

Históricas Digital

Diana Roselly Pérez

“Violencia y castigo corporal en las misiones franciscanas de la Alta California, siglos XVIII y XIX”

p. 135-183

Naciones entre fronteras. Hacia una historia de la violencia en la región fronteriza México-Estados Unidos, siglos XVIII-XXI

Marcela Terrazas y Basante y Cynthia Radding
(coordinación)

Ciudad de México

Universidad Nacional Autónoma de México,
Instituto de Investigaciones Históricas

2023

408 p.

Figuras

(Historia Moderna y Contemporánea 80)

ISBN 978-607-30-7539-8 (UNAM)

Formato: PDF

Publicado en línea: 27 de junio de 2023

Disponible en:

http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/793/entre_naciones.html



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

D. R. © 2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, se requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510. Ciudad de México



VIOLENCIA Y CASTIGO CORPORAL EN LAS MISIONES FRANCISCANAS DE LA ALTA CALIFORNIA, SIGLOS XVIII Y XIX

DIANA ROSELLY PÉREZ
Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Históricas

Introducción

Una noche de 1812, en la misión de Santa Cruz en la Alta California, Dámaso, un indio muy dado a jugar a la baraja, llegó media hora tarde al *jayunte*.¹ Frente al cabo Ignacio Peralta y al padre Ramón Olbés, los alcaldes lo acusaron de haber faltado medio día al trabajo. Dámaso se excusó diciendo que había ido a recoger leña y que había llegado tarde por estar esperando a que sus parientes le dieran un bocado. El fraile, conocido como “hombre desconfiado y muy malo”, lo amenazó con un castigo de azotes “no en el culo, sino en la barriga”. El indio discutió con él y dijo: “No padre, eso no está en razón que me castiguen la barriga”, pero Olbés mandó a los alcaldes a prenderlo, mientras los demás indios del dormitorio “le gritaban en indio ¡No te dejes agarrar ni castigar!”.² Dámaso se resistía y reclamaba: “¡Déjenme que me agarre el padre y que me castigue él mismo!” Frente a los ánimos exaltados, los alcaldes comenzaron a temer que se desatara un motín y se negaron a obedecer al padre. Cuando el cabo desenvainó la espada, los indios del *jayunte* comenzaron a lanzar tejas y tanto el padre como el

¹ *Jayunte* era el “cuartel de los indios solteros” donde se separaba a los varones solteros durante la noche. El equivalente para las mujeres, mucho más común en las misiones se conoció como monjerío.

² Lorenzo Asisara, “Relación sobre la vida de misión bajo el punto de vista de un indio que participó del régimen”, en *Memorias sobre la historia de California. Ms por José María Amador, natural del país que nació el año de 1781 y vive hoy cerca del pueblito de Whiskey Hill*, Berkeley, The Bancroft Library, University of California, 1877, f. 91-94, <https://oac.cdlib.org/ark:/13030/hb500007d5/?order=62&brand=oac4>.

militar y los alcaldes se echaron a correr. La relación de hechos concluye diciendo que “Los indios querían meterle miedo para que no diera tantos azotes, porque Olbés era muy aficionado a azotar cruelmente, nunca se conformaba con recetar menos de 50 azotes”. Después de la conmoción todos los indios entraron al *jayunte* diciendo “vamos a dormir que mañana es seguro el castigo”.³ Al otro día el padre sólo los sermoneó y, perdonados, todos fueron a misa.

Este episodio ocurrió en 1812, pero fue narrado en 1877 por Lorenzo de Asisara, un indio costano⁴ que se crio en la misión de Santa Cruz.⁵ El testimonio quedó registrado a través de una entrevista realizada por Thomas Savage, quien participaba en el proyecto dirigido por el historiador y etnólogo norteamericano Hubert Bancroft.⁶ En este relato, el castigo aparece como un recurso cotidiano, naturalizado tanto por los indios como por los hispanocriollos, y por tanto, como una práctica legítima y justificada dentro de las misiones franciscanas. Sin embargo, a través de la breve acometida en contra de las autoridades de la misión, el narrador acentuó la capacidad de los indios para reaccionar y negociar el límite tolerable del castigo. En el mismo relato, el

³ Asisara, “Relación sobre la vida...”, f. 94. En el original esta frase está subrayada.

⁴ *Costanoan* u *ohlone* es el nombre que se les dio a varios grupos de lenguas penueñtianas o Yok-Utian, que habitaron la región de la Bahía de San Francisco. La misión de Santa Cruz se estableció entre un grupo llamado awaswas. Alfred L. Kroeber, *Handbook of the Indians of California*, Washington, D. C., Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, 1925, p. 462.

⁵ Los 65 años que separan los hechos del registro escrito y la mediación hecha por Thomas Savage de la memoria enunciada por Lorenzo de Asisara conllevan reflexiones metodológicas para ponderar este relato como una fuente para el estudio de la Alta California. Gregorio Mora-Torres (ed.), *Californio Voices: The Oral Memoirs of José María Amador and Lorenzo Asisara*, Denton (Texas), University of North Texas Press, 2005, p. 1-25.

⁶ Las narraciones de Lorenzo de Asisara forman parte del manuscrito en el que se asentó la entrevista al soldado de cuera José María Amador y forman parte de una amplia serie de testimonios dados por hombres y mujeres de California de diverso origen étnico. Cabe apuntar que, para Bancroft y su equipo, los orígenes de los narradores revestían poca relevancia, pues primaba su interés en la precisión y detalles de la experiencia de primera mano. De ahí la diversidad de voces que se registró y que sirvió de base a buena parte de historiografía sobre la región. Travis E. Ross, “Continuity in Any Language: Memory, Ethnicity, and Acculturation in California, 1877-1878”, *Southern California Quarterly*, University of California for the Historical Society of Southern California, Oakland, v. 96, n. 2, Summer 2014, p. 141-71, <https://www.jstor.org/stable/10.1525/scq.2014.96.2.141>.



cabo y los caciques se presentan en una disyuntiva que los conduce a sopesar la relación de fuerzas existente y las posibles consecuencias que tendría el ejercer la sanción dictada por el padre Olbés. De este modo, se negaron a ejecutarla. Al otro día, el padre eximió del castigo físico al resto de los indios que lo daban por hecho.

Acciones y reacciones como las anteriores se inscribían en un abigarrado contexto fronterizo en el que confluían los propósitos geoestratégicos y geopolíticos del expansionismo hispánico con las labores apostólicas y el interés de los franciscanos de evitar cualquier asomo de descrédito de la orden. En consecuencia, la aplicación de penas corporales se analiza como parte de la violencia colonial en general, pero también en función de las especificidades de “la última frontera noroccidental del virreinato”.⁷ Además, se toma en cuenta el precario equilibrio entre la intención de mantener el orden y la bienandanza de las misiones, sin poner en riesgo el prestigio de los religiosos ni los intereses comerciales y defensivos de la monarquía.

El objetivo de este trabajo es discutir la noción de violencia en relación con el castigo físico empleado como forma de disciplinamiento y medio de gobierno en las misiones franciscanas de la Alta California, durante la segunda mitad del siglo XVIII y las primeras décadas del siglo XIX. Para ello se presenta una breve discusión sobre el concepto de violencia, así como del cariz específico que adquirió en las fronteras hispanoamericanas y en el sistema misional. Con el propósito de mostrar que aquello que se consideraba violencia dependía de los sujetos que la enunciaban; a lo largo del capítulo, se contrastan los pocos testimonios de los indios neófitos que insisten en los excesos y la crueldad de los correctivos, con la documentación producida por los misioneros en la que destacan la inevitabilidad de hacer uso de este recurso para imponer la obediencia, reprender las transgresiones y mantener el orden. De igual forma se examinan los testimonios de viajeros ilustrados que respondían a los intereses de monarquías rivales, pero que abrevaban de una nueva forma de pensamiento que discurría, aunque

⁷ Francisco Altable, *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 (Baja California Sur), Universidad Autónoma de Baja California Sur, 2013, p. 86.

de manera incipiente, sobre los derechos de los hombres, la igualdad y la justicia.

Dada la diversidad de perspectivas y por el origen de las fuentes incluidas es indispensable una minuciosa crítica que permita asumir el sesgo inherente a cada una y, a la vez, tomar consciencia de las nociones propias desde las cuales partimos. Por un lado, las llamadas fuentes indígenas consisten en testimonios recuperados mucho tiempo después de los acontecimientos que relatan y fueron emitidos en castellano y, en algunos casos, como el de Pablo Tac, fueron escritos desde Europa⁸ o a través de intermediarios como la relación de Lorenzo de Asisara.⁹ Con todo, la experiencia, la sólida tradición oral en la que están sustentadas y el interés por otorgar sentido a la vida en las misiones desde su propia experiencia, las convierte en un cuerpo excepcionalmente útil para contrastar las informaciones hispanocriollas.¹⁰ Por otro, la documentación de cuño europeo está compuesta por textos que presentan una versión desde el punto de vista aventajado de la élite letrada, occidental y masculina.¹¹

⁸ Pablo Tac nació en la misión de San Luis Rey en 1822, viajó a Roma en 1834 para formarse como sacerdote. Comenzó a preparar una gramática y un diccionario de la lengua luiseña, donde dejó asentadas descripciones de la vida en la misión y de prácticas espirituales indígenas. Pablo Tac, Minna Hewes y Gordon Hewes, "Indian Life and Customs at Mission San Luis Rey", *The Americas*, Academy of American Franciscan History, Washington, D. C., v. 9, n. 1, July 1952, p. 87-106, <https://www.jstor.org/stable/977859>.

⁹ Durante su niñez, Asisara fungió como sacristán en la misión de Santa Cruz. Una vez disuelta ésta, se casó y trabajó como pastor. Viudo en 1845, se mudó a Yerba Buena (San Francisco), donde fue reclutado por la milicia mexicana. A su regreso, en 1846, se asentó en una casa que había sido concedida a su amigo José Ricardo, exlíder del coro de la misión, pero en 1866, ambos fueron expulsados por una orden judicial que los obligó a vender la propiedad a muy bajo precio. Lorenzo pasó el resto de su vida trabajando como peón de rancho en Santa Cruz. Edward D. Castillo, "An Indian Account of the Decline and Collapse of Mexico's Hegemony over the Missionized Indians of California", *American Indian Quarterly*, The Native American Studies Program, University of California, Berkeley, v. 13, n. 4. Special Issue: The California Indians, Autumn 1989, p. 391-408.

¹⁰ Kent G. Lightfoot, *Indians, Missionaries, and Merchants. The Legacy of Colonial Encounters on the California Frontiers*, Berkeley/Los Ángeles, University of California Press, 2005, p. 16.

¹¹ La élite letrada, masculina y occidental ostentaba una ventaja sobre el resto de los sujetos en tanto ella determinaba los parámetros a partir de los cuales se construía, material y simbólicamente, la imagen de las poblaciones indígenas y de las mujeres, entre otros. Véase al respecto Mabel Moraña, "Sujetos sociales: poder y representación en el siglo XVII", en Raquel Chang-Rodríguez (coord.), *Historia de la literatura mexicana:*



A través de los informes oficiales y de la correspondencia, las autoridades civiles y religiosas comunicaban acerca del devenir de los establecimientos y atendían asuntos puntuales o crisis específicas. En esta documentación es posible seguir las constantes pugnas entre los militares, funcionarios civiles y los franciscanos. De este modo, las acusaciones de malos tratos a los indios eran recíprocas y reflejaban largas disputas.¹² Sin embargo, en algunas recomendaciones hechas por los funcionarios se establecieron límites a los castigos. Por último, en los diarios de expedición de naturalistas e ingenieros militares, tanto hispanos como extranjeros, se encuentran valoraciones fundamentadas en las tendencias ilustradas y en los renovados intereses imperiales sobre los territorios americanos. Mientras los exploradores españoles proyectaban las informaciones en beneficio de su sistema defensivo y del poblamiento, los franceses, ingleses y rusos fueron, en su mayoría, detractores del orden hispano. Viajeros como George Vancouver sostuvieron una perspectiva altamente despreciativa de los indios,¹³ e informes como el de Otto von Kotzebue se concentraron en la escasa productividad, la falta de educación y en el espíritu inactivo de la gente.¹⁴ Otros hicieron énfasis en la crueldad de los frailes y los malos tratos que recibían los neófitos; y, casi todos, incluyendo a los hispanos, compartieron una profunda aversión por los indios.¹⁵ Pero de todos, fue Jean-François de Galaup,

desde sus orígenes hasta nuestros días, 2. La cultura letrada en la Nueva España del siglo XVII, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras/Siglo XXI, 2002, p. 47.

¹² Francisco Altamirano ha trabajado detalladamente estas tensiones en la Antigua y la Alta California en *Un siglo de discordias. Conflictos de autoridad y lucha de intereses en las Californias novohispanas, 1697-1800*, La Paz (Baja California Sur), Universidad Autónoma de Baja California Sur, 2021.

¹³ Vancouver declaró que “no había indicio alguno de la más remota conexión con alguna civilización ni europea ni de otro cuño. George Vancouver, *Vancouver in California, 1792-1794: The Original Account of George Vancouver*, edición y notas de Marguerite Eyer Wilbur, Los Ángeles, Glen Dawson, 1953, v. 1, p. 19, <https://hdl.handle.net/2027/uc1.31822011696713>. Todas las traducciones del inglés y francés son mías.

¹⁴ Otto von Kotzebue, comandante de la expedición rusa Romanzoff, visitó la misión de Santa Clara en 1824. Otto von Kotzebue, *A Voyage of Discovery, into the South Sea and Beering's Straits, for the Purpose of Exploring a North-East Passage, Undertaken in the Years 1815-1818*, Londres, Longman, Hurst, Rees, Orme, and Brown, 1821, t. 3, p. 42-45.

¹⁵ El médico y naturalista prusiano Georg Heinrich von Langsdorff, que llegó a San Francisco en 1806, declaró que “nunca había visto una especie humana más

conde de La Pérouse quien hizo las observaciones más pormenorizadas sobre las reprimendas a los indios en las misiones y, desde su postura como “amigo de los derechos humanos,” denunció el gran lastre que los excesos en el disciplinamiento representaban para una futura y deseable formación de ciudadanos.¹⁶

La parcialidad de los testimonios y lo que se recuerda o enfatiza en cada uno es consecuencia de la situación desigual en la que se desenvolvían los actores. De este modo, los indios no tuvieron posibilidades de generar documentación o registros escritos sino una vez fuera de las misiones.¹⁷ Mientras que algunos religiosos minimizaron los abusos físicos del castigo, los militares y gobernadores los acusaron de cometer excesos, al tiempo que los extranjeros exaltaron la visión que más convenía a los intereses de sus respectivas monarquías. Cada una de estas tendencias dificulta hacer una estimación de la frecuencia e intensidad con la que eran aplicados los castigos corporales a los indios dentro de las misiones. Aun así, las valoraciones y la centralidad que adquieren

desagradable”. Georg Heinrich von Langsdorff, *Voyages and Travels in Various Parts of the World During the Years 1803, 1804, 1805, 1806 and 1807*, Londres, Henry Colburn, 1814, t. 2, p. 168. Viajeros al servicio de España como Malaspina expresaron ideas semejantes sobre los indios de California: “en esta especie ruda de naciones existe cierto aborrecimiento a la vida sociable, la insubordinación, el desprecio de la vida [...]”. Alejandro Malaspina, *Viaje político científico alrededor del mundo*, 2a. ed., Madrid, Imprenta de la viuda e Hijos de Abienzo, 1885, p. 443.

¹⁶ Pérouse navegó hacia la bahía de Monterey en septiembre de 1786 como parte de un amplio itinerario de viaje auspiciado por la monarquía francesa para establecer nuevas bases en el Pacífico. Jean-François de Galaup La Pérouse, [redactado por Millet-Mureau, Louis Antoine], *Voyage de La Pérouse autour du Monde*, 4 v., Paris, Imprimerie de la République, 1797, t. II, p. 257.

¹⁷ Hackel afirma que “pocos indios de California sabían leer y escribir en español” y que sobreviven escasas cartas con firmas de indígenas. Steven W. Hackel *Children of Coyote, Missionaries of Saint Francis: Indian-Spanish Relations in Colonial California, 1769-1850*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2005, p. 240, 270. El mismo autor apunta que es posible encontrar testimonios indígenas en dos tipos de documentos: las investigaciones militares sobre las condiciones de vida en las misiones y las declaraciones de indios que testificaron en juicios por delitos graves. En todos los casos se trata de mediaciones pues fueron asentados por un escribano español y casi siempre a través de un intérprete. Steven W. Hackel, “Sources of Rebellion: Indian Testimony and the Mission San Gabriel Uprising of 1785”, *Ethnohistory*, American Society for Ethnohistory, v. 50, n. 4, Fall 2003, p. 647, <https://doi.org/10.1215/00141801-50-4-643>.



los correctivos como recurso disciplinario en cada relato permiten atisbar el límite que cada uno juzgaba aceptable.

Esta propuesta parte de la idea de que aquello que ahora nos parece violento, cruel e inaceptable no necesariamente lo parecía en la época estudiada. Pero el rastreo puntual de aquello que los actores de esta frontera reconocieron como abuso y violencia muestra que sus diversas concepciones difieren notoriamente a pesar de ser coetáneos y que, en sus valoraciones, intervienen pugnas, intereses individuales, de grupo e imperiales. Por ello, para no calificar como conductas violentas aquellas prácticas que en su momento eran vistas como legítimas y justificadas, los siguientes apartados se dedican a esbozar algunas definiciones sobre el concepto de violencia, sobre las posibilidades de su análisis desde una perspectiva histórica, además de las especificidades que la violencia adquirió en las fronteras de la monarquía hispánica y, en concreto, dentro de las misiones de la Alta California. A lo largo de este trabajo, se analizan las penas físicas y las respuestas indígenas en el marco de un *continuum* de violencia que interconectaba distintas escalas e impactaba diversos ámbitos de la vida social. Asimismo, se pregunta por la función social de este tipo de castigos, por los motivos que conducían a ejecutarlos, por los argumentos que los justificaban y por los límites negociados y establecidos para evitar los excesos.

El recorrido tiene la intención de avanzar con cautela para evitar juzgar, bajo cánones ajenos, los procedimientos disciplinarios de los misioneros. En consonancia, se asume la idea de David J. Weber, quien nos previene de esbozar “caricaturas” en lugar de descripciones cabales de una sociedad si no se toman en cuenta los “valores y prácticas contradictorios y en pugna, junto con los cambios forjados por el tiempo y la circunstancia”. Sin embargo, continúa Weber, “parece peligroso permitir que la comprensión conduzca a la neutralidad moral [...]. La historia debe ayudarnos a recordar que, en cualquier época, algunos hombres y mujeres han encontrado ingeniosas maneras de racionalizar la brutalidad en nombre de la religión, la verdad o el bien común. Podemos entender su comportamiento, pero no tenemos por qué condonarlo”.¹⁸

¹⁸ David J. Weber, *La frontera española en América del Norte*, trad. de Jorge Ferreiro, México, Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 24.



La violencia y la “violencia colonial” en las fronteras americanas

Ciertamente la violencia no designa fenómenos identificables a la manera de objetos o estados determinados,¹⁹ pero suele asumirse que “en esencia representa la ruptura del significado, el advenimiento de lo irracional y el daño físico”.²⁰ La polisemia del concepto se vislumbra en la pluralidad de términos con los que se le suele asociar: agresión, agravio, coacción, abuso, castigo, dominación, sumisión y despojo, entre otros. En conjunto, estas acciones remiten a actos que se consideran violencia porque “vulneran intencionalmente la capacidad física, la autodeterminación de las personas y su acceso a elementos materiales y espirituales”²¹ indispensables para la reproducción social. En contraparte, es posible hablar de un tipo de violencia que se asume como legítima porque así se constituye en la mente de los perpetradores, en la de los observadores e inclusive en la de las víctimas de esos actos.²²

A pesar de las variaciones históricas de su conceptualización, es posible determinar que, al hablar de violencia nos referimos a relaciones de poder y relaciones políticas necesariamente asimétricas.²³ Es decir, la violencia existe siempre en el marco de vínculos y estructuras determinadas que le otorgan sentido dentro de un repertorio de comprensión propio. Por ende, su definición operativa queda supeditada a lo que cada sociedad delimita como comportamientos violentos. En este sentido, resulta necesaria una “etnografía de la violencia” que busque las

¹⁹ Gérard Lenclud, Elisabeth Claverie y Jean Jamin, “Présentation: Une ethnographie de la violence est-elle possible”, *Études Rurales*, número thématique: *La violence*, École des Hautes Études en Sciences Sociales, París, n. 95-96, 1984, p. 10.

²⁰ Neil L. Whitehead, “Violence & the Cultural Order”, *Daedalus*, On Nonviolence & Violence, American Academy of Arts & Sciences, Cambridge, Massachusetts, v. 136, n. 1. Winter 2007, p. 40, <https://www.jstor.org/stable/20028088>.

²¹ Esta definición fue propuesta por Danna Levin Rojo durante el intercambio sostenido en el Taller Naciones entre fronteras: hacia una historia de la violencia (siglos XVIII-XXI), llevado a cabo en el Instituto de Investigaciones Históricas y efectuado de manera virtual en febrero de 2021.

²² Whitehead, “Violence & the Cultural Order”, p. 40.

²³ Francisco Ferrándiz Martín y Carles Feixa Pampols, “Una mirada antropológica sobre las violencias”, *Alteridades*, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, México, v. 14, n. 27, enero-junio 2004, p. 159, <https://www.redalyc.org/pdf/747/74702710.pdf>.



formas en las que los distintos grupos humanos consideran y califican a ciertas acciones como violentas.²⁴ Esta pesquisa, sin embargo, debe estar en diálogo constante con las nociones propias para lograr hacer inteligible la experiencia ajena a través del concepto mismo.

Cabe advertir que, pese a los desafíos que presenta la definición del concepto de violencia, es posible trazar una ruta de análisis al preguntar por los motivos que la justifican en determinada sociedad. Y, en tanto la violencia se codifica culturalmente, el sentido y la función que tuvieron el uso de la fuerza y las penas corporales en las misiones franciscanas de la Alta California sólo puede explicarse en el marco de las condiciones históricas del proyecto borbónico de defensa, poblamiento y evangelización en esa frontera y a la luz de las circunstancias de su enunciación.

En su acepción más general, la violencia se ha arraigado en el imaginario como componente esencial de toda situación colonial. De ahí provienen expresiones naturalizadas y justificadoras como aquella que pregunta ¿qué conquista no es violenta? Pero, la “violencia colonial” no se reduce a la imposición inicial del poder durante la etapa de conquista. Este tipo de violencia se reelabora y remodela de manera constante para mantener activa la memoria de la sumisión inaugural y reafirmar a la población colonizada su condición de subordinación.²⁵ Aunque la mayoría de las veces las acciones violentas se limitan a momentos y lugares concretos, a través de ellas el poder colonial pone de manifiesto la construcción política que pretende perpetuar. Esta lógica adquiere especificidades en espacios fronterizos caracterizados por la

²⁴ Lenclud, Claverie y Jamin, “Présentation...”, p. 10. Sobre la “etnografía de la violencia” se ha discutido que, si cada cúmulo de prácticas y representaciones de la violencia puede ser entendido sólo en función de un sistema de creencias y valores específicos, se anula su potencial como categoría antropológica. Por otro lado, Lenclud afirma que la posibilidad estriba en que el observador aclare su propia noción de violencia y establezca correspondencias, por burdas que sean, con aquellas que han sido calificadas como violentas por los miembros del grupo estudiado.

²⁵ Frente a la violencia “imperial” que suele aludir a su “naturaleza más abstracta o intelectual”, la “violencia colonial” es la que se encuentra más cercana a los territorios y a sus habitantes, que nombra las acciones y los modos y que involucra de manera directa la relación entre colonizadores y colonizados. Raphaëlle Branche, “La violence coloniale. Enjeux d’une description et choix d’écriture”, *Tracés. Revue de Sciences Humaines*, Institut des Sciences Humaines et Sociales du Centre National de la Recherche Scientifique, n. 19, 2010, p. 29-42, <https://doi.org/10.4000/traces.4866>.

permanente contienda entre distintas soberanías que se disputan los recursos y el control ideológico. De modo que, en tanto ninguna de las fuerzas logra el monopolio duradero de la violencia, ésta permea constantemente en las interacciones de los sujetos en pugna,²⁶ lo que no anula la posibilidad de establecer alianzas y estrategias de resistencia o negociación.

La violencia en los espacios fronterizos se ha registrado en la historiografía a partir de la documentación colonial y de las constantes menciones a los insultos, daños, robos, muertes y delitos cometidos por los indios que, a su vez, provocaban “campañas punitivas” por parte de los hispanocriollos, alimentando un ciclo perenne de confrontaciones. Así se configuró la imagen de una belicosidad inherente y esencial a los grupos que habitaban los espacios fronterizos, independientemente de la diversidad de formas de organización social y política o de sus patrones de asentamiento y de sus estructuras productivas. La representación de estos grupos como “indios de guerra”, violentos, bárbaros, indómitos y delincuentes por naturaleza,²⁷ fue refrendada por los estados nacionales y se reprodujo en buena parte de los estudios históricos.

Para matizar estas representaciones es preciso delinear una noción de la violencia en las fronteras coloniales que nos permita distinguir, aunque no separar, las numerosas prácticas que pueden ser consideradas violentas. De acuerdo con Florencia Roulet, es necesario realizar un análisis de las “relaciones fundadas en un *continuum* de formas de violencia que iban de sus manifestaciones físicas más visibles (masacres,

²⁶ La relación entre poder y violencia es el punto de arranque del análisis propuesto por Donna Guy y Tom Sheridan, quienes definen a las fronteras como espacios en disputa en los que ni el poder colonial ni los poderes nacionales, lograron mantener el monopolio de la violencia ni instaurar esquemas estables de trabajo coaccionado. Donna Guy y Tom Sheridan (eds.), *Contested Ground. Comparative Frontiers on the Northern and Southern Edges of the Spanish Empire*, Tucson, University of Arizona Press, 1998, p. 10-11.

²⁷ De acuerdo con Brian DeLay, la expansión continental de los siglos XVIII y XIX fue un proceso imperial arraigado en la violencia, que resultó en la colonización de largo plazo de cientos de organizaciones políticas indígenas. “Indian Politics, Empire, and the History of American Foreign Relations”, *Diplomatic History*, The Society for Historians of American Foreign Relations/Oxford University Press, Cary, North Carolina, v. 29, n. 5, November 2015, p. 929.



ejecuciones ejemplares, castigos corporales, tortura, etcétera) a formas más soterradas de coerción, dominación, miedo y humillación y que se inscribían en la larga duración del tiempo colonial”.²⁸ Además, es indispensable subrayar que esos usos, hábitos y acciones deben ser abordados no como actos aislados o concretos sino como resultado de distintas escalas de violencias interconectadas.

Por otra parte, la violencia oscila entre aquella que se ejerce para instaurar, reproducir y sostener un orden social y la que se le opone o lo transgrede.²⁹ Así, es posible distinguir entre “la violencia indígena” denunciada en las fuentes por autoridades eclesiásticas, militares y civiles o por cronistas y la “violencia colonial” que ejercían los distintos colonos entre quienes cabría distinguir a los religiosos, los militares, los encomenderos, los mineros, los gobernadores y a los vecinos y pobladores en general. Desde la perspectiva de los colonizadores, la primera es una violencia destructiva, catastrófica y, por ende, irracional. Mientras que la ejercida por ellos está justificada, según sus propios parámetros, como recurso para la preservación del orden y tiene objetivos claros tales como garantizar su propia seguridad, educar, inculcar principios, extirpar prácticas conraindicadas, reprender y castigar las transgresiones, e incluso asegurar la salvación de los indios, por lo que se presentan como acciones racionales y legítimas. Con la intención de evitar reproducir la esencialización del temperamento violento de los indios de la frontera, pero sin condenar a cambio las acciones punitivas y disciplinarias llevadas a cabo por los religiosos, este trabajo pretende visibilizar el castigo corporal de los indios de la Alta California al vincular las relaciones de dominación que operaban en distintos niveles. Para ello, resulta necesario ubicar el contexto específico de la labor franciscana en esta región.

²⁸ Florencia Roulet, “Violencia indígena en el Río de la Plata durante el período colonial temprano: un intento de explicación”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Debates, 16 de febrero de 2018, <http://journals.openedition.org/nuevomundo/72018>.

²⁹ El carácter restrictivo de la autoridad, y su intención de reafirmarse como tal, la hacen violenta, mientras que la violencia transgresora sólo se encuentra en las fracturas del orden social y en la ruptura del consenso sobre los valores comunes. Lenclud, Claverie, Jean, “Présentation...”, p. 11.

*Las misiones de la Alta California: pacificación, disciplina
y el continuum de violencia*

El patrón de colonización del norte novohispano se había forjado desde el siglo XVII a través del complejo misión-presidio. Este último como instrumento de defensa de rutas y caminos y como enclave estratégico para la ocupación del territorio. La misión, por su parte, compartía el carácter de avanzada, pero centraba su labor en la conversión de las poblaciones indígenas.³⁰ Desde su concepción, a la misión se le adjudicó un ideal de templanza y moderación para inculcar con suavidad la doctrina cristiana en contraposición a los abusos perpetrados por los conquistadores.³¹ Por su capacidad de atraer a los neófitos por medio de la palabra, la educación y la persuasión, el sistema misional proyectó una imagen de aculturación progresiva y asimilación pacífica de los indígenas que dejaba de lado el factor de la dominación.³² Esta representación se reforzó en las obras producidas por las propias órdenes, y aunque encontró acérrimos detractores que denunciaron sus métodos, la historiografía tradicional presentó a la misión, junto al comercio y las

³⁰ “En primer lugar, misión tiene un sentido jurídico: la autorización papal para convertir infieles en un determinado espacio del globo. En segundo lugar, misión equivale a los trabajos de cristianización y de occidentalización de los indígenas. Por último, misión es un lugar geográfico y administrativo: el complejo de edificios, campos de cultivo, corrales, lugares de visita, acueductos, depósitos de agua, etcétera, situados en su espacio jurisdiccional.” Salvador Bernabéu Albert, “La California hispana: frailes, colonos y soldados en el fin del mundo (1767-1821)”, *Cuadernos de la Escuela Diplomática*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Sevilla, n. 50, 2014, p. 66.

³¹ Según el apóstol de las Indias, san Francisco Javier, el misionero “ha de ser paciente, caritativo, humilde y muy agradable con todos. En la conversión ha de ser suave, y en las palabras blando y más afable que severo”. “Carta al virrey de fray Juan Calzada, 1821”, *Las misiones de la Alta California*, México, Tipografía de la Oficina Impresora de Estampillas, 1914 (Colección de Documentos Históricas, v. II), p. 205.

³² De acuerdo con Ignacio del Río, los fenómenos a los que alude el término aculturación son definidos por las circunstancias históricas en las que se producen. En el caso de las Californias refiere a “aquellos casos de contacto interétnico en los que obran factores de dominación”. Por ello, la transmisión cultural se regula dialécticamente por el juego de las fuerzas e intereses particulares de ambos grupos, lo que provoca que “la mera diferencia de tradiciones culturales se vuelva fuente de antagonismo”. Ignacio del Río, “Una propuesta de principios metodológicos para el estudio de los procesos de aculturación”. Ignacio del Río, *El noroeste del México colonial. Estudios históricos sobre Sonora, Sinaloa y Baja California*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2007, p. 204.



prácticas diplomáticas, como una institución clave para el proceso de “pacificación” de las fronteras.³³ Sin embargo, las misiones no escapaban al objetivo central de la conquista como empresa global de civilización que apuntaba hacia la extirpación de “falsas creencias”, la apropiación de los territorios y los recursos, además de la creación de una nueva estructura económica productiva. “La represión y los castigos físicos no faltaban [...], pues a pesar de todo las misiones fueron el producto de una conquista sólo aparentemente pacífica, pero sustancialmente violenta como cualquier otra”.³⁴ En este sentido, la violencia no fue exclusiva de las Californias,³⁵ pues el sistema misional formaba parte de un programa bien definido de colonización que tenía la intención de mantener, sin lugar a duda, la posición subordinada de los indios.

Hacia la segunda mitad del siglo XVIII, el sistema misional había dejado de tener viabilidad en la mayoría de los dominios hispánicos y la secularización había avanzado en buena parte del territorio novohispano. Al mismo tiempo, se acentuaba la fortificación militar de las fronteras y crecía el interés por asegurar alianzas con los grupos indígenas hostiles y por afianzar los mercados locales. Sin embargo, para la Alta California, el proyecto defensivo encabezado por el visitador José de Gálvez y apoyado por el virrey Carlos Francisco de la Croix,

³³ Desde las ordenanzas de 1573 el vocablo “pacificación” se impulsó como parte de la política monárquica para sustituir el de “conquista”. Después se estableció que “en todas las capitulaciones que se hicieren, se excuse esta palabra conquista, y en su lugar se use de las de pacificación y población”. *Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias*, Madrid, Ivlian de Paredes, 1681, v. 2, lib. IV, tít. I, ley VI, f. 82.

³⁴ Bernd Hausberger, “La violencia en la conquista espiritual: las misiones jesuitas de Sonora”, *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas [Anuario de Historia de América Latina]*, Hamburg University Press, Hamburgo, n. 30, 1993, p. 31.

³⁵ Las investigaciones sobre el castigo y la violencia en las misiones fronterizas se han concentrado en los establecimientos jesuitas de distintas fronteras americanas. Véase Lía Quarleri, “Castigos físicos y control de los cuerpos. Mujeres guaraníes, trabajo y poder colonial”, *Temas Americanistas*, Universidad de Sevilla, n. 40, 2018, p. 239-264. David Sweet, “Misioneros jesuitas e indios ‘recalcitrantes’ en la Amazonia colonial”, en Miguel León-Portilla et al. (eds.), *De palabra y obra en el Nuevo Mundo, I. Imágenes interétnicas*, México, Siglo XXI, p. 265-292. María Susana Cipolletti, “Jesuitas y tucanos en el noroeste amazónico del siglo XVIII. Una armonía imposible”, en Sandra Negro y Manuel Marzal (coords.), *Un reino en la frontera. Las misiones jesuitas en la América colonial*, Quito, Abya-Yala/Pontificia Universidad Católica del Perú, 2000, p. 153-165. Salvador Bernabéu Albert, “‘La religión ofendida.’ Resistencia y rebeliones indígenas en la Baja California Colonial”, *Revista Complutense de Historia de América*, Editorial Complutense, Madrid, n. 20, 1994, p. 169-180.

se centró en los indios.³⁶ El establecimiento de la cadena de misiones en la costa desde San Diego hasta San Francisco respondió directamente a la necesidad de defender la región de las amenazas francesas, inglesas y rusas, así como proteger el flujo comercial con Filipinas.³⁷ Al tratarse de una zona relativamente aislada y de alta densidad poblacional, el sistema misional, bajo la dirección de los franciscanos, resultó ser la solución más adecuada y de menor costo.³⁸ No obstante, “en la práctica, era difícil que misioneros y autoridades reales lograran hacer compatibles el gobierno de las misiones y la conducción política de la provincia”.³⁹

Fray Junípero de Serra y Francisco Palou estuvieron a cargo del arranque del proyecto en lo que se llamó la Nueva California. La primera fue la misión de San Diego fundada en julio de 1769 y al año siguiente se fundó San Carlos en la Bahía de Monterey. A inicios del siglo XIX llegaron a ser 21 misiones que corrían de sur a norte.⁴⁰ De forma paralela se establecieron cuatro presidios que fungieron como distritos:

³⁶ A pesar de que los franciscanos estaban abriendo una nueva frontera misional en la Alta California su poder en el resto de la Nueva España había declinado. Por otra parte, sus métodos habían cambiado desde el siglo XVI, cuando habían apostado al estudio de la lengua y la cultura de los grupos indígenas, lo que contrasta con el poco interés mostrado para ello en la Alta California. Hackel, *Children of Coyote...*, p. 130.

³⁷ El plan de defensa incluía la creación de la Comandancia General de las Provincias Internas del norte de la Nueva España. Y como respuesta a los avances rusos, el 23 de enero de 1768 se emitió una real orden para ocupar de manera inmediata la Alta California. Martha Ortega Soto, *Alta California. Una frontera olvidada del norte de México, 1769-1846*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa/Plaza y Valdés, 2001, p. 25-28.

³⁸ Sobre la capacidad productiva de las misiones altocalifornianas y su incorporación a mercados locales, regionales e imperiales, véase Robert Archibald, *The Economic Aspects of California Missions*, Washington, D. C., Academy of American Franciscan History, 1978.

³⁹ Altable, *Vientos nuevos...*, p. 209.

⁴⁰ En el presidio de San Diego, además de la misión del mismo nombre, se construyeron las de San Gabriel (1771), San Juan Capistrano (1776) y San Luis Rey (1798). En el presidio de Santa Bárbara se fundaron: San Buenaventura (1782), Santa Bárbara (1786), La Purísima (1787), San Fernando Rey (1797) y Santa Inés (1804). En el presidio de Monterey, las misiones de San Carlos (1770), San Antonio (1771), San Luis Obispo (1772) y La Soledad (1791). En el distrito más al norte, además de la misión y presidio de San Francisco, se edificaron Santa Clara (1777), San Miguel (1797), San Juan Bautista (1797), Santa Cruz (1791), San José (1797), San Rafael (1817) y San Francisco Solano (1823). Fray Junípero supervisó aquellas instauradas hasta 1777, las posteriores estuvieron a cargo del padre Fermín Lasuén.



San Diego (1769), Monterey (1770), San Francisco (1776) y Santa Bárbara (1782) (véase el mapa 1). El complejo se complementó, a instancia del gobernador Felipe de Neve, con la fundación de tres pueblos: San José (1777), Los Ángeles (1781) y la villa de Branciforte (1797).⁴¹ Los pueblos eran habitados generalmente por vecinos mestizos y algunos neófitos aculturados. Sólo a partir del gobierno de Pedro Fagés (1782-1791) se hicieron concesiones de tierras a colonos y militares retirados, dando lugar a los primeros “rancheros” que tuvieron títulos de propiedad en la región.⁴²

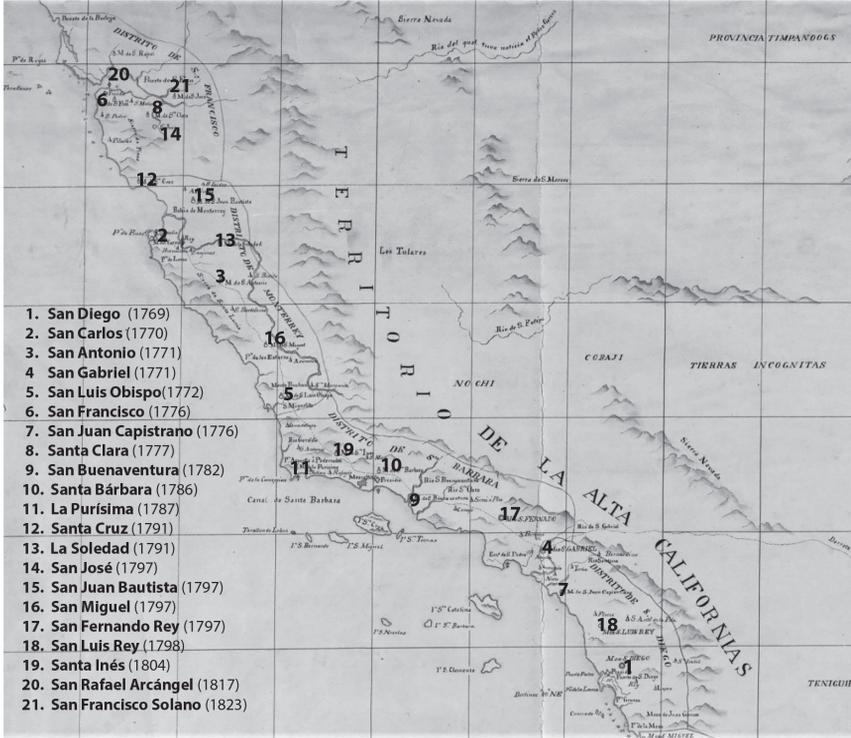
La Alta California presentaba una amplia diversidad de situaciones locales, por ende, cada una de sus subregiones tiene su propia cronología e historia. Aunque todas formaban parte de un proyecto y participaban de dinámicas compartidas, las relaciones entre franciscanos e indígenas en cada misión dependieron de múltiples factores. Entre ellos destaca la disponibilidad de recursos, las relaciones con las autoridades civiles, la diversidad de grupos étnicos y las disímiles actitudes que éstos adoptaron ante el proyecto misional.⁴³ Desde aquellos que se inclinaron a adoptar patrones culturales hispanos hasta quienes rechazaron, abierta o pasivamente, la imposición del modelo, pasando por aquellos que incorporaron ciertos elementos ya sea de forma temporal o intermitente. No hay, pues, un modelo general que dé cuenta del amplio abanico de interacciones hispano-indígenas desarrolladas en cada una de las misiones. En cambio, ciertos aspectos como las relaciones económicas

⁴¹ De acuerdo con Francis Guest, estas fundaciones tenían la intención de encaminar la secularización de las misiones, aunque el proyecto encontró férreas resistencias, “Mission Colonization and Political Control in Spanish California”, *Journal of San Diego History*, San Diego Historical Society, San Diego, California, v. 24, n. 1, Winter 1978, p. 103-113, <https://sandieghistory.org/journal/1978/january/mission/>.

⁴² William Wilcox Robinson, *Land in California. The Story of Mission Lands Ranchos, Squatters, Mining Claims, Railroad Grants, Land Scrip, Homesteads*, Berkeley, University of California Press, 1979, p. 45-58.

⁴³ Los grupos indígenas de la costa de California se pueden organizar en ocho grandes grupos lingüísticos. En la costa central: miewok, ohlone (costano), esselen y salinan. En la costa sur grupos hablantes de lenguas chumash, gabrielino, luiseño y diegueño. Lightfoot, *Indians, Missionaries, and Merchants...*, p. 3. Estos grupos se encontraban organizados en unidades políticas que Alfred Kroeber llamó *tribelets*, grupos no muy numerosos que hacían uso de un territorio, se autogobernaban y en ocasiones contaban con un poblado o centro sociopolítico rodeado de asentamientos más pequeños. Alfred L. Kroeber, “The Nature of Land-Holding Group”, *Ethnohistory*, American Society for Ethnohistory, v. 2, n. 4, 1955, p. 303-314.

Mapa 1
MISIONES DE LA ALTA CALIFORNIA



Fuente. Elaboración propia a partir de José María Narváez, *Carta esférica de los territorios de la Alta y Baja California y estado de Sonora, 1823*, Library of Congress, Washington, D. C., *Geography and Map Division*, tomado de Biblioteca Digital Mundial, <https://www.wdl.org/es/item/16784/>.

con los presidios, el adoctrinamiento católico, las formas de trabajo indígena, la justicia militar, el disciplinamiento y el castigo de los indios pueden analizarse a nivel regional.

Dentro de las misiones operaba una concepción paternalista que, en 1812, fray José Señán, exponía de la siguiente manera: “el padre misionero se encarga de la corrección adecuada y aplica el castigo como un padre natural a sus hijos”.⁴⁴ Esta noción provenía de los institutos de

⁴⁴ Guest, “The California Missions...”.



propaganda religiosa que legitimaban “esa especie de paternalismo punitivo como estrategia imprescindible en el proceso de aculturación”.⁴⁵ De acuerdo con Hackel, los misioneros usaron esta noción para justificar el uso de la fuerza en contra de los indios, puesto que su estatus como menores de edad acarreaba una “protección limitada y profundas discriminaciones”.⁴⁶ De este modo, la obediencia y la disciplina constituyeron los pilares de la vida misional,⁴⁷ mientras que la represión y los correctivos corporales hacían factible la imposición de una jerarquía social que ubicaba a los indios en la parte más baja. Sin embargo, las condiciones de inestabilidad en los asentamientos de frontera y la imperante necesidad para defenderla efectivamente dotaban de cierta especificidad a estas misiones, pues su continuidad dependía de un frágil equilibrio entre el “buen trato de los naturales” y la necesidad de garantizar la producción de “crecidas poblaciones de indios útiles al estado”.⁴⁸ Por ende, los castigos no debían ser excesivos para evitar la huida o la rebelión de los indios. Pero el programa de aculturación que incluía la implementación de modos de vestimenta, alimentación y subsistencia, así como la extirpación de diversas prácticas sexuales y rituales, dependían del disciplinamiento de los indios y del exterminio de cualquier práctica considerada por los religiosos como “vicio”.⁴⁹

⁴⁵ Altable, *Un siglo de discordias...*, p. 268-269.

⁴⁶ Hackel, *Children of Coyote...*, p. 1-3, 130.

⁴⁷ En las respuestas que dieron los padres Marcelino Marquínez y Jaime Escudé en la misión de Santa Cruz el 30 de abril de 1814, afirmaron que “los indios de esta Misión profesan la virtud de la obediencia”, al grado que “si así fuese mandado por el padre”, el jardinero podía sembrar las plantas en la tierra con la raíz hacia arriba, aunque conociera muy bien su oficio. Erick D. Langer y Robert H. Jackson, “Colonial and Republican Missions Compared: The Cases of Alta California and Southeastern Bolivia”, *Comparative Studies in Society and History*, Cambridge University Press, Ann Arbor, Michigan, v. 30, n. 2, April, 1988, p. 301, <https://www.jstor.org/stable/178836>.

⁴⁸ “Reglamento Provisional para el Gobierno de las Californias y San Blas”, en María del Carmen Velázquez, *Notas sobre sirvientes de las Californias y proyecto de obraje en Nuevo México*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 1984, p. 138.

⁴⁹ Robert H. Jackson y Edward Castillo, *Indians, Franciscans, and Spanish Colonization. The Impact of the Mission System on California Indians*, Albuquerque, The University of New Mexico, 1995, p. 80. De manera semejante, en la Baja California, los jesuitas “combatieron sin tregua todo aquello que consideraban expresión de paganismo, hechicería o embuste hecho por influjo diabólico” y “se empeñaron arduamente en modificar en el mundo indígena los comportamientos que juzgaban bárbaros, viciados, pecaminosos, y que eran, por ende, inadmisibles en el seno de la cristiandad”. Ignacio



Para establecer y mantener su autoridad en las misiones, los padres instituyeron un sistema social jerárquico que concedía a los indios distintas posiciones de estatus, responsabilidades y privilegios. En esta estructura se asignaba a los neófitos más antiguos, y en especial a los alcaldes,⁵⁰ la tarea de vigilar a los demás indios y de reportar cualquier infracción.⁵¹ A cambio recibían mayores y mejores raciones, accedían a ciertos emblemas de estatus como la vestimenta o fungían como padrinos y testigos en bautizos.⁵² Sin embargo, las contradicciones estaban en diferentes ámbitos de la vida en las misiones y, en algunas ocasiones, la confianza que los padres depositaban en ellos podía revertirse en tanto sus conocimientos y prebendas les facilitaban planear y participar en conspiraciones.⁵³

A pesar del explícito y reiterado registro de quejas por abusos físicos —afirman Langer y Jackson—, “algunos apologetas del sistema misionero franciscano han intentado desestimar la importancia del uso de castigos corporales llamando la atención sobre prácticas similares en la Europa contemporánea, pero la reacción real de los indios azotados es

del Río, *Conquista y aculturación en la California jesuitica, 1697-1768*, 2a. ed., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1998, p. 195.

⁵⁰ A pesar de que el proyecto de elegir alcaldes indios se instauró a propuesta del gobernador Neve con la intención de instruirlos en asuntos de la república, su elección estuvo siempre bajo la influencia y control de los padres. Steven W. Hackel, “The Staff of Leadership: Indian Authority in the Missions of Alta California”, *The William and Mary Quarterly*, Omohundro Institute of Early American History and Culture, Williamsburg, Virginia, v. 54, n. 2, 1997, p. 357, <https://www.jstor.org/stable/2953277>.

⁵¹ Cabe apuntar que los crímenes violentos cometidos por indios dentro de las misiones eran atendidos por las autoridades civiles o militares. De este modo, los castigos resultantes de procesos por homicidios, robo de ganado, quema de cultivos, entre otros, eran distintos a los correctivos empleados por los franciscanos por faltas menores.

⁵² Lightfoot, *Indians, Missionaries, and Merchants...*, p. 70.

⁵³ Los alcaldes también podían ser castigados, aunque la humillación implícita en ello podía detonar episodios de rebeldía. Sobre las elecciones de los alcaldes en San Carlos, San Diego, San Antonio, San Luis y San Gabriel, véase Archivo General de la Nación, México (en adelante, AGN), *Californias*, v. 65, exp. 7, f. 309r-341v. Los casos mejor conocidos de alcaldes convertidos en líderes de revueltas son el de Estansilao de la misión de San José en 1828, y el de Yozcolo, que huyó de la misión de Santa Clara después de saquear un almacén y de haber liberado a doscientas mujeres del monjerío. James A. Sandos, *Converting California Indians and Franciscans in the Missions*, New Haven/Londres, Yale University Press, 2004, p. 170-171.



el único indicador del impacto psicológico de la práctica”.⁵⁴ En este punto, las escasas evidencias que permiten conocer de primera mano las reacciones de los indios también dificultan dar cuenta de lo que ellos consideraban, o no, violencia.⁵⁵ Pese a ello, los testimonios que alcanzaron a llegar hasta nosotros proporcionan indicios suficientes para abrir una discusión al respecto.

Si bien, las penas corporales y otras formas de represión de las conductas indeseadas se encontraban dentro de los estándares de la época, la posibilidad de clasificarlos como métodos violentos no estriba en la intencionalidad del daño provocado, sino en analizarlos dentro del *continuum* de violencia resultante de la conjugación de tácticas diversas que “representaron formas de invasión intensiva a todos los aspectos de la concepción nativa del sexo y el cuerpo, la enfermedad y la curación”.⁵⁶ De modo que malnutrición, encierro, trabajo excesivo, padecimientos, falta de atención médica y altas tasas de mortalidad femenina e infantil acompañaban a las flagelaciones y castigos, configurando así una violencia sistémica.

De acuerdo con la definición de la violencia como aquellas acciones que vulneran la capacidad de reproducción social de los indios, tres ámbitos de la vida misional en la Alta California aparecen íntimamente

⁵⁴ Langer y Jackson, “Colonial and Republican Missions...”, p. 301. Entre quienes defienden la versión eurocéntrica y triunfalista de la experiencia franciscana y descalifican las fuentes indígenas están Harry Kelsey y Doyce Nunis. Jackson y Castillo, *Indians, Franciscans and Spanish...*, p. 85. En la antípoda diversos autores han sostenido que la violencia ejercida en las misiones alcanzó tales grados que es posible y necesario hablar de genocidio. Rupert Costo y Jeannette Henry Costo (eds.), *The Missions of California. A Legacy of Genocide*, San Francisco (California), Indian Historian Press for the American Indian Historical Society, 1987. En la misma línea argumenta Benjamin Madley en el primer capítulo de *An American Genocide: The United States and the California Indian Catastrophe, 1846-1873*, New Haven, Yale University Press, 2016, p. 16-42.

⁵⁵ En la Antigua California es posible encontrar atisbos de las nociones de los indígenas sobre los mecanismos disciplinarios impuestos. El padre [Juan María de] Salvatierra afirmó que, “como los bárbaros no saben qué es castigo, sino sólo la venganza, es más difícil el introducirles la justicia y el castigo paternal, y lo sienten más que si los matasen”. Bernabéu, “‘La religión ofendida’...”, p. 172. Por otro lado, Del Río, en *El noroeste del México colonial...*, p. 141, ofrece el ejemplo del padre Lorenzo Carranco, de la misión de Santiago, asesinado a flechazos en 1734, y que una vez muerto fue desnudando y azotado numerosas veces.

⁵⁶ Brian T. McCormack, “Conjugal Violence, Sex, Sin, and Murder in the Mission Communities of Alta California”, *Journal of the History of Sexuality*, University of Texas Press, Austin, v. 16, n. 3, September 2007, p. 400, <https://www.jstor.org/stable/30114190>.

ligados a prácticas represivas y punitivas. El primero era el sistema de reclutamiento de indios para reducirlos. Autores como Francis Guest discuten los niveles de violencia usados y atribuyen la atracción de los indios a las capacidades de adoctrinamiento de los padres.⁵⁷ Por su parte, Steven Hackel, apunta que la migración de indios hacia las misiones fue en muchos casos voluntaria, aunque resultado de la crisis provocada por las epidemias y la introducción de ganado. De igual modo, advierte que los indios llegaban con la esperanza de rearticular una comunidad con otros remanentes de grupos refugiados.⁵⁸ En general, los grados de coerción utilizados para el reclutamiento dependían de varios elementos tales como las habilidades de persuasión de los padres, los ciclos de escasez y abundancia y los conflictos entre los grupos no reducidos.⁵⁹ De cualquier forma, este mecanismo se mantuvo para sostener los niveles demográficos frente a las altas tasas de mortandad y de fuga.

El segundo ámbito abarcaba el ciclo de rebelión y la represión en el que se incluyen las fugas y deserciones de las misiones como forma de descontento y presión.⁶⁰ Tras la etapa de “resistencia primaria” caracterizada por acciones de guerra,⁶¹ “las formas directas de violencia contra el estado y sus representantes adoptaron una infinidad de formas, tanto individuales como colectivas contra las autoridades de la

⁵⁷ Guest, “The California Missions...”, p. 266.

⁵⁸ Hackel, *Children of Coyote...*, p. 74.

⁵⁹ Lightfoot, *Indians, Missionaries, and Merchants...*, p. 84, concuerda en que al menos durante la primera época los indios no eran forzados a reducirse y que el éxito se debía en parte a que los franciscanos eran “excelentes vendedores”. En una etapa siguiente, el desajuste ecológico provocado por el sistema agrícola desgastó los ciclos de recolección y obligó a los grupos no reducidos a acudir a las misiones para solventar la escasez de alimentos. Daniel O. Larson, John R. Johnson y Joel C. Michaelsen, “Missionization among the Coastal Chumash of Central California: A Study of Risk Minimization Strategies”, *American Anthropologist*, New Series, American Anthropological Association, Arlington, Virginia, v. 96, n. 2, June 1994, p. 263-299.

⁶⁰ Las fugas, consideradas “resistencia secundaria”, podían ser masivas o individuales. Entre las primeras destacan las de San Francisco en 1795 y 1796, Santa Cruz 1798, y 200 indios huidos de San Juan Bautista en 1805. Sherburne F. Cook, *The Conflict Between the California Indian and White Civilization*, Berkeley, University of California Press, 1976, p. 60, 381-383.

⁶¹ Jackson y Castillo incluyen en esta etapa diversos ataques a establecimientos españoles, conspiraciones y asesinatos entre 1769 y 1779. *Indians, Franciscans and Spanish...*, p. 75.



misión”.⁶² El repertorio de acciones emprendidas por los indios, incluía asaltos y robos, hasta complejas conspiraciones para envenenar y matar a frailes o mayordomos abusivos. Las rebeliones de gran escala como la de los indios de la misión de San Diego en 1775,⁶³ la de los chumash en 1824 o los levantamientos de alcaldes renegados como el de Estanislao, en 1828, fueron escasas y desataron fuertes reacciones de represión.⁶⁴ No sobra recordar que los indios optaron por otras vías e interpusieron quejas formales en contra de soldados, padres, colonos y alcaldes, lo que les permitía, en cierta medida, negociar los términos aceptables de la dominación y la subordinación.

El tercer ámbito es el más complejo, pues atañe al cambio cultural aparejado a la cristianización. El “apartar a los indios de sus tradicionales formas de vida a fin de integrarlos a los núcleos misionales” requería de una serie de estrategias aprendidas por los misioneros durante siglos, entre ellas aprender las lenguas indígenas.⁶⁵ Esto, según S. Hackel, contrasta con el poco interés mostrado por los franciscanos de la Alta California en aprender sobre la cultura de los indígenas de la región. Como consecuencia, “su programa religioso se modeló en torno a supuestos como el que los indios de California habían alcanzado un mínimo desarrollo social, cultural y religioso, por lo que su conversión tomaría mucho tiempo”.⁶⁶ Esta representación de los indios que enfatizaba su “rudeza”, “brutales apetitos” y otros vicios repercutió de manera directa en las formas de aculturación implementadas.

La principal consecuencia de la transformación de los modos de subsistencia y producción fue el declive poblacional de los indios.⁶⁷

⁶² McCormack, “Conjugal Violence...”, p. 409.

⁶³ Al respecto, véase Richard L. Carrico, “Sociopolitical Aspects of the 1775 Revolt at Mission San Diego de Alcalá: An Ethnohistorical Approach”, *Journal of San Diego History*, San Diego Historical Society, San Diego, California, v. 43, n. 3, Summer 1997, p. 142-157, <https://sandiegohistory.org/journal/1997/july/missionrevolt/>.

⁶⁴ Estanislao lideró a cientos de indios de distintas misiones hacia el valle de San Joaquín donde construyeron un refugio que resistió varios años hasta que se rindieron ante las fuerzas de Mariano Vallejo. El padre Narciso Durán lo recibió en la misión de San José y negoció su perdón. Sandos, *Converting California...*, p. 171-172.

⁶⁵ Del Río, *Conquista y aculturación...*, p. 164.

⁶⁶ Hackel, *Children of Coyote...*, p. 131-133.

⁶⁷ Robert Archibald, “Indian Labor at the California Missions Slavery or Salvation?”, *The Journal of San Diego History*, San Diego Historical Society, San Diego, California, v. 24, n. 2, Spring, 1978, <https://sandiegohistory.org/journal/1978/april/labor/>.

Sherburne Cook denomina “homicidio social” a la serie de muertes “consecuencia directa de las condiciones en las que los indios eran forzados a vivir”.⁶⁸ Pero, en general, abarca todas las acciones y prácticas promovidas por los religiosos y colonos de California que atentaban contra la reproducción social de diferentes grupos indígenas, incluyendo la introducción de patógenos (epidemias), pero también de plantas y animales que al reproducirse exponencialmente minaron los recursos de los que dependía su subsistencia.

Las estrepitosas caídas demográficas se agravaron por las condiciones de habitación, la desnutrición, la falta de atención médica y la explotación.⁶⁹ La mortandad aumentaba en el caso de las mujeres, al grado que la población masculina llegó a duplicar a la femenina dificultando con ello los matrimonios.⁷⁰ Efectos no mortales de epidemias como la de sífilis incidían negativamente sobre las tasas de natalidad entre los indios.⁷¹ Y, según Miguel Constanzó, “reducidos éstos a vida civil, o menos agreste, que la que seguían en su gentilidad, [los indios] procrean mucho menos”.⁷²

⁶⁸ Incluye muertes suscitadas en espacios cristianizados resultado de peleas, venganzas o injurias. Cook, *The Conflict Between...*, p. 263.

⁶⁹ A pesar de las variaciones demográficas tanto regionales como temporales, es posible detectar un cambio en las tasas de mortalidad hasta antes de 1800, pues viajeros como el conde de La Pérouse y George Vancouver, destacaron las buenas condiciones de la población. En cambio, los más tardíos como Rezanov y Langsdorff llamaron la atención sobre la gran mortandad de los indios. Lightfoot, *Indians, Missionaries, and Merchants...*, p. 75. Francisco Altable detecta una misma tendencia de baja demográfica en ambas Californias hacia fines del siglo XVIII, aunque con una notable diferencia. En la Alta, “de cada dos indios bautizados al menos uno moría en el corto plazo”, mientras que en la Baja “sucumbían más individuos de los que podían acristianar”, *Vientos nuevos...*, p. 228.

⁷⁰ La mortandad indígena se ha analizado a partir de los registros parroquiales de bautizos y defunciones. A pesar de las variaciones en los datos de cada misión, los estudios coinciden en que las tasas de mortalidad excedían las de natalidad y que tanto mujeres como infantes alcanzaban tasas más altas. Esto provocaba un desbalance demográfico que a su vez obstaculizaba la reproducción. Para un análisis estadístico, véase Robert H. Jackson, *Indian Population Decline: The Missions of the Northwestern New Spain, 1687-1840*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1994.

⁷¹ Maynard J. Geiger y Clement W. Meighan, *As the Padres Saw Them: California Indian Life and Customs as Reported by the Franciscan Missionaries, 1813-1815*, Santa Barbara, Santa Barbara Mission Archive Library, 1976, p. 7.

⁷² “Informe de don Miguel Constanzó al virrey, marqués de Branciforte, sobre el proyecto de fortificar los presidios de la Nueva California”, 17 de octubre de 1794, en



Dos aspectos más entorpecían la reproducción social: el cambio en la dieta y las condiciones de vivienda. Por un lado, en la misión se estabilizó el acceso a alimentos a lo largo del año, pero redujo su variedad y aunque las raciones se solían complementar con productos adquiridos bajo los patrones anteriores de caza, pesca y recolección, su práctica declinó a partir de la introducción de ganado sobre los cotos de caza, la destrucción de cultivos incipientes y el deterioro generalizado del ecosistema. Por otro, la suciedad, la humedad, las plagas de pulgas, el hacinamiento y la falta de ventilación e higiene de las viviendas de adobe, pero sobre todo de los “monjeríos”, donde las mujeres solteras dormían bajo llave, incrementaban la insalubridad y causaban enfermedades.⁷³ Entre las descripciones más vívidas de las condiciones de estos dormitorios se encuentra la del ruso Otto von Kotzebue, quien atestiguó en la misión de Santa Clara que esos “calabozos” se abrían dos tres veces al día y “las pobres niñas se apresuraban para salir a respirar aire fresco sólo para ser conducidas de prisa como rebaño hacia la iglesia”.⁷⁴ A pesar de las pésimas condiciones de vida, autores como Catherine R. Ettinger han sugerido que la vida en la misión constituía una mejor opción para los indios y especialmente para las mujeres, en tanto la vulnerabilidad a la que estaban expuestas fuera de las misiones era mucho mayor.⁷⁵ Para sopesar ese argumento vale distinguir de forma puntual un tipo de violencia que atentaba contra la reproducción y que tenía en el centro a las mujeres.

Los abusos y agravios en contra de las mujeres incluían violaciones sexuales, pero no se reducían a ellas y estaban asociados a otras prácticas como los abortos e infanticidios.⁷⁶ De acuerdo con el colono

José Omar Moncada Maya, *Miguel Constanzó y la Alta California: crónica de sus viajes (1768-1770)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Geografía, 2012, p. 260.

⁷³ Chelsea K. Vaughn, “The Forgotten Presence of Monjeríos in Alta California Missions”, *Southern California Quarterly*, Historical Society of Southern California, Northridge, California, v. 93, n. 2, Summer 2011, p. 141-174, <https://www.jstor.org/stable/41172570>.

⁷⁴ Jackson y Castillo, *Indians, Franciscans and Spanish...*, p. 81.

⁷⁵ Catherine R. Ettinger, “Una nueva domesticidad. Los indígenas de la Alta California y la vivienda misional”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Debates, 5 de enero de 2010, <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.58264>.

⁷⁶ A pesar de que, desde la expedición de 1769, José de Gálvez expidió órdenes a Pedro Fagés de no “ofender a las indias” y exigió castigar a cualquier violencia contra

Hugo Reid,⁷⁷ aunque las indias “necesariamente se acostumbraron a estas cosas”, por el “disgusto y aborrecimiento” que sentían respecto a los soldados españoles que abusaban de ellas, “los niños blancos nacidos entre los indios eran secretamente ahorcados y enterrados”.⁷⁸ Los frailes tenían conocimiento de los métodos abortivos de las indias. Así lo constataron, en 1812, fray Magín Catalá y fray José Viader, de la misión de Santa Clara, cuando respondieron al punto 24 del interrogatorio enviado por el gobierno: “¿Qué vicios son los más dominantes entre uno y otro sexo?” Ellos respondieron que “el primero la fornicación, el segundo el hurto y luego la danza o baile y en las mujeres el aborto”.⁷⁹ Por la relevancia de la infracción, los padres intentaron, de manera reiterada, terminar con esta práctica.

En síntesis, la violencia dentro de las misiones operaba en múltiples niveles interconectados, haciéndola sistémica. En este marco es posible rastrear patrones de castigo corporal que, según Steven Hackel, independientemente de si “eran relativamente leves o tenían la intención de infligir daño físico, por su carácter [público y ejemplar] debían haber sido especialmente degradantes” y añade que ni el castigo corporal, ni el encierro o el trabajo forzado eran parte del repertorio disciplinario de los grupos indígenas de California antes del momento de contacto

las mujeres nativas, pues además de ser una ofensa a Dios podía poner en peligro el éxito de la expedición, las violaciones fueron habituales. Virginia M. Bouvier, *Women and the Conquest of California, 1542-1840: Codes of Silence*, Tucson, University of Arizona Press, 2001, p. 37. Sobre los abusos y violaciones a mujeres indígenas, véase Erika Pérez, *Colonial Intimacies: Interethnic Kinship, Sexuality, and Marriage in Southern California, 1769-1885*, Norman, University of Oklahoma Press, 2018, p. 16-47, 106-142; McCormack, “Conjugal Violence...”, p. 391-415.

⁷⁷ El escocés Hugo Reid llegó a California en 1832; contrajo matrimonio con Victoria, una indígena gabirolina (grupo también llamado tongva), y se instalaron en un rancho cerca de la misión San Gabriel. Susanna Bryant Dakin, *A Scotch Paisano in Old Los Angeles. Hugo Reid's Life in California, 1832-1852*, Los Ángeles/Berkeley, University of California Press, 1939.

⁷⁸ Hugo Reid, “First Arrival of the Spaniards”, *The Indians of Los Angeles County: Hugo Reid's Letters of 1852*, edición y notas de Robert E. Heizer, Los Ángeles, Southwest Museum, 1968, carta n. XVI (Southwest Museum Papers, 21), <https://www.loc.gov/item/68008964/>.

⁷⁹ “Interrogatorio del Gobierno y Respuestas de los Padres Ministros de la Misión de Santa Clara”, 4 de noviembre de 1814, en *Mission Santa Clara Manuscript Collection*, Santa Clara, California, Santa Clara University Library, Archives & Special Collections, s. f., <https://content.scu.edu/digital/collection/msc/id/78/>.



con los españoles, por lo que su ejecución en las misiones debió haber sumado “un ámbito de conflicto y confusión”.⁸⁰ En contraparte, desde la mirada de los franciscanos, castigar a los indios era su potestad y obligación para corregirlos, además de estar acorde con las enseñanzas del cristianismo y de la ética humanitaria de ese entonces.⁸¹ Para abonar matices a los modos en que se asimilaban esas prácticas, es preciso presentar algunos casos y los efectos de su ejecución.

Sirva de ejemplo y escarmiento: *la función social y las reacciones al castigo público*

El castigo (sobre el cuerpo, las posesiones materiales o el honor) era un mecanismo de gobierno legitimado en los dominios de la monarquía católica. En 1812, los padres Magín Catalá y José Viader, de la misión de Santa Clara, certificaron que “en la misión ningún indio puede castigar a otro, todos los castigos se dan por conducto de los misioneros o los cabos de la escolta”.⁸² Tres años más tarde, en el informe del 11 de agosto de 1815, el presidente de las misiones de California, fray José Señán, se jactaba del orden instituido en el que “ningún neófito castiga a otro por su propia autoridad”.⁸³ Lograr establecer el monopolio de la impartición de penas formaba parte de la centralización política del absolutismo.⁸⁴

Sin embargo, en los márgenes de esos dominios, los poderes locales y regionales intervenían en la impartición de justicia y en la aplicación

⁸⁰ Hackel, *Children of Coyote...*, p. 323.

⁸¹ “Misioneros y gobernantes siempre traían a cuento que todo lo hacían por el bien de los indios, y habrá que aceptar que, de acuerdo con la mentalidad religiosa y el pensamiento moral de la época, estaban convencidos de que las medidas tomadas tenían un propósito benévolo.” Altable, *Un siglo de discordias...*, p. 125. El autor advierte que los correctivos físicos también se aplicaban a infantes, personas esclavizadas, mujeres, homosexuales y prisioneros, entre otros.

⁸² “Interrogatorio del Gobierno y Respuestas...”, s. f.

⁸³ Zephyrin Engelhardt, “Interrogatorio y Respuestas of Fr. José Señán, August 11, 1815”, *The Catholic Historical Review*, The Catholic University of America, Washington, D. C., v. 5, n. 1, April 1919, p. 64.

⁸⁴ Lía Quarleri presenta una síntesis sobre la función del castigo como forma de gobierno desde la perspectiva de la historia del derecho en “Castigos físicos y control...”, p. 241.

de los castigos, dando lugar a lo que Antonio de Hespanha ha llamado “el pluralismo normativo y disciplinario”.⁸⁵ Es decir, la administración y el gobierno de los amplios territorios incorporados a la monarquía entrañaron una dispersión del poder que operaba a través de redes sustentadas en lealtades desiguales y a partir de las relaciones de poder existentes entre las autoridades. De este modo, la aplicación del derecho no fue homogénea y estuvo sujeta a “la existencia de poderes centrales y periféricos con distintas, pero a la vez, superpuestas jurisdicciones y fluctuantes límites de poder” que dejaban un amplio margen a algunos tipos de autonomías de provincias y ciudades.⁸⁶

Ya en los albores del siglo XIX, enfrentada al nuevo referente del racionalismo, la jurisprudencia establecía que “los hombres nacían titulares de unos derechos subjetivos imperecederos que eran recogidos en leyes positivas”,⁸⁷ y que la sanción debía ser proporcional al delito. Esta nueva conceptualización sustituía la práctica de infligir daños en el cuerpo por la de privar al individuo de su libertad tras cometer una falta al contrato social. Pero, las condiciones específicas de la Alta California, tales como la disparidad demográfica entre indios e hispanocriollos y su locación remota, frenaban una transformación normativa semejante y, el castigo físico se mantenía como el principal recurso para mantener la disciplina en las misiones. Consideraciones al respecto pueden encontrarse en el diario de viaje del conde de La Pérouse, quien visitó la misión de San Carlos, en septiembre de 1786, y que llamó la atención sobre la rigurosidad con la que en las misiones se perseguían pecados que en Europa no se sancionaban. “El castigo corporal se inflige a los indios de ambos sexos que descuidan el ejercicio de la piedad, y muchos pecados, que se dejan en Europa a la justicia divina, son aquí castigados con hierro y cepo”.⁸⁸ También observó que los correctivos eran determinados por los caciques, autoridades electas

⁸⁵ António Manuel Hespanha, *La gracia del derecho. Economía de la cultura en la Edad Moderna*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1993.

⁸⁶ Ana María Lorandi, *Poder central, poder local: funcionarios borbónicos en el Tucumán colonial: un estudio de antropología política*, Buenos Aires, Prometeo, 2008, p. 34.

⁸⁷ Águeda Goretty Venegas de la Torre, “Nuevas perspectivas sobre los delitos y castigos en México, 1824-1835”, *Revista Historia y Justicia*, Santiago de Chile, n. 2, abril 2014, <https://journals.openedition.org/rhj/5771>.

⁸⁸ La Pérouse, *Voyage de La Pérouse...*, p. 448.



formalmente por los indios, aunque respondían a las instrucciones de los frailes. La Pérouse criticó a los indios por tener poco valor y no oponer resistencia “a los tres o cuatro soldados que a todas luces violentaban sus derechos”.⁸⁹

Hasta entonces, el castigo corporal tenía una función social compleja como recurso pedagógico cuyo objetivo era prevenir y ejemplificar; lograr la enmienda del culpable y enseñar una lección al resto. “Sirva de ejemplo y escarmiento y se contengan otros de hacer lo mismo” era la fórmula jurídica más usada al proclamar una sentencia.⁹⁰ De ahí la necesidad de que tuviera un carácter público y en ciertas ocasiones alcanzara el grado de espectáculo que advertía al resto de la población las consecuencias de la desobediencia. Pero la exhibición como amenaza, aunada al abuso reiterado, podía provocar efectos adversos como el asesinato de padres. Ese fue el caso de fray Luis Jaime de la misión de San Diego, quien durante la rebelión de 1775 en San Diego fue desnudado, golpeado y flechado en numerosas ocasiones.⁹¹ O, en la misma misión, el de Pedro Miguel Álvarez, en 1808, a quien tres pastores indígenas confesaron haber matado, por los excesivos castigos que les infligía.⁹² Un incidente más fue el del padre Andrés Quintana en la misión de Santa Cruz, narrado por Lorenzo de Asisara.

El sábado 12 de octubre de 1812, a eso de las seis de la tarde, un día antes de que el padre Andrés Quintana probara su nueva “cuarta” (un azote con hojuelas de alambre) “para ver si salía bien a su gusto”, varios indios de la misión de Santa Cruz lo asesinaron,⁹³ ahogándolo con su

⁸⁹ *Ibidem*, p. 442.

⁹⁰ Carlos Alberto Garcés, *El cuerpo como texto. La problemática del castigo corporal en el siglo XVIII*, Jujuy, Universidad Nacional de Jujuy, 1999, p. 24.

⁹¹ A pesar de que las causas de esta rebelión fueron diversas, Maynard J. Geiger atribuye como antecedente directo, el miedo de los rebeldes de recibir castigo por haber robado a unas indias “paganas” sus cargas de semillas y peces. *Life and Times of Fray Junípero Serra, O. F. M.*, Washington, D. C., Academy of American Franciscan History, 1959, v. 2, p. 60.

⁹² Durante la investigación se descubrió una red de abusos y violencia sexual. McCormack, “Conjugal Violence...”, p. 411.

⁹³ La misión de Santa Cruz tenía una población predominantemente de indígenas costanos del sur (lenguas awaswas, mutsun y rumsen) y en menor proporción de yokuts. Randall Milliken, Laurence H. Shoup y Beverly R. Ortiz, *Ohlone/ Costanoan Indians of the San Francisco Peninsula and their Neighbors, Yesterday and Today*, San Francisco (California), Government Documents and Publications, 2009, p. 136.

propio manto para después magullarle los testículos.⁹⁴ Días antes el mismo padre había propinado varios azotes al indio Donato, con una “disciplina” que tenía en las puntas pequeñas piezas de alambre y que “en cada azote, cortaban sus nalgas”.⁹⁵ Entre los líderes de la conspiración estaba el paje mayor del padre, llamado Lino, quien —según Lorenzo de Asisara— enunció el objetivo que perseguían: “lo primero ahora [es] que al padre no se le cumplan los deseos de castigar a la gente de ese modo, que no somos animales”.⁹⁶

A lo largo del relato que escuchó en 1818 de boca de su padre Venancio Azar,⁹⁷ y que recreó durante la entrevista con T. Savage, los personajes adquieren un tono razonado y confiado, que seguramente se aleja de la literalidad de lo expresado por los conspiradores. En el recuerdo de Lorenzo de Asisara, los indios involucrados aparecen como sujetos plenamente conscientes de la gravedad de la falta cometida por el padre y convencidos de las dificultades de optar por la vía legal. Así encontramos que, en la arenga que atribuye al paje Lino para convocar al asesinato, se resume la ilegitimidad del castigo en una frase: “Dios no manda eso”.⁹⁸

El nuevo látigo del padre Quintana se convertía en el límite de lo tolerable. Este dispositivo que desgarraba la piel elevaba la crueldad del escarmiento al grado de equipararse al trato de los animales. De acuerdo con la perspectiva relatada por Asisara, más de medio siglo después de los hechos, esta deshumanización, aunada a su desconfianza sobre las instancias de justicia, condujo a los indios al asesinato del padre. La relación de los hechos advierte que una vez perpetrado el crimen y forjada la coartada, Lino les mostró a los demás

⁹⁴ Francisco Palou, *Recopilación de noticias de la Antigua California y de la Nueva California, 1768-1773*, ed. y notas de José Luis Soto Pérez, México, Porrúa, 1994, p. 1000.

⁹⁵ Lorenzo de Asisara, “La muerte del padre Andrés Quintana”, en *Memorias sobre la historia de California...*, f. 60.

⁹⁶ Asisara describe a Lino como un “indio puro, pero tan blanco como cualquier español y hombre de buenas luces naturales”. “La muerte del padre Andrés Quintana”, f. 60.

⁹⁷ Venancio Azar, padre de Lorenzo, fue acusado y juzgado por este asesinato, pero fue liberado después de testificar en contra de los culpables.

⁹⁸ “[Quintana] dice en sus sermones que Dios no manda eso, sino ejemplo y doctrina. Díganme ¿qué haremos con el padre? Correrlo no podemos, ni acusarlo ante el juez porque no sabemos quién le manda a él lo que está haciendo con nosotros. Asisara”. “La muerte del padre ...”, f. 60.



involucrados “la cuarta que se iba a estrenar al siguiente día”,⁹⁹ asegurándoles que ya no sería utilizada. Mientras que Donato, el indio que había sido azotado, tomó las disciplinas y dijo: “yo las enterraré en los comunes”. Ambos parecían ubicar al látigo como el símbolo de la injusticia cometida contra ellos; por lo cual consideraron tan relevante deshacerse de él.

La trama para ejecutar el homicidio fue tan exitosa que una primera valoración estimó que el padre no había sido envenenado ni asesinado. Sólo años más tarde, por una mera coincidencia se desveló a los culpables que fueron aprehendidos y trasladados a San Francisco. Durante el proceso, llevado a cabo en 1816, el gobernador Pablo Vicente de Solá mandó hacer una investigación sobre el carácter del padre y describió la muerte de Quintana como “alevosa y atroz”, pues consideró que el uso de “disciplinas de dos ramales para castigar los pecados públicos” no excedía nunca los 12 o 15 azotes y que el castigo era más propicio para “párvulos de seis años que para hombres, que los más de ellos reciben sin dar un ay”.¹⁰⁰ Y destacó que si en algo se excedió el franciscano fue “en el amor con el que siempre los miró”, justificando así el juicio y la reprimenda a los acusados, quienes fueron sentenciados a “doscientos azotes y diez años de presidio”.¹⁰¹

El testimonio de Asisara ha sido cuestionado en diversas ocasiones, no sólo por las condiciones de producción del discurso, sino por desacreditar las denuncias de los excesos en el uso de la fuerza y atribuir las a las malas intenciones de los indios. Esta práctica fue constante en la historiografía incluso hasta el siglo XX.¹⁰² Por ende, es importante destacar que la versión de Asisara puede cotejarse con la causa seguida por

⁹⁹ Asisara, “La muerte del padre...”, f. 69.

¹⁰⁰ “Causa en contra de varios naturales que dieron muerte al religioso Andrés Quintana”, AGN, *Californias*, v. 41, exp. 15, f. 511r.

¹⁰¹ Nueve convictos fueron retenidos en San Francisco hasta que la confirmación de la sentencia llegó desde México en 1816. Para entonces tres de ellos ya habían muerto y cinco más se habían fugado. “Carta de Pablo Vicente Solá al virrey de la Nueva España”, 5 de febrero de 1816, AGN, *Californias*, v. 41, exp. 15, f. 512.

¹⁰² Zephyrin Engelhardt, OFM, escribió en 1913 que habían sido “Escritores malévolos, así como indios malvados, con frecuencia se han esforzado por reprochar de crueldad a los misioneros”. *The Missions and Missionaries of California, Vol. III. Upper California, Part II. General History*, San Francisco (California), The James H. Barry Company, 1913, p. 12.

el gobernador Solá.¹⁰³ En esa documentación, emitida cuatro años después de los hechos, se omite la existencia de un látigo con puntas de metal y la justificación del uso de disciplinas contrasta con el énfasis que Asisara puso en la violencia sufrida por los neófitos dentro de las misiones. Este sesgo puede explicarse, porque los franciscanos asumían legítimas y justificadas las penas corporales, en tanto que, para Lorenzo, quien había nacido y vivido sus primeros años en la misión de Santa Cruz, resultaba más relevante ponderar los castigos infligidos como abuso. El contraste entre las perspectivas no tiene la intención de discernir la fidelidad o la veracidad de alguna de las versiones sino enfatizar el desigual sentido que dieron a los hechos.

Por otra parte, la idea de que las penas corporales eran aprobadas sin restricciones en ese contexto debe matizarse a partir de intentos de las autoridades por moderarlos y de las tensiones entre religiosos y militares. A propósito de que “algunos cabos de escolta, faltando la humanidad, se han tomado autoridades que no pueden tener castigando con excesivos azotes a los indios”, el mismo gobernador Solá, quien juzgó como alevosa la muerte del padre Quintana, en julio de 1818, asumió que era su deber prevenir excesos similares por considerarlos, “contrarios a toda la humanidad”.¹⁰⁴ Otras voces disonantes surgieron dentro de la misma orden. Tal es el caso de fray Antonio de la Concepción, fundador de la misión de San Miguel en 1797, quien acusó, frente al virrey Miguel de Aranza, a su compañero fray Buenaventura Sitjar, de numerosos “desatinos”. Entre ellos, que “el trato que a los Yndios se da es el más cruel que en historias he leído; por cualquier cosa, aún la más leve, se les carga de azotes, de grillos y zepo [*sic*] con tanta crueldad, que los tienen días enteros sin darles una sed de agua”.¹⁰⁵ Como previene Altable, este testimonio debe leerse con reserva y en el marco de la pugna de los franciscanos con el gobernador Diego de Borica y con los militares de los presidios, quienes usaron esta declaración

¹⁰³ “Causa en contra de varios naturales que dieron muerte al religioso Andrés Quintana”, AGN, *Californias*, v. 41, exp. 15.

¹⁰⁴ “Manifiesto of Solá”, Monterey, 2 de junio de 1816, Santa Barbara Mission Archive Library, *California Mission Documents*, CMD 1145. Citado en Engelhardt, *The Missions and Missionaries...*, v. III, p. 39. El original está en español.

¹⁰⁵ AGN, *Provincias Internas*, v. 216, exp. 2, f. 8r.



para sus propios intereses.¹⁰⁶ Por ello, cabe recordar que hablar de violencia remite a las diversas formas en las que ésta se vincula con las estructuras de dominación en los ámbitos micro y macrosocial.¹⁰⁷ En todo caso, la función social del castigo como escarmiento y ejemplo llegaba a caer en excesos que, en unos casos fueron denunciados y se procuró evitar, mientras que en otros condujeron a los indios al asesinato de los padres.

*Los motivos, las justificaciones y los límites
del castigo en las misiones*

“Los padres empleaban una variedad de medidas coercitivas, incluyendo el confinamiento, los azotes, el cepo y los grilletes en las piernas para castigar a los neófitos por infracciones contra los horarios de trabajo y el código moral.”¹⁰⁸ Los motivos fluctuaban entre transgresiones leves como faltar a misa, la borrachera¹⁰⁹ o la pereza, y otras faltas más serias como el adulterio, la hechicería y las supersticiones, incluidos “bailes gentílicos”,¹¹⁰ o el robo y la desertión de la misión. La gravedad de cada infracción era determinada por los propios franciscanos, al tiempo que la frecuencia e intensidad del castigo variaba en cada caso.¹¹¹

¹⁰⁶ Altable, *Un siglo...* cap. IV, p. 245-276.

¹⁰⁷ Existen casos a nivel micro que detallan estas tensiones. Por ejemplo, la acusación del padre Joseph Naranjo, de la misión de Santa Rosalía, acusado de agredir “a palos” a un soldado del presidio de Loreto. Véase AGN, *Californias*, v. 75, exp. 2, f. 12-27.

¹⁰⁸ Lightfoot, *Indians, Missionaries, and Merchants...*, p. 60.

¹⁰⁹ Reid, “New Era in Mission Affairs”, carta XIX, p. 87. Sobre la consideración de la borrachera como una de las ofensas más comunes y castigadas, véase Zephyrin Engelhardt, *The Missions and Missionaries...*, Vol. II. *Upper California, Part I. General History*, p. 275-276. En oposición, véase el diagnóstico del padre presidente Narciso Durán sobre el estado de descomposición en el que se encontraban las misiones en 1837. Ahí afirmó que “la borrachera era tolerada entre los indios, siempre que trabajaran y dijeran Amén a todo”. Zephyrin Engelhardt, *The Missions and Missionaries...*, Vol. IV. *Upper California, Part III. General History*, p. 110.

¹¹⁰ El resentimiento generalizado de los indios de San Diego antes de la rebelión se incrementó por el castigo que habían recibido los indios de Las Choyas, por llevar a cabo una danza “pagana” en la que participaron indios bautizados. Geiger, *Life and Times...*, v. 2, p. 60.

¹¹¹ Sherburne Cook documentó al menos 94 casos que involucraron a 362 personas en los que se especifica la ofensa y el castigo impuesto a los indios. En ellos incluye

Por ejemplo, en su intento por erradicar la borrachera, el padre José María Salvidea [Zalvidea] no los azotaba mientras estaban bajo el efecto del alcohol, pero los ponía en el cepo bajo vigilancia y les daba una solución de agua con sal hasta que la devolvían por la boca. El castigo a hechiceros también implicaba cadenas y azotes. Hugo Reid recuerda que hubo “un nada pequeño número de ancianos que ganaron la fama de brujería, por lo que Zalvidea los convirtió en aserradores manteniéndolos como perros en parejas, y así trabajaban, dos arriba y dos abajo en el pozo”.¹¹² Por su parte, Pablo Tac menciona que el “mayordomo español” que acompañaba a los “gañanes” y a los alcaldes con la finalidad de “ver cómo se trabaja, si son flojos para apurarlos, [...] y castigar al culpable”.¹¹³

Aunque de manera general, la dinámica de las misiones permitía ciertas ausencias temporales de los indios, las fugas se castigaban con especial celo.¹¹⁴ “Por supuesto que los indios desertaban. ¿Quién no hubiera desertado?”, exclamaba el escocés Hugo Reid. Por esa falta eran perseguidos y atrapados, azotados y puestos en yerros.¹¹⁵ A la par, se reprimía a quienes los escondían en las montañas desde donde, ocasionalmente, se organizaban incursiones a los ranchos y misiones para robar ganado. Así se reproducía un ciclo en espiral de ataques recíprocos. Algunos viajeros dieron cuenta de los castigos. Si un indio escapa de la misión, dice el conde de La Pérouse, “lo citan tres veces para que vuelva, y si se niega, los misioneros se dirigen al gobernador, quien envía soldados a apresarlo y conducirlo a la misión, donde es condenado a

penas ejecutadas tanto por religiosos como por militares. Del total, la cuarta parte fueron robos, especialmente de ganado, otro tanto de fugas y ayuda a fugitivos, y al menos quince casos de conspiración, resistencia o ataque a autoridades civiles o religiosas. En cambio, sólo se registraron ocho homicidios e igual número de acusaciones por el carácter “incoregible de los indios”. Las sanciones impuestas fueron, en su mayoría, una combinación de prisión y trabajos forzados, mientras que los azotes, solos o en combinación con otras penas, estuvieron dictaminados en una tercera parte de los casos. Cook, *The Conflict Between...*, p. 60, 113-134.

¹¹² Reid, “New Era in Mission Affairs”, carta XIX, p. 87.

¹¹³ Pablo Tac y Lisbeth Haas (eds.), *Pablo Tac, Indigenous Scholar: Writing on Luiseño Language and Colonial History, c. 1840*, Berkeley, University of California Press, 2011, f. 86v.

¹¹⁴ Cook, *The Conflict Between...*, p. 57-67.

¹¹⁵ Reid, “First Missionary Proceedings”, carta XVIII, p. 80.



recibir una cierta cantidad de azotes con el látigo”.¹¹⁶ Incluso el prusiano Georg Heinrich von Langsdorff, quien elogió las condiciones de vida en la misión de San Francisco y la capacidad de mantener el orden por medio del buen trato, señaló que los fugitivos, casi siempre, eran devueltos y castigados con golpes de vara en los pies y con una barra de hierro que era atada a sus pies, con la intención de evitar que se volvieran a fugar y como ejemplo preventivo.¹¹⁷

La intensidad del castigo escalaba en función de la amenaza representada por ciertas transgresiones, pero también había una aplicación diferenciada en función del género. Así los castigos al aborto incluían vejaciones sexuales y la humillación pública. En la misión de San Gabriel —según Reid— el castigo aplicado a una mujer por abortar “fue afeitar la cabeza, azotar por quince días, llevar yerros en los pies durante tres meses, y tener que presentarse todos los domingos en la iglesia, en los escalones que conducen al altar, ¡con un horrible niño de madera pintado en sus brazos!”¹¹⁸ De acuerdo con el relato de Lorenzo de Asisara, en la misión de Santa Cruz, fray Ramón Olbés mandó un castigo semejante a una mujer que no había tenido hijos: 50 azotes, encierro en el monjerío y una muñeca de madera para cargar los siguientes nueve días en frente del templo como si fuera “una criatura recién nacida”. Cabe apuntar que, en este caso, por no reproducirse, el padre había examinado los genitales tanto de la mujer como de su marido e incluso les había ordenado tener coito frente a él. Ante la negativa vinieron las sanciones. Él fue puesto en yerros y obligado a usar unos cuernos de res con los que asistía diario a misa mientras “los otros indios se mofaban de él y lo toreaban”.¹¹⁹

Los testimonios disponibles sobre los abusos cometidos en contra de los indios de misión llegan a alcanzar tonos sórdidos y funestos; sin embargo, como bien lo advierten Philippe Bourgois y Corinne Hewlett, no se trata de hacer una “pornografía de la brutalidad”,¹²⁰ sino dilucidar

¹¹⁶ La Pérouse, *Voyage de La Pérouse...*, p. 448.

¹¹⁷ Langsdorff, *Voyages and Travels...*, p. 171.

¹¹⁸ Reid, “New Era in Mission Affairs”, carta XIX, p. 87.

¹¹⁹ Asisara, “Relación sobre la vida...”, f. 95-97.

¹²⁰ Philippe Bourgois y Corinne Hewlett, “Théoriser la violence en Amérique: Retour sur trente ans d’ethnographie”, *L’Homme, Revue française d’anthropologie*, École des Hautes Études en Sciences Sociales, París, n. 203-204, juillet/décembre 2012, p. 139-168, <https://www.jstor.org/stable/24699241>.

lo que se consideraba violento frente al abanico de prácticas en las que se usaba la fuerza física y la humillación pública, pero que eran aceptadas como recursos pedagógicos y disciplinarios válidos. En este mismo sentido, un mero recuento de las quejas enunciadas por quienes padecían las penas corporales, sin tomar en cuenta los conflictos de intereses, no es suficiente para validarlas como violencia.¹²¹ Por ello es necesario cotejar esas imputaciones con las recomendaciones hechas por las autoridades monárquicas, los funcionarios locales y con la mirada de los viajeros ilustrados que, hacia finales del siglo y con disímiles intereses, en ocasiones antihispanos, recorrieron buena parte de las misiones.

Los franciscanos constantemente justificaron sus métodos disciplinarios por el carácter incorregible de “la indiada”. En su informe de 1800, el presidente de las misiones de la Alta California, Fermín Francisco de Lasuén defendió la práctica de castigar a los indios por sus “hábitos viciosos y feroces”, pues los juzgaba como pueblo “sin educación, sin gobierno, sin religión ni respeto por la autoridad”, es decir, como gente que no conocía más ley que la fuerza. Su conclusión fue que “al tener una mente pervertida y obstinada” esta gente bárbara y feroz necesitaba castigos y penas diferentes de los que se aplican a la gente culta y civilizada.¹²² Se justificaba de esta manera un sistema desigual de administración de la justicia en la que los indios recibían castigos más severos que “la gente de razón” por los mismos delitos.¹²³

¹²¹ Por ejemplo, la sumaria abierta por el gobernador don Felipe de Barry en la Baja California, en 1772, “sobre el maltrato que se les da a los Yndios de la Misión de Todos Santos por los dos mayordomos Chrisóstomo de Castro y Joseph Dominguez”, AGN, *Misiones* 12, exp. 2, f. 19-63, es un expediente nutrido en crudas descripciones de los abusos físicos. Pero, a lo largo del caso sobresalen las tensiones y contradicciones entre los protagonistas. Los franciscanos acusaron a los indios de promover chismes y recursos sin fundamentos, azuzados por las autoridades como el visitador, f. 38. Calificaron de falsos a los testimonios indígenas y concluyeron que “no ha habido los azotes tan crueles que ponderan los testigos”, f. 62r. Este caso ha sido transcrito y comentado por Francisco Altable, *El expediente de Todos Santos. Autoritarismo, corrupción y conflicto de intereses en el sur de la Antigua California*, La Paz (Baja California Sur), Universidad Autónoma de Baja California Sur, 2017.

¹²² Francisco de Lasuén, “Refutation of Charges”, San Carlos, 19 de junio de 1801, *The Writings of Fermín Francisco de Lasuén*, 2 v., ed. y trad. de Finbar Kenneally, Washington, D. C., Academy of American Franciscan History, 1965, v. 2, p. 194-234, citado en Archibald, “Indian Labor...”.

¹²³ Hackel, *Children of Coyote...*, p. 363-366.



A pesar de su uso generalizado, la aplicación de castigos tenía varios límites. Por ello, resulta preciso distinguir entre aquellos que habían sido resultado de procesos reglamentarios y las penas corporales efectuadas por la reacción iracunda de un padre o mayordomo o, “por ser su modo”, al grado que algunos habían ganado fama por su crueldad.¹²⁴ Para evitar estos excesos, las autoridades intentaron fijar algunos límites, por ejemplo, en 1796, el gobernador Diego de Borica pidió a los soldados del presidio de San Francisco no cooperar en la aplicación de correctivos, a menos que los dos misioneros estuvieran de acuerdo en ello.¹²⁵ Otras autoridades constantemente recomendaban moderación y no superar un número aceptable de golpes con la cuarta o disciplina. En 1800, el presidente de las misiones, Fermín Francisco de Lasuén, reconoció en su informe que en la misión de Santa Bárbara se habían utilizado distintos métodos para disciplinar a los indios como el confinamiento, tanto a hombres como a mujeres, pero en cuanto a los azotes, afirmó que el límite eran veintiún golpes.¹²⁶ No obstante, en los informes de otros comandantes de presidios se afirmaba que la norma era de 15 a 50, “aunque a veces se aplicaba un novenario de veinticinco latigazos por día durante nueve días”.¹²⁷ De acuerdo con estudios contemporáneos como los de Cook, “hay numerosos casos registrados de azotes que ascienden incluso a 100”.¹²⁸ Según Guest, hubo casos “excepcionales” como la fuga de los indios de la misión de San Francisco en 1795, quienes fueron condenados a 75 azotes. Un año después, el

¹²⁴ Entre los padres afamados por su crueldad se encuentran, el padre Quintana y fray Ramón Olbés, de la misión de Santa Cruz, Asisara en *Memorias sobre la historia de California*, f. 95-97. También el padre José María Salvedea [Zalvidea], que logró una alta productividad en la misión de San Gabriel, reformó el sistema de gobierno y mantuvo el orden “a punta de látigo”. Reid, “New Era in Mission Affairs”, en *The Indians of Los Angeles...*, carta XIX, p. 82.

¹²⁵ “Carta de Diego Borica al coronel del presidio de San Francisco, Pedro de Alberni”, 11 de agosto de 1796. Dio esa orden para evitar la tendencia del padre Landaeta o del padre Fernández a castigar severamente a los indios y ordenó una investigación de la que resultaron los “tres muchos”: mucho trabajo, mucho castigo, mucha hambre. Francis Guest, “The Indian Policy under Fermín Francisco de Lasuén, California’s Second Father President”, *California Historical Society Quarterly*, California Historical Society, San Francisco, California, v. 45, n. 3, September 1966, p. 211.

¹²⁶ Lasuén, “Santa Bárbara”, en *The Writings of Fermín...*, v. 2., p. 146.

¹²⁷ Archibald, “Indian Labor...”.

¹²⁸ Cook, *The Conflict Between...*, p. 113-134.

líder de un grupo que asesinó a un indio cristiano recibió 100 latigazos y, en 1805, un indio que tiró una piedra a uno de los misioneros recibió el novenario de 25 flagelos cada día.¹²⁹

El establecimiento de un número máximo de azotes en las normativas y recomendaciones no tenía consecuencia directa, pues la decisión dependía de cada misionero. Por ejemplo, Lorenzo de Asisara distingue a padres con particular inclinación a excesos, como el padre Ramón de Olbés de la misión de Santa Cruz, quien mandaba propinar un promedio de 50 latigazos, en ocasiones en la barriga, e incluso a los niños dejaba 35 por manos de un hombre fuerte.¹³⁰ En comparación, afirma que el padre Luis Gil Taboada “rara vez castigaba y, cuando el crimen era grave, el castigo no pasaba de 12 a 15 azotes”; asimismo, los alimentaba bien y no los hacía trabajar excesivamente.¹³¹ El padre José María Salvedea (Zalvidea), por su parte, “no sólo fue severo, sino que fue, en sus castigos, sumamente cruel”. Hugo Reid, que así lo describe, advierte que en su relato evita los detalles de su proceder para no hacer una imagen repugnante, y simplemente concluye que “seguramente debió haber considerado a los azotes como carne y bebida, porque los tenían por la mañana, al mediodía y noche”.¹³²

Fijar o negociar el límite de lo tolerable implicaba no sólo la acción de las autoridades, también era producto de distintos niveles de respuesta y resistencia por parte de los indios. De modo que los excesos cometidos por los frailes tenían diferentes consecuencias. Además de los asesinatos consumados como el del padre Quintana, hubo otros intentos fallidos de homicidio como el emprendido por Nazario, el sirviente de fray José Panto, a quien intentó envenenar. Pese a que los testimonios coinciden en el buen corazón del neófito, el sargento Mario Mercado

¹²⁹ Guest, “The Indian Policy...”, p. 203.

¹³⁰ Asisara, “Relación sobre la vida...”, f. 91-94.

¹³¹ Este fraile, avezado en la lengua tularañá y “muy querido de los indios”, “alocado y alegre”, era “muy enamorado, abrazaba y besaba a las indias y tenía contacto con ellas hasta que tuvo gálico”. Asisara, “Relación sobre la vida...”, f. 100.

¹³² Reid, “New Era in Mission Affairs”, carta XIX, p. 88. En contraste, Eulalia Pérez, hija de “blancos puros”, que para 1877 vivía en la misión de San Gabriel, declaró que el padre “era muy querido por la gente de razón y por los neófitos”. “Una vieja y sus recuerdos” [dictado por doña Eulalia Pérez, de edad avanzada, 139 años, a D. Thomas Savage], Apéndice III-A, en Bárbara O. Reyes, *Private Women, Public Lives: Gender and the Missions of the Californias*, Austin, University of Texas Press, 2009, p. 151.



declaró que Nazario había sido azotado días antes, aunque no creía que un castigo tan “ligero”, de 25 golpes, hubiese causado semejante resentimiento. En su declaración, Nazario justificó sus acciones argumentando que le había echado “yerba” a su sopa, porque el fraile lo castigaba frecuente y severamente y aclaró que no habían sido 25 azotes, sino 50 en la mañana del día 15, otros 24 en la tarde del mismo día, 25 a la mañana siguiente y otros 25 esa misma tarde, para un total de 124 en dos días.¹³³ La premeditación del crimen es un atisbo de lo que Nazario consideraba el límite de lo tolerable y su acción marcaba un llamado de atención.

El límite de los castigos tampoco se definía en consonancia con las discusiones que se estaban dando en el ámbito jurídico, a finales del siglo XVIII.¹³⁴ En la Nueva España el jurista Manuel de Lardizábal Uribe en su obra titulada *Discurso sobre las penas*, publicada en 1782, discutía que las penas corporales, “aquellas que afligen el cuerpo, ya causando dolor, ya privando de ciertas comodidades, ya causando algunas incomodidades”, debían proscribirse absolutamente y para siempre de toda buena legislación, pues además de ser crueles por su naturaleza, eran perniciosas a la República.¹³⁵ Esta nueva tendencia estaba ya presente en los juicios hechos por el francés La Pérouse que incorpora nociones como derechos del hombre y libertades civiles. Por ello, elogió la iniciativa de Felipe de Neve, quien se había pronunciado en contra de los castigos, de la conversión coaccionada, y había propuesto la creación de un tribunal que tuviera capacidad de defender

¹³³ “Acusado de haber [sic] yerba al R. P. fray Pedro Panto”, 18 de diciembre de 1811, Archives of California 17:191-196, Bancroft Library, California, citado en McCormack, “Conjugal Violence...”, p. 391.

¹³⁴ “Las principales críticas contra la aplicación del castigo corporal emergieron en la segunda mitad del siglo XVIII y principalmente se concentraron en la aplicación de la tortura en la fase de prueba de los procesos”. Tomás A. Mantecón, “La economía del castigo y el perdón en tiempos de Cervantes”, *Revista de Historia Económica*, Universidad Carlos III, Madrid, año 23, n. extra, 2005, p. 79.

¹³⁵ Manuel de Lardizábal y Uribe, *Discurso sobre las penas*, pról. de Javier Piña y Palacios, México, Porrúa, 2005. Su propuesta abrevaba de las discusiones que se estaban llevando a cabo en Europa y tenía como referente el libro *Dei delitti e delle pene* de Cesare Bonesana, marqués de Beccaria (1774). Ana Carolina Ibarra, “Cultura escrita y justicia penal. El *Discurso sobre las penas* y otros libros de su época”, *Historia Mexicana*, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, México, v. 65, n. 4, abril-junio 2016, p. 1567.



a los indios de las vejaciones en su contra.¹³⁶ Una vez establecido, el gobierno mexicano prohibió los azotes como mecanismo de punición. No obstante, para “mantener a los indios sujetos el látigo podía ser usado, pero sobre la ropa. El ceпо, los grilletes y el encierro se permitieron por igual”.¹³⁷

Las formas de castigo corporal para educar, corregir, reformar y extirpar vicios y malos hábitos eran, a finales del siglo XVIII e inicios del XIX, recursos pedagógicos legítimos. Los propios indios sabían que las transgresiones traían consecuencias y no necesariamente las habrían estimado como prácticas violentas. Sin embargo, las denuncias de abusos y excesos, la preocupación de las autoridades civiles y religiosas por contenerlos y las reacciones de los indios que llegaron a asesinar a padres o por lo menos a intentarlo, e incluso las tendencias jurídicas que apuntaban a erradicar este tipo de penas, son indicios de que la validez y la legitimidad del castigo físico tenía límites y estaba cambiando.

Reflexiones finales

Abordar la violencia desde una perspectiva histórica implica contravenir el fatalismo de afirmaciones que la atribuyen a la naturaleza humana. Además, requiere asumir la desazón que provocan las descripciones crudas y en ocasiones desmedidas de lo que a nosotros nos parecen expresiones de brutalidad. Estudiar la violencia precisa trascender su asociación mecánica con la guerra o el uso de la fuerza física y al mismo tiempo evitar la trasposición de prejuicios y criterios de una época a otra. Finalmente, es necesario apuntar hacia una definición más comprensiva que tome en cuenta las diferentes acciones y prácticas que han sido sustento de relaciones asimétricas de poder, entre individuos o entre grupos sociales. Por otra parte, eludir la idealización de épocas o regímenes como pacíficos requiere asumir, que la violencia, en su definición más genérica, es constitutiva de todo orden social; sin embargo, su legitimidad y los límites permitidos son

¹³⁶ La Pérouse, *Voyage de La Pérouse...*, p. 448-449.

¹³⁷ Engelhardt, *The Missions and Missionaries...*, v. III, p. 153.



establecidos dentro de cada uno de estos órdenes. Por todo lo anterior, ha sido necesario tomar en cuenta que las misiones de la Alta California, además de tener el objetivo de cristianizar a los indígenas, formaban parte del proyecto defensivo borbónico, y que su establecimiento en la frontera noroccidental novohispana combinaba intereses geopolíticos, geoestratégicos y apostólicos. Si bien el castigo era aceptado y formaba parte del sistema de gobierno de la monarquía hispánica y del paternalismo punitivo ejercido por los franciscanos, es posible considerarlo como parte de la violencia colonial. No por la acción en sí misma, ni siquiera por los excesos y la insistente crueldad exhibida por ciertos individuos, sino porque al castigar el cuerpo mediante los golpes, el cepo o los grilletes se nutría un *continuum* de violencia que vulneraba distintos ámbitos de la sociabilidad de los indios, lo que a la vez permitía mantenerlos sojuzgados. De este modo, las penas corporales no pueden ser analizadas ni comprendidas fuera de las dinámicas de reclutamiento coaccionado de indios, de los ciclos de fuga, rebelión y represión o de las condiciones de vida dentro de la misión y de sus consecuencias sobre la reproducción social.

A pesar de la compleja red de tensiones con las autoridades civiles, los franciscanos de la Alta California habían logrado el monopolio de la impartición de penas dentro de las misiones, salvo por los crímenes graves. No obstante, en espacios fronterizos donde la imposición del orden normativo es débil, ninguna de las fuerzas en juego logra tener el monopolio del ejercicio de la violencia. Por ello, tanto los colonizadores como los indios construyeron justificaciones de sus actos en función de los códigos vigentes. Los hispanocriollos argüían la minoría de edad de los indios, su irracionalidad y mal carácter para justificar las penas corporales y las campañas punitivas. Por su parte, los indios solían defender sus acciones ilícitas y violentas como respuestas a las humillaciones persistentes y a las formas extremas de disciplina y degradación que, desde su punto de vista, violaban el orden moral de la misión. La perspectiva de los indios no es la única que llegó a reconocer como excesivas ciertas formas del castigo corporal, las propias autoridades civiles y religiosas intentaron establecer límites. Mientras que los viajeros ilustrados, imbuidos en las nuevas corrientes racionalistas del derecho y respondiendo a sus agendas antihispanistas expresaron su desacuerdo con varias prácticas disciplinarias.



Resta advertir que uno de los grandes riesgos de hablar de violencia dentro de las misiones es reproducir un discurso que refuerce el modelo del colonizador hispanocriollo violento y de los amerindios como mero objeto de esa violencia. Por eso es crucial reiterar que, en los distintos casos presentados, los indios reaccionaron con intensidades desiguales y actuaron en diversos registros ante el abuso en la ejecución de las penas corporales. A veces, cuestionaron los excesos de manera acotada a partir de modestos episodios de rebeldía o incluso mediante gestos de desacato. Procuraron formas de negociación y confrontaron la relación de subordinación con base en las propias tradiciones legales españolas y las concepciones cristianas. Presentaron quejas en contra de soldados, padres, colonos y alcaldes ante distintas instancias, aprovecharon los conflictos existentes entre los colonizadores y seguramente llegaron a hacer falsas acusaciones con tal de modular la autoridad ejercida sobre ellos y sus cuerpos. En otras ocasiones, acudieron a medidas más drásticas como el asesinato y, en menor medida, emprendieron acciones colectivas de mayor envergadura como motines y rebeliones. Las fuentes en las que los indios asentaron sus ideas y percepciones son escasas y, en su mayoría, fueron resultado de procesos de mediación externos a ellos. Aun así, es posible vislumbrar que tenían claras nociones de lo que consideraban el límite de lo tolerable, de lo que atentaba contra su dignidad y de aquello que incluso los deshumanizaba, lo que es especialmente visible en la comparación del trato recibido con el propinado a los animales.

La intención de este capítulo ha sido examinar puntualmente el castigo corporal como parte de las múltiples acciones que, dentro de las misiones, de manera intencional y sistemática menoscabaron la capacidad de autodeterminación de los grupos indígenas en favor de la imposición de un orden político y económico altamente estratificado en el que los indios ocupaban la posición más baja. En distintas sociedades y épocas, se ha racionalizado y justificado el ejercicio de la violencia. Pero del mismo modo en que no es viable imponer criterios actuales al análisis de prácticas pasadas, tampoco es deseable validar, desde el presente, las apologías construidas por quienes ejercieron la fuerza y la coacción. Haciendo eco de las palabras de David Weber, podemos entender las prácticas, pero no tenemos por qué condonarlas.



FUENTES

Fuentes manuscritas

Archivo General de la Nación, México, *Californias*, v. 41, 65 y 75; *Provincias Internas*, v. 216; *Misiones*, v. 12.

ASISARA, Lorenzo, *Memorias sobre la historia de California. Ms. por José María Amador, natural del país, que nació el año de 1781 y vive hoy cerca del pueblito de Whiskey Hill*, Berkeley, The Bancroft Library, University of California, 1877, f. 91-94. <https://oac.cdlib.org/ark:/13030/hb500007d5/?order=2&brand=oac4>.

Mission Santa Clara Manuscript Collection, Santa Clara, California, Santa Clara University Library, Archives & Special Collections, <https://content.scu.edu/digital/collection/msc/id/78/>.

Fuentes impresas

KOTZEBUE, Otto von, *A Voyage of Discovery, into the South Sea and Beering's Straits, for the Purpose of Exploring a North-East Passage, Undertaken in the Years 1815-1818*, 3 v., Londres, Longman, Hurst, Rees, Orme, and Brown, 1821, v. 3, 442 p., mapas.

LA PÉROUSE, Jean-François de Galaup, [redactado por Louis-Antoine Milet-Mureau], *Voyage de La Pérouse autour du Monde*, París, Imprimerie de la République, 1797, t. II, 398 p.

LANGSDORFF, Georg Heinrich von, *Voyages and Travels in Various Parts of the World during the Years 1803, 1804, 1805, 1806 and 1807*, Londres, Printed for Henry Colburn, 1814, t. 2, 432 p.

LASUÉN, Fermín Francisco de, *The Writings of Fermín Francisco de Lasuén*, 2 v., ed. y trad. de Finbar Kenneally, Washington, D. C., Academy of American Franciscan History, 1965.

MALASPINA, Alejandro, *Viaje político científico alrededor del mundo por las corbetas Descubierta y Atrevida*, 2a. ed., Madrid, Imprenta de la Viuda e Hijos de Abienzo, 1885, XXXI-681 p., lám. y mapa.

Las misiones de la Alta California, México, Tipografía de la Oficina Impresora de Estampillas, 1914 (Colección de Documentos Históricas, v. 2), 267 p.



- PALOU, Francisco, *Relación histórica de la vida y apostólicas tareas del venerable padre fray Junípero Serra, y de las misiones que fundó en la California Septentrional, y nuevos establecimientos de Monterey, México*, Imprenta de don Felipe de Zúñiga y Ontiveros, 1787, 344 p., mapas.
- , *Recopilación de noticias de la Antigua California y de la Nueva California, 1768-1773*, 2 v., ed. y notas de José Luis Soto Pérez, México, Porrúa, 1994.
- Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias*, 4 v., Madrid, Ivlian de Paredes, 1681.
- REID, Hugo, *The Indians of Los Angeles County: Hugo Reid's Letters of 1852*, edición y notas de Robert E. Heizer, Los Angeles, Southwest Museum, 1968, x-142 p. ils. y mapas (Southwest Museum Papers, 21), <https://www.loc.gov/item/68008964/>.
- TAC, Pablo, y Lisbeth Haas (eds.), *Pablo Tac, Indigenous Scholar: Writing on Luiseño Language and Colonial History, c. 1840*, Berkeley, University of California Press, 2011, 288 p.
- TAC, Pablo, Minna Hewes y Gordon Hewes, "Indian Life and Customs at Mission San Luis Rey", *The Americas*, Academy of American Franciscan History, Washington, D. C., v. 9, n. 1, July 1952, p. 87-106, <https://www.jstor.org/stable/977859>.
- VANCOUVER, George, *Vancouver in California, 1792-1794: The Original Account of George Vancouver*, edición y notas de Marguerite Eyer Wilbur, Los Angeles, Glen Dawson, 1953, v. 1, 174 p., ils. y mapas (Early California Travels Series, 9), <https://hdl.handle.net/2027/uc1.31822011696713>.

Bibliografía

- ALTABLE, Francisco, *Un siglo de discordias. Conflictos de autoridad y lucha de intereses en las Californias novohispanas, 1697-1800*, La Paz (Baja California Sur), Universidad Autónoma de Baja California Sur, 2021, 282 p.
- , *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 (Baja California Sur), Universidad Autónoma de Baja California Sur, 2013, 587 p.
- , *El expediente de Todos Santos. Autoritarismo, corrupción y conflicto de intereses en el sur de la Antigua California*, La Paz (Baja California Sur), Universidad Autónoma de Baja California Sur, 2017, 158 p.



- ARCHIBALD, Robert, "Indian Labor at the California Missions Slavery or Salvation?", *The Journal of San Diego History*, San Diego Historical Society, San Diego, California, v. 24, n. 2, Spring 1978, <https://sandieghistory.org/journal/1978/april/labor/>.
- , *The Economic Aspects of California Missions*, Washington, D. C., Academy of American Franciscan History, 1978, 196 p.
- BERNABÉU ALBERT, Salvador, "La California hispana: frailes, colonos y soldados en el fin del mundo (1767-1821)", *Cuadernos de la Escuela Diplomática*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Sevilla, n. 50, 2014, p. 57-76.
- , " 'La religión ofendida': resistencia y rebeliones indígenas en la baja California colonial", *Revista Complutense de Historia de América*, Editorial Complutense, Madrid, n. 20, 1994, p. 169-180.
- BOURGOIS, Philippe, y Corinne Hewlett, "Théoriser la violence en Amérique: Retour sur trente ans d'ethnographie", *L'Homme, Revue française d'anthropologie*, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, n. 203-204, juillet/décembre 2012, p. 139-168, <https://www.jstor.org/stable/24699241>.
- BOUVIER, Virginia M., *Women and the Conquest of California, 1542-1840: Codes of Silence*, Tucson, University of Arizona Press, 2001, 266 p.
- BRANCHE, Raphaëlle, "La violence coloniale. Enjeux d'une description et choix d'écriture", *Tracés. Revue de sciences humaines*, Institut des Sciences Humaines et Sociales du Centre National de la Recherche Scientifique, n. 19, 2010, p. 29-42, <https://doi.org/10.4000/traces.4866>.
- BRYANT, Susanna Dakin, *A Scotch Paisano in Old Los Angeles. Hugo Reid's Life in California, 1832-1852*, Los Ángeles/Berkeley, University of California Press, 1939, 334 p.
- CARRICO, Richard L., "Sociopolitical Aspects of the 1775 Revolt at Mission San Diego de Alcalá: An Ethnohistorical Approach", *Journal of San Diego History*, San Diego Historical Society, San Diego, California, v. 43, n. 3, Summer 1997, p. 142-157, <https://sandieghistory.org/journal/1997/july/missionrevolt/>.
- CASTILLO, Edward D., "An Indian Account of the Decline and Collapse of Mexico's Hegemony over the Missionized Indians of California", *American Indian Quarterly*, The Native American Studies Program, University



- of California, Berkeley, California, v. 13, n. 4. Special Issue: The California Indians, Autumn 1989, p. 391-408.
- CHÁVEZ-GARCÍA, Miroslava, *Negotiating Conquest: Gender and Power in California, 1770s to 1880s*, Tucson (Arizona), University of Arizona Press, 2004, 241 p.
- CIPOLLETTI, María Susana, “Jesuitas y tucanos en el noroeste amazónico del siglo XVIII. Una armonía imposible”, en Sandra Negro y Manuel Marzal (coords.), *Un reino en la frontera. Las misiones jesuitas en la América colonial*, Quito, Abya-Yala/Pontificia Universidad Católica del Perú, 2000, p. 153-165.
- COOK, Sherburne F., *The Conflict Between the California Indian and White Civilization*, Berkeley, University of California Press, 1976, 522 p.
- COSTO, Rupert, y Jeannette Henry Costo (eds.), *The Missions of California. A Legacy of Genocide*, San Francisco (California), Indian Historian Press for the American Indian Historical Society, 1987, 223 p.
- DELAY, Brian, “Indian Polities, Empire, and the History of American Foreign Relations”, *Diplomatic History*, The Society for Historians of American Foreign Relations/Oxford University Press, Cary, North Carolina, v. 29, n. 5, November 2015, p. 927-942.
- ENGELHARDT, Zephyrin, *The Missions and Missionaries of California. Upper California, Parts I-III, General History*, San Francisco (California), The James H. Barry Company, 1912-1915, v. II-IV.
- , “Interrogatorio y Respuestas of Fr. José Seánán, August 11, 1815”, *The Catholic Historical Review*, The Catholic University of America, Washington, D. C., v. 5, n. 1, April 1919, p. 55-66.
- ETTINGER, Catherine R., “Una nueva domesticidad. Los indígenas de la Alta California y la vivienda misional”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Debates, 5 de enero de 2010, <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.58264>.
- FERRÁNDIZ MARTÍN, Francisco, y Carles Feixa Pampols, “Una mirada antropológica sobre las violencias”, *Alteridades*, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, México, v. 14, n. 27, enero-junio 2004, p. 159-174, <https://www.redalyc.org/pdf/747/74702710.pdf>.
- GARCÉS, Carlos Alberto, *El cuerpo como texto. La problemática del castigo corporal en el siglo XVIII*, Jujuy, Universidad Nacional de Jujuy, 1999, 238 p.



- GEIGER, Maynard J., *Franciscan Missionaries in Hispanic California, 1769-1848: A Biographical Dictionary*, San Marino, The Huntington Library, 1969, 304 p.
- , *Life and Times of Fray Junípero Serra, OFM, or the Man Who Never Turned Back*, 2 v., Washington, D. C., Academy of American Franciscan History, 1959, v. 2, 508 p., ils. y mapas.
- GEIGER, Maynard J., y Clement W. Meighan, *As the Padres Saw Them: California Indian Life and Customs as Reported by the Franciscan Missionaries, 1813-1815*, Santa Bárbara (California), Santa Barbara Mission Archive Library, 1976, xv-170 p., ils.
- GUEST, Francis F., “Mission Colonization and Political Control in Spanish California”, *Journal of San Diego History*, San Diego Historical Society, San Diego, California, v. 24, n. 1, Winter 1978, p. 103-113, <https://sandiego-history.org/journal/1978/january/mission/>.
- , “The California Missions Were Far from Faultless”, *Southern California Quarterly*, Historical Society of Southern California, Los Ángeles, California, v. 76, n. 3, Fall 1994, p. 255-307, <https://www.jstor.org/stable/41171729>.
- , “The Indian Policy Under Fermín Francisco de Lasuén, California’s Second Father President”, *California Historical Society Quarterly*, California Historical Society, San Francisco, California, v. 45, n. 3, September 1966, p. 195-224.
- GUY, Donna, y Tom Sheridan (eds.), *Contested Ground. Comparative Frontiers on the Northern and Southern Edges of the Spanish Empire*, Tucson, University of Arizona Press, 1998, 275 p.
- HACKEL, Steven W., “The Staff of Leadership: Indian Authority in the Missions of Alta California”, *The William and Mary Quarterly*, Omohundro Institute of Early American History and Culture, Williamsburg, Virginia, v. 54, n. 2, 1997, p. 347-376, <https://www.jstor.org/stable/2953277>.
- , “Sources of Rebellion: Indian Testimony and the Mission San Gabriel Uprising of 1785”, *Ethnohistory*, American Society for Ethnohistory, v. 50, n. 4, Fall 2003, p. 643-669, <https://doi.org/10.1215/00141801-50-4-643>.
- , *Children of Coyote, Missionaries of Saint Francis: Indian-Spanish Relations in Colonial California, 1769-1850*, Chapel Hill (North Carolina), University of North Carolina Press, 2005, 496 p.



- HAUSBERGER, Bernd, “La violencia en la conquista espiritual: las misiones jesuitas de Sonora”, *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas. Anuario de Historia de América Latina*, Hamburg University Press, Hamburgo, n. 30, 1993, p. 31-48.
- HESPANHA, António Manuel, *La gracia del derecho. Economía de la cultura en la Edad Moderna*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1993, 351 p.
- IBARRA, Ana Carolina, “Cultura escrita y justicia penal. El *Discurso sobre las penas* y otros libros de su época”, *Historia Mexicana*, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, México, v. 65, n. 4, abril-junio 2016, p. 1563-1600.
- JACKSON, Robert H., *Indian Population Decline: The Missions of the Northwestern New Spain, 1687-1840*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1994, 229 p.
- JACKSON, Robert H., y Edward Castillo, *Indians, Franciscans, and Spanish Colonization. The Impact of the Mission System on California Indians*, Albuquerque, The University of New Mexico, 1995, 214 p.
- KROEBER, Alfred L., *Handbook of the Indians of California*, Washington, D. C., Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, 1925, 995 p.
- , “The Nature of Land-Holding Group”, *Ethnohistory*, American Society for Ethnohistory, v. 2, n. 4, 1955, p. 303-314.
- LANGER, Erick D., y Robert H. Jackson, “Colonial and Republican Missions Compared: The Cases of Alta California and Southeastern Bolivia”, *Comparative Studies in Society and History*, Cambridge University Press, Ann Arbor, Michigan, v. 30, n. 2, April 1988, p. 286-311, <https://www.jstor.org/stable/178836>.
- LARDIZÁBAL Y URIBE, Manuel de, *Discurso sobre las penas*, pról. de Javier Piña y Palacios, México, Porrúa, 2005, 129 p.
- LARSON, Daniel O., John R. Johnson y Joel C. Michaelsen, “Missionization among the Coastal Chumash of Central California: A Study of Risk Minimization Strategies”, *American Anthropologist*, New Series, American Anthropological Association, Arlington, Virginia, v. 96, n. 2, June 1994, p. 263-299.
- LENCLUD, Gérard, Elisabeth Claverie y Jean Jamin, “Présentation: Une ethnographie de la violence est-elle possible”, *Études Rurales*, École des Hautes Études en Sciences Sociales, París, n. 95-96. La violence, 1984, p. 9-21.



- LIGHTFOOT, Kent G., *Indians, Missionaries, and Merchants. The Legacy of Colonial Encounters on the California Frontiers*, Berkeley/Londres, University of California Press, 2005, 338 p.
- LORANDI, Ana María, *Poder central, poder local: funcionarios borbónicos en el Tucumán colonial: un estudio de antropología política*, Buenos Aires, Prometeo, 2008, 230 p.
- MADLEY, Benjamin, *An American Genocide: The United States and the California Indian Catastrophe, 1846-1873*, New Haven, Connecticut, Yale University Press, 2016, 520 p.
- MANTECÓN, Tomás A., “La economía del castigo y el perdón en tiempos de Cervantes”, *Revista de Historia Económica*, Universidad Carlos III, Madrid, año 23, n. extra, 2005, p. 69-97.
- MCCORMACK, Brian T., “Conjugal Violence, Sex, Sin, and Murder in the Mission Communities of Alta California”, *Journal of the History of Sexuality*, University of Texas Press, Austin, v. 16, n. 3, September 2007, p. 391-415, <https://www.jstor.org/stable/30114190>.
- MILLIKEN, Randall, Laurence H. Shoup y Beverly R. Ortiz, *Ohlone/ Costanoan Indians of the San Francisco Peninsula and their Neighbors, Yesterday and Today*, San Francisco (California), Government Documents and Publications, 2009, 339 p.
- MONCADA MAYA, José Omar, *Miguel Constanzó y la Alta California: crónica de sus viajes (1768-1770)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Geografía, 2012, 272 p., ils.
- MORA-TORRES, Gregorio (ed.), *Californio Voices: The Oral Memoirs of José María Amador and Lorenzo Asisara*, Denton (Texas), University of North Texas Press, 2005, 274 p.
- MORAÑA, Mabel, “Sujetos sociales: poder y representación en el siglo XVII”, en Raquel Chang-Rodríguez (coord.), *Historia de la literatura mexicana: desde sus orígenes hasta nuestros días, 2. La cultura letrada en la Nueva España del siglo XVII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras/Siglo XXI, 2002, p. 47-68.
- ORTEGA SOTO, Martha, *Alta California. Una frontera olvidada del norte de México, 1769-1846*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa/Plaza y Valdés, 2001, 493 p., ils.



- QUARLERI, Lía, “Castigos físicos y control de los cuerpos. Mujeres guaraníes, trabajo y poder colonial”, *Temas Americanistas*, Universidad de Sevilla, n. 40, 2018, p. 239-264.
- REYES, Bárbara O., *Private Women, Public Lives: Gender and the Missions of the Californias*, Austin, University of Texas Press, 2009, 245 p.
- RÍO, Ignacio del, *Conquista y aculturación en la California jesuítica, 1697-1768*, 2a. ed., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1998, 238 p.
- , “Una propuesta de principios metodológicos para el estudio de los procesos de aculturación”, en *El noroeste del México colonial. Estudios históricos sobre Sonora, Sinaloa y Baja California*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2007, p. 201-210.
- ROBINSON, William W., *Land in California. The Story of Mission Lands Ranchos, Squatters, Mining Claims, Railroad Grants, Land Scrip, Homesteads*, Berkeley, University of California Press, 1979, 291 p.
- ROSS, Travis E., “Continuity in Any Language: Memory, Ethnicity, and Acculturation in California, 1877-1878”, *Southern California Quarterly*, University of California for the Historical Society of Southern California, Oakland, California, v. 96, n. 2, Summer 2014, p. 141-171, <https://www.jstor.org/stable/10.1525/scq.2014.96.2.141>.
- ROULET, Florencia, “Violencia indígena en el Río de la Plata durante el período colonial temprano: un intento de explicación”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Debates, 16 de febrero de 2018, <http://journals.openedition.org/nuevomundo/72018>.
- SANDOS, James A., *Converting California Indians and Franciscans in the Missions*, New Haven/Londres, Yale University Press, 2004, 251 p. (Yale Western Americana Series).
- SCHEPER-HUGHES, Nancy, y Philippe Bourgois (eds.), *Violence in War and Peace: An Anthology*, Oxford, Blackwell, 2004, xv-496 p., ils. (Blackwell Readers in Anthropology, 5).
- SWEET, David, “Misioneros jesuitas e indios ‘recalcitrantes’ en la Amazonia colonial”, en Miguel León-Portilla, Manuel Gutiérrez Estévez, Gary H. Gossen y J. Jorge Klor de Alva (eds.), *De palabra y obra en el Nuevo Mundo, 1. Imágenes interétnicas*, México, Siglo XXI, 1992, p. 265-292 (Antropología y Etnología).



- VAUGHN, Chelsea K., "The Forgotten Presence of Monjeríos in Alta California Missions", *Southern California Quarterly*, Historical Society of Southern California, Northridge, California, v. 93, n. 2, Summer, 2011, p. 141-174, <https://www.jstor.org/stable/41172570>.
- VELÁZQUEZ, María del Carmen, *Notas sobre sirvientes de las Californias y proyecto de obraje en Nuevo México*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 1984, 246 p.
- VENEGAS DE LA TORRE, Águeda Goretty, "Nuevas perspectivas sobre los delitos y castigos en México, 1824-1835", *Revista Historia y Justicia*, Santiago de Chile, n. 2, abril 2014, <https://journals.openedition.org/rhj/5771>.
- WEBER, David J., *La frontera española en América del Norte*, trad. de Jorge Ferreiro, México, Fondo de Cultura Económica, 2000, 599 p., ils. y mapas.
- WHITEHEAD, Neil L., "Violence & the Cultural Order", *Daedalus*, American Academy of Arts & Sciences, Cambridge, Massachusetts, v. 136, n. 1. On Nonviolence & Violence, Winter 2007, p. 40-50, <https://www.jstor.org/stable/20028088>.