunos periodos los frailes llegaron a monopolizar absolutamente el ejercicio del poder en la península, como fue el caso de los jesuitas. Ignacio Del Rio mencionó que estos últimos tuvieron un “exclusivismo misional”:

“ [...] gracias a que ellos manejaron los recursos de financiamiento de origen externo, se hicieron de embarcaciones propias para asegurar el abastecimiento, ejercieron el control de la modesta producción agropecuaria de los establecimientos misionales y mantuvieron un decisivo ascendiente sobre la pequeña fuerza militar, la marinería y los sirvientes empleados en las misiones”.¹⁷⁵

El “exclusivismo misional” jesuita, que no quedó exento de ambigüedades y contradicciones, ya no estuvo presente en el caso de los dominicos,¹⁷⁶ sino que fue eliminado tras su expulsión de la península. En ese momento se presentó una coyuntura

¹⁷⁴ Bernd Hausberger, “La vida cotidiana de los misioneros jesuitas en el noroeste novohispano”, *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 017, vol. 17 (1997): 65.

¹⁷⁵ Ignacio del Rio, “Ambigüedades y contradicciones de un régimen de excepción: los jesuitas y el gobierno de la provincia misional de California”. En *Un reino de frontera. Las misiones jesuitas en la América colonial*, coords. Sadra Negro y Manuel M. Marzal (Quito, Ecuador: Ediciones ABYA-YALA, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2000), 64.

¹⁷⁶ *Ibíd.*

histórica que vino a “revisar el papel del misionero dentro de la organización provincial, reconsiderando los alcances de su jurisdicción, y precisar la relación de su autoridad con la de los jefes civiles”.¹⁷⁷

A la Corona española le interesaba que el método de gobierno jesuita no se practicara por ninguna otra orden religiosa. Es por eso que el rey Carlos III comisionó al visitador general don José de Gálvez para emprender una serie de reformas en la península de la Baja California. Gálvez, quien llegó a Nueva España en 1765 con el objetivo de reorganizar el aparato administrativo y el ramo de la Hacienda,¹⁷⁸ se trasladó a California en julio de 1768.

El visitador general formó un gobierno político y militar presidido por un gobernador, y además, instituyó que el comisario real del almacén de Loreto se encargaría de pagar los sueldos a los soldados,¹⁷⁹ pues recordemos que anteriormente esa función estuvo a cargo de los jesuitas.¹⁸⁰

Los religiosos, tras el advenimiento de un gobernador, ya no tendrían injerencia alguna en los asuntos militares y político de California. Antes bien, los anteriores asuntos entraban en la jurisdicción del gobernador secular.

La administración de lo “temporal” de las misiones tras la expulsión de los jesuitas, quedó a cargo de los militares entre abril y agosto de 1768, como bien

¹⁷⁷ Ignacio del Río, *El noroeste mexicano colonial. Estudios históricos sobre Sonora, Sinaloa y Baja California* (México, D.F., Universidad Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2007), 178.

¹⁷⁸ Jorge Luis Amao Manríquez, “Tiempos de minería”. En *Mineros, misioneros y rancheros de la Antigua California* (México: INAH, 1997), 46.

¹⁷⁹ Amao, *Mineros, misioneros y rancheros*, 54.

¹⁸⁰ Ignacio del Río, *El régimen jesuítico de la Antigua California* (México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2003), 195.

señala Gómez.¹⁸¹ Durante ese tiempo los franciscanos, sustitutos de los religiosos expulsos, sólo se encargaron de “lo espiritual”. Sin embargo, Gálvez ordenó que la administración de las temporalidades se regresara a los misioneros, ya que mientras los soldados se encargaron de ese asunto, los resultados fueron desastrosos, debido a los saqueos, y al descuidos de los inmuebles misionales.¹⁸²

De ese modo, los franciscanos quedaron a cargo del gobierno espiritual y temporal de las misiones, como efecto de las reformas borbónicas ejecutadas por Gálvez. Los dominicos, al ingresar a la península, fueron instruidos por los franciscanos sobre el nuevo esquema de gobierno, mientras ambas órdenes solucionaban el traspaso de las misiones.¹⁸³

El franciscano Palou le entregó a fray Vicente de Mora, padre presidente dominico, un cuaderno con las instrucciones que dejó Gálvez para el gobierno de las misiones, así como el memorial del ganado trasladado a Alta California y las cuentas de las misiones con los reales almacenes.¹⁸⁴

El método de gobierno espiritual y temporal dominico

Al formalizarse el traspaso de las misiones de la península a la Orden de Predicadores dominicos, estos último religiosos se plantearon la interrogante de cómo administrar las misiones de California. Para responder la pregunta, fray Vicente de Mora, padre presidente, redactó unas ordenanzas a fines de 1773, y las remitió a

¹⁸¹ Lino Gómez Canedo, “Un lustro de administración franciscana en Baja California”, // *Semana de Información Histórica de Baja California Sur* (La Paz, B.C.S., 3 al 7 de mayo de 1982), 26.

¹⁸² *Ibíd.*, 27.

¹⁸³ Desde octubre de 1772 hasta mayo de 1773, ambas órdenes estuvieron en la península.

¹⁸⁴ Salvador Bernabéu Albert, *Edificar en desierto. Los informes de fray Vicente de Mora sobre Baja California en 1777* (México: Embajada de España, 1992): 13.

Melchor de Paramás el 22 de febrero de 1774.¹⁸⁵ En dicho texto Mora solicitó a sus religiosos guardar el precepto de la caridad, suministrar con lo necesario a los misioneros de La Frontera, enseñar a los indios a ser obedientes al rey y a sus representantes, y encargarse de la puntualidad de los correos y evitar posibles desacuerdos (Ver anexo 2).¹⁸⁶.

Posteriormente el padre provincial de Santiago de México le remitió el documento al virrey don frey Antonio María Bucareli y Ursúa, antes de junio de 1774. Sobre este asunto, el virrey le mencionó a Julián de Arriaga que “Por conducto del reverendo padre provincial de Santo Domingo, del orden de predicadores, llegaron a mis manos los dos adjuntos documentos que remitió el reverendo padre presidente de las misiones de la Antigua California, fray Vicente de Mora”.

El primer documento del que se hace referencia fue el “Diario de fray Vicente de Mora, presidente de las misiones de la Antigua California, sobre la visita que hizo, del 4 de noviembre al 21 de diciembre de 1773, a las misiones del norte”, y el segundo fue la “Copia de las ordenes que fray Vicente de Mora, presidente de las misiones de la Antigua California, dejó para el gobierno interior de las que estaban a su cargo. San Fernando Velicatá, 1º de enero de 1774”.¹⁸⁷

Posteriormente, los documentos que contenían las ordenaciones de Mora pasaron a las manos del mismo monarca español, pues en carta enviada a Bucareli

¹⁸⁵ El documento es anexado a la obra de Nieser en el apéndice documental por Aidé Grijalva. El documento lleva el siguiente encabezado: Copia de las ordenaciones que fray Vicente de Mora, ex lector en teología, examinador sinodal del obispado de Guadalajara, vicario foráneo y provincial de esta península de Californias, dejó en las misiones de su cargo para el gobierno espiritual y temporal de ellas, en la visita que hizo el 1º de enero de 1774. San Fernando de Velicatá a 1 de enero de 1774. Nieser, *Las fundaciones misionales*, 95-97.

¹⁸⁶ Ibid. 311-316.

¹⁸⁷ Ibíd. P. 311

el 12 de octubre de 1774 se menciona que “Por lo mucho que interesa al celo del rey en el adelantamiento y conversión de los indios infieles, ha sido a su majestad de la mayor complacencia las noticias que comprenden los dos extractos del presidente de misiones de la Antigua California, fray Vicente de Mora”.¹⁸⁸

Por lo anterior, es evidente que a la Corona le interesó supervisar cómo los dominicos administrarían las misiones, máxime si se buscaba desvanecer cualquier vestigio del “método antiguo” jesuita, y establecer un “nuevo método espiritual y temporal” en las misiones novohispanas. Por ejemplo, Bucareli, en una carta enviada al padre provincial de la provincia del Santo Evangelio en 1772, ordenó que:

“se regle u ordene un nuevo método espiritual y temporal, propio y conveniente *para el mejor y más sólido establecimiento de las misiones en las Provincias Internas, fronteras de indios gentiles*; y siendo los puntos que contiene tan útiles como importantes al servicio del dios y del rey, ruego y encargo a vuestra reverencia que teniéndolos presentes y consultándolos con los misioneros más antiguos, prácticos y experimentados, formen en el modo que mejor le parezca y le dicte su celo el citado nuevo método de gobierno espiritual y temporal, pasándolo a mis manos con la posible brevedad”.¹⁸⁹

La anterior orden de Bucareli, pese a que inicialmente la dirigió al prior de la provincia del Santo Evangelio, tuvo una amplia resonancia en Nueva España. Magaña ha localizado varios documentos que son respuestas al edicto de Bucareli, tales como

¹⁸⁸ Ibíd. P. 316.

¹⁸⁹ Cita consultada en Mario Alberto Magaña, “Sobre nuevo método de Gobierno espiritual de misiones de Californias, por fray Rafael Verger, 1772”, *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, núm.139 (2014), 199. Documento original: “Oficio de Antonio María de Bucareli y Ursúa al provincial de la orden de San Francisco, al que se adjunta copia del dictamen fiscal sobre el nuevo método de gobierno espiritual”, ciudad de México, 1º de septiembre de 1772, en Biblioteca Nacional de México (en adelante BNM), Archivo Franciscano, ficha 209, f. 1. Consultado en línea. Cursivas añadidas.

el informe de fray Romulado Cartagena, padre guardián del Colegio de la Santa Cruz de Querétaro, el 30 de septiembre de 1772; el escrito de fray Rafael Verger, padre guardián del Colegio apostólico de Propaganda Fide de San Fernando de México, fechado el 15 de noviembre de 1772; el escrito de Manuel Ignacio de Escandón, el segundo conde de Sierra Gorda, fechado el 15 de noviembre de 1772; el escrito de fray Diego Ximenez de 1772; el escrito de José de Faini, gobernador de la Nueva Vizcaya, fechado posiblemente en 1773; y el escrito de Jorge E. Traslosheros del año de 1791.¹⁹⁰

Las ordenaciones de Mora, por su parte, también pueden considerarse como una de las múltiples respuestas al edicto de virrey novohispano de 1772. Según Weber, la razón de establecer un nuevo método misional en las Provincias Internas se debió a que los borbones buscaron convertir los pueblos de misión en fuentes proveedores de riquezas para la Corona (2005, p. 108). Es así que las ordenaciones de Mora no constituyen un caso aislado, sino que estuvieron condicionadas por su contexto sociopolítico.

Las reglamentación a indígenas reducidos a misión

En el punto cuatro de dichas ordenaciones quedó fijado el método de gobierno espiritual y temporal que los dominicos iban a poner en práctica en la península. El anterior conjunto de reglas arbitraria que los dominicos impusieron a los indígenas cristianizados, no son más que las reglamentaciones internas de un campo religioso que a través de la violencia física y simbólica se comenzó a expandir a los “neófitos”.

¹⁹⁰ Para un mayor acercamiento a cada una de las respuesta, consulta Magaña, “sobre nuevo método”, 206.

El método estableció que los indígenas, al toque de campana en las mañanas, se congregarían en la iglesia para rezar la doctrina un día en lengua indígena y otro en castellano; además, el padre impartiría misa y los indígenas rezarían el santísimo rosario, intercediendo en oración por la salud y prosperidad del rey. Después desayunarían, para posteriormente ir al trabajo. Los hombres, entre otras actividades, trabajarían en el campo, mientras que las mujeres realizarían “trabajos de su propios sexo” dentro de una casa asignada por el padre.¹⁹¹

Una mujer sería seleccionada por los dominicos para que “cuide y avise a vuestras paternidades de las que fueran defectuosas, para con pretexto de aliviar el trabajo, canten canciones profanas, sino que precisamente podrán divertirse en repetir la doctrina, letanías de nuestra señora u otras canciones espirituales”.¹⁹²

La comida, según las ordenaciones de Mora, se serviría a las once y media del día, y al sonar la campana los indígenas dejarían de trabajar para ser alimentados de acuerdo con las posibilidades de cada una de las misiones.¹⁹³ Tras haber comido los indígenas descansarían una hora, para después regresar a sus respectivos trabajos. El tercer toque de campana se realizaría por la tarde, con el objetivo de que los indígenas terminaran su jornada de trabajo y acudieran a la iglesia para rezar el rosario, hacer letanías y rogar por el rey y su familia.¹⁹⁴ Al ocultarse el sol, los dominicos destinarían una casa como dormitorio para las solteras, viudas y mujeres cuyos maridos estuvieran ausentes, y a su vez, escogerían a la mujer “más madura” para evitar todo tipo de desorden, informando a los padres de “los defectos

¹⁹¹ Nieser, *Las fundaciones misionales*, 314.

¹⁹² Ibid.

¹⁹³ Ibid. 315.

¹⁹⁴ Ibid., 315.

que en éstas note”.¹⁹⁵ El mismo procedimiento se seguiría para el caso de los hombres solteros, viudos y aquellos cuyas mujeres estuvieran fuera de la zona misional (Ver Ilustración 1).

En los días de preceptos de la iglesia (la pascua, el día de santo Domingo y del Santísimo Rosario, Corpus Cristi y del santo titular de cada misión) la campana se tocaría más tarde de lo acostumbrado para hacer el llamado a la doctrina, donde además de ser cantada la misa según las solemnidad del día, los padres “explicarán con la mayor claridad la doctrina cristiana y misterios de nuestra santa fe, aviniéndose con su corta capacidad”.¹⁹⁶

Durante los anteriores días, los dominicos permitirían a los indígenas “algunas diversiones honestas”, sin embargo, no debían practicar los “juegos bárbaros” que acostumbraban en la gentilidad y aun siendo neófitos, tales como bailes, luchas o carreras.¹⁹⁷ Mora ordenó también que en esos días el “pueblo cristiano”, con la mayor modestia y decoro, cantara el santísimo rosario en una procesión en la zona misional; cantico que sería interpretado por mujeres y hombres agrupados en distintos coros.¹⁹⁸

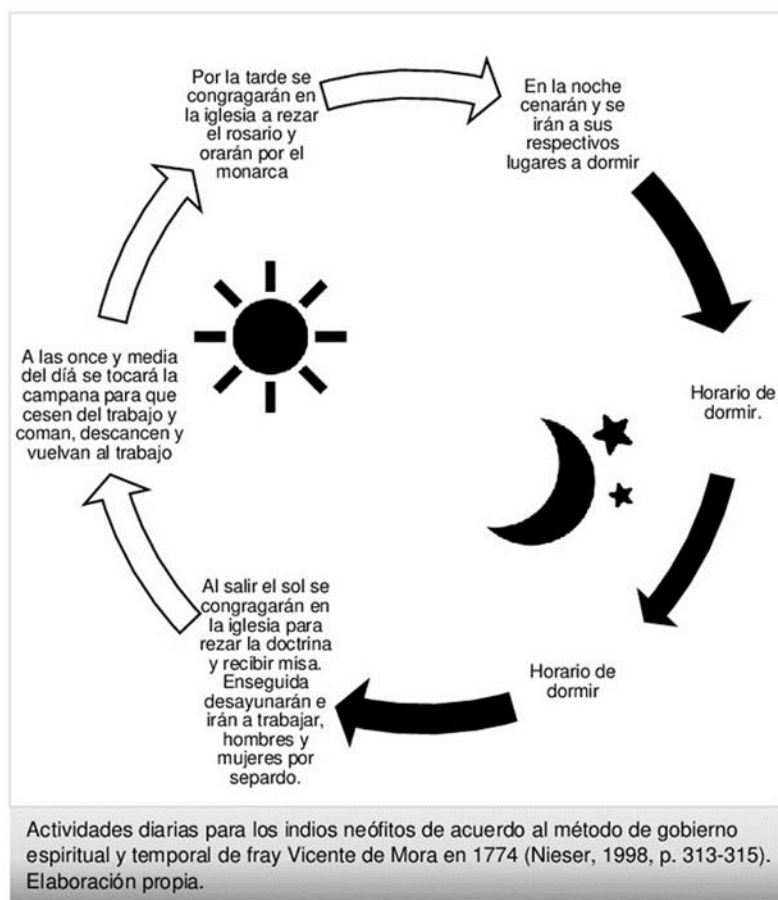
Ilustración 1

¹⁹⁵ Ibíd.

¹⁹⁶ Ibid., 314.

¹⁹⁷ Ibid.

¹⁹⁸ Ibíd.



Un aspecto que es necesario no omitir, es dar una semblanza de Mora, autor de dichas ordenaciones, para tener un panorama más completo de la producción de dicho texto. Mora nació en Córdoba en el año de 1740, ingresó a la orden dominica en el convento del Santísimo Rosario de Cádiz, se trasladó a Nueva España,¹⁹⁹ y ostentó el cargo de padre presidente de las misiones de California desde 1773 hasta 1781; después lo sustituyó fray Miguel Hidalgo.²⁰⁰ Su designación como vicario general de las misiones de California en 1772, tras la muerte de Iriarte, debe ser entendida como una imposición de la provincia de Santiago de México al primer grupo de dominicos españoles reclutados por Iriarte.

¹⁹⁹ Bernabéu, *Edificar en desierto*, 14.

²⁰⁰ Rodríguez, "Listas de misioneros dominicos", 503.

Bajo la administración de Mora se establecieron en La Frontera las misiones de Nuestra Señora del Rosario (1774), Santo Domingo (1775) y San Vicente (1780). De acuerdo con Nieser, tras sufrir una hemorragia cerebral, Mora fue trasladado al convento de Santo Domingo en la Ciudad de México en febrero de 1782, con autorización de Hidalgo, y de ahí al convento de Nuestra Señora del Rosario en Guadalajara. Años después retornaría al convento de Santo Domingo, donde murió el 6 de mayo de 1786.²⁰¹

Con base en la documentación procedente de un expediente que se le abrió por malversación de los sínodos de los misioneros en 1783, Bernabéu señala que a Mora se le vio como un hombre emprendedor, celoso de las prerrogativas de las misiones, poco concertador, vividor, mujeriego, autoritario y dotados de buenos conocimientos y pluma.²⁰²

Las 100 reglas

El segundo ejemplo a rescatar para el análisis del método dominico son las 100 reglas para el gobierno de las misiones que fray Miguel Hidalgo redactó en 1781, después de sustituir a Mora como padre presidente.²⁰³ La única referencia encontrada de dichas reglas, hasta el momento, es la que proporciona Nieser.²⁰⁴ Fuera de ahí, en el trabajo de archivo realizado para la escritura de este proyecto no se ha podido localizar dichas reglas, a pesar de que se ha consultado los dos archivos donde, según Nieser, se encuentran.

²⁰¹ Nieser, *Las fundaciones misionales*, 166.

²⁰² Bernabéu, *Edificar en desierto*, 15.

²⁰³ Nieser mencionó que las 100 reglas se encuentran en el Archivo General de Indias y en Bancroft Library, sin embargo, las clasificaciones que proporciona ya no son las actuales. En ambos archivos busqué las 100 reglas, sin lograr dar con ellas.

²⁰⁴ A pesar de que se han busca dichas reglas en el Archivo General de Indias y en Bancroft Library, su localización no ha sido posible, porque el documento ha sido posiblemente reclasificado en otros fondos.

Las 100 reglas de Hidalgo, según Nieser, confirmaron muchas que ya estaban en uso en las misiones, modificaron otras, y -debido a la experiencia obtenida- agregaron algunas más.²⁰⁵ Claro está que los dominicos fueron adecuando el método de gobierno a cada contexto misional, ya que el cumplimiento de cada una de sus reglas se dificultaba en aquellas misiones donde la evangelización de los indígenas estaba en su etapa inicial.

Los dominicos, de acuerdo con Hidalgo, enseñarían la limpieza personal a los indios. Los niños irían al manantial por la mañana a lavarse las manos y cara, y las mujeres vestirían con pulcritud. El saludo común entre la gente de la misión tenía que ser “Ave María” en vez de “buen día” y la respuesta sería “sin pecado concebida”.²⁰⁶ Se prohibió que los cuerpos de los muertos se llevaran al templo antes del servicio fúnebre para evitar el contagio de enfermedades.

Los indios, tal como lo ordenó Mora desde 1774, irían por las mañanas al templo a recitar la doctrina cristiana en su propia lengua, con excepción del miércoles, viernes y domingo, cuando se recitaría en castellano. Al finalizar la jornada de trabajo regresarían al templo a rezar el rosario, y a ser instruidos por el padre “con claridad y brevedad algún aspecto de la doctrina cristiana”.²⁰⁷

Hidalgo ordenó que antes de bautizar a un indio adulto era necesario –como mínimo- un periodo de tres meses de instrucción, para que el misionero indagara los motivos que llevaron al indígena a tomar esa decisión. Quedaba prohibido que los nuevos indios que llegaban a las misiones, y los recién convertidos, continuaran

²⁰⁵ Nieser, *Las fundaciones misionales*, 169-170.

²⁰⁶ Ibid.

²⁰⁷ Ibid., 170.

con sus danzas, peleas, sacrificios, bebidas, y pintarse la cara y el cuerpo.²⁰⁸ La anterior prohibición también estuvo presente desde las ordenanzas de Mora.

El trabajo de los indígenas se suspendería a las once horas y habría otro descanso por la tarde, y durante el verano se acortarían las horas de trabajo. Los niños, por su parte, trabajarían “hasta que tuvieran uso de razón”, es decir, entre los doce y catorce años de edad, y los domingos y días festivos debían practicar deportes, mientras que las niñas se ocuparían en actividades de esparcimiento apropiados para ellas.²⁰⁹

Los alimentos debía ser repartidos sin favoritismos y todas las raciones serían de la misma proporción; pero la carne se serviría sólo a aquellos que realizaban un trabajo duro, y a los enfermos, nodrizas, madres que estaban amamantando, a los convalecientes por epidemia y a los debilitados por el hambre.²¹⁰

A pesar de que hubo algunas variaciones entre las reglas de Mora e hidalgo, en el fondo se conservó el mismo método de gobierno.

En lo que respecta al autor de dichas reglas, es necesario mencionar que Hidalgo, al igual que Mora, era de Córdoba. A la edad de 16 años ingresó a la orden dominica en el convento de la misma ciudad. En 1771, a la edad de 29 años, llegó a Nueva España.²¹¹ Desde su llegada a la península de California, en 1772, Hidalgo estuvo en misiones de La Frontera, ya que desde mayo de 1773 se le asignó, junto a fray Pedro Gandiega, a la misión de San Fernando de Velicatá, y desde 1777 hasta agosto de 1780 fue asistente de la misión de Santo Domingo.²¹² Salió de la

²⁰⁸ Ibid.

²⁰⁹ Ibid.

²¹⁰ Ibid.

²¹¹ Rodríguez, “Listas de misioneros dominicos”, 494.

²¹² Zephyrin Engelhardt, *The Missions and Missionaries of California, vol.1, Lower California* (Santa Bárbara, Santa Barbara Mission, 1929), 603-619.

península en octubre de 1789 junto a fray Luis Sales, fray Francisco Galisteo y fray Joaquín Valero.²¹³

Según Rodríguez, Hidalgo falleció antes del 5 de enero de 1822, en México,²¹⁴ mientras que Nieser menciona que murió en España en 1823, a la edad de 80 años.²¹⁵ Cabe aquí mencionar que es necesario avanzar más en el estudio de la biografía de los frailes, para tener un cuadro completo de su vida, y no seguir delimitando los análisis desde el momento en que llegan a la península, hasta el momento en que salen de la misma, dejando de lado lo que hubo antes y después de ese tiempo.

El testimonio de fray Luis Sales

El cumplimiento de las anteriores reglamentaciones misionales por parte de los “indios neófitos” facilitó más en las misiones donde la evangelización estaba más avanzada, tal fue el caso de las ubicadas en la Antigua California. Pero en aquellas de reciente fundación en La Frontera, su cumplimiento fue limitado, porque los nuevos “neófitos” no habían interiorizado los valores católico-occidentales que se distribuían desde los espacios misionales.

Los frailes dominicos de La Frontera también se guiaron por el mismo método de gobierno. Por ejemplo, fray Luis Sales -misionero en esa región entre 1781 y 1789- mencionó que:

“Luego que amanece, [el misionero] los congrega en la iglesia para rezar la doctrina, les dice su misa y reza con ellos el santo rosario. Entre día es necesario una continua vigilancia para que no se junten con mujeres, y que

²¹³ Chávez, “Salir del desierto”, 22.

²¹⁴ Rodríguez, “Listas de misioneros dominicos”, 504.

²¹⁵ Nieser, *La fundaciones misionales*, 121.

estas, en medio de sus labores, estén siempre empleadas en rezar o en cantar cantos de la iglesia. Nadie sale a parte alguna, aun a beber agua, que no sea con el permiso del misionero. Al ponerse el sol, congrega otra vez a los indios para rezar el rosario, letanías y otras devociones. Después de su corta cena, se congregan otra vez en la casa del misionero y allí se les explica algún punto de la doctrina cristiana, se reprenden sus defectos y se castigan con azotes”.²¹⁶

En lo que respecta a “lo temporal”, Sales mencionó que:

“Concluido el ejercicio espiritual por la mañana en la iglesia, se presentan todos los días los indios y el misionero señala a cada uno el oficio en que debe ejercitarse. A las mujeres les reparte su hacienda de lana o algodón para que la hilen; lo mismo hace con los niños y con las niñas. Igualmente nombra a uno de los más racionales para que cuide del trabajo y para que avise de lo ocurrido; lo mismo hace con las mujeres”. Desocupado de esa faena, debe visitar la enfermería, y de aquí se va al campo a ver el trabajo de los indios o a trabajar con ellos. Así mismo, debe dar disposición para el almuerzo, comida y cena, que regularmente se reduce el almuerzo y cena a unas gachas y la comida, a trigo cocido con agua [...] El cuidado de los ganados, mulas, cabras, etcétera, toda está a dirección del misionero, el cual, cuando le parece, manda matar algún toro o algunos carnero para la subsistencia de los pobres”.²¹⁷

²¹⁶ Sales, Luis, *Noticias de la Provincia de Californias* (Ensenada, B.C.: Colección de documentación sobre la historia y la geografía del municipio de Ensenada, núm. 6, Fundación Barca, A.C., 2003), 137.

²¹⁷ Sales, *Noticias de la Provincia*, 137-138.

Sales tuvo la peculiaridad de ser misionero en La Frontera durante casi diez años. Tras estar a cargo de las misiones de Nuestra Señora de Guadalupe (1773-1778) y San Francisco de Borja (1778-1781) por casi nueve años, Sales se transportó a la Frontera en 1781 para estar al frente de la misión de San Vicente Ferrer (1781-1787),²¹⁸ para fundar la misión de San Miguel de Arcángel en 1787, y para contribuir a las fundación de la misión de Santo Tomas, entre otras actividades.²¹⁹

Es necesario mencionar que el testimonio de fray Luis Sales lo retomo de su obra “Noticia de la provincia de Californias”, publicada en Valencia entre 1794 y 1795. Dicha obra fue publicada de forma ilegal, debido a que por orden del rey se prohibió a inicios del siglo XIX toda publicación en España de obras que versaran sobre América. A través de dicho libro Sales buscó reivindicar sus méritos de haber sido misionero en California entre 1773 y 1789. El libro está dividido en tres cartas: la primera aborda las condiciones geográficas, la flora y fauna del territorio peninsular, así como las costumbres de los indios, funerales, entierros y fiestas; la segunda carta aborda el modo en que se introdujo el gobierno y la religión, y la tercera se enfoca en el trabajo misionero de los dominicos. El libro de Sales debe ser leído como un libro de un dominico europeo escrito para un lector europeo que probablemente no había viajado a América.²²⁰

Los dominicos, aún en Frontera, estuvieron supeditados a las reglamentaciones de un campo católico, como se puede apreciar en Sales. La función del padre

²¹⁸ Nieser, *Las fundaciones misionales*, 159-160.

²¹⁹ Prólogo de Bernabéu en Sales, *Noticias de la Provincia*, 25-26.

²²⁰ Prólogo de Salvador Bernabéu en Luis Sales, Luis, *Noticias de la Provincia de Californias* (Ensenada, B.C.: Colección de documentación sobre la historia y la geografía del municipio de Ensenada, núm. 6, Fundación Barca, A.C., 2003)

presidente, como máxima autoridad religiosa en la península, era establecer las directrices de la evangelización, custodiar la observancia de la regla dominica y evaluar el desempeño de los demás frailes, éstos últimos estaban obligados por sus votos a obedecer a su prior. El método de gobierno dominico a fines del siglo XVIII puede entenderse como un ideal a alcanzar, o como un parámetro para medir los resultados de la evangelización de los indígenas de la península de la Baja California, pero sus alcances en la realidad fueron muy limitados.

El “método antiguo” y el método dominico

Una de las interrogantes que surgen tras revisar lo anterior, es indagar si el contenido del método espiritual y temporal dominico tuvo o no alguna influencia o inspiración externa. Un testimonio que responde a lo anterior lo constituye un informe de Arillaga fechado el 19 de noviembre de 1804 (posiblemente enviado al virrey novohispano) donde se menciona:

“Debo repetir igualmente que el defecto que supone el padre Concepción, de ser cruel y tirano el manejo que se tiene con los indios, *no es inventado por actuales misioneros, sino que tiene su origen de la misma conquista de la Antigua California, que hace más de cien años que se practica*, cuya verdad no admite duda, y es de extrañar que en tan dilatada época se haya presentado queja a esa superioridad por tantos gobernadores, presidentes y misioneros que han estado por muchos años mandando la Antigua y Nueva California que lo han visto y pulsado por si propios, sin duda les habrá sucedido lo mismo que al que suscribe, que aunque no le adapta dicho método, no halla otro más propio, y el variarlo en las circunstancias presentes pudiera tener consecuencias funestas; así lo comprendo.”²²¹

²²¹ Mario Alberto Magaña Mancillas, *Comandancia Militar de Fronteras en la Baja California. Antología documental (1775-1850)* (manuscrito por publicar), 140.

Medina Bustos, ha registrado cómo el “método antiguo” sobrevivió en el noroeste novohispano, específicamente en la provincia de Sonora. También menciona que desde la expulsión de los jesuitas, “se inició una etapa sumamente compleja, en la que la norma fue la presencia de formas híbridas de gobierno tanto espiritual como temporal en los pueblos de indios, las cuales se adoptaron según las características de las distintas zonas”.²²² Para el caso de la península de la Baja California, los dominicos también continuaron poniendo en práctica el referido “método antiguo”.

Por ejemplo, los jesuitas, según Grijalva, impusieron “una división sexual con criterios cristianos sobre los papeles y roles sexuales, donde las mujeres [...] fueron congregadas alrededor de las misiones, e incluso recluidas en casas especiales donde las mujeres solas o solteras eran concentradas a la caída de la tarde”.²²³ La anterior característica estuvo presente, tiempo después, con los dominicos.

El castigo y la violencia

Los dominicos caracterizaron su método como “suave”, y criticaron a los soldados por utilizar la violencia contra de los indígenas. Incluso en algunas ocasiones, concebidos como defensores de los indios, los dominicos le solicitaron al comandante general de Provincias Internas que interviniera para que las escoltas no trataran con demasiado rigor a los indígenas gentiles y neófitos, ya que estos últimos huían de las misiones por ese motivo.²²⁴ En esa ocasión Muñoz mencionó: “no quiero decir con esto que se les de libertad de conciencia, ni que no se les castigue sus delitos,

²²² José Marcos Medina Bustos, “El gobierno indígena en los pueblos de misión de la Provincia de Sonora en la etapa posterior a la expulsión de los jesuitas”. En *Misiones del noroeste de México. Origen y destino*, comp. por Félix Gastélum, José Rómulo y Raquel Padilla Ramos (Hermosillo, Sonora: CONACULTA, Fondo Regional para la Cultura y las Artes, 2011), 67.

²²³ Edna Aidé Grijalva Larrañaga, “Indios y misiones: la Baja California del siglo XVIII”, 44.

²²⁴ Ricardo Daniel Manríquez Araiza, *Historia de las misiones dominicas de la Baja California (1779-1809)* (La Paz, B.C.S.: Archivo Histórico Pablo L. Martínez, 2017), 25.

sino que, para evitar mayores daños, se les trate como a niños en la fe, disimulándoles sus defectos en ocasiones”.²²⁵ Sin embargo, más allá del anterior discurso de suavidad, el método no dejó de ser violento en el plano físico y en el simbólico. Por ejemplo, Sales confirma que los misioneros también recurrieron a la violencia física para corregir los “defectos” de los “neófitos”.²²⁶

Sobre este último punto, hay evidencia que los dominicos utilizaron mediadores para impartir los “castigos leves” a los indígenas, como las “pelas” o azotes. Por ejemplo, Francisco Xavier Ochoa, soldado de la misión de San Xavier, en una comparecencia que hizo ante el gobernador Felipe de Barri el 20 de junio de 1774, en el presidio de Loreto, testificó que en dicha misión, fray Vicente de Mora, habían dado la orden para que los indios Juan Mora y Santiago Colange fueran azotados un domingo a inicios de junio, porque habían hurtado algunos reales con valor de 175 pesos de los cuartos de la misión.²²⁷ Ese día, después de la misa mayor, cuando estaba todo el pueblo reunido, amarraron a Juan y Santiago y les vendaron los ojos; se les puso sobre dos burros hasta trasportarlos junto a la ventana donde cometieron el hurto, y estando ahí se les dieron doscientos azotes, “y de ahí siguieron por todas las calles del pueblo de indios y misión, hasta la cruz dando vuelta para la casa de los padres misioneros, acompañados y custodiados del gobernador de los naturales, con seis indios armados con sus arcos y flechas”.²²⁸

²²⁵ Manríquez, *Historia de las misiones*, 25.

²²⁶ Sales, *Noticias de la Provincia*, 137.

²²⁷ AD-IIH UABC, comparecencia del soldado Francisco Xavier Ochoa, “Expediente sobre la queja que dio el Gobernador don Felipe de Barri de que el padre presidente de aquellas misiones se introducía en la jurisdicción Real; y del desprecio con que este, y el Comisario don Antonio Toledo, le tratan”, Real Presidio de Loreto, el 28 de junio de 1774, Historia, 2.5, f. 28-29.

²²⁸ AD-IIH UABC, comparecencia del soldado Francisco Xavier Ochoa, “Expediente sobre la queja que dio el Gobernador don Felipe de Barri de que el padre presidente de aquellas misiones se introducía en la jurisdicción Real; y del desprecio con que este, y el Comisario

En el caso anterior los soldados de la misión de San Xavier no azotaron a los indios Juan y Santiago, sino que el gobernador de los indios, junto a otros seis indios armados, fueron los que azotaron a Juan y Santiago por orden de los misioneros.²²⁹

Cuando uno revisa las reglamentaciones dominicas de fines del siglo XVIII en la península de California queda la idea de que los frailes dominicos tuvieron un control absoluto de los indígenas “neófitos” y de todo cuando sucedía dentro de los espacios misionales. Sin embargo, la realidad presentó sus complejidades. Pese a que las reglamentaciones estuvieron ahí, y fueron explicitadas y objetivadas por los dominicos, los neófitos encontraron mil y un formas de quebrantarlas, cumplirlas a medias, reafirmarlas en presencia de los misioneros, pero violarlas en su ausencia. Los neófitos también comprendieron que el cumplimiento de esas reglamentaciones en los espacio públicos (donde coexistían la gente de razón con los indígenas) les podría traer beneficios, alimentos o protección, esto último constituye el interés de los “neófitos” por cumplir el rol del indígena cristianizado, apegado a lo que los frailes exigían.

El que los dominicos utilizaran mediadores para infringir castigo a los indígenas, puede ser un indicio de la reducida autoridad que los frailes tenían frente a los soldados misionales, o que a fines del siglo XVIII ya había una clara separación entre la jurisdicción de uno y otros, por lo menos en lo referente a la impartición de

don Antonio Toledo, le tratan”, Real Presidio de Loreto, el 28 de junio de 1774, Historia, 2.5, f. 28-29.

²²⁹ AD-IIH UABC, comparecencia del soldado Francisco Xavier Ochoa, “Expediente sobre la queja que dio el Gobernador don Felipe de Barri de que el padre presidente de aquellas misiones se introducía en la jurisdicción Real; y del desprecio con que este, y el Comisario don Antonio Toledo, le tratan”, Real Presidio de Loreto, el 28 de junio de 1774, Historia, 2.5, f. 28-29.

la justicia. Cuando había un delito “de sangre” de por medio,²³⁰ debido a que algún indígena asesinaba a un misionero o a otra “gente de razón”, o amenazaba con hacerlo, el proceso judicial quedaba a cargo de los líderes militares, y los misioneros no tenían ninguna injerencia en su desarrollo. Por ejemplo, el proceso judicial al que fueron sometidos los neófitos Bárbara Gandiaga, Lázaro Rosales y Alexandro de la Cruz por ser presuntos asesinos de fray Eudaldo Subroca, misionero en Santo Tomas, fue ejecutado por el comandante de la Frontera, don José Manuel Ruiz, y la sentencia fue aprobada por el auditor de guerra, el virrey y capitán general de la Nueva España.²³¹

Los dominicos, pese a que eran las víctimas, no fueron incluidos en el anterior proceso. Sólo fueron considerados para “auxiliar espiritualmente” a Bárbara, Lázaro y Alexandro momentos antes de ser pasados por las armas, y para posteriormente darles cristiana sepultura.²³² Tras haber sido ejecutados, los soldados colocaron la cabeza y la mano derecha de Bárbara en la plaza de la misión de Santo Tomás, y el gobernador Goycochea ordenó que los misioneros no retiraran dichas extremidades hasta “la primera festividad de nuestra señora”,²³³ pues tras el proceso que se les levantó, se llegó a la conclusión de que Bárbara había sido la autora intelectual del asesinato de Subroca. La teatralidad del castigo tuvo el objetivo de amedrentar a los demás indios de dicha misión.

²³⁰ Esta expresión fue utilizada por fray Vicente de Mora en 1774. Mora mencionó que los militares sólo podían intervenir en los asunto indígenas por motivo de “sangre”, es probable que se refiriera a con dicha frase a asesinatos o intentos de asesinatos entre indígenas, o entre estos últimos y la gente de razón.

²³¹ AD-IIH UABC, Californias, 8.11, fotocopia del original que se encuentra en Archivo General de la Nacion, Californias, vol. 59, exp. 18, f. 373.464.

²³² AD-IIH UABC, Californias, 8.11, fotocopia del original que se encuentra en Archivo General de la Nacion, Californias, vol. 59, exp. 18, f. 373.464.

²³³ AD-IIH UABC, Goycochea, Loreto, 16 de julio de 1806, Provincias Internas, 2.2, vol. 18, f. 64.

Magaña ha señalado que la ausencia de la participación de los dominicos en el anterior proceso obedece a que el elemento fundamental del desarrollo sociocultural, histórico y demográfico en las sociedades que poblaron el área central de las Californias entre 1769 y 1834, se dieron entre los “indios” y los “soldados misionales”, y que los frailes dominicos fungieron como un tercer grupo mucho más vinculado con el exterior.²³⁴

Como se ha visto, el método dominico sí integraba a los indígenas, pero los integraba como “menores de edad”, incapaces de valerse por sí mismos, por eso el fraile, motivado por la “caridad”, estaba llamado a fungir como su “tutor”. Como señala Velazco, “esta situación en que los indígenas eran subordinados al grupo dominante constituido principalmente por misioneros y soldados y en la que los nativos eran considerados como menores de edad a quienes debía controlarse, educar y castigar, propició los abusos de poder”.²³⁵

La categoría de “indio neófito” utilizada inicialmente por los misioneros para nombrar al “otro”, al indígena cristianizado, encierra una doble connotación peyorativa, por una parte hizo decible una dominación colonial, y por otra, estableció que los indígenas nunca llegarían a un conocimiento del cristianismo ni de la civilidad, del mismo modo que la “gente de razón”.

El anterior lenguaje que hoy podríamos calificar de condescendiente, se encargó de infantilizar a los indígenas, y de definirlos de acuerdo a criterio arbitrarios y

²³⁴ Magaña, “Asesinato de un dominico”, 137.

²³⁵ Lucila del Carmen León Velazco, “Los indígenas de Baja California en la primera mitad del siglo XIX”. En *Los grupos nativos del septentrión novohispano ante la independencia de México, 1810-1847*, coord. por Martha Ortega Soto, Danna Levin Rojo y María Estela Báez-Villaseñor (México, D.F.: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, Universidad Autónoma de Baja California, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010), 137.

desconocidos para estos últimos. Es por la anterior razón que el lenguaje castellano encerraba toda una carga colonialista, y la pronunciación que hacia la “gente de razón” de los términos “indios neófitos”, “indios gentiles”, o “barbaros”, encerraba un tipo de violencia poco perceptible para el investigador contemporáneo: la violencia simbólica en el periodo colonial.²³⁶

El idioma de la evangelización

Para continuar con el tema del idioma castellano, cabe hacer mención de que en la península de la Baja California, de acuerdo con los testimonios ya vistos de Mora e Hidalgo, los dominicos procuraron que los indígenas rezaran “la doctrina un día en lengua indígena y otro en castellano”. Lo cual transgredió una real cedula de la corona española de abril de 1770, en la que el rey mandó a los virreyes del Perú, Nueva España, Nuevo Reino de Granada, y a los presidentes, a la Audiencias, gobernadores, ministros, jueces, que:

[...] se instruya a los Indios en los dogmas de nuestra Religión en castellano y se les enseñe a leer y escribir en este idioma que se debe extender, y hacer único y universal en los mismos dominios por ser el propio de los Monarcas, y conquistadores para facilitar la administración, y pasto espiritual a los naturales, y que estos puedan ser entendidos de los superiores, tomen amor a la nación conquistadora, destierren la idolatría, se civilicen para el trato, y comercio, y con mucha diversidad de lenguas no se confundan los hombres como en la Torre de Babel [...] y diferentes

²³⁶ Al respecto, Bourdieu menciona que “La violencia simbólica se instituye a través de la adhesión que el dominado se siente obligado a conceder al dominador (por consiguiente, a la dominación) cuando no dispone, para imaginarla o para imaginarse a sí mismo o, mejor dicho, para imaginar la relación que tiene con él, de otro instrumento de conocimiento que aquel que comparte con el dominador y que, al no ser más que la forma asimilada de la relación de dominación, hacen que esa relación parezca natural”. Bourdieu, “La dominación masculina”, 51.

idiomas en que los Indios están cerrados, reusando aprender el castellano [...] á demás de que en los naturales es propensa la inclinación á retener su propia lengua dificultando los arbitrios para aprender otra ajena añadiendo algo de malicia para ocultar sus acciones de los españoles, y no contestarles derechamente cuando conciben que no les tiene cuenta [...].²³⁷

En los estados de misiones que fueron remitidos al virrey novohispano, documentos donde se daba cuenta del estado de la castellanización de los indígenas de las misiones de California, regularmente se hizo mención del atraso de la castellanización de los indígenas en Frontera. Por ejemplo, en un informe relativo a los años 1793-1794 y firmado por Diego Borica, se menciona que los indígenas “poseen generalmente el castellano a excepción de los fronterizos, y aun en estos lo aprehenden fácilmente los jóvenes con quienes ponen más cuidado los misioneros”.²³⁸ En el informe del bienio 1797-1798, Borica menciona lo mismo que en el bienio de 1793-1794.

En el informe del bienio 1798-1799, fray Vicente Belda, presidente de misiones, menciona que las naciones “coras, yumas, cochimies, pericues, y Delman. Hablan los más la lengua castellana, que les enseñan los padres con esmero”.²³⁹ En

²³⁷ El fragmento es rescatado del texto de Rainer Hurtado Navarro, que se publicó con el título de “Recuerda la cédula real para que en México se hable sólo castellano”, en la revista *Proceso*, el 19 de junio del 2011. Hurtado menciona que la referencia original del texto se encuentra en las páginas 17 a la 20, bajo el número 9, de Legislación mexicana, ó colección completa de las disposiciones legislativas expedidas desde la independencia de la República, ordenada por los licenciados Manuel Dublán y José María Lozano (edición oficial, tomo I, Imprenta del Comercio, a cargo de Dublán y Lozano, hijos, México, 1876). Escrito consultado en línea.

²³⁸ AD-IIH UABC, de Diego Borica, Monterrey, 13 de julio de 1795, 2.23, vol. 29, f.13.

²³⁹ AD-IIH UABC, de Vicente Belda, Loreto, 2 de enero de 1800, Provincias Internas, 2.5, vol.19, f. 3-4.

el bienio 1799-1800, fray Vicente Belda, padre presidente, no informa sobre el estado de la castellanización de los indígenas.²⁴⁰

En la mayoría de los informes misionales que presentaron los dominicos hasta la última década del siglo XVIII, es recurrente la anterior puntualización. Ya entrado el siglo XIX hubo otros informes como el relativo al bienio 1807-1808 donde fray Ramón López mencionó que en las misiones que intermedian “todos mayormente los jóvenes a excepción de algunos viejos recién bautizados, saben bien la castilla, y se procura que en ella adelanten”.²⁴¹

Ser misionero y su relación con el gobierno temporal

Ante las variadas actividades espirituales y temporales que debían realizar los dominicos, es necesario preguntarse ¿Cuál fue la actitud de los frailes dominicos frente a tal responsabilidad? La respuesta se irá dando en los siguientes párrafos. Primero que nada es importante tener presente que los dominicos españoles que llegaron a California no tenía una formación misional del corte de la dada por los colegios apostólicos de propaganda fide a los franciscanos, sino que venían instruidos como filósofos y teólogos.²⁴²

Algunos comisarios generales vieron en lo anterior un problema que perjudicaba el progreso de la evangelización. Para solucionar ese problema el procurador general de la provincia de Santiago de México, fray Domingo de Arana, le propuso al rey en enero de 1795 la construcción de un convento en España destinado a la

²⁴⁰ AD-IIH UABC, de fray Vicente Belda, Loreto, 28 de enero de 1801, Provincias Internas, 2.7, exp. 3, f. 4.

²⁴¹ AD-IIH UABC, de fray Ramón López, Loreto, 25 de febrero de 1809, Provincias Internas, 2.4, vol.19, f.1-3.

²⁴² Ver tabla de dominicos (anexo) donde aparecen sus estudios.

formación exclusiva de misioneros.²⁴³ Pero tal parece que no se le dio seguimiento a la propuesta pues en 1801 el procurador general entrante, fray Rafael Caballero, continuaba quejándose, en esa ocasión ante el nuncio de Roma en España, de la falta de preparación misionera de los dominicos que iba a Nueva España.²⁴⁴

Las críticas al perfil de los dominicos españoles no sólo vinieron de dominicos americanos. Por ejemplo, el mismo maestro de la orden, Thomas de Boxadors,²⁴⁵ en una visita que hizo al convento dominico de San Esteban de Salamanca, en 1761, invitó a los frailes del convento a realizar una teología más positiva, más en contacto con las fuentes originales; una teología que estuviera más presente en la realidad de los tiempos y que no fuera rutinaria. Sus teólogos y filósofos, de acuerdo con Hinnerbuch, “estaban absorbidos por las disputas [...] las polémicas [...] y por la reanudación de la lucha interminable sobre la gracia y el libre albedrío”.²⁴⁶ En síntesis, la escuela dominica de Salamanca durante el siglo XVIII se interesó más por la defensa y conservación de las cosas antiguas que por el progreso de las nuevas.²⁴⁷

Al no recibir los dominicos españoles una preparación previa para ser misioneros, entraron en conflicto cuando quedaron a cargo de las actividades temporales en las misiones; aprehendieron a ser misioneros desde la *praxis* en California.

Los religiosos se vieron orillados a realizar actividades no comunes para un fraile de convento. Hubo resistencia al hecho de ser ellos quienes debían de encar-

²⁴³ AGI, Copia de carta de fray Domingo de Arana, “correspondencia de oficio sobre misiones en América”, Madrid, 5 de enero de 1795, Arribadas, 241.

²⁴⁴ AGI, Consejo de Indias en pleno de 2, salas, 24 de mayo de 1804, Guadalajara, leg. 587.

²⁴⁵ Dar información de Boxadors.

²⁴⁶ Hinnerbusch, *Breve historia de la orden*, 173-174.

²⁴⁷ *Ibíd.*

garse de los trabajos “terrenales”. Por ejemplo, en 1778 fray Nicolás Muñoz, en representación del padre presidente, fray Vicente de Mora, escribió al comandante general de las Provincias Internas, Teodoro de Croix, mencionando que:

“conviene a los misioneros desprenderse totalmente del cargo de lo económico y no implicarse en negocios tan terrenos, pues, aunque por el fin de la caridad a que deben ordenarse, se elevan (como san Agustín dice) a ser divinos, mas como tan propios ejercicios seculares repugnan al sagrado ministerio de tal modo, que solo mediante la mayor necesidad pueden serlo permitidos, porque, a la verdad, impiden en gran medida la vocación del ministro, reducida únicamente a la administración de los santos sacramentos y predicación del evangelio, para cuyo desempeño al más celoso y diligente le falta tiempo sin cuidar de otra atención, pues ¿cómo no faltara al misionero, estando como un padre de familia con una multitud de hijos, precisada a buscarles el sustento continuamente, y siempre en más que urgente necesidad?, ¿qué quietud ni qué sosiego puede tener para rezar el oficio, celebrar el incruento sacrificio, entregarse a la oración y dedicarse a los libros, como el de su profesión, para saber lo que ignore y no olvide lo que supo de que pende nada menos que el acierto de las almas?”²⁴⁸

Pero, la administración de lo “terrenal” terminó siendo una tarea apropiada por los dominicos al conocer ellos que el control de las temporalidades era el medio para el control de los indígenas. La asimilación de las actividades “repugnantes” se dio paulatinamente, pero no sin recelos. Por ejemplo, en la década de los noventa del siglo XVIII, fray Luis Sales, estando ya en Valencia, mencionó que:

²⁴⁸ Documento citado en Manríquez, *Historia de las misiones*, 65. Archivo General de la Nación, Californias, vol. 16, exp. 12, copia en la Universidad Autónoma de Baja California, Instituto de Investigaciones Históricas, exp. 2.10.

“El misionero es el padre, la madre, el criado, el juez, el abogado, el médico y cuantas castas de artesanos hay en el pueblo [...] La otra pesadísima carga que tiene el misionero es el cuidar de lo temporal, porque aquí debe suponer vuestra merced que los indios en las misiones todos viven de común. Por lo cual, para que tengan qué comer, los unos misioneros trabajan mezclados entre los indios, otros proyectando modos para adelantar las siembras, otros fabricando iglesias, casas y almacenes para las semillas, han levantado a estos indios para que salieran de su pobreza [...] debe visitar la enfermería, y de aquí se va al campo a ver el trabajo de los indios o a trabajar con ellos. Así mismo debe dar disposición para el almuerzo, comida y cena [...] El cuidado de los ganados, mulas, cabras, etcétera, todo está a dirección del misionero, el cual, cuando le parece manda matar algún toro o algún carnero para la subsistencia de los pobres. A más de esto, si el religioso está en misiones de frontera, se le aumentan los trabajos por la instrucción de los gentiles, y muchos de ellos son de tan corto alcance, que a los ocho o nueve meses apenas saben lo necesario para el bautismo.”²⁴⁹

Es preciso mencionar que los frailes españoles no se concibieron a sí mismos como misioneros antes de llegar a California. Su autodefinición como “misioneros” ocurrió en California, al estar involucrados en las actividades temporales y espirituales de las misiones. Un ejemplo claro de la aparición de dicha auto denominación lo encontramos en fray Pedro Gandiaga, encargado de la misión de San Fernando Veli-

²⁴⁹ Sales, *Noticias de la Provincia*, 137-138.

catá. El 7 de julio de 1778 Gandiaga envió un informe misional a Mora autodenominándose como representante de la “sagrada religión de predicadores”,²⁵⁰ pero a partir de 1783 comenzó a firmar dichos informes como “misionero”.²⁵¹

Junto al padre Gandiaga hay otros frailes que para 1783 ya se reconocían también como misioneros, tal es el caso de fray Juan Antonio Formosa de la misión de Santa Gertrudis,²⁵² fray Joaquín Valero de la misión de Nuestra Señora de Guadalupe,²⁵³ y fray Luis Sales.

Al paso de los años los frailes desarrollaron aptitudes y destrezas para sobrevivir en el contexto peninsular, no había alternativa. A falta de médicos, tenían que hacer las funciones de médicos, a falta de carpinteros, tenían que ser las funciones de carpinteros. Todas aquellas actividades imprescindibles en la misión, que no podían realizar los indígenas y soldados por falta de disposición, normalmente recaían en el misionero.

Dominicos y militares dentro de la nueva estructura de gobierno en California

El método de gobierno dominicano en teoría no incluyó a los soldados misionales, sino solamente a los indígenas. Los soldados, y la demás “gente de razón”, no figuran en los textos de Mora, Hidalgo y Sales. En este punto se pondrá énfasis en los siguientes párrafos. Esto se debe a que desde las reformas borbónicas se buscó

²⁵⁰ AD-IIH, fray Pedro Gandiaga, fray José Diez Bustamante, misión San Fernando de Velicatá, 7 de julio de 1778, Provincias Internas, 1.6, vol.1, F.1

²⁵¹ AD-IIH, Fray Pedro Gandiaga, misionero de San Fernando Velicatá, a fray Miguel Hidalgo, misión de San Fernando de Velicatá, 13 de mayo de 1783, Provincias Internas, 1.6, vol.1, f. 15.

²⁵² AD-IIH, Fray Juan Antonio Formoso a fray Miguel Hidalgo, misión de Santa Gertrudis, 7 de abril de 1783, Provincias Internas, 1.6, vol.1, f. 18.

²⁵³ AD-IIH, Fray Joaquín Valero a fray Miguel Hidalgo, misión de Nuestra Señora de Guadalupe, 20 de abril de 1783, Provincias Internas, 1.6, vol.1, f. 20.

separa el campo religioso del campo político y militar en California. A los dominicos se les prohibió que tuvieran injerencia en los asuntos seculares.

Pero especialmente el presidio se vio fortalecido frente a la misión, por una serie de hechos concretos, tales como la instauración del gobierno político y militar, y la formación de la Comandancia General de Provincias Internas en 1776.²⁵⁴ Como consecuencia de lo anterior, los comandantes y gobernadores se concibieron a sí mismo como los “nuevos líderes” de la colonización del septentrión, lo cual motivó que especialmente a fines del siglo XVIII hubiera numerosos enfrentamientos entre misioneros, por una parte, y comandante y gobernadores, por la otra, como bien lo señaló Magaña.²⁵⁵ En ese contexto, los gobernadores y virreyes se comenzaron a interesar más por las misiones de la Alta California, en detrimento de las misiones dominicas.²⁵⁶

Uno de los primeros enfrentamientos entre misioneros y gobernadores surgió en agosto de 1773 después una discusión entre el sargento Francisco Gabriel Salgado y don Antonio de Toledo, comisario del almacén de Loreto, debido a que este último no le había recibido al primero algunas armas, cueros, y alhajas de un soldado que fue dado de baja en la tropa.²⁵⁷ Horas más tarde del incidente, el gober-

²⁵⁴ María del Carmen Velázquez, “La comandancia general de las Provincias Internas”, *Historia Mexicana*, vol. 27, núm. 2 (octubre-diciembre 1977), 166.

²⁵⁵ Magaña, *Indios, soldados y rancheros*, 183.

²⁵⁶ Albert B. Nieser, *Las fundaciones misionales dominicas en Baja California 1769-1822*, p. 165.

²⁵⁷ AD-IIH, “Expediente sobre quejas que dio el gobernador don Felipe de Barri de los misioneros dominicos, y el comisario don Antonio López de Toledo. Año de 1774”, *Historia*, vol. 123, exp. 7, 2.4, f. 11-18.

nador Felipe de Barri, acompañado de tres soldados, fue con el comisario al almacén para reclamarle su desobediencia y para apresarlo, pero según el sargento Salgado, lo anterior no se realizó porque:

“[...]a ese mismo tiempo, muy acelerado al real almacén el padre presidente de las misiones fray Vicente de Mora acompañado de otros dos religiosos muy enfurecidos y llenos de cólera diciendo a voces fuera fuera de aquí que estábamos excomulgados, por haber entrado en el Almacén con armas de fuego por ser lugar sagrado, aunque no se ofendía a nadie con ellas, estando aquí en la práctica de entrar con ellas, todos los días a la iglesia para oír misa sin que sea reparable, y prosiguiendo en su empeño nos echaron a empujones y manotones, a la calle a un cabo de escuadra, a dos soldados y a mí el declarante, y con particularidad el uno de los religiosos llamado el padre fray Nicolás Muñoz, ciego de cólera nos fue siguiendo a larga distancia con muchos valdones, arrempujones, y manotones, y lo vi volverse a entrar en el almacén como en ademan de ir contra el señor gobernador, y lo detuvo el padre presidente mandándole por tres veces que callase y se retirase a su vivienda, a todo lo cual se mantuvo el señor gobernador sosegado sin hablar palabra admirado, de ver el exceso y desorden practicado por unos venerables sacerdotes a vista de todo el pueblo [...]”²⁵⁸

En otra ocasión, según narra Mora, la hija de Felipe de Barri entró a confesarse a la iglesia de Loreto, pero al poco tiempo también entró su padre y la sacó del brazo argumentando que la confesión había tardado más de lo regular.²⁵⁹ La anterior actitud del gobernador molestó a Mora, pues este último sostenía que los misioneros

²⁵⁸ AD-IIH, “Expediente sobre quejas que dio el gobernador don Felipe de Barri de los misioneros dominicos, y el comisario don Antonio López de Toledo. Año de 1774”, Historia, vol. 123, exp. 7, 2.4, f. 11-18.

²⁵⁹ AD-IIH, de fray Vicente de Mora al padre ministro, “Expediente sobre quejas que dio el gobernador don Felipe de Barri de los misioneros dominicos, y el comisario don Antonio

eran los que decidían cuánto tiempo duraba el sacramento de la confesión, no los gobernadores [citar].²⁶⁰ Otro ejemplo más de contiendas lo encontramos en una carta del 12 de mayo de 1774, donde Mora dice que Barri:

“privó a los soldados con graves penas, no comunicasen con los padres ni entrasen en el colegio, motivo porque encontrando yo mismo a uno de ellos, queriendo saludar, me respondió, con el mayor desprecio, *padre perdón no puedo*. Estas son porque entrando el padre fray Nicolás una tarde por la guardia, al instante dio orden para que se clavase la puerta por donde había entrado, dando a entender estaba maldita aquella tierra que un sacerdote, su propio padre y ministro, había pisado: estos son por lo que dio orden para que a cualquiera que entrase a misión sin excepción de personas: le tirasen un balazo [...]”.²⁶¹

Las contiendas anteriores cesaron cuando Barri fue destituido por el virrey de Nueva España tras los anteriores incidentes.²⁶² Para el año de 1776 la residencia de Felipe de Neve, el gobernador entrante, se trasladó de Loreto a Monterrey, de esa forma el padre presidente dominico y el gobernador dejaron de coexistir en Loreto. Lo anterior implicó que el capitán del presidio de Loreto quedara como representante del

López de Toledo. Año de 1774”, Loreto, 12 de mayo de 1774, Historia, vol. 123, exp. 7, 2.4, f. 67-68.

²⁶⁰ AD-IIH, de fray Vicente de Mora al padre ministro, “Expediente sobre quejas que dio el gobernador don Felipe de Barri de los misioneros dominicos, y el comisario don Antonio López de Toledo. Año de 1774”, Loreto, 12 de mayo de 1774, Historia, vol. 123, exp. 7, 2.4, f. 67.

²⁶¹ AD-IIH, de fray Vicente de Mora al padre ministro, “Expediente sobre quejas que dio el gobernador don Felipe de Barri de los misioneros dominicos, y el comisario don Antonio López de Toledo. Año de 1774”, Loreto, 12 de mayo de 1774, Historia, vol. 123, exp. 7, 2.4, f. 67-68.

²⁶² Bancroft Library collections (BLC), BANC MSS C-E 64, “Datos histricos sobre fundacin de las Misiones en la Alta y Baja California : ms.”, 34619.

gobernador en la Antigua California,²⁶³ y que las contiendas entre los dos líderes disminuyeran, pues la comunicación entre ambos dejó de ser frecuente debido a la distancia de 600 leguas que los separaba.

Como efecto de lo anterior, el capitán del presidio de Loreto tenía que viajar hasta Monterrey para tratar con el gobernador asunto relativos a las misiones dominicas; además, las órdenes del virrey de Nueva España eran transportadas de Sonora a la Antigua California, de ahí subían a Monterrey, y después de ser consultadas por el gobernador, bajaban hasta Loreto con el comandante de dicho presidio, para ser trasmitidas por ultimo a los dominicos.²⁶⁴

Sin embargo, la disminución de conflictos entre el padre presidente dominico y el gobernador, desde inicios de la década de 1780, es posible que obedezca también a que, después de Mora, los subsecuentes padres presidentes dominicos estuvieron ocupados con otros asuntos, uno de los cuales fue la salida de los misioneros que tenían más de diez años en la península, y la entrada de nuevos, aspecto analizado en el primer capítulo de esta tesis.

Como ya hemos visto, el método de gobierno dominico excluía discursivamente a los soldados, lo cual puede mostrar una falsa apreciación de autosuficiencia misionera, en la que el fraile no necesita del soldado para llevar a buen fin la colonización de las fronteras imperiales, mediante la administración temporal y espiritual de las misiones. En el discurso de los frailes, los soldados no aparecen dentro de los espacios misiones, o su aparición siempre es minimizada. Pero lo que

²⁶³ AD-IIH, Beltran, Contaduria Mayor y Audiencia de Cuentas, 7 de marzo de 1796, 6.1, f. 4.

²⁶⁴ AD-IIH, Beltran, Contaduria Mayor y Audiencia de Cuentas, 7 de marzo de 1796. IIH UABC, 6.1, f. 4.

es necesario dejar en claro es que en la vida cotidiana de las misiones de La Frontera, el papel de los soldados fue imprescindible para mantener activa y a salvo una misión, y la ausencia de estos últimos trajo graves consecuencias a las mismas.

Las “fugas” de indios neófitos, y el miedo a posibles invasiones y levantamientos indígenas, volvieron incuestionable, entre los dominicos, la necesidad de soldados en las misiones de Frontera. La belicosidad de los grupos indígenas que recorrían la zona ubicada entre la misión de San Fernando Velicatá y San Diego, fue bien conocida desde las incursiones a dicha zona por los franciscanos entre 1768 y 1773. Ocho fernandinos, entre ellos fray Rafael Verger, mediante una carta fechada el 23 de diciembre de 1771, narran cómo los frailes y soldados fueron atacados en Ensenada de Todos los Santos en el mes de octubre del mismo año, y posteriormente en San Telmo.²⁶⁵ En el primer sitio señalado, los indígenas persiguieron varios días a cinco soldados y a fray Fernando Parrón, prendiendo con fuego el camino, con el objetivo de desviarlos. En el segundo sitio los frailes mencionan que los indígenas atacaron con flechas y piedras al mismo grupo, obligando a que estos últimos comenzaran a desplazarse por esa zona de noche para evitar tales enfrentamientos.

Pronto los dominicos se dieron cuenta de que el tema de los soldados misionales no debía quedar al margen de sus gestiones, razón por la que en noviembre de 1778, fray Nicolás Muñoz, en representación de Mora, envió una correspondencia al comandante general de Provincias Internas, Teodoro de Croix, en la que se mostraba inconforme sobre cómo Neve distribuía las tropas en las misiones de la

²⁶⁵ AD-IIH, de Rafael Verger, Guardián, fray Antonio Pico, fray Antonio de S.or San José, fray Manuel Fernando de Arroyo, fray Josep García, fray Juan Andrés, fray Sebastián de Ynestrillas, fray Domingo de Bengoechea, Colegio de propaganda fide del señor San Fernando de México, 23 de diciembre de 1771, Provincias Internas, exp. 6.16, f. 30-32.

península, especialmente en la de San Fernando Velicatá, El Rosario y Santo Domingo.²⁶⁶

En dicha correspondencia, Muñoz envió a Croix 45 propuestas, donde solicitó entre otros asuntos que las misiones de la Frontera fueran provistas con un mayor número de escoltas, debido a los graves indicios de “un asalto repentino” de los gentiles y neófitos desertores;²⁶⁷ que las escoltas de Frontera no se ocuparan en correos, ni en otros asuntos que provoquen el abandono de la misión; que las escoltas no se negaran a perseguir a los neófitos desertores; que el trato de los soldados a los indígenas no fuera con demasiado rigor; que no se privara a los misioneros de escoltas para las nuevas fundaciones en la Frontera, que las escoltas no se negaran a entrar a la gentilidad, y que se diera a cada una de las misiones un soldado de escolta.²⁶⁸

Como era de esperarse, el que los misioneros trataran asunto relativos a los soldados, era provocar un desencuentro seguro con el gobernador, quizá por esa razón no buscaron injerir en dichos asuntos desde un inicio. En el caso de Muñoz no fue la excepción, pues tiempo después, en julio de 1780, Neve le envió una carta a Croix, en la cual refutó cada uno de los 45 puntos de los dominicos. Por ejemplo, ante la acusación de que los neófitos huían porque los soldados los trataban con

²⁶⁶ Documento citado en Manríquez, *Historia de las misiones*, 24. Referencia documental: Representación del gobernador Felipe de Neve al comandante general de las Provincias Internas, Monterrey, 4 de julio de 1780. Archivo General de la Nación, Californias, vol. 16, exp. 6, f. 188-216.

²⁶⁷ Documento citado en Manríquez, *Historia de las misiones*, 24. Referencia documental: Representación del gobernador Felipe de Neve al comandante general de las Provincias Internas, Monterrey, 4 de julio de 1780. Archivo General de la Nación, Californias, vol. 16, exp. 6, f. 188-216.

²⁶⁸ Manríquez, *Historia de las misiones*, 24. Referencia documental: Representación del gobernador Felipe de Neve al comandante general de las Provincias Internas, Monterrey, 4 de julio de 1780. Archivo General de la Nación, Californias, vol. 16, exp. 6, f. 188-216.

demasiado rigor,²⁶⁹ Neve respondió que no se debía al trato de los soldados, sino al “interior gobierno de las misiones”.²⁷⁰ Neve mencionó también que estaba en desacuerdo en que las misiones tuvieran escoltas debido a que el trabajo de estas se reducía a servir de “mayordomos” de los frailes, pues:

“[...] Un soldado que, olvidado de su verdadero oficio ejerza las funciones de mayordomo, que es equivalente en ellas a las de cómitre, cuide de caballada, ganado y aperos, distribuya a los naturales en las faenas, según las reglas de los ministros, y los demás servicios de la labranza, y que erogue el rey el costo de una plaza a que podría darse no solo el nombre de supuesta, sino nociva [...]”.²⁷¹

A manera de comentario al margen, la anterior queja de Neve muestra que si por una parte los dominicos hacían labores “repugnantes”, no apropiadas para un religioso de convento, por otra parte, los soldados también hacían actividades que escapaban a sus deberes como militares.

La administración militar estaba en manos del gobernador desde Gálvez, y el que los dominicos pretendieran influir en ese asunto, significaba trasgredir las reformas impulsadas por el visitador. Los dominicos no podían echar mano tan fácilmente de los soldados, aún si se trataba de asuntos relativos a la evangelización.

²⁶⁹ Documento citado en Manríquez, *Historia de las misiones*, 25. Referencia documental: Representación del gobernador Felipe de Neve al comandante general de las Provincias Internas, Monterrey, 4 de julio de 1780. Archivo General de la Nación, Californias, vol. 16, exp. 6, f. 188-216.

²⁷⁰ Documento citado en Manríquez, *Historia de las misiones*, 75. Referencia documental: Representación del gobernador Felipe de Neve al comandante general de las Provincias Internas, Monterrey, 4 de julio de 1780. Archivo General de la Nación, Californias, vol. 16, exp. 6, f. 188-216.

²⁷¹ Representación del gobernador Felipe de Neve al comandante general de las Provincias Internas, Monterrey, 4 de julio de 1780. Archivo General de la Nación, Californias, vol. 16, exp. 6, f. 188-216. (Manríquez, 2017, p. 77)

De hecho, una de las quejas de Muñoz, relativa a que los soldados se negaban a entrar a la “gentilidad” cuando los dominicos se lo pedían, después de todo, estaba bien fundamentada. Pues en septiembre de 1782, mediante una carta, Neve le recomienda a Pedro de Fagez, gobernador entrante de las California, que contuviera las salidas de tropas a las “rancherías” para capturar neófitos, tal como él lo hizo mientras fue gobernador; creía que tales salidas causaban gravísimos perjuicios; por una parte “obligaba a desmontarse los soldados y entrar a pie a las rancherías” quedando expuestos, y por otra, se corría el riesgo de que los indígenas “aprendan a matar soldados”.²⁷² Sin embargo, no hay que perder de vista que la presencia de los soldados en las misiones de Frontera era insustituible, porque defendían la misión, auxiliaban en labores temporales, y transportaban correspondencias y suministros.

Conclusión:

El método de gobierno espiritual y temporal dominico estuvo influenciado por su contexto y representó el confinamiento de los misioneros a márgenes de poder más reducidos que en el periodo jesuita. Para ello se formó, por una parte, el gobierno espiritual y temporal a cargo de los religiosos, y por otra, el gobierno político y militar presidido por un gobernador de California, buscando de ese modo poner fin a la hegemonía del misionero en la península, otrora ostentada por los jesuitas.

La anterior estructura sociopolítica erigida tras la expulsión de los jesuitas fue la que imperó en las últimas décadas del siglo XVIII. En este nuevo contexto, el

²⁷² De Felipe de Neve a Pedro de Fagez, Paraje del Saucito a la salida del Cajon de Santa Catarina, 7 de septiembre de 1782, F. 9-13. UABC IIH Provincias Internas, vol. 120, Exp. IIH 5.41.

mando militar quedó fortalecido para poder disputar a los misioneros el lugar protagónico de la colonización del septentrión novohispano; los soldados misionales por su parte tuvieron más independencia frente a los misioneros. Un aspecto importante es que los soldados misionales no fungieron como mediadores de los religiosos en la impartición del castigo a los indígenas, ante lo cual los religiosos echaron mano de mayordomos y capitanes indígenas para poder castigar las “faltas” de sus “hijos”.

Especialmente hubo enfrentamientos entre los líderes de ambos gobiernos en la década de los setenta del siglo XVIII. Los conflictos de poder entre fray Vicente de Mora y los gobernadores Barri y Neve surgieron por diversas razones, unas de las cuales fue el modo en que los soldados misionales eran organizados. Es importante señalar que los padres presidentes dominicos que ostentaron el cargo después de Mora, preocupados por otros temas como el relevo misional y las premias, tuvieron más conflictos con los líderes dominicos de la provincia de Santiago de México, no con los gobernadores de las Californias.

Los dominicos entraron en un conflicto identitario en California debido a que no estaban satisfechos en administrar las temporalidades y los negocios “terrenales” de las misiones, ya que tales religiosos venían de los conventos de España con un perfil de teólogos y filósofos. Sin embargo, cuando estuvieron en California, al paso de los años, comenzaron a autodenominarse misioneros, apropiándose de las tareas temporales de la misión como parte de un quehacer necesario para alcanzar el progreso espiritual.

En las anteriores condiciones los dominicos formaron un método de gobierno que se observó en California, por lo menos, en las últimas tres décadas del siglo XVIII. En enero de 1774 dicho método fue redactado de Mora, y posteriormente Hidalgo le hizo algunas modificaciones, pero manteniendo la estructura inicial. En

su contenido pueden apreciarse las reglamentaciones del quehacer misionero, pero sobre todo las reglamentación de la vida cotidiana de los indígenas cristianos, los cuales debían estar sujetos a una serie de actividades religiosos y temporal en la misión, tales como la oración, práctica de sacramentos, confesión o aprendizaje de doctrina, alimentación o trabajo.

Con sus respectivas adecuaciones al contexto de cada misión, el método de gobierno espiritual y temporal se observó en las últimas décadas del siglo XVIII; un método con márgenes reducidos de acción para los religiosos, que no garantizaba la reducción de indígenas al cristianismo, ni el progreso de los espacios misionales.

Lo interesante es que por su parte hubo dominicos que, permeados del pensamiento regalista europeo de finales del siglo XVIII, congeniaban con la anterior idea. Por ejemplo, en el año de 1778, Muñoz, en representación del Mora, le escribió al comandante general de las Provincias Internas lo siguiente: “conviene a los misioneros desprenderse totalmente del cargo de lo económico y no implicarse en negocios tan terrenos”.²⁷³ De haber afinidades o complementariedades ideológicas entre frailes y militares, una consecuencia evidente sería la reducción de conflictos entre ambos agentes, sin embargo, en el tiempo en que fray Vicente de Mora fue padre presidente abundaron los enfrentamientos. Lo anterior podría explicarse si se acepta que Mora fue un pragmático, distante de los debates ideológicos de su época, perfil que le permitió cierta libertad de enfrentarse y a su vez negociar con los gobernadores y militares entre 1773 y 1781.

²⁷³ Manríquez, *Historia de las misiones*, 65. Archivo General de la Nación, Californias, vol. 16, exp. 12, copia en la Universidad Autónoma de Baja California, Instituto de Investigaciones Históricas, exp. 2.10.

CAPÍTULO III

LOS NEÓFITOS Y EL CAMPO RELIGIOSO EN LA FRONTERA

En este tercer y último capítulo se busca mostrar y analizar cómo cierta población de indios cristianizados de la Frontera misional, incorporaron ciertos valores y reglas propias del campo católico. Además, el análisis buscará ir más allá de una mera taxonomía, avanzando en el estudio y análisis de ciertos consumos de bienes católicos por parte de los indígenas.²⁷⁴

En las últimas tres décadas del siglo XVIII, en las misiones de La Frontera, hubo un esfuerzo constante de dominicos principalmente, por consolidar una comunidad indígena de fieles católicos. Es decir, hubo un esfuerzo por anclar ciertos valores religiosos-occidentales entre grupos indígenas “neófitos”, a través de la imposición de ciertas normas y reglamentaciones prescriptas en el método de gobierno espiritual y temporal de las misiones, como ya se ha señalado en el segundo capítulo de esta investigación.

Sin embargo, no es posible sostener que el campo católico en la región aludida, se haya extendido a los indígenas “neófitos” en las últimas décadas del siglo XVIII, pues no se ha encontrado evidencia de que estos último hayan interiorizaran los valores católicos-occidentales en ese periodo. En consecuencia, la mayoría de los indígenas que se bautizaron en las últimas décadas del siglo XVIII, los cuales, por cierto, eran adultos en su mayoría, se resistieron a asimilar el orden religiosos

²⁷⁴ Como una nota al margen, sostengo que al trabajar la religiosidad indígena, se debe ir más allá de las simples conclusiones que tienden a evaluar la evangelización de acuerdo a dos criterios: fracaso o éxito. Dichas conclusiones tienden a poner un punto final al análisis, y además, están preñadas por un evidente sesgo de sentido común que tiende a categorizar en retrospectiva a los indígenas entre “buenos” o “malos” cristianos, omitiendo el análisis complejizado.

a misional, porque se oponía a la cultura nómada que interiorizaron desde su infancia en el monte. El anterior aspecto es definido por Rodríguez Tomp, como una *resistencia cultural*, que se caracterizó por un rechazo de los nuevos elementos culturales traídos por los misioneros.²⁷⁵

La presencia de las prácticas y valores de un campo católico en La Frontera a fines del siglo XVIII, más que en los indígenas cristianizados, estuvo presente en la “gente de razón” (frailes, soldados y sus familias, civiles, y mestizos), los cuales profesaban generalmente el catolicismo de modo interiorizado desde su infancia.

Creencia indígena

Para comprender la “resistencia cultural” de los indígenas de La Frontera, a “abrazar” las creencia y prácticas católicas-occidentales, es importante considerar que dichos indígenas, pertenecientes a bandas de cazadores-recolectores²⁷⁶ -genéricamente denominados yumanos-, tenían sus propias creencias religiosas. Como bien señala Rodríguez -Tomp, su vida religiosa encontraba su justificación en la cercanía y pertenencia que tenían con la naturaleza.²⁷⁷

Las creencias indígenas estaban estrechamente relacionadas con los mitos; a partir de estos últimos estructuraban y le otorgaban un sentido al mundo. Algunos misioneros se empeñaron en lograr conocer los mitos que circulaban entre los indígenas. Por ejemplo, fray Luis Sales informa que los indígenas que habitaban el espacio donde se edificó la misión de El Rosario creían que “un capitán grande [...]”

²⁷⁵ Rosa Elba Rodríguez Tomp, “La resistencia cultural entre los cazadores –recolectores de Baja California”, *Historias*, 42 (ene-abr/1999): 46-50.

²⁷⁶ Se ha teorizado en buena medida sobre el concepto de banda. Rodríguez Tomp menciona que una banda es concebida como una enorme unidad familiar cuyos miembros disfrutaban de un acceso irrestricto a los recursos de su territorio y de los beneficios que acarrea todo trabajo realizado en común. Ver Rodríguez, *Los límites de la identidad*, 40-41.

²⁷⁷ *Ibíd.*, 17.

hizo el cielo, la tierra y cuento existe en ellos. Este capitán se llamaba Menichipa [...], que luego creó otro semejante a sí mismo, y se llamaba Togomag, que después hizo a un hombre y una mujer, [y] estos tuvieron un hijo llamado Emai Cuaño”.²⁷⁸

Para los dominicos fue difícil apreciar elementos claros que constataran la presencia de una religiosidad en los indígenas, sobre todo porque los indígenas de la península, a diferencia de los que habitaban la región mesoamericana, según menciona Sales, “jamás han tenido templos ni ídolos, ni altares, ni lugares destinados a los sacrificios y, por consiguiente, nunca se ha visto la idolatría. No adoran al sol ni a la luna; solo tienen sus vanas observancias y cuentos ridículos en orden a la fe”.²⁷⁹

Los indígenas de La Frontera no eran recipientes vacíos, sino que tenían creencias arraigadas, las cuales constituían parte de su identidad, y las cuales entraron en confrontación con las nuevas creencias y prácticas católicas-occidentales.

A través de una confrontación de valores y creencias, los dominicos buscaron hacerse del monopolio del legítimo poder religioso, así que hubo una oposición entre los saberes religiosos indígenas y los de la “gente de razón”. La empresa evangelizadora occidental prohibió cualquier otra “empresa” espiritual que no fuera la católica.²⁸⁰

Para lograr lo anterior, los misioneros utilizaron diversas estrategias que desacreditaban las creencias indígenas. Por una parte, utilizaron discursos violentos,

²⁷⁸ Sales, *Noticias de la Provincia*, 83.

²⁷⁹ Luis Sales, *Noticias de la Provincia de Californias*, Ensenada, B.C., Colección de documentos sobre la historia y la geografía del municipio de Ensenada, núm. 6, Fundación Barca, A.C., p. 83

²⁸⁰ Bourdieu, “Génesis y estructura, 63.

mediante los cuales definieron las creencias indígenas como “extravagantes”, “ridículas”, “irracionales”, y “estúpidas”.²⁸¹ Y por otro, se valieron de estrategias violentas para ridiculizar a los chamanes, que fueron los principales líderes espirituales de los indígenas. Sobre este punto Sales menciona que:

“Habiéndole yo preguntado a uno, que se llamaba Gualipai, si sentía calor, frío y hambre, [y] si moría él como los demás, me respondió a todo que no. Entonces, mandé a un soldado que hiciere el ademán de meterle la espada por el pecho y, al ver el viejo la acción, empezó a llorar y huir. Después lo cogieron y le dieron unos azotes. Diciéndole antes si sentiría dolor, respondió que no, y lo mismo fue darle dos o tres, que empezó a gritar y chillar como un furioso”.²⁸²

Los dominicos buscaron desde un inicio erradicar las creencias indígenas a través de la imposición de reglas arbitrarias de comportamientos basadas en la moral cristiana, que pueden percibirse en el método de gobierno espiritual y temporal dominicano.

El sacramento del bautismo

La entrada de una nueva oferta religiosa en La Frontera, implicó que los dominicos produjeran, reprodujeran y distribuyeran ciertos bienes religiosos católicos, con el objetivo de que estos últimos fueran consumidos por la población indígena. Los sacramentos católicos fueron uno de los bienes religiosos más importantes para los misioneros. Es por eso que en los párrafos siguientes se analizará el sacramento del bautismo, no con el objetivo de demostrar la presencia de un campo católico en

²⁸¹ Sales, *Noticias de la Provincia*, 83-84.

²⁸² *Ibíd.*, 88.

la población indígena, y si para mostrar un ejemplo relevante de un sacramento alrededor del cual giraba todo un trabajo de catequización y preparación inicial.

Para fines meramente organizativos, es posible distinguir dos etapas respecto a los bautismos de indígenas. Dichas etapas difieren temporalmente en cada misión. En la etapa inicial de la evangelización, que puede ubicarse temporalmente en las últimas tres décadas del siglo XVIII, los frailes bautizaron en mayor medida a indígenas adultos. Y en la segunda etapa, que puede ubicarse temporalmente en la primera mitad del siglo XIX, los frailes comenzaron a bautizar en mayor medida a infantes. En la misión de San Fernando Velicatá, por ejemplo, entre agosto de 1773 y junio de 1778, se bautizaron 1114 indígenas,²⁸³ de los cuales 978 fueron “gentiles”, y los restantes, eran hijos de “neófitos”.²⁸⁴ Lo anterior se relaciona, en parte, a que el trabajo de evangelización, por lo menos en las últimas décadas del siglo XVIII, se caracterizó por ir a buscar al indígena “gentil”, para reducirlo a la misión; mientras que desde comienzos del siglo XIX, la evangelización se caracterizó más por conservar y consolidar a los “neófitos” ya reducidos a misión, que por alcanzar a los “gentiles”.

Cabe mencionar que la impartición del bautismo a indígenas estuvo mediada por las tradiciones teológicas defendidas por los propios misioneros dominicos. Según Del Rio Hernández, los dominicos, partícipes de la tesis de Santo Tomas, creían que los bautizos eran ilícitos cuando no se hacían en pleno uso de razón o cuando se hacían en contra de la voluntad de los padres de los niños bautizados; asimismo,

²⁸³ BLC, BANC MSS M-M 1766 FILM, Registers of the Velicat Dominican Mission, 1769-1821, 34761.

²⁸⁴ Manríquez, *Historia de las misiones*, 177.

“nadie podía ser compelido a abrazar la fe cristiana, sino persuadido por el Evangelio y la instrucción religiosa. Por ello, proponían un periodo de catecumenado [...] Planteaban una rigurosa educación religiosa que haría que los indios acudieran libremente a pedir el bautizo, sabiendo oraciones, los artículos de la fe y los mandamientos”.²⁸⁵

De hecho, una de las principales preocupaciones de los dominicos en California fue que los indígenas adultos, antes de recibir tal sacramento, debían tener la preparación suficiente, para que comprendiera el simbolismo de tal ritual. Hubo casos en que los mismos misioneros se vieron precisados a postergar el bautismo de ciertos indígenas al ver que la catequización no había rendido frutos. Por ejemplo, en una carta de Neve, enviada al virrey en 1776, se informa “Que en [la misión] la de Santo Domingo sólo se han bautizado dos gentiles, aunque habían venido a ella más de 33 mujeres que querían hacerse cristianas, pero el padre García no quiere bautizarlas hasta que estén civilizadas e instruidas”.²⁸⁶

En el año de 1777, el comandante general de la Frontera, Don Fernando de Rivera y Moncada, halló “en la frontera de Santo Domingo de tres únicos que se han bautizado, dos grandes y uno pequeño, los dos dichos andaban a monte de estampida, y el pequeño estaba en la misión”.²⁸⁷ Los dominicos de la misión Santo Domingo, en sus primeros años, bautizaron un número muy reducido de indígenas. En 1775 se bautizaron Andrés Juan de 30 años y Domingo de 20 años,²⁸⁸ y en 1776

²⁸⁵ Leticia Ivonne Del Río Hernández, “Controversia sobre la administración masiva del bautismo en la Nueva España siglo XVI”. En *Memoria XVIII, Encuentro Nacional de Investigadores del Pensamiento Novohispano/ Universidad Autónoma de San Luis Potosí* (2005), 82.

²⁸⁶ Magaña, *Comandancia Militar*, 15.

²⁸⁷ *Ibid.*, 17.

²⁸⁸ Nieser, *Las fundaciones misionales*, 129.

hubo tres bautizos más. Sin embargo, en abril de 1777, según informes de fray Miguel Hidalgo, ya habían huido dos indígenas adultos y no pudieron ser encontrados por los soldados.²⁸⁹ La causa de los pocos bautismos, según Meigs, fue que la misión no estaba bien ubicada y la mayor parte de los indios vivía a lo largo de la costa.²⁹⁰ Fray Luis Sales, por su parte, describió a los indígenas que habitaban las zonas colindantes con dicha misión, como “inquietos, soberbios y revoltosos”.²⁹¹

Los indígenas eran catequizados por los dominicos antes de ser bautizados, de esto se informa en una carta que Arrillaga envió al virrey de Nueva España, en noviembre de 1804, en la que menciona:

“Si señor no hay duda: se les enseña, se les repite, se les continua por años enteros la doctrina, poco o mucho, mañana y tarde; en cuantas misiones he estado, he visto que se les enseña en su lengua y en castilla, y que generalmente hablando toman los misioneros bastante empeño en su instrucción, y créese que para bautizarlos la tengan. No diré que por eso que todos los misioneros den igual instrucción cada uno, según su conciencia o según la de los intérpretes, unos tendrán méritos de bautizarlos otros serán más lentos; otros tienen repugnancia por sus escrupulosidades, y últimamente es una materia que corre mucho riesgo, el que ninguno puede decir con acierto, y es mejor omitirla *pues debe depender de su prelado, quien en sus visitas se informe y examine los neófitos, y entonces verá si los bautizados están*

²⁸⁹ Ibíd., 126-127.

²⁹⁰ Ibíd., 250-251.

²⁹¹ Sales, *Noticias de la Provincia*, 30.

instruidos suficientemente y lo he visto practicar al presidente de la Antigua California, pero esto ignoro si se practica en la nueva."²⁹²

Magaña ha señalado que los bautismos de adultos tienden a ser menos frecuentes en la misión de Santo Domingo, a partir de 1800. Dicha disminución, menciona, "podría entenderse como el agotamiento de los indígenas susceptibles de ser evangelizados, o bien, como el hecho de que la influencia de la institución misional, incluyendo al misionero, tuvo un periodo de atracción muy corto que sería entre 1775 a 1800".²⁹³

La impartición del bautismo a indígenas fue variando en cada misión con el paso del tiempo, como bien lo señala Magaña anteriormente. En 1781, fray Miguel Hidalgo, en calidad de padre presidente, ordenó a los dominicos que antes del bautizo de un indio adulto era necesario, como mínimo, un periodo de tres meses para instruirlo, tiempo en que el misionero indagaría los motivos que lo llevaron a esa decisión.²⁹⁴

Sin embargo, pese a los anteriores trabajos de catequización, tal parece que en las últimas tres décadas del siglo XVIII, los indígenas no se apropiaron de los valores y creencias católicas; ni se ha encontrado evidencia que confirme que los indígenas llegaron a conferirle al bautismo el mismo simbolismo que le confería la "gente de razón". Por ejemplo, Arillaga da una opinión que va en esa misma línea discursiva. En una carta que envió al virrey de Nueva España, en noviembre de 1804, mencionó que:

²⁹² Magaña, *Comandancia Militar*, 133.

²⁹³ Magaña, *Población y misiones*, 77.

²⁹⁴ Nieser, *Las fundaciones misionales*, 170.

“separándome de esto diré que sería de parecer que se difiriese el bautismo a los más de los adultos por la falta de instrucción, sino para que dicten muestras constantes de que han de permanecer en la misión. Es práctica bautizar a los párvulos que voluntariamente traen padres y ministros gentiles crecen en sus rancherías (sic); estos naturalmente como crecen en el monte, han de amar la libertad de su ranchería y se les hace duro residir en la misión, y aún de los grandes algo se pudiera decir; esto es, de aquellos que en tiempo que carecen de semillas en el monte vienen a bautizarse, unos digámoslo por necesidad y otros por huirse de su ranchería y se refugian a la misión por alguna fechoría que han cometido, y temerosos se vienen a amparar, pues saben tanto el misionero como la tropa lo ha de proteger”.²⁹⁵

A fines del siglo XVIII, fueron numerosos los casos en que los indígenas, después de ser bautizados, regresaban al monte. Estos indígenas fueron definidos por los frailes como “cimarrones”.

Desde la perspectiva dominica, los indígenas cristianos “huían” de las misiones de Frontera. Pero el indígena no huía, simplemente continuaba con sus patrones de movilidad estacionaria. El indígena de Frontera, al no estar integrado al campo religioso, actuaba al margen de las reglas y prácticas católicas occidentales. Por esa razón no seguían las reglas del juego impuestas por misioneros y soldados.

Durante los primeros quince años de evangelización -aproximadamente-, los dominicos tuvieron un especial interés en solucionar el problema de las constantes

²⁹⁵ Magaña, *Comandancia Militar*, 134.

huidas de los indígenas de las misiones de La Frontera. En 1778, fray Nicolás Muñoz, en una representación enviada al Márquez de Croix, mencionó que en las nuevas misiones de La Frontera había “frecuentes fugas de los recientes cristianos”,²⁹⁶ y para resolverlo solicitaba que los soldados no trataran con demasiado rigor a los indígenas, y que no se negaran a ir en su búsqueda al monte.

Por una parte, ante la incapacidad de alimentar a un amplio número de indígenas en la misión, los frailes se vieron precisados a despacharlos al monte para que periódicamente asistieran a la misión a recibir los sacramentos. Fray Luis Sales, por ejemplo, en mayo de 1783 mencionó que los misioneros de La Frontera se ven obligados “por la suma hambre y desdicha, no sólo a admitir gentiles para instruirlos, sino también para despedir a los ya instruidos y cristianos”.²⁹⁷ Esta característica les permitió a los indígenas de La Frontera, continuar con sus patrones culturales de comportamiento, pese a su interacción con los elementos del campo católico. Los dominicos en La Frontera, estaban obligados por la escasez de alimentos, a mantener en las misiones solamente a la escolta y a los gentiles mientras se instruían para bautizarse,²⁹⁸ y después de recibir el anterior sacramento, los nuevos “indios neófitos” eran despedidos por los frailes al monte, para continuar instruyendo a otro grupo indígenas. En la etapa inicial de evangelización, los únicos indígenas que estuvieron permanentemente en la misión, fueron los “neófitos” procedentes de las misiones más antiguas.

Un aspecto que hay que tener presente es que inicialmente el método dominicos buscaba la reducción completa de los indígenas bautizados, es por eso que

²⁹⁶ Manríquez, *Historia de las misiones*, 24.

²⁹⁷ Manríquez, *Historia de las misiones*, 124.

²⁹⁸ *Ibíd.*, 134

una de las principales preocupación de los dominicos para fines de 1770, era precisamente el tema de las fugas de los indígenas recién bautizados, tal como se constata en el escrito de Muñoz del año de 1778. Los dominicos creían que al abandonar las misiones, los “neófitos” corrían el riesgo de “perder sus almas”, y que al bautizarlos en esas condiciones, lo que estaba haciendo era condenarlos. Sin embargo, tal parece que los frailes, desde la década de 1780 comenzaron a asimilar el carácter no permanente de los “neófitos” en las misiones.

Es necesario también una aproximación *emic*, a la perspectiva con la que los indígenas de La Frontera observaron el bautismo. Para ello voy a echar mano de los apuntes de Manuel Clemente Rojo, quien entrevistó a Jatñil, un indígena bautizado en la misión de San Miguel a mediados del siglo XIX. Cabe hacer mención que la entrevista se le realizó mucho tiempo después de su bautizo, así que está permeada de un juicio *a posteriori*. En dicha entrevista Jatñil menciona lo siguiente:

“Cuando llegamos a la Misión, me encerraron en un cuarto por una semana, el Pd [padre] me hacía ir a su habitación y me hablaba por medio de un intérprete, diciéndome que, me hiciera cristiano, y me platicaba muchas cosas buenas que yo no entendía, y Cuñur, así se llamaba el intérprete me aconsejaba que hiciera como el Pd me decía, porque ya no me iban a soltar, y me iría muy mal si no consentía en ello; me daban a tomar atole de maíz (sic) que no me gustaba por que no estaba acostumbrado a esa comida; pero que iba a hacer si no había otra cosa. *Un día me echaron agua en la cabeza y me dieron a comer sal, y con esto me dijo el intérprete que ya era cristiano y que*

me llamaba Jesús [...] Al día siguiente de mi bautismo, me sacaron a trabajar con los demás indios y me pusieron a limpiar una milpa de mayz".²⁹⁹

Resulta interesante que a pesar de que normalmente los dominicos catequizaban a los indígenas durante tres meses antes de recibir el bautismo, Jatñil haya dado una explicación de dicho sacramento de una forma tal elemental, y sin una aparente comprensión del simbolismo cristiano de dicho ritual. Jatñil fue bautizado en edad adulta por fray Félix Caballero.

Pese a que no siempre se cumplió la regla, es dable sostener que el grupo social que experimentó un mayor proceso de transculturación fue precisamente el de aquellos "neófitos" que, siendo bautizados desde la infancia, crecieron dentro del espacio misional, y estuvieron expuesto en mayor grado al consumo de bienes católico, en comparación a ese otro grupo de "neófitos" (tal como Jatñil) que asistía periódicamente a la misión y que fueron bautizados en edad adulta.

Desde inicios del siglo XIX se pueden localizar algunos casos de indígenas cristianos que se apropiaron de ciertos elementos de la cultura occidental, entre los cuales también se encuentran los elementos religiosos de corte católico. En los siguientes párrafos se expondrán algunos indicios que confirmen la presencia del campo católico en algunos "neófitos" de La Frontera, sobre todo en la primera parte del siglo XIX.

²⁹⁹ Antonio Ponce Aguilar, *Los Antiguos californios, los yumas y la gente de razón. Relatos históricos*, p. 51-52. Recurso digital en: https://issuu.com/antonioponceaguilar/docs/los__antiguos_californios__los_yuma.

Objetos religiosos: rosario y crucifijos

Siguiendo la línea del análisis del consumo de bienes católicos por parte de los indígenas cristianos, en estos párrafos se mostrarán indicios sobre el uso de rosarios y crucifijos.

Es posible suponer que en muchos casos los indígenas utilizaron ornamentos católicos con el mismo sentido con el que utilizaban sus collares de caracoles, conchas o piedras; es decir, al usar ornamentos católicos, ciertos indígenas les conferirían símbolos propios de su cultura nómada.³⁰⁰ Sin embargo, lo que me interesa resaltar es que en otros casos hubo “neófitos” que utilizaron estos ornamentos católicos, como un distintivo material que los diferenciaba de los demás “gentiles”. Un testimonio de fray Luis Sales parece arrojar luz sobre este último caso, al mencionar que:

“Pero ya los cristianos se defienden ya con el santo rosario, como lo puedo atestiguar en unos indios de Viñadacot, ya con las cruces que, por influjo de los misioneros, se colocan en los montes, en los bosques y en los caminos. Y es todo el respeto que los gentiles suelen tener a la santa cruz, que jamás la tocan ni queman, y aun de palos forman ellos otras y las llevan a sus cuevas, pues ven palpablemente los favores que reciben del santo madero”.³⁰¹

Existe otros testimonio que muestra que ciertos indígenas cristianos robaron objetos religiosos que se trasportaban a las misiones de La Frontera.³⁰² En diciembre de

³⁰⁰ Sales menciona que ciertos indígenas utilizaban en el cuello estos tipos de ornamentos. Luis Sales, *Noticias de la Provincia*, 81.

³⁰¹ Sales, *Noticias de la Provincia*, 84.

³⁰² En una carta que Arillaga le remitió a José Antonio Rangel, comandante general, el 22 de marzo del mismo año, le mencionó que los hurtos como los anteriores dañaban “a los misioneros de la frontera en donde por falta de un pedazo de paño, manta, o bayeta a cada rato se dejan de bautizar gentiles, y gentilas por no tener que dar para cubrir su desnudez”.

1785, un grupo de indígenas marineros robaron ropas y diversos artefactos que transportaban de Loreto a las cuatro misiones de La Frontera, en una lancha llamada San Miguel.³⁰³ Tras ser descubiertos por fray Crisóstomo Gómez, los marineros que se vieron involucrados en el robo fueron llamados por el comandante general al presidio de Loreto, para presentar declaraciones; las cuales estuvieron mediadas por un intérprete. El indio Joaquín Cisneros, al dar su declaración, mencionó que su hermano “José Cisneros robó paños, cuatro varas de vayeta, y paño azul, cotense, manta rallada, y pita, tijeras, belduques, Rosarios [...]”. Lo significativo del caso es que uno de los marineros se robó, entre otros objetos, algunos rosarios. En otra declaración del 20 de febrero de 1786, el indio Alfonso Castañeda aclaró que fueron cinco rosarios los robados por José Cisneros.³⁰⁴

Lo que quedó del anterior cargamento fue entregado por los marineros a los indios arrieros en Mulegé, para que estos últimos continuaran trasportándolo por tierra hasta ser entregado en las cuatro misiones de La Frontera. Pero robaron parte del cargamento en el viaje por tierra, y los arriaron también fueron llevados al presidio de Loreto. En su declaración, el indio Santiago Campos mencionó que el mayordomo Pedro Pablo robó, entre otras cosas, “bastante manta blanca, y mucho chocolate y azúcar, una docena de rosarios de Jesús”.³⁰⁵ Según una declaración del indio Vicente Montoya, del 21 de abril de 1786, Pedro Pablo ordenó por segunda

Por tal motivo, el castigo para los responsables de los hurtos fue trabajar “por seis meses a ración, sin sueldo con un grillete al pie, en la obra, que debe hacerse para la composición y reparo de la iglesia parroquial de Loreto”. Sin embargo, cinco indígenas involucrados en el robo huyeron en la lancha San Miguel, posiblemente a la costa de Sonora, evadiendo de esa forma el castigo dictado.

³⁰³ AD-IIH, Provincias Internas, vol. 120, Exp. 5.39, 15, f. 25

³⁰⁴ AD-IIH, Provincias Internas, vol. 120, Exp. 5.39, 15, f. 8

³⁰⁵ AD-IIH, Provincias Internas, vol. 120, Exp. 5.39, exp. 15, f. 12

vez abrir los fardos de ropa en el paraje de San Lucas, sacando cigarros, jarros de cobre chocolatero, un peine de palo, dos docenas de rosarios de Jesús, medallas y cruces de metal, entre otros objetos.³⁰⁶ Según Montoya, el mayordomo Pedro Pablo le convidó a Santiago Campos “un peines, y bastante manta de la Puebla, blanca; y muchas medallas, y cruces de metal”, entre otros objetos,³⁰⁷ a Bonifacio le convidó algunas cruces de metal, y a Pedro Thamaral, “seis cruces, y medallas dos rosarios de Jesús”, entre otros objetos más.³⁰⁸

Al parecer ese grupo de indígenas tenía cierta familiaridad con los objetos religiosos mencionados; los cuales eran de uso común dentro de los espacios misionales, pues los mismos misioneros acostumbraban a dárselos a los indígenas cristianos, y a fomentar su culto. Tal como lo ordenó fray Vicente de Mora en enero de 1774:

“advierto a vuestras paternidades tengan presente la herencia que nos dejó nuestro amado patriarca para que la comunicásemos al pueblo cristiano, ésta es el santísimo rosario, por lo que les ordeno y mando que en los expresados días se cante procesionalmente por el distrito de la misión, al que asistirán vuestras paternidades cuidando de que mujeres y hombres hagan distintos coros y vayan con la mayor modestia y devoción”.³⁰⁹

³⁰⁶ AD-IIH, Provincias Internas, vol. 120, Exp. 5.39, exp. 15, f. 15

³⁰⁷ AD-IIH, Provincias Internas, vol. 120, Exp. 5.39, exp. 15, f. 16

³⁰⁸ AD-IIH, Provincias Internas, vol. 120, Exp. 5.39, exp. 15, f. 17

³⁰⁹ Nieser, *Las fundaciones misionales*, 315.

Bárbara Gandiaga: una cristiana vieja

En estos próximos párrafos se plantea la existencia de ciertos neófitos en La Frontera con un pensamiento occidental, que comprendían la religión, y que habían normalizado y utilizado a su beneficio las reglamentaciones del método misional. Es en estos sujetos donde se puede percibir la aparición de un *habitus católico* en estrecha relación con el *campo*, a partir del siglo XIX.

Para lo anterior se va a abordar un acontecimiento que ha sido analizado en diversas ocasiones por investigadores del periodo en cuestión. Se trata del asesinato del fray Eudaldo Subroca en la misión de Santo Tomas, en el año de 1803. Este asesinato ha sido interpretado a través de diversos matices. Magaña menciona que el asesinato de Subroca “muestra la complejidad de las sociedades misionales a inicios del siglo a inicios del siglo XIX”,³¹⁰ y Bernabéu, por su parte, comenta que “puso al descubierto las deficiencias de la conversión indígenas y la resistencia al orden misional”.³¹¹

Entrando en materia, de acuerdo con los testimonios de los interrogatorios que se les hizo a los presuntos responsables del homicidios de fray Eudaldo Subroca, el asesinato de este último ocurrió de la siguiente forma: Lázaro, Bárbara y Alexandro entraron por la noche al aposento de Subroca. Estando el fraile dormido, Lázaro lo tomó del “pescuezo”, y al despertarse, Alexandro lo agarró de la cabeza, Lázaro de las manos, y Bárbara de “sus partes”, hasta que el dominico murió por asfixia.

³¹⁰ Magaña, “Asesinato de un dominico”, 126.

³¹¹ Bernabéu Albert, S., “La religión ofendida”, 169-180.

Para que los soldados que estaban durmiendo cerca de la misión no se dieran cuenta de lo que estaban haciendo, Bárbara cerró una ventana que daba hacia la guardia. Ya muerto el fraile, le quitaron la ropa manchada de sangre, limpiaron su cara, y le pusieron ropa limpia, para que pareciera que había muerto por causa natural. Además el cuerpo del fraile lo pusieron de lado, en dirección a la pared. Fue hasta la mañana siguiente cuando un cabo de la guardia se dio cuenta del fallecimiento de Subroca y dio aviso a su superior, mencionando que posiblemente se trataba de una muerte natural. Sin embargo, días después, los soldados confirmaron que se trataba de un asesinato al observar rasguños y moretes en el cuerpo de frailes, y después, tras el testimonio de un paje de la misión, los soldados arrestaron a Lázaro, Bárbara y Alexandro, por ser los principales sospechosos del asesinato, y los llevaron cautivos a San Vicente, donde posteriormente fueron interrogados.

Cuando le preguntan a Lázaro porqué asesinaron al padre, este responde que “Bárbara les mandó que lo mataran para que viniera otro mejor y volvieran a vivir lo mismo que antes”.³¹² La respuesta de Lázaro muestra que no les interesaba eliminar definitivamente al misionero, sino solo sustituirlo por otro mejor. Además, según Lázaro, después de asesinar al padre se fue “a espantar con cámaras las liebres en la milpa del frijol como le tenía mandado el padre”.³¹³ Resulta significativo que pese a que Subroca estaba muerto, Lázaro continuó obedeciendo lo que el difunto acostumbraba a mandarle. Esto muestra que Lázaro había incorporado las

³¹² AD-IIH, Californias, 8.11, fotocopia del original que se encuentra en Archivo General de la Nación, Californias, vol. 59, exp. 18, p. 19

³¹³ AD-IIH, Californias, 8.11, fotocopia del original que se encuentra en Archivo General de la Nación, Californias, vol. 59, exp. 18, p. 51.

reglas misionales, relativas a las temporalidades, aun sin la supervisión de un misionero o soldado.

En los interrogatorios de Bárbara Gandiaga, realizado en San Vicente en agosto de 1803, ella siempre negó todas las acusaciones que la vinculaban con el asesinato del fraile. Al finalizar su interrogatorio, los soldados la confrontaron cara a cara con Lázaro y Alexandro. De acuerdo con el intérprete, Alexandro le dice a Bárbara “tú has tenido la culpa que nos hayamos perdido tu eres *cristiana vieja* y nos aconsejaste mal”.³¹⁴ Durante las dos etapas del interrogatorio de 1803, Lázaro y Alexandro acusaron a Bárbara, como la mujer que los incitó a realizar dicho asesinato.

Resulta importante enfatizar que Alexandro, durante el interrogatorio, se refirió a Bárbara como “cristiana vieja”. A través del proceso levantado por los soldados, se puede apreciar que a Bárbara se le denominó de diversas maneras. Por ejemplo, Joaquín de Arillaga, en carta del 2 de noviembre de 1803, se refiere a ella como una “india castellana”,³¹⁵ después, en un segundo interrogatorio de Lázaro y Alexandro, se le llama “maestra castellana”,³¹⁶ y se menciona que ella fue ama de llaves y encargada del gobierno de la casa de los padres.³¹⁷ También se menciona que tenía “suficiente conocimiento” para jurar, a diferencia de los otros dos indios

³¹⁴ AD-IIH, Californias, 8.11, fotocopia del original que se encuentra en Archivo General de la Nación, Californias, vol. 59, exp. 18, P. 26.

³¹⁵ AD-IIH, Californias, 8.11, fotocopia del original que se encuentra en Archivo General de la Nación, Californias, vol. 59, exp. 18, P. 44.

³¹⁶ AD-IIH, Californias, 8.11, fotocopia del original que se encuentra en AGN, Californias, vol. 59, exp. 18, P. 47 y p. 57.

³¹⁷ De acuerdo con León-Velazco, en el expediente que generó la causa judicial, a Bárbara se le dibuja “como una mujer casada, madura, sagaz y manipuladora, que por su ambición llevó a los otros indígenas a matar al padre, aprovechando ciertos resentimientos y la posibilidad de robar al religioso”.

implicados en el asesinato. Es probable que ser reconocida como “cristiana vieja”, le haya otorgado a Bárbara ciertos capitales, tales como un posible status, poder, prestigio, dentro del espacio misional.

Se sabe que para 1803, Bárbara tenía 38 años de edad. Ella misma mencionó en sus declaraciones que “es natural de la misión de San Fernando, que se confesaba y conocía lo que agravaba el alma el pecado de jurar en falso”.³¹⁸ Según Magaña, es posible que su apellido Gandiaga, procediera del dominico fray Pedro Gandiaga, quien recibió la misión de San Fernando en el traspaso dominico-franciscano de 1773,³¹⁹ y que Bárbara haya nacido dentro de los espacios misionales, al no mencionar en el interrogatorio el tiempo que tenía como cristiana.

Como nota al margen, es importante mencionar que desde la década de 1790, cada vez se hizo más frecuente la aparición de apellidos en las poblaciones de indios neófitos de la frontera. Más allá de suponer que los misioneros fueron progenitores de quienes llevaban sus apellidos, estoy de acuerdo con Magaña, cuando menciona que “la apropiación de un hispano fue un fenómeno común entre algunos indios neófitos en edad adulta, sobre todo cuando habían sido bautizados de pocos años”,³²⁰ lo cual obedeció más que nada a las lógicas de padrinzgos de indígenas, por parte de frailes, incluso por “gentes de razón”.

Especialmente, el perfil de Bárbara escapa al del neófito “común”, que asistía a la misión periódicamente, y que mantenía elementos culturales propios de su tradición nómada. Esto se debe a que Bárbara perteneció a un pequeño grupo de

³¹⁸ AD-IIH, Californias, 8.11, fotocopia del original que se encuentra en AGN, Californias, vol. 59, exp. 18, P. 63

³¹⁹ Magaña, “Asesinato de un dominico”, 130.

³²⁰ *Ibíd.*

indígenas (mayordomos, cocineros, cristianos viejos, interpretes, pajes) que socializaron con los valores del campo católico desde su infancia; y al crecer dentro de la misión llegaron incluso a ver dicha misión como algo que debía estar a su servicio. Por ejemplo, el hecho de que hayan asesinado a un misionero, con el objetivo de que viniera otro a sustituirlo, habla de un tipo de apropiación del espacio misional; bajo una lógica de pensamiento que entendía que el misionero era un simple administrador que estaba para servirles, y que en caso de que su servicio no fuera el adecuado, se le podía remover, incluso asesinar, para que viniera otro que lo hiciera mejor. Pues al final de cuentas los misioneros solamente permanecieron pocos años en la misión y después se iban a otra misión o fuera de la península, pero los “neófitos” que crecían en la misión, permanecían ahí pese a la mencionada transitoriedad del ministro.

Por su parte, Lázaro, al ser interrogado, mencionó que tenía como 18 años de edad y “como diez años de cristiano”. Mientras que Alexandro mencionó que tenía 32 años de edad, y “como 12 de cristiano”. Ambos indígenas eran de la misión de Santo Thomas. A diferencia de Bárbara, a estos dos indígenas no se les halló, según los soldados, “con suficiente conocimiento de la religión”.³²¹

En síntesis, el asesinato de Sobroca fue un conflicto que se dio dentro del campo religioso, no fuera del mismo, por que obedece a lógicas internas: disputas por la posesión de recursos misionales. Por el contrario, si los responsables del asesinato hubieran sido “gentil”, se podría considerar como un caso de resistencia al campo.

³²¹ AD-IIH, Californias, 8.11, fotocopia del original que se encuentra en AGN, Californias, vol. 59, exp. 18, f. 56.

El neófito Ventura Neve y la pertenencia al espacio misional

Es evidente que hay una clara diferencia entre neófitos como Bárbara, y los neófitos de las últimas décadas del siglo XVIII. Inicialmente los “neófitos” reducidos a misión, estuvieron más vinculados con el “monte”, es decir, tenían un sentido de pertenencia a este último espacio. Es por esa razón que después de recibir el bautismo, los indígenas regresaban a sus territorios tradicionales de un momento a otro. Lo anterior para los misioneros fue un problema, a tal grado que comenzaron a solicitar a los soldados que ingresaran a la “gentilidad” para traer de vuelta a la misión a los “cimarrones” que habían escapado.

Ya en pleno siglo XIX la relación de ciertos indígenas cristianos con la misión fue distinta, pues ya conformaban un grupo asentado de forma permanente en los espacios misionales, eso dio pie a que hubiera casos de “neófitos” que interactuaron desde su infancia con las prácticas y valores católicos-occidentales. Para este grupo, no fue tan sencillo desvincularse del espacio misional; a diferencia de los neófitos de fines del siglo XVIII. Resultan reveladores los casos de indígenas que tuvieron que pedir autorización a las autoridades políticas y religiosas de la región, para poder “desvincularse” de una misión en la década de los años treinta del siglo XIX, con el objetivo de no tener ninguna obligación con los rancheros que se apoderaban de los espacios misionales ya abandonados por los frailes. Por ejemplo, el 14 de noviembre de 1834, el neófito Ventura Neve pidió autorización al jefe superior político de la Baja California, y tal parece que también al fray Félix Caballero, para desvincularse de la misión del Rosario, la cual estaba prácticamente abandonada. Al respecto menciona:

“Ventura Neve neófito de la misión del Rosario del mando de vuestra señoría con el debido respeto se presenta y dice que habiendo ya quedado el sólo de

la congregación de indígenas que había, pues dos únicas familias que aquí se hallan tienen su papel de desafiliación por tanto suplica rendidamente se digne concederme el papel de mi desafiliación para que en cualquier caso no pueda obligarme algún encargado de la misión a cosas extraordinarias, como ya lo tengo consultado y comunicado al muy reverendo padre presidente fray Félix Caballero. En lo que recibiera gracia y merced sirviéndose vuestra señoría admitir este memorial en papel común por no haber sellado”.³²²

Por su parte, el 10 de enero de 1840 fue aprobada la solicitud del neófito Ventura Neve y se le emancipó de la misión del Rosario, tal como se menciona en el siguiente testimonio:

“Copia del papel que se le remite por conducto del muy reverendo padre presidente Caballero. Gobierno político de la Baja California. Por las presentes letras queda emancipado el neófito indígena de la misión del Rosario Ventura Neve y para que no pueda ser forzado a trabajos involuntarios por los encargados de la misión, y para que acredite su desafiliación se le remite este documento que deberá presentar para su conocimiento al muy reverendo padre presidente vicario fray Félix Caballero, y al señor juez de paz de Fronteras. Dado en La Paz diez de enero de 1840. S.C.N.[sic]”.³²³

Ventura no quería desafiliarse del espacio religioso, sino que quería desvincularse para no tener deber legal de obedecer a algún civil o soldado que fuera a apropiarse

³²² AHPLM, *República Centralista*, leg. 30, doc. 5126 (1834). Misión del Rosario, 14 de noviembre de 1834. Ventura Neve. En Magaña, *Comandancia Militar*, 301.

³²³ AHPLM, *República Centralista*, leg. 30, doc. 5126 (1834). Dado en La Paz diez de enero de 1840. S.C.N.[sic], en Magaña, *Comandancia Militar*, 301.

de la misión del Rosario. No quería salir del campo religioso, sólo cambiar su estatus o posición dentro del mismo. Es decir, quería permanecer ahí, pero sin estar obligado a trabajar para los nuevos propietarios del espacio misional.

Conclusión:

Los dominicos en california -caracterizados por pensamiento ortodoxo del cristianismo- constantemente evaluaban los resultados que iban obteniendo durante la evangelización. Esa evaluación se caracterizó por subestimar la capacidad de los indígenas para incorporar nuevos elementos de corte católico-occidental. Lo cual hace más complicado el rastrear la interacción real del indígena con la religiosidad católica en las postrimerías del periodo colonial. Esto se debe a que en todo campo religioso, los especialistas siempre deslegitiman el conocimiento religioso de los “laicos”, como estrategia de auto-legitimación. Mientras el laico –entendido como el “neófito”- crea que lo que sabe de religión no es suficiente, siempre tendrá la necesidad de recurrir al especialista para que este último le provea de los bienes religiosos, y dádivas. Epistemológicamente, y desde la perspectiva del misionero, la palabra “neófito” le quitó al indígena cristiano la oportunidad de que sus conocimientos del catolicismo estuviera a la par de la “gente de razón”, limitó discursivamente sus capacidades cognitivas. Los discursos como los anteriores, propios de la “gente de razón”, tienden a minimizar la participación real de los “neófitos” dentro de las misiones, pues dicho discurso son eminentemente colonialistas.

Pese a lo anterior, en esta investigación se sostiene que si hubo ciertos indígenas que interiorizaron las “reglas de juego” del campo católico en La Frontera, y estuvieron estrechamente relacionados con la comunidad misional constituida por frailes, soldados, familia de soldados, y mestizos. También es necesario mencionar

que este grupo de “neófitos” estuvo siempre en una disimetría de poder frente a los demás agentes. Lo anterior ocurrió en la primera mitad del siglo XIX, cuando la evangelización se caracterizó más por conservar y consolidar a los indígenas ya reducidos, y cuando ya existía una población indígena asentada permanentemente alrededor de las misiones de La Frontera. Y es precisamente en este periodo cuando podemos mencionar que ciertos “neófitos” entraron como agente al *campo católico* en las misiones de La Frontera. Estos últimos estuvieron expuestos a un proceso violento de transculturación y de mestizaje, que aunado a que fueron los indígenas más expuestos a las enfermedades occidentales, disminuyeron demográficamente a lo largo del siglo XIX, y fueron los más vulnerados por los cambios socio políticos ocurridos en ese mismo siglo.

Conclusiones finales

Esta investigación contribuye a comprender algunos elementos de los procesos socioculturales de finales del siglo XVIII e inicios del XIX en la península de Californias. A través del armazón teórico en el que vierto los datos empíricos, reflexioné sobre la configuración del campo católico, mostrando, por un lado, cómo las colectaciones de dominicos españoles fueron de suma importancia para la continuidad y preservación de las instituciones y prácticas coloniales de evangelización en la península. Lo anterior, a través de la detección de los grupos de dominicos españoles que llegaron a la península en barcadas en distintos momentos, y a través de la identificación de elementos que ayudaron a comprender más a los dominicos (quiénes eran, edad, formación, conventos de origen, etc.). Es decir, se resaltó el fenómeno de las colectaciones de dominicos en su contexto estructural y colonial, respondiendo a cómo los aspectos individuales y estructurales entraron en juego en dicho fenómeno.

El análisis de los dominicos dentro de un campo religioso obliga a considerar el estudio de las trayectorias religiosas de dichos frailes dentro de la orden. Lo anterior es un pendiente que posibilitaría mostrar una perspectiva diacrónica para conocer a los “especialistas” más allá del tiempo en que estuvieron en California, respondiendo a qué pasó con dichos dominicos antes y después de las misiones, y cómo utilizaron esa experiencia misional en California, para movilizarse dentro de

la estructura de la Orden de Predicadores, y en la obtención de nombramiento y grados.

Por otra parte, en relación a las reglamentaciones sociales dentro de las misiones impulsadas por los agentes occidentales, creo que una de las contribuciones de la investigación fue analizar la formación del método de gobierno espiritual y temporal, respondiendo a cuáles fueron los detonantes que dibujaron la estructura política-religiosa de la península a fines del siglo XVIII e inicios del siglo XIX. Aspectos como la expulsión de los jesuitas y la formación de un gobierno secular, fueron concatenando un método dominicanos que fue influenciado por el método antiguo, como se muestra documentalmente. Una propuesta que surge de esta investigación es repensar teóricamente los espacios misionales como un campo religioso en conflicto con el campo político, pues resultaría muy poco pertinente aislar el elemento religioso y el elemento político en el análisis del periodo colonial del septentrión novohispano.

En el tercer capítulo se mostró cómo en la primera mitad del siglo XIX, hay evidencia documental de que algunos neófitos incorporaron atisbos del entramado religioso-colonial impulsado desde los agentes occidentales. Por ejemplo, en la primera mitad del siglo XIX, la pronunciación de la categoría “neófitos” pasó a ser utilizada también por ciertos indígenas cristianizados, como una posible forma de auto nombramiento. Lo anterior implicó que ese grupo de indígenas cristianos se haya apropiado de una categoría discursiva hegemónica y la haya incorporado a su discurso. Habría que reflexionar si también utilizaron esa auto-adscripción frente a otros indígenas gentiles de La Frontera.

El anterior proceso de incorporación ocurrió, sobre todo, en el conglomerado de indígenas nacidos en misión, que al ser hijos de neófitos bautizados, crecieron en asentamientos permanentemente en los espacios misionales. Ante lo cual, socializaron por un mayor tiempo con los discursos, símbolos y valores del campo católico. Ese grupo de indígenas cristianizados se vio inmerso en un proceso de transculturación que los llevó en algunos casos a diferenciarse frente a otros grupos indígenas, tales como los indios gentiles.

Respecto al anterior punto, queda pendiente mostrar un plano más completo de la relación entre los neófitos y el campo católico, con un mayor detenimiento en el análisis de la vinculación contradictoria de los neófitos con los espacios misionales, ya que abundan los testimonios en donde se señala que los neófitos abandonaban las misiones, y en muchos casos no regresaban. Los soldados en algunas circunstancias los perseguían, a veces los localizaban y traían de regreso a la misión, pero en otras ocasiones los perdían de vista. También hubo casos de hurtos, asesinatos, rumores de asaltos de los bienes misionales por parte de neófitos.

Por lo anterior, es necesario profundizar más en la relación contradictoria entre neófitos y los agentes occidentales en La Frontera misional, durante las primeras tres décadas de la evangelización, periodo en donde no he encontrado casos que muestren que los neófitos hayan interiorizado las reglamentaciones establecidas en los espacios misionales.

Pasando a los elementos teóricos de la investigación, creo que una de las virtudes epistemológicas de la teoría de Bourdieu es posibilitar un acercamiento que privilegia las relaciones entre los agentes. De esa forma la investigación se ubica

más allá de la adhesión teórica dicotómica. Mostrando una perspectiva más incluyente del fenómeno social, menos encasillada, sorteando los riesgos dicotómicos de presentar una versión indigenista, o por el contrario, una versión colonialista, sin por ello dejar de ser crítica.

Además, las acciones y las prácticas de los agentes no se interpretan como desligadas o desarticuladas del plano estructural. Pero no se queda en la estructura, sino que también baja al individuo. Es decir, mediante la utilización de conceptos tales como campo y habitus, es posible ver en los dominicos o neófitos las marcas de las estructuras sociales de la península de Californias en las últimas décadas del periodo colonial.

A partir de la utilización del concepto de campo religioso se puede tener una perspectiva de análisis del fenómeno religioso (reglas, prácticas, agentes y creencias) más crítica, porque la teoría te posiciona en una perspectiva donde el análisis no cobra sentido ulterior en lo religioso, sino que busca ir más allá adentrándose en el elemento social, evidenciando cuáles son las dinámicas sociales de dominación y de preservación que son el soporte de un fenómeno religioso. Lo cual es pertinente para el análisis de la evangelización del septentrión novohispano, y su relación intrínseca con el interés colonial de dominación.

El planteamiento del concepto de campo religioso invita a no entender lo religioso por lo religioso, ni tampoco de ver en lo social un mero reflejo de lo primero; sino contrastar la relación variada y compleja entre estos dos elementos culturales, y sobre todo, encontrar el interés y las estrategia impulsadas por los agentes involucrados en los fenómenos. ¿Cuál fue el interés de los dominicos para hacer lo que

hicieron? ¿Cuál fue el interés del neófito para ir a las misiones? Creo que una investigación que retome estos dos conceptos de interés y estrategias, explicitarían aspectos muy necesarios en torno a los procesos socioculturales suscitados durante el periodo en cuestión.

El pensar el proyecto inicialmente desde la teoría, me llevó empíricamente a establecer tres capítulos que pueden parecer independientes entre sí. Sobre todo el capítulo primero, del resto. Pero no necesariamente están inconexos, sino que pertenecen a un mismo universo de análisis que coincide espacial y temporal mente, y que además teóricamente están imbricados. Esta característica de la tesis se debe al tipo de acercamiento epistemológico de la investigación, ya que reconozco que inicialmente partí de lo teórico a lo empírico, y no viceversa o de manera simultánea.

El campo religioso como tal no existe sino sólo en la mente del investigador, es un concepto que utilizo solamente para interpretar lo que ocurre en el plano empírico de mi caso de estudio, para dar sentido a las acciones de los agentes, y a la fisionomía y reglamentaciones de la estructura sociopolítica de fines del siglo XVIII e inicios del XIX, y al proceso de transculturación experimentado por los neófitos, como resultado de la socialización con esas reglas. El contenido capitular se fue modificando conforme se iba redactando la investigación, sobre todo por la disponibilidad de fuentes, y por las posibilidades de integración de la información que iba obteniendo en las consultas de archivo, que en mi caso, fue la primera ocasión que me adentré seriamente en la consulta de archivos coloniales. Trabajar con la teoría de los campos, sin un conocimiento más o menos amplio del contenido de los documentos archivísticos disponibles, puede resultar dificultoso. Puesto que conceptos tan fundamentales como *habitus*, estrategias o capital simbólico corren el riesgo

de quedan en sólo una enunciación teórica, y sin poder ser aterrizados clara y eficazmente en el plano empírico, por falta de ejemplificaciones concretas disponibles, ya que la teoría de los campo originalmente ha tomado forma metodológicamente a través de la etnografía, encuestas, entrevistas, observación directa, estrategias de obtención de datos propias de un estudio sociológico que trabaja con sociedades contemporáneas al investigador.

Bibliografía:

Archivos:

AGI: Archivo General de Indias, Sevilla, España.

AHN: Archivo Histórico Nacional, Madrid, España.

AD-IIH: Archivo Documental del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Autónoma de Baja California, Tijuana, Baja California, México.

AGOP: Archivi Generalis Ordinis Praedicatorum, Roma, Italia.

Bancroft Library/University Archives, Berkeley, California, EE.UU.

Bibliografía:

Aguirre Beltrán, Gonzalo. *El proceso de aculturación*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1982.

Almada Bay, Ignacio, José Marcos Medina Bustos, María del Valle Borrero Silva. “Hacia una nueva interpretación del régimen colonial en Sonora. Descubriendo a los indios y redimensionando a los misioneros, 1681-1821”. *Región y sociedad*, vol. XIX, (2007): 237-266.

Altable Fernández, Francisco Ignacio. *Vientos nuevos. Idea, aplicación y resultados del proyecto borbónico para la organización del gobierno y el desarrollo de la población y economía de las Californias, 1767–1825*. La Paz, México: UABCS, 2013.

Amao Manríquez, Jorge Luis. *Mineros, misioneros y rancheros de la Antigua California*. México, D.F.: Plaza y Valdez, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1997.

Aróstegui, Julio. "Violencia, sociedad y política: la definición de la violencia". *Ayer*, núm. 13 (1994): 17-55.

Bernabéu Salvador y Romero Romero, C. "El cambio misional en la Baja California (1773): aspectos socioeconómicos y culturales". En *Los dominicos y el nuevo mundo. Actas del I Congreso Internacional*. Sevilla: 21-25 de abril de 1987. Madrid: Deimos, 1988, 557-593.

Bernabéu Albert, Salvador. *Edificar en desierto. Los informes de fray Vicente de Mora sobre Baja California en 1777*. México: Embajada de España, 1992.

Bernabéu Albert, Salvador. "La religión ofendida. Resistencia y rebeliones indígenas en la Baja California Colonial". *Revista Complutense de Historia de América*, núm. 20 (1994): 169-180.

Blair Trujillo, Elsa. "Aproximación teórica al concepto de violencia: avatares de una definición". *Política y cultura*, núm. 32 (otoño 2009): 9-33.

Borges Moran, Pedro, *El envío de misioneros a América durante la época española*, Salamanca: Universidad Pontificia, 1977.

Bourdieu, Pierre. *Sociología y cultura*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990.

Bourdieu, Pierre. *Sobre el campo político*. Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 2000.

Bourdieu, Pierre. *Cosas dichas*. Barcelona: Editorial gedisa, 2000b.

Bourdieu, Pierre. *La dominación masculina*. Barcelona: Editorial anagrama, 2000c.

Bourdieu, Pierre. "Génesis y estructura del campo religioso". *Relaciones* 108, otoño, vol. XXVII (2006).

- Bourdieu, Pierre. *Antropología de Argelia*. Madrid, España: Editorial universitaria Ramón Areces, 2007.
- Bourdieu, Pierre & Passeron, Jean-Claude. *La Reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. México, D.F.: Distribuciones Fontamara, 1996.
- Bourdieu, Perre & L. J. D. y Wacquant. *Respuestas. Por una antropología reflexiva*. México: Grijalbo, 1995.
- Chakravorty Spivak, Gayatri. “¿Puede hablar el subalterno?”. *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 39 (enero-diciembre 2003): 297-364.
- Chávez Moreno, Wilfredo. “Salir del desierto. El relevo misional del primer grupo de dominicos en la península de la Baja California (1788-1795)”. *Revista de Historia*, núm. 74 (julio-diciembre 2016): 13-31.
- Corcuff, P. *Las nuevas sociologías*. Madrid: Alianza Editorial, 1998.
- Dijk, Teun van. *Estructuras y funciones del discurso*. México, D.F.: Siglo XXI, 1980.
- Engelhardt, Z. *The Missions and Missionaries of California, vol.1, Lower California*. Santa Barbara: Santa Barbara Mission, 1929.
- Falcón, Romana. *México descalzo. Estrategias de sobrevivencia frente a la modernidad liberal*. México: Plaza Janés, 2002.
- Febvre, L. *Combates por la historia*. Barcelona: Ariel, 1982.
- Fernández Galiano, M. J., “Los dominicos en la Baja California. 1773-1790”. En *Los dominicos y el nuevo mundo. Actas del I Congreso Internacional*. Madrid: Deimos, 1988.
- Foucault, M. (1988). “El sujeto y el poder”. *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 50, num.3 (julio-septiembre 1988): 3-20.
- Gadamer, H. *Verdad y método II*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1998.

- García Tato, I. "Paleografía y diplomática: génesis, evolución y tendencias actuales". *Cuadernos de estudios gallegos*, LVI, núm. 122 (2009): 411-441.
- Garduño, Everardo. "Los grupos indígenas de Baja California en los archivos históricos". *Revista de Historia de América*, núm. 133 (2003): 83-101.
- Garduño, Everardo, "Los grupos yumanos de Baja California: ¿indios de paz o indios de guerra? Una aproximación desde la teoría de la resistencia pasiva". *Estudios Fronterizos, nueva época*, vol. 11, num.22 (2010): 185-205.
- Ginzburg, Carlo. *Tentativas*, Trad. de Ventura Aguirre Durán. Argentina: Protohistoria ediciones, 2004.
- Gómez Canedo, Lino. "Un lustro de administración franciscana en Baja California". La Paz, BCS: II Semana de Información Histórica de Baja California Sur del 3 al 7 de mayo de 1982.
- Gómez García, V. T., "Los dominicos exclaustrados de la provincia de Aragón y su aportación a la evangelización de California (s.XIX)". En *Los dominicos y el nuevo mundo. Actas del I Congreso Internacional*, Madrid, España: Deimos, 1988.
- Grijalva, A. "Un caudillo de controversia: el Padre Gabriel Gonzales". En José Barrado, J. y Rodríguez J. (coord.), *Los dominicos y el nuevo mundo. Siglos XIX-XX*. Salamanca: Editorial San Esteban, 1997.
- Gilberto Giménez. "Materiales para una teoría de las identidades sociales". *Frontera Norte*, vol. 9, núm. 8 (julio-diciembre 1997).
- Hall, Stuart y Paul du Gay. *Cuestiones de identidad cultural*. Madrid, Amorrortu, 1996.
- Hans-Georg. *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1977.
- Hausberger, Bernd, "La vida cotidiana de los misioneros jesuitas en el noroeste novohispano". *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 017 (vol. 17, 1997): 65.

- Hinnebusch, William A. *Breve historia de la orden de predicadores*. Salamanca, España: San Esteban: 1982.
- Horkheimer, Max y Adorno, Theodor W. *Dialéctica de la Ilustración*, 3º ed. Editorial Trotta, 1998.
- Huguet Chaunu, Pierre. *Seville et l'Atlantique* (Tomo VI-1). París: 1955-1960.
- Magaña Macillas, Mario Alberto. *Población y misiones de Baja California. Estudio histórico demográfico de la misión de Santo Domingo de la Frontera: 1775-1850*. Tijuana, B.C.: El Colegio de la Frontera Norte, 1998.
- Magaña Mancillas, Mario Alberto, *Indios, soldados y rancheros. Poblamiento, memoria e identidades en el área central de las Californias (1769-1870)*. La Paz, B.C.: Gobierno del Estado de Baja California Sur, Instituto Sudcaliforniano de Cultura, El Colegio de Michoacán, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2010.
- Magaña Mancillas, Mario Alberto. "Asesinato de un dominico en el área central de las Californias a inicios del siglo XIX: ¿violencia interétnica o sociedad violenta?". En *Violencia interétnica en la frontera norte novohispana y mexicana. Siglos XVII-XIX*, coord. por Medina Bustos, José Marcos y Esther Padilla Calderón. El Colegio de Sonora, El Colegio de Michoacán, A.C., Instituto de Investigaciones Culturales-Museo, Universidad Autónoma de Baja California, 2015.
- Magaña Mancillas, Mario Alberto, "Sobre nuevo método de Gobierno espiritual de misiones de Californias, por fray Rafael Verger, 1772". *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, núm.139 (2014): 197-229.
- Magaña Mancillas, Mario Alberto, "La muerte de fray Eudaldo Surroca, O.P. ¿Forma de resistencia o lucha por el poder". En *Memorias del simposio Diálogos entre la Historia social y la Historia cultural*, coord. por Gumersindo Vera Hernández. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2005.
- Magaña Mancillas, Mario Alberto. *Comandancia Militar de Fronteras en la Baja California. Antología documental (1775-1850)*. Manuscrito por publicar.
- Manríquez Araiza, Ricardo Daniel. *Historia de las misiones dominicas de la Baja California (1779-1809)*. La Paz, BCS: Archivo Histórico Pablo L. Martínez, 2017.

Martínez Assad, Carlos. *Los sentimientos de la región. Del viejo centralismo a la nueva pluralidad*, México, D.F.: Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, OCEANO, 2001.

Martínez, Pablo L. *Historia de Baja California*. Mexicali, B.C.: Universidad Autónoma de Baja California, Instituto de Investigaciones Históricas, 1956.

Marx, Carl. *Obras escogidas de Marx y Engels, 2 vols.* Editorial Fundamentos, 1975.

Matute, Álvaro. "Heurística e historia". *Aprender a aprender. Heurística*, México, D.F., 1999.

Medina Bustos, José Marcos. "El gobierno indígena en los pueblos de misión de la Provincia de Sonora en la etapa posterior a la expulsión de los jesuitas". En *Misiones del noroeste de México. Origen y destino*, comp. por Félix Gastélum, José Rómulo y Raquel Padilla Ramos. Hermosillo, Sonora: CONACULTA, Fondo Regional para la Cultura y las Artes, 2011.

Medina, Miguel Ángel. *Los dominicos en América. Presencias y actuación de los dominicos en la América colonial española de los siglos XVI-XIX*. Madrid, España: Editorial MAPFRE, 1992.

Meigs III, Peveril. *The Dominican Mission Frontier of Lower California*. Berkeley: University of California Press, 1935.

Meigs III, Peveril. *The Kiliwa Indians of Lower California*. Berkeley: University of California Press, 1939.

Meigs III, Peveril. *La frontera misional dominica en Baja California*, 2 ed. Trad. Tomás Segovia. Mexicali, Baja California: Universidad Autónoma de Baja California, Instituto de Investigaciones Históricas, 2005.

Nieser, Albert B. *Las fundaciones misionales dominicas en Baja California 1769-1822*. Trad. Esteban Arroyo G., O.P., y Carlos Amado L., O.P. Mexicali, Universidad Autónoma de Baja California, Colección, Nuestra Historia, 1998.

- Langer, E. y Jackson R. H., editors. *The New Latin American Mission History*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1995.
- Langlois, C. V. y Seignobos, S. *Introducción a los estudios históricos*. Buenos Aires: La Pléyade, 1972.
- León-Portilla, Miguel. *La California mexicana. Ensayos acerca de su historia*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México-Universidad Autónoma de Baja California, 1992.
- León-Portilla, Miguel. "La labor de los dominicos". En *Panorama histórico de Baja California*, coord. por Piñera, David. Tijuana, B.C.: Centro de Estudios Históricos UNAM-UABC, 1983.
- León Velazco, Lucila del Carmen. "Indígenas, misioneros y soldados en Baja California durante la administración franciscana y dominica". En Miguel Ángel Sorroche Cuerva (ed.). *El patrimonio cultural en las misiones de Baja California. Estado de la cuestión y perspectivas de futuro*. Granada: Editorial Atrios, 2011.
- León Velazco, Lucila del Carmen. "Los indígenas de Baja California en la primera mitad del siglo XIX". En *Los grupos nativos del septentrión novohispano ante la independencia de México, 1810-1847*, coord. por Ortega Soto, Martha, Danna Levin Rojo y María Estela Báez-Villaseñor. México, D.F.: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, Universidad Autónoma de Baja California, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010.
- Lewin, Kurt. "Action research and minority problems". En *Resolving Social Conflict*, ed. Gertrude Weis Lewin. London: Harper & Row, 1946.
- Lynch, John. *Historia de España: Edad Moderna: crisis y recuperación, 1598-1808*. Madrid, España: Crítica, 2005.
- Ortiz, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. La Habana: Pensamiento cubano, 1983.
- Peña Vera, Tania & Johann Pirela Morillo. *La complejidad del análisis documental. Información, cultura y sociedad*. Núm. 16 (2007): 55-81.

Pérez Mallaína-Bueno, Pablo Emilio. *Naufragios en la Carrera de Indias durante los siglos XVI y XVII. El hombre frente al mar*. Sevilla, España: Editorial Universidad de Sevilla, 2015.

Ponce Aguilar, Antonio. *Los Antiguos californios, los yumas y la gente de razón. Relatos históricos*. Recurso digital en: https://issuu.com/antonioponceaguilar/docs/los_antiguos_californios__los_yuma.

Quijano, F. "Las misiones dominicas en Baja California". En *Dominicos en Mesoamérica: 500 años*, coord. por Santiago Rodríguez. México, D.F.: Provincia de Santiago de México/Provincia Teutonia, 1992.

Rio Hernández, Leticia Ivonne. "Controversia sobre la administración masiva del bautismo en la Nueva España siglo XVI". *Memoria XVIII, 2005, Encuentro Nacional de Investigadores del Pensamiento Novohispano*, Universidad Autónoma de San Luis Potosí: 78-94.

Rio, Ignacio del. "La adjudicación de las misiones de la Antigua California a los padres dominicos". *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 18 (1995): 69-81.

Rio, Ignacio del. *El régimen jesuítico de la Antigua California*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2003.

Rio, Ignacio del. *El noroeste mexicano colonial. Estudios históricos sobre Sonora, Sinaloa y Baja California*. México, D.F.: Universidad Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2007.

Rio, Ignacio del. "Ambigüedades y contradicciones de un régimen de excepción: los jesuitas y el gobierno de la provincia misional de California". En *Un reino de frontera. Las misiones jesuitas en la América colonial*, coords. Negro, Sandra y Manuel M. Marzal. Quito, Ecuador: Ediciones ABYA-YALA, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2000.

Rio, Ignacio del. "De la pertinencia del enfoque regional en la investigación histórica sobre México". *Históricas. Boletín del Instituto de Investigaciones históricas UNAM*, núm. 28 (diciembre 1989): 21-32.

Rodríguez, Santiago. (1992). "Listas de misioneros dominicos en Baja California". En *Dominicos en Mesoamérica: 500 años*, coord. por Santiago Rodríguez. México, D.F.: Provincia de Santiago de México/Provincia Teutonia, 1992.

Romero Navarrete, L. (1995). Política y población en el septentrión bajacaliforniano. Del antiguo régimen a la República, 1769-1853. *Tesis de maestría*, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, México.

Rodríguez Tomp, Rosa Elba. *Cautivos de Dios: los cazadores-recolectores de Baja California durante el periodo colonial*. México, D.F.: CIESAS-Instituto Nacional Indigenista, 2002.

Rodríguez Tomp, Rosa Elba. *Los límites de la identidad. Los grupos indígenas de Baja California ante el cambio cultural*. La Paz, BCS: Gobierno del Estado de Baja California Sur, Universidad Autónoma de Baja California Sur, 2006.

Rodríguez Tomp, Rosa Elba. "La resistencia cultural entre los cazadores –recolectores de Baja California". *Historias*, 42 (ene-abr/1999): 43-56.

Rozat Dupeyron, Guy. "Reflexiones personales sobre la conquista espiritual y consolidación temprana de la colonización hispana en el Septentrión novohispano". *nóesis*, vol. 24, (número especial, 2015): 76-108.

Rozat Dupeyron, Guy. (1996). "Las representaciones del Indio, una retórica de la alteridad". URL: http://www.debatefeminista.pueg.unam.mx/wp-content/uploads/2016/03/articulos/013_04.pdf

Rozat Dupeyron, Guy. *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la conquista de México*. Xalapa, Veracruz: Universidad Veracruzana-Instituto Nacional de Antropología e Historia-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2002.

Sales, Luis. *Noticias de la Provincia de Californias*. Ensenada, B.C.: Colección de documentos sobre la historia y la geografía del municipio de Ensenada, núm. 6, Fundación Barca, A.C.

Scott, James. *Los dominados y el arte de la resistencia*. México: Ediciones Era, 2004.

Serrera y M. D. Fuentes, "Panorama estadístico de los asentamientos dominicos en la Baja California 1997-1812". En *Los dominicos y el nuevo mundo. Actas del I Congreso Internacional*. Madrid, España: Deimos, 1988.

Trejo Barajas, D. y Marco Antonio Landavazo. *Población y grupos de poder en la península de Baja California*. La Paz, Baja California Sur: Universidad Autónoma de Baja California Sur, 1994.

Trejo Barajas, D. "Declinación y crecimiento demográfico en Baja California, siglos XVIII y XIX. Una perspectiva desde los censos y padrones locales". *Historia Mexicana*, vol. 54, núm. 3 (2005): 761-831.

Ulloa, D. "Las misiones dominicas en Baja California". En *Dominicos en Mesoamérica: 500 años*, coord. por Santiago Rodríguez: México, D.F.: Provincia de Santiago de México/Provincia Teutonia, 1992.

Urquiola Permisás, J. I. "Las cartas de Fray Luis Sales, O.P. Las huellas de una historia diferente. En *Los dominicos y el nuevo mundo. Siglo XIX-XX*, coord. por Barrado, J. y Rodríguez J. Salamanca: Editorial San Esteban, 1997.

Van Young, Eric. "Haciendo historia regional. Consideraciones metodológicas y teóricas". *Anuario del Instituto de Estudios Históricos-sociales*, núm. 2 (1987): 255-281.

Valles, Miguel S. *Técnicas cualitativas de investigación social. Reflexiones metodológicas y prácticas profesionales*. Madrid: Cultura Libre, 1999.

Velázquez, María Del Carmen. "La comandancia general de las Provincias Internas". *Historia Mexicana*, vol. 27, núm. 2 (octubre-diciembre, 1977): 163-177.

Vizcarra, Fernando. *En busca de la frontera y otros ensayos sobre comunicación y cultura*. Mexicali, B.C.: Universidad Autónoma de Baja California, 2010.

Weber, David. *Bárbaros. Spaniards and Their Savages in the Age of Enlightenment*. New Haven, EE. UU.: Yale University Press, 2005.

Weber, Max. *El político y el científico*. Madrid: Alianza Editorial, 1979.

Wilken Robertson, Miguel. "Una separación artificial: grupos yumanos en México y Estados Unidos". *Estudios Fronterizos*, núm. 31-32 (mayo-agosto/septiembre-diciembre, 1993): 135-159.

ANEXOS:

Tabla de colectaciones de dominicos españoles:

Reclutamientos de fray Pedro Pérez						
Nombre	Lugar de nacimiento y convento de procedencia	Edad	Tiempo de hábito	Estudios	Grado	Llegada a Nueva España / llegada a California
Fray Antonio Caballero	Nació en Villa Marcos. Hijo del convento de Roda, obispado de Málaga.	38	20	Estudios completos	Sacerdote	Septiembre 1791/
Fray Vicente Belda	Nació en Aryelo de Malferit, arzobispado de Valencia. Hijo del convento de Luchente.	30	14	Estudios completos	Sacerdote	Septiembre 1791/
Fray Domingo Timor	Nació en Ollería. Hijo del convento de Castellón de San Felipe, reino de Valencia.	24	9	Estudios completos	Sacerdote	Septiembre 1791/
Fray Rafael Arviña	Nació en Villa de Alcoy, arzobispado de Valencia. Hijo del convento de Valencia.	24	9	Estudios completos	Diácono	Septiembre 1791/
Fray Josep Serrano	Nació en Calanda, arzobispado de Zaragoza. Hijo del convento del Rosario de Caspe, reino de Aragón.	24	7	Teología moral	Diácono	Septiembre 1791/
Fray Joseph Espín	Nació en Teruel. Hijo del convento de Calatayud, de la provincia de Aragón.	22	5	---	Diácono	Septiembre 1791/
Fray Tomas Valldellón	Nació en Graus. Hijo del convento de Santo Domingo de Graus, y morador en el de Zaragoza.	22	5	---	Diácono	Septiembre 1791/
Fray Rafael Caballero	Nació en la Villa de Marcos. Hijo del convento de Roda.	36	20	Estudios completos	Sacerdote	Septiembre 1791/
Fray Manuel Belda	Nació en el arzobispado de Valencia. Hijo del convento de Corpus Cristi de Luchente.	29	8	---	Lego	Septiembre 1791/
Fray Vicente Fernández	Nació en Villanueva. Hijo del convento de Pamplona.	42	19	---	Sacerdote	Septiembre 1791/
Fray Mariano Apolinario	Nació en Córdoba. Hijo del convento de San Pablo de Córdoba.	29	12	---	---	Septiembre 1791/
Fray Juan María Salgado	Nació en la Coruña. Hijo del convento de Olucea.	27	11	---	---	Septiembre 1791/
Fray Antonio Berraquero	Nació en Osuna. Hijo del convento de San Pablo Sevilla.	25	9	---	---	Septiembre 1791/
Fray Mariano Yoldi	Nació en Zaragoza. Hijo del convento de predicadores de Zaragoza.	25	6	---	---	Septiembre 1791/
Fray Pedro Zárate	Nació en Bilbao. Hijo del convento de Scalabisci.	25	9	---	---	Septiembre 1791/
Fray Melchor Pons	Nació en Valderrobres. Hijo del convento de San Ildefonso de Zaragoza.	23	6	---	---	Septiembre 1791/
Fray Miguel López	Nació en Campillo. Hijo del convento de Calatayud.	23	6	---	---	Septiembre 1791/
Fray Francisco Hidalgo	Hijo del convento de Atocha.	---	---	---	Sacerdote	Fallecido en naufragio de 1794
Fray Miguel López		---	---	---	Sacerdote	Fallecido en naufragio de 1794
Fray Vicente Prieto	Hijo del convento de Palencia.	---	---	---	Sacerdote	Fallecido en naufragio de 1794
Fray Antonio Parra	Hijo del convento de Valladolid.	---	---	---	Sacerdote	Fallecido en naufragio de 1794
Fray Sebastián Bueno	Hijo del convento de Carboneras.	---	---	---	Sacerdote	Fallecido en naufragio de 1794
Fray Antonio Soto	Hijo del convento de Trianos.	---	---	---	Sacerdote	Fallecido en naufragio de 1794
Fray Francisco Bocanegra	Hijo del convento de San Pablo de Sevilla.	---	---	---	Sacerdote	Fallecido en naufragio de 1794
Fray Miguel Pascual	Hijo del convento de Predicadores de Zaragoza.	---	---	---	Sacerdote	Fallecido en naufragio de 1794
Fray Juan Saavedra	Hijo del convento de Atocha.	---	---	---	Diácono	Fallecido en naufragio de 1794
Fray Raimundo Román	Hijo del convento de Atocha.	---	---	---	Diácono	Fallecido en naufragio de 1794
Fray Francisco Alcázar	Hijo del convento de Atocha.	---	---	---	Subdiácono	Fallecido en naufragio de 1794
Fray Pedro Ibáñez	Hijo del convento de Zaragoza.	---	---	---	Subdiácono	Fallecido en naufragio de 1794
Fray Raimundo Pascual	Hijo del convento de Zaragoza.	---	---	---	Lego	Fallecido en naufragio de 1794
Fray Joaquín del Rosario	Hijo del convento de Valverde.	---	---	---	Lego	Falleció en naufragio de 1794
Fray Raimundo López	Nació en Fuentes, arzobispado de Sevilla. Hijo del convento de Sevilla.	24	8	---	---	1794/
Fray Benito Rodríguez	Hijo del convento de Sevilla.	28	10	---	Sacerdote	1794/
Fray Manuel Polo	Hijo del convento de Atocha.	40	23	---	Sacerdote	1794/
Fray José Hernández Rol	Nació en Albacuerco. Hijo del convento de San Pablo de Sevilla.	23	7	---	Diácono	1794/
Fuente	Santiago Rodríguez, 1992, p. 498; AGI.					

Promedio de edad: 27.7 años

Reclutamientos de fray Domingo de Arana						
Nombre	Lugar de nacimiento y/o convento de procedencia	Edad	Tiempo de hábito	Estudios	Grados	Año de llegada a Nueva España/año de llegada a California
Fray José Ausina	Nació en Valencia. Hijo del convento de Valencia.	30	14			Abril de 1796/
Fray Antonio García Salas	Nació en Llanes, Oviedo. Hijo del convento de Ávila.	29	10			Abril de 1796/
Fray José Armesto	Nació en Salaño, obispado de Compostela. Hijo del convento de San Esteban de Salamanca.	27	11			Abril de 1796/
Fray José Fernández Salcedo	Nació en Balmonte, Cuenca. Hijo del convento de San Esteban de Salamanca.	28	11			Abril de 1796/
Fray Juan Estevez	Nació en Alora, Málaga. Hijo del convento de Regina de Sevilla.	27	11			Abril de 1796/
Fray José Naranjo	Nació en Sevilla. Hijo del convento de Regina.	30	14			Abril de 1796/

Fray José García	Nació en Churriana, Málaga. Hijo del convento de Málaga.	30	12			Abril de 1796/
Fray Jerónimo Soldevilla	Nació en Alcañiz, Teruel. Hijo del convento de la Villa de Alcañiz.	27	11		Lector	Abril de 1796/
Fray Juan Crisóstomo Gómez	Nació en Pancrudo, Teruel. Hijo del convento de Pancrudo.	28	11			Abril de 1796/
Fray Cristóforo de Vera	Nació en Alcalá de los Gazules, Cádiz.	27	9			Abril de 1796/
Fray Alberto Coma	Nació en Barcelona. Hijo del convento de Tresp.	29	7		Hermano converso	Abril de 1796/
Fray Pedro Mártir Sabater	Nació en Barcelona. Profesó en la misma ciudad.	28	12		Hermano converso	Abril de 1796/
Fray Santiago Codina	Nació en Barcelona. Hijo del convento de la misma ciudad.	27	10			Julio de 1796/
Fray Antonio Lázaro	Nació en Villalba de Aragón.	28	12			Julio de 1796/
Fray Raimundo Escala	Nació en Barcelona. Hijo del convento de la misma ciudad.	25	9			Julio de 1796/
Fray Francisco Foncuberta	Nació en Barcelona. Hijo del convento de la misma ciudad.	25	9			Julio de 1796/
Fray Juan Rivas	Nació en Cardona, arzobispado tarraconense. Hijo del convento de la misma ciudad.	26	10			Julio de 1796/
Fray Eudaldo Subroca	Nació en Puigcerdá. Hijo del convento de la misma ciudad.	26	9			Julio de 1796/
Fray José Caulas	Nació en Girona. Hijo del convento de la misma ciudad.	25	8			Julio de 1796/
Fray Plácido Sanz	Alonii natus Episcopatus Oriolensis, in eadem, civitali Ordini adscriptus est.	27	10			Julio de 1796/
Fuente	Santiago Rodríguez, p. 493-494.					

Promedio de edad: 27.45 años

Reclutamientos de fray Rafael Caballero						
Nombre	Lugar de nacimiento y/o convento de procedencia	Edad	Tiempo de hábito	Estudios	Grados	Año de llegada a Nueva España/año de llegada a California
Fray Joset Portales	Nació en San Martín de Rebordelo, arzobispado de Santiago. Hijo del convento de Burgos.	32	17	Estudios completos	Lector de filosofía	Octubre de 1803/
Fray Ramón de Santos	Nació en Málaga. Hijo del convento de la misma ciudad.	32	17	Estudios completos		Octubre de 1803/
Fray Manuel Saiz	Nació en Río Seco, obispado de Santander. Hijo del convento de Santillana Villamar.	32	17	Estudios completos	Predicador y confesor	Octubre de 1803/
Fray Jacinto Fiol	Nació en Chirio, obispado de Mallorca. Hijo del convento de Palma.	30	14	Estudios completos		Octubre de 1803/
Fray Manuel Ramon Méndez	Nació en Villanueva de los Infantes, obispado de Orense. Hijo del convento de Valladolid.	28	10	Estudios completos		Octubre de 1803/
Fray Joset Miguel Pineda	Nació en Granada. Hijo del convento de la misma ciudad.	25	10	Estudios completos		Octubre de 1803/
Fray Pedro González	Nació en Palma, obispado de Mallorca. Hijo del convento de Palma.	26	9	Estudios completos	Predicador y confesor	Octubre de 1803/
Fray Antonio Fernández	Nació en Mijas, obispado de Málaga. Hijo del convento de la misma ciudad.	27	9	Estudios completos	Predicador	Octubre de 1803/
Fray Rafael Varela	Nació en San Juan de Toldos, obispado de Lugo. Hijo del convento de la misma ciudad.	25	9	Estudios completos		Octubre de 1803/
Fray Tomas de Ahumada	Nació en Estepona, obispado de Málaga. Hijo del convento de la misma ciudad.	24	8	Estudios completos		Octubre de 1803/
Fray Manuel de Águila	Nació en Málaga. Hijo del convento de Granada.	24	8	Estudios completos		Octubre de 1803/
Fray Eusebio Arenas	Nació en Málaga. Hijo del convento de Granada.	32	16	Estudios completos	Lego y organista	Octubre de 1803/
Fray Vicente Romero	Nació en Almagro, arzobispado de Toledo. Hijo del convento de Granada.	25	8	Estudios completos		1804/
Fray Joset Duro	Nació en Santiago. Hijo del convento de la misma ciudad.	26	11	Estudios completos	Confesor	1804/
Fray Bernardo Sola	Nació en Forello, obispado de Uriqui	30	15	Estudios completos		1804/
Fray Francisco Xavier Rodríguez	Nació en Villalobos, obispado de León. Hijo del convento de Salamanca.	30	11	Estudios completos		1804/
Fuente	AGI, México, 2736.					

Promedio de edad: 28 años

Reclutamiento de fray Felipe Fernández						
Nombre	Lugar de nacimiento y/o convento de procedencia	Edad	Tiempo de hábito	Estudios	Grados	Año de llegada a Nueva España/año de llegada a California
Fray Pedro de Uranga	Hijo del convento de Pamplona, refugiado en el convento de Valencia.	25	13	Filosofía y teología		1813/
Fray Josef Martínez	Nació en Orzaes, jurisdicción de la Villa de Reynosa, arzobispado de Burgos. Hijo del convento de Santo Domingo de Jerez de la frontera, arzobispado de Sevilla.	28		Filosofía y teología	Sacerdote confesor y lector	1813/
Fray Christobal de León	Nació en la Villa de Fuentes, arzobispado de Sevilla. Hijo del convento de Santo Domingo de Osuna.	25		Filosofía y teología	Sacerdote	
Fray Félix Caballero	Nació en Jerez de la frontera. Hijo del convento de Santo Domingo, arzobispado de Sevilla.	23		Filosofía y teología dogmática	Diácono	1813/
Fuente:	AGI, México, 2736.					

Promedio de edad: 25.25 años

Reclutamiento de fray Gerónimo Camps						
Nombre	Lugar de nacimiento y/o convento de procedencia	Edad	Tiempo de hábito	Estudios	Grados	Año de llegada a Nueva España/año de llegada a California
Fray Joaquín Calvo	Nació en Cáceres, diócesis de Coria. Hijo del convento de Trujillo.	42	26	Estudios completos	Sacerdote	Febrero 1788/
Fray Cayetano Pallán	Nació en Benabarre, Aragón. Hijo del convento de Zaragoza.	38	20	Estudios completos	Lector	Febrero 1788/
Fray Tomás Marín	Nació en la villa de Esgera, Valencia. Hijo del convento de Onteniente, Aragón.	35	17	Estudios completos	Sacerdote	Febrero 1788/
Fray Gonzalo Portero	Nació en Puebla de Sancho Pérez, Badajoz. Hijo del convento de Badajoz, provincia Bética.	35	17	Estudios completos	Sacerdote	Febrero 1788/
Fray Miguel Abad	Nació en la aldea de Olalla, Temel, reino de Aragón. Hijo del convento de Gotor, en el mismo reino.	29	12			Febrero 1788/
Fray Antonio Sánchez	Nació en Quintanar. Hijo del convento de San Pablo de Cuenca.	26	10			Febrero 1788/
Fray José Lorient	Nació en Tamarite, Huesca. Hijo del convento de San Ildefonso de Zaragoza.	29	9			Febrero 1788/
Fray Francisco Ontiguelo	Nació en León. Hijo del convento de la misma ciudad.	28	11			Febrero 1788/
Fray Juan Saeta	Nació en el pueblo de Santa María la Real de Porquera, obispado de Orense. Hijo del convento de San Esteban de Salamanca.	26	7			Febrero 1788/
Fray Miguel Gallego	Nació en Zaragoza. Hijo del convento de predicadores de la misma ciudad.	26	7			Febrero 1788/
Fray Ricardo Texeiro	Nació en Salvatierra, Alava. Hijo del convento de San Esteban de Salamanca.	26	7			Febrero 1788/
Fray Jorge Coello	Nació en Almagro. Hijo del convento del mismo pueblo.	24	7			Febrero 1788/
Fray Mariano Fernández	Nació en Borja en el reino de Aragón. Hijo del convento de Zaragoza.	24	7			Febrero 1788/
Fray José Herrero	Nació en Castel de Cabra, Castellón. Hijo del convento Real de Zaragoza.	24	7			Febrero 1788/
Fuente	Santiago Rodríguez, pp. 95-96.					

Promedio: 29.4

Reclutamientos de fray Pedro de Iriarte y Laurnaga						
Nombre	Lugar de nacimiento y/o convento de procedencia	Edad	Tiempo de hábito	Estudios	Grados	Año de llegada a Nueva España/año de llegada a California
Fray Pedro de Iriarte y Laurnaga						1771/
Fray Manuel García	Hijo del convento de Valladolid.					1771/
Fray Antonio Formoso	Hijo del convento de La Coruña.					1771/
Fray José Ayvar	Hijo del convento de Atocha.					1771/
Fray Pedro Gandiaga	Hijo del convento de Pamplona.					1771/
Fray Martín Zavaleta	Hijo del convento de Pamplona.					1771/
Fray José Estévez	Hijo del convento de Trianos.					1771/
Fray José Díez Bustamante	Hijo de convento de Salamanca.					1771/
Fray Juan Ventín	Hijo del convento de Salamanca.					1771/
Fray Manuel Rodríguez	Hijo del convento de Salamanca.					1771/
Fray Adrés Souto	Hijo del convento de Salamanca.					1771/
Fray Esteban López	Hijo del convento de Burgos.					1771/
Fray Luis de Sales	Hijo del convento de Valencia.					1771/
Fray José de La-fuente	Hijo del convento de Catalayud.					1771/
Fray José Santolaria	Hijo del convento de Linares.					1771/
Fray Tomás Barberán	Hijo del convento de Predicadores de Zaragoza.					1771/
Fray Antonio Luesma	Hijo del convento de San Ildefonso, Aragón.					1771/
Fray Joaquín Valero	Hijo del convento de San Ildefonso, Aragón.					1771/
Fray Domingo Gines	Hijo del convento de San Ildefonso, Aragón.					1771/
Fray Francisco Galisteo	Hijo del convento de Granada, Andalucía.					1771/
Fray Manuel Pérez	Hijo del convento de Granada, Andalucía.					1771/
Fray José Díaz Arsona	Hijo del convento de Granada, Andalucía.					1771/
Fray Miguel Hidalgo	Hijo del convento de Córdoba, Andalucía.					1771/
Fray Nicolás Muñoz	Hijo del convento de Murcia, Andalucía.					1771/
Fray Manuel Camazón	Hijo del convento de Palencia, España.				Lego	1771/
Fray Manuel Zanui	Hijo del convento de San Ildefonso, Aragón.				Lego	1771/

Anexo 2:

*Copia de las órdenes que fray Vicente de Mora, presidente de las misiones de la Antigua California, dejó para el gobierno interior de las que estaban a su cargo. San Fernando Velicatá, 1º de enero de 1774.*³²⁴

No 2. Copia de las ordenaciones que fray Vicente de Mora, ex lector de sagrada teología, examinador sinodal del obispado de Guadalajara, vicario foráneo y provincial de esta península de Californias, dejó en las misiones de su cargo para el gobierno espiritual y temporal de ellas, en la visita que hizo el 1º de enero de 1774.

Atendiendo a la estrecha obligación que tengo de solicitar por todos los medios posibles la observancia de nuestras sagradas leyes, la extensión de nuestra santa fe y cumplimiento de las órdenes de nuestro soberano debo mandar a vuestras paternidades observen con la mayor puntualidad las ordenaciones siguientes.

1ª Primeramente: les encargo tengan presente el saludable precepto de la caridad, único fundamento del espiritual edificio, cuya necesidad nos intima Jesucristo en su evangelio y manifiesta el apóstol en su primera a los Corintios. Los frutos de esta admirable virtud lograrán vuestras paternidades en su perfecta observancia y reflexionando sobre los pasos de los antiguos predicadores del evangelio advertirán que, como dirigidos al alto fin que tan excelente virtud mira, fueron felices sus progresos y tan abundantes sus cosechas espirituales, que encerraron en los trojes del Señor (como lo aclaman y publican sus prodigiosos y admirables hechos) y como sea uno mismo el blanco de la caridad y el de nuestras sagradas leyes, a que por la profesión nos obligamos, siendo indispensable la observancia de aquella, no se hace menos precisa la de ésta; a cuyo debido cumplimiento exhorto a vuestras paternidades y

³²⁴ Texto extraído de Niesser, p. 311-316.

estrechamente les encargo la custodia del silencio, según lo permita la situación en que nos hallamos permanentemente en oración, como nos aconseja San Pablo, constantes en ayuno, estudiosos en el vestir lana, puntuales y sin ofensa alguna en todas sus acciones, como prescribe nuestro gran padre Augustino en su regla.

2º En segundo lugar, hago presente a vuestras paternidades el único objeto y fin que los extrajo de sus respectivos conventos para esta península de California: que fue plantar el nombre de Jesucristo entre estas incultas gentes, sacarlas de la tirana opresión de la infidelidad en que viven y extender por consiguiente el dominio de nuestro soberano, para cuya consecución ordeno y mando a vuestras paternidades suministren todo lo conducente a la subsistencia de los ministros de la frontera, en la que he tocado por experiencia una gran carestía, no sólo de las precisas temporalidades para su conservación, sí también una total carencia de los muebles ordinarios para dar principio a la nueva fundación de Viñadaco, cuyo ameno sitio personalmente he registrado; tengo, reverendos padres, entera confianza de su ajustado proceder, de que ajustarán con prontitud cuanto les intimo en ésta mi ordenación, no sólo por ser suave sacrificio en la presencia de Dios, sino también en utilidad de tantas almas compradas (según San Pablo) con el inestimable precio de la sangre de Jesucristo, sin que a esto deje de agregarse el desempeño de la real confianza que nuestro católico monarca hace de nuestra sagrada religión, el honor y lustre de nuestro sagrado hábito y el imponderable premio que tiene preparado nuestro Dios a los operarios que, con toda fidelidad, cultivan la mística viña que les ha entregado. Advirtiéndole que a los contraventores de ésta mi ordenación se le aplicarán las correspondientes penas, por ser contra toda equidad que, entre ministros de igual mérito e hijos de un mismo padre, padezcan los unos necesidades,

teniendo hermanos que la pueden subvenir, suponiendo que este mutuo socorro se entiende para con todas las misiones y sus ministros.

3º Ítem, hago saber a vuestras paternidades la estrecha obligación que nos asiste de poner en práctica las órdenes de nuestro soberano y ejecutar cuanto fuere de su real agrado, cuyo asunto desempeñaremos con plena satisfacción de su majestad católica, si como sus fieles vasallos y verdaderos hijos de nuestro padre Santo Domingo, no omitimos diligencia alguna en congregar con el Dios de Abraham todas las gentes de esta tierra e imprimir en sus ánimos la soberana intención de la salvación de sus almas; para lo que expende con magnificencia cuantiosos caudales en la manutención de los ministros que emplean sus fatigas en romper las duras cadenas de su infidelidad. No dejarán vuestras paternidades de reflexionar cuanto conducente es la paciencia para el expresado fin teniendo presente al mismo tiempo que no son siervos por la ley, sino hijos libres por la gracia de Jesucristo, suficiente motivo, a la verdad, para tratarlos con la dulzura, afabilidad y cariño de padres, con cuyos medios facilitaremos el que formen una mediana idea, cual corresponde a su corta capacidad, del poderoso señor que los patrocina y entiendan la sumisión y obediencia que deben prestar a los subalternos que, en nombre de su real majestad, los dirigen y gobiernan.

4º Ítem por cuanto conduce para el acertado gobierno que se guarde uniformidad en él, ordeno y mando a vuestras paternidades que sigan todos el régimen así espiritual, como temporal que les prescribo, con cuya uniformidad se logrará que, como hijos de unos mismos padres, sean alimentados con una misma doctrina y puedan tener en lo respectivo, iguales progresos.

Gobierno espiritual y temporal que se ha de observar en todas las misiones de nuestro cargo. Primeramente, se tocará la campana al romper el día y congregada la gente en la iglesia, rezarán la doctrina, un día en lengua y otro en castilla; acabada ésta, les dirá uno de los padres misa y en tanto rezarán el santísimo rosario y harán oración por la salud y prosperidad de nuestro católico monarca (pues, ésta además de obligación es la única recompensa que pueden tributar estas pobres gentes al incomparable celo y paternal cariño con que protege y solicita el bien de sus almas nuestro soberano); esto concluido se les dará el desayuno al que se seguirá ir al trabajo, poniendo especial cuidado en evitarles toda ociosidad, fuente y origen de todos los vicios: los hombres a las tareas del campo y demás faenas y las mujeres sólo a aquellos trabajos propios del sexo, para cuyo efecto estrechamente mando a vuestras paternidades se haga o señale una casa donde se congreguen a su labor, señalando una de ellas, para que cuide y avise a vuestras paternidades de las que fueran defectuosas, para que sean reprendidas según la calidad de su defecto; no permitiendo que, con pretexto de aliviar el trabajo, canten canciones profanas, sino que precisamente podrán divertirse en repetir la doctrina, letanías de nuestra señora u otras canciones espirituales, lo que les servirá de adiestrarse para las divinas alabanzas.

A las once y media se tocará la campana para que cesen del trabajo; se les ministrará la comida, la que mando a vuestras paternidades sea según la posibilidad a que se extienda la misión, siendo contra toda ley y razón que se les ocupe en el trabajo y no se les ministre el necesario alimento; se les permitirá una hora de descanso y después volverán a sus respectivos ejercicios hasta ponerse el sol, que se tocará la campana y congregados a la iglesia rezarán el rosario, al que se seguirán

las letanías de nuestra señora y hacer otra vez oración por nuestro católico monarca y toda la real familia; se les ministrará la cena y se irán a recoger a sus respectivos domicilios; los que encargo a vuestras paternidades cuiden que estén con la posible limpieza y les obliguen a que tengan sus tapexbles, para así evitarles las muchas enfermedades que por dormir en el suelo contraen.

En los días de precepto de tocará algo más tarde a la doctrina y concluida se cantará la misa según la solemnidad del día, la que no dudo aplicarán vuestras paternidades pro populo (como tienen obligación por su ministerio) haciéndoles asimismo una plática en la que les explicarán con la mayor claridad la doctrina cristiana y misterios de nuestra santa fe, aviniéndose con su corta capacidad. No omitirán vuestras paternidades en estos días el recuento de los que deben asistir; para que notando los defectuosos se les aplique el castigo correspondiente e inteligenciados por este recuento de los huérfanos y huérfanas que existen en las ranherías, las aplicarán a la de la casa, para evitar los desórdenes que se puedan originar por faltarles la asistencia y cuidado de sus padres y facilitarles la educación cristiana y política. En esto días se les permitirá alguna diversión honesta, evitando en un todo y desterrando los juegos bárbaros que acostumbraban en la gentilidad (a los que, como neófitos, todavía manifiestan las reliquias de su innata propensión), especialmente bailes, luchas, carreras, etcétera, de los que no sólo les viene daña espiritual, sí también mucho estrago en la salud, como lo manifiesta la experiencia; y advierto a vuestras paternidades tengan presente la herencia que nos dejó nuestro amado patriarca para que la comunicásemos al pueblo cristiano, ésta es el santísimo rosario, por lo que les ordeno y mando que en los expresado días se cante procesionalmente por los distritos de la misión, al que asistirán vuestras paternidades cuidando

de que mujeres y hombres hagan distintos coros y vayan con la mayor modestia y devoción.

Se celebrarán con especial solemnidad las fiestas siguientes: las tres pascuas, el día de nuestro padre Santo Domingo, día del santísimo rosario, Corpus Cristi y el día del santo titular. En los tres días de la semana santa se congregarán todas las rancherías y celebrando los divinos oficios con aquella gravedad y devoción que deben acompañar a tan altos misterios, procurarán vuestras paternidades imprimir en sus corazones el más tierno y compasivo afecto a la admirable obra de nuestra redención; se celebrará también con la expresada solemnidad el santo del día de nuestro soberano, exhortándoles en la plática de este día a la obediencia y veneración de nuestro monarca; y así en ésta, como en las dichas solemnidades, se les agasajará con alguna cosa extraordinaria, según la facultad de la misión lo permita.

Todos los sábados del año se cantará misa de nuestra señora y, los primeros martes de cada mes, la de nuestro padre Santo Domingo, procurando imprimir en los corazones de estas gentes la devoción a esta soberana señora y a nuestro amado patriarca, para que con su poderoso patrocinio se logre colmado fruto espiritual y temporal.

Se destinará una casa, donde dormirán juntas todas las solteras, viudas y aquellas cuyos maridos estén ausentes; señalando a la de más madurez para que cele y evite todo desorden, dando aviso a vuestras paternidades de los defectos que en éstas note, para que se aplique el remedio correspondiente. Asimismo se señalará otra, donde duerman juntos todos los solteros, viudos y aquellos cuyas mujeres estuvieren enfermas; nombrando también uno que tenga cuidado de su recogimiento y por cuanto la caridad y piedad cristiana pide que los enfermos sean con especial

cuidado asistidos, mando a vuestras paternidades que hagan dos enfermerías, una para hombres y otra para mujeres, nombrando enfermeros de los más caritativos, para que les asistan, las que vuestras paternidades visitarán diariamente y les encargue que ejerciten con ellos las obras de piedad y caridad, propias de nuestro estado y de obligación por nuestro ministerio.

5º Ordeno a vuestras paternidades observen toda puntualidad en el despacho de los correos, no habiendo pretexto alguno para que pueda abonar la detención de las cartas, por ser ésta origen de algunas fatales consecuencias y hacer dicha omisión irremediables algunas necesidades, a las que estando el correo se pudiera acudir en tiempo oportuno. Todo infaliblemente se evita, reverendos padres, habilitando un indio en la misma hora de su recibo, con esquila separada del día y hora en que llega y se despacha.

6º Ordeno a vuestras paternidades eviten todas las discordias que puedan originarse acerca de los respectivos términos de cada misión; así para las matanzas, como para amansar ganados o acerca de otros cualquier asunto que pueda ser causa de alguna diferencia entre vuestras paternidades y en caso de ocurrir alguna duda, de común acuerdo harán un razonable convenio. Y cuando éste no haya, me darán aviso para providenciar lo que convenga.

No dudo del buen celo y religiosidad de vuestras paternidades que ejecutarán todo lo mandado en la inteligencia de que la dulzura de padre con que los amonesto, se convertirá en rigor contra los transgresores y en caso de contumacia, fulminaré contra ellos las penas que prescriben nuestras sagradas leyes. Y para que tengan presente, mando se lean con continuación por vuestras paternidades con la exacta observancia de éstas mis ordenaciones, lograremos desempeñar las confianzas de

nuestro soberano, el honor y lustre de nuestro sagrado hábito y seremos, sin duda, acreedores a los paternos afectos de nuestro reverendísimo.

Dadas en esta misión frontera de San Fernando de Vellicatá, en 1º de enero de 1774. Fray Vicente de Mora, presidente y vicario general. Por mandato su padre reverendo. Fray Manuel García, secretario. Concuerda con el original que queda en el archivo de esta misión de nuestra señora de Loreto, a que me remito. Y para que en todo tiempo conste, doy la presente, en 22 de febrero de 1774. Fray Vicente de Mora, presidente y vicario provincial. Registrado folio tercero. Melchor de Paramás
[Rúbrica]