

Ignacio Del Río

*Conquista y aculturación en la California jesuítica
1697-1768*

Segunda edición

México

Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Históricas

1998

244 p.

Cuadros, mapa

(Serie Historia Novohispana, 32)

ISBN 968-36-7197-7

Formato: PDF

Publicado en línea: 13 de diciembre de 2016

Disponible en:

http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/conquista/aculturacion/california_jesuistica.html

DR © 2016, 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



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

EL PROGRAMA JESUÍTICO DE CAMBIO CULTURAL

Los frentes de acción de los agentes del cambio

A raíz de la conquista jesuítica, en la península de California empezó a darse, ya en forma permanente y en un ámbito cada vez más extenso, un proceso de aculturación. Grupos humanos portadores de culturas distintas entre sí entraron en un contacto estable que no sólo hizo posible el constante intercambio directo de rasgos culturales sino también, en la medida en que los grupos aborígenes y los forasteros fueron integrándose en una común estructura social, hizo necesario el continuo y mutuo ajuste de las culturas confrontadas, radicalmente diferentes en cuanto a su origen, estructuras, formas y contenidos. Bajo estas circunstancias, los cambios internos de tales culturas no pudieron obedecer tan sólo a los impulsos autónomos de sus respectivos grupos portadores, pues la fuerza de los factores endógenos fue en todo caso condicionada por todo el complejo de las relaciones socioculturales establecidas entre los grupos nativos y sus dominadores.

Aun cuando factores múltiples y de muy diversa índole determinaron la dinámica del proceso de aculturación, las formas en que el cambio se dio fueron en cierto grado moldeadas intencionalmente por los que pudiéramos llamar agentes activos del cambio cultural tan sólo para poner énfasis en el hecho de que intervinieron en el proceso con arreglo a un programa de acción tendiente a orientar el desarrollo y sentido del cambio en función de ciertos objetivos que dichos agentes concebían como deseables. En realidad, todos los individuos involucrados en el contacto eran potenciales agentes del cambio cultural; pero los jesuitas y el resto del grupo inmigrante tuvieron, por su posición de dominio, una mayor capacidad que los nativos para promover tal cambio y adecuarlo a sus particulares intereses. Hubo por parte de los misioneros una manifiesta voluntad de suprimir o modificar rasgos de la cultura de los californios, a la vez que de mover a aquellos indios a aceptar y hacer suya paulatina-

mente una porción significativa de la cultura de que participaba el grupo conquistador. Esa voluntad se tradujo en acciones consecuentes que fueron apoyadas por todo el equipo humano y el aparato institucional que estuvieron bajo el control directo de los religiosos. No puede decirse que el programa jesuítico de cambio cultural haya tenido una contraparte igualmente congruente y viable del lado de la población indígena, la que difícilmente podía llegar a tener en esto objetivos propios plenamente diferenciados de los de sus dominadores, como no fueran —y eso nada más en ciertos casos— los de resistir organizadamente la dominación y preservar la integridad de las tradiciones culturales autóctonas. Ocurrió más bien que algunos individuos o grupos indígenas contribuyeran activamente a impulsar el programa de los religiosos.

Los misioneros actuaron como verdaderos agentes especializados del cambio cultural. Sus funciones características consistían precisamente en apartar a los indios de sus tradicionales formas de vida a fin de integrarlos a los núcleos misionales y, con ello, a la fe y las prácticas de todo orden que definían a los cristianos. Para el cumplimiento de las funciones que les eran propias resultaba imperativo que los religiosos dominaran una serie de conocimientos concretos, producto en buena parte de una experiencia colectiva acumulada que cada padre procuraba compartir y enriquecer. “Arte de las artes” llamaba un misionero a todo el conjunto de técnicas que él mismo y sus correligionarios utilizaban para “domesticar, juntar, instruir y reducir a unos bárbaros”, o sea a los californios.¹ Ese complejo y difícil “arte”, del que los viejos misioneros eran hábiles maestros, se enseñaba a los religiosos recién integrados al contingente jesuítico que laboraba en la península. Así, del padre Nicolás Tamaral se dice que cumplió varios años de aprendizaje sirviendo a dos de los padres más experimentados, Pícolo y Juan de Ugarte, antes de que se le comisionara para fundar la misión de La Purísima.² Parecida capacitación debió conseguir, entre otros, el padre Wenceslao Link, el que sólo marchó a hacer una nueva fundación, la de San Francisco de Borja, después de permanecer por algún tiempo en Santa Gertrudis aplicado a “aprender allí el idioma del país” y a asistir al ministro del lugar para “habilitarse y hacerse práctico en el modo de reducir y atraer a los gentiles”.³

¹ Taraval, *op. cit.*, parágrafo 253.

² *Ibid.*

³ *Carta de Miguel del Barco al virrey marqués de Cruillas*: San Javier, 15 octubre 1761, AGNM, *Californias* 66, f. 1 v. Esta carta se publica como apéndice en Del Barco, *op. cit.*, p. 427-428.

Por las evidentes ventajas que para su programa de acción tenía el conocimiento temprano y amplio de las lenguas autóctonas, los misioneros jesuitas de California tuvieron el aprendizaje de dichas lenguas como una de sus más apremiantes tareas. En el corto plazo, ese aprendizaje era un cometido más viable que el de la castellanización masiva de los indios, que parece no haber sido contemplada por los jesuitas como un objetivo inmediato o que hubiese que impulsar con particular empeño. Los religiosos tenían no sólo el interés de aprender sin dilaciones las lenguas indígenas sino también la posibilidad de sistematizar el aprendizaje mediante el registro escrito de vocablos y expresiones. Algunos trataron de establecer las normas manifiestas de aquellas lenguas y formaron textos que incluían consideraciones gramaticales.

No quiere decir esto que la tarea les haya resultado fácil a los jesuitas. Miguel del Barco afirmaba que la lengua cochimí era de suyo difícil de aprender y que, además, los indios la hablaban “de prisa y de un modo tan confuso” que no podía, quien no fuese práctico en ella, anotar con acierto un vocablo cuando apenas lo oía por primera vez.⁴ Iguales problemas deben haberse planteado frente a las otras lenguas básicas peninsulares, tan extrañas al habla española como lo era el cochimí.

El grado de dificultad que representó el aprendizaje de esas lenguas fue obviamente mayor en un principio, cuando los misioneros tenían que aprenderlas directa y exclusivamente de los indios.⁵ Esas dificultades iniciales disminuían al prolongarse el contacto, gracias en parte a la preocupación que tuvieron los jesuitas por hacer suyas las lenguas de los antiguos pobladores de la península y por elaborar vocabularios y gramáticas susceptibles de ser utilizados como textos de estudio.⁶ Con todo, la diversificación lingüística del mundo abori-

⁴ *Op. cit.*, p. 220.

⁵ El misionero Pedro de Ugarte llevó a vivir a su casa a dos muchachos de la rancharía de Malibat, con el objeto de que le sirvieran de maestros de la lengua local, que el religioso todavía desconocía. *Vid.* Venegas, *Noticia...*, vol. II, p. 79.

⁶ Los diversos tratados sobre dialectos peninsulares salidos de mano de los misioneros jesuitas fueron el resultado de esa labor primaria de aprendizaje y de la necesidad de ir acumulando las experiencias habidas en el campo lingüístico. Aun antes de la entrada de Salvatierra, varios padres jesuitas habían hecho ya registros escritos de vocablos pertenecientes a algunas de las lenguas habladas por los indios californios. Un vocabulario formado en fechas muy tempranas, que a la postre resultó inútil por sus propias deficiencias o porque correspondió a una lengua local no identificada, fue llevado por el padre Kino en su viaje a la península en 1683. Después, el propio Kino formó un catálogo de palabras guaycuras y, más adelante, en la zona de San Bruno, el padre Juan Bautista Copart recogió información sobre la lengua vernácula de los indios del lugar —conocida más tarde como lengua monquí o de

gen californiano exigió de los religiosos un esfuerzo sostenido en cuanto al conocimiento y registro de las lenguas peninsulares básicas y de sus numerosas variantes dialectales.⁷ Cada vez que se penetraba en una zona de nueva conquista había que empezar desde la base: escuchar cuidadosa y reiteradamente, anotar, formar listados de palabras, establecer equivalencias con términos del castellano y precisar las peculiaridades fonéticas propias de los dialectos locales.

Los misioneros no ignoraron que su propuesta acción evangelizadora sólo era posible en la medida en que cada ministro dominara la lengua de las comunidades indígenas que quedaban a su cargo. Muy pronto se dieron cuenta, además, de que el conocimiento de esas lenguas, aun cuando fuera todavía elemental, les ayudaba a afirmar su ascendiente sobre sus respectivas comunidades. Entre los indios se suscitaba una actitud de admiración y simpatía cuando veían que un religioso podía hablar como ellos lo hacían y se mostraba interesado en hacerlo cada vez mejor.⁸ Y otra ventaja muy impor-

Loreto— y pudo formar un vocabulario, tal vez una especie de doctrina, que luego le fue de suma utilidad al padre Juan María de Salvatierra. Otros textos de esta índole fueron después elaborados por los jesuitas, aunque sólo tenemos noticia nominal de algunos de ellos. Sabemos que el padre Everardo Helen escribió una *Doctrina cristiana en lengua cochimí* y que Baegert se hallaba redactando, hacia 1755, un *Arte y vocabulario de la lengua guaycura*, que seguramente contenía los mismos datos que hoy pueden verse en la conocida crónica del alsaciano. Franz Benno Ducrue fue autor de una *Specimina linguae californicae*, que, por cierto, fue publicada en Nuremberg en 1781. Agregaremos también que, ya en el exilio, el padre Miguel del Barco, por largo tiempo ministro de San Francisco Javier, elaboró a instancias de Fra. Javier Clavijero y de Pedro Cantón, un *Pequeño ensayo de la lengua cochimí*, que entregó al padre Lorenzo de Hervás, autor del famoso *Catálogo de las lenguas de las naciones conocidas*. Puede presumirse que el contenido de ese *Pequeño ensayo* sea el que quedó incluido en la *Historia de Del Barco*. Llama la atención el hecho de que ninguno de los textos lingüísticos que hemos mencionado —que son de los que tenemos noticia expresa— se refiera a la lengua pericú, que sabemos que fue bien conocida por algunos misioneros.

⁷ A los padres Salvatierra y Píccolo les ocurrió que, habiendo aprendido la lengua monquí, se dieron cuenta de que en lugares muy cercanos a Loreto, hacia la sierra, se hablaba otra lengua que se conoció con el nombre de laymona o cochimí, la que desde luego se aplicaron los religiosos a aprender, al punto de quedar pronto en aptitud de predicar a los indios serranos en su particular dialecto. El padre Juan de Ugarte, que llegó a la península en 1701, a sólo un año de su arribo ya enseñaba la doctrina cristiana en monquí y en laymón. *Vid.* Píccolo, *op. cit.*, p. 51 y 57.

⁸ Cuando Salvatierra pasó a la península en 1697 llevó consigo el cuaderno escrito años antes por el padre Juan Bautista Copart. Salvatierra había leído y releído dichos apuntes y los puso a prueba en cuanto empezó a tener contacto con los indios de San Bruno y de la ensenada de San Dionisio. Por algún tiempo, el fundador de Loreto no se desprendió casi de aquel texto que, en efecto, le permitió aprovechar y hacer suyo el conocimiento previamente adquirido por Copart. Todos los días se daba el misionero el tiempo necesario para estudiar su vocabulario y asegura él que lo hacía ante el asombro de los indios, que formaban corro en torno del estudioso para observarlo y escuchar las palabras que repetía en voz alta, reconocidas como propias por sus atentos oyentes. *Carta de Salvatierra a Ugarte*: Loreto, 27 noviembre 1697, en *Documentos para la historia de México, 2a. serie*, vol. 1, p. 127 y 135.

tante conseguían los misioneros al llegar a adquirir ya un dominio de las lenguas autóctonas: la de no dejar que los indios tuvieran exclusividad en el manejo de un sistema de comunicación, como era el de sus propias lenguas vernáculas. El conocimiento de un dialecto local hacía posible que el ministro que lo poseyera tuviera una comunicación directa con todos los indios lugareños, sin excepción alguna. Ello permitía al misionero intervenir de una manera amplia en los más distintos aspectos de la vida de aquellos aborígenes. En tanto intérprete de la comunidad entera, el religioso podía contar con mayores recursos de control para gobernarla en lo interno y para administrar sus relaciones con el exterior.

Quizá por todo esto fue que los jesuitas tuvieron más interés en aprender ellos las lenguas de los indios que en promover activamente la castellanización de los californios. Algunas veces emplearon como intérpretes a indios que se hicieron ladinos y aprendieron el castellano;⁹ otras también se aplicaron a enseñar palabras castellanas a los jóvenes nativos que primeramente accedían a vivir de fijo en el núcleo misional. Esto último fue en ocasiones un recurso para que tales indios se convirtieran luego en maestros de lengua de los religiosos y en auxiliares de éstos en las tareas de catequización inicial.¹⁰ Pero no fue el castellano sino las lenguas autóctonas las que emplearon preferentemente los jesuitas para enseñar a los indios la doctrina cristiana.¹¹ Los principios y las oraciones de esta doctrina fueron traducidos a las distintas lenguas peninsulares¹² y así se les difundió en un principio entre el grueso de la población aborígen.¹³ De que los jesuitas pensaban que no había mejor manera de proceder a este respecto durante un periodo inicial más o menos largo da testimonio un comentario del padre Píccolo, quien en su *Informe* de 1702, luego de referir que el virrey de la Nueva España había mandado que los misioneros de California enseñaran “a todos los gentiles y catecúmenos las oraciones en lengua castellana”, escribió lo siguiente: “¡Pobre y desdi-

⁹ Venegas, *Noticia...*, vol. II, p. 122-123 y 126.

¹⁰ *Ibid.*, p. 123.

¹¹ Quizá para apoyar mejor los trabajos de los misioneros fue que, a poco de iniciada la conquista, algunos soldados tenían ya aprendida “mucha parte de la doctrina cristiana en lengua californica”, como hizo constar Salvatierra. *Carta a Ugarte*: 3 julio 1698, AGNM, *Historia* 21, f. 21.

¹² Kino nos dice que Salvatierra puso “en lindas coplas de la misma lengua californica” algunas de las oraciones cristianas. *Las misiones...*, p. 123-124.

¹³ *Vid.*, por ejemplo, *carta de Tamaral a Villapiente*: 15 junio 1731, en Venegas, *Noticia...*, vol. II, p. 269.

chada gentilidad si los hijos de nuestra madre la Compañía obedecieran a tales órdenes y mandamientos!”¹⁴

Esta política no impediría a la postre que un buen porcentaje de la población indígena vinculada a las misiones californianas llegara a hablar el castellano. Aunque algunos sonidos de esta lengua eran desconocidos por los indios (los guaycuras no tenían en su lengua los sonidos representados por las letras “s” y “f”), los californios los aprendían con facilidad, según ya lo hacía notar el padre Kino en 1683.¹⁵ El mismo religioso observó que los nativos de la región de La Paz mostraban notable curiosidad por saber cómo se llamaba tal o cual cosa en la lengua de los españoles.¹⁶ Más tarde, cuando Salvatierra llegó por primera vez a la península, pudo comprobar el religioso que los indios con los que entró en contacto pronunciaban algunas palabras castellanas previamente aprendidas, como “mantequilla”, “perro” y “señor”, y aun sabían decir “Santa María, ora pro nobis”, aunque sin tener idea de lo que esto significaba, al decir del misionero.¹⁷ Aunque entre algunos grupos nativos se generó una adecuación semántica de sus propios vocablos para referir cosas que antes desconocían y habían sido introducidas por los españoles,¹⁸ entre otros hubo, en casos similares, una temprana adopción de voces castellanas, tomadas en calidad de préstamo.¹⁹ El tiempo, o sea el contacto continuado, permitió que la aculturación lingüística alcanzara otras dimensiones y que se castellanizaran amplios sectores de la población indígena. Para 1755, todos los indios de Loreto hablaban castella-

¹⁴ *Op. cit.*, p. 102-103.

¹⁵ *Carta al padre Francisco de Castro*: San Lucas, Sinaloa, 27 julio 1683, en *Kino escribe...*, p. 208.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Carta de Salvatierra a Ugarte*: Loreto, 27 noviembre 1697, en *Documentos para la historia de México*, 2a. serie, vol. 1, p. 132.

¹⁸ Son interesantes algunas referencias que hace Baegert a este respecto. Según este autor, los guaycuras de San Luis Gonzaga usaban un vocablo de su lengua que significaba “el lugar donde uno reside”, o sea “la casa”, para referirse, por un lado, al templo misional y, por el otro, al lapso medio de estancia de los indios en la misión, es decir, a “la semana”. El siguiente párrafo escrito por Baegert es también muy sugerente: “son muy listos [tales indios] para dar nombres a las cosas que antiguamente no habían visto, v. g., a la puerta llaman ahora *hocico*; al pan, *ligero*; al fierro, *pesado*; al vino, *agua mala*; a la carabina, *arco*; a las autoridades, *portadores de bastón*; al capitán español, *salvaje o cruel*; a los bueyes y vacas, *venado*; a los caballos y mulas, *tischénu tschà*, que quiere decir: *hijo de una madre sabia*, y al misionero, cuando hablan con él o de él: *tià-pa-tù*, que es: *su casa en el norte tiene*, o, en buen español, *hombre norteño*”. *Op. cit.*, p. 120 y 135.

¹⁹ Es el caso, entre los cochimíes, de la palabra “mula”. *Vid. carta de Pícolo a Salvatierra*: Santa Rosalía Mulegé, 24 junio 1709, en Pícolo, *op. cit.*, p. 173.

no.²⁰ Según Del Barco, hacia las postrimerías del periodo misional jesuítico lo hablaban también muchos cochimíes de las misiones más antiguas, muchos guaycuras de las misiones de San Luis Gonzaga y Nuestra Señora de los Dolores y la mayoría de los pocos pericúes que aún sobrevivían, distribuidos éstos en la misión de Santiago y en San José del Cabo.²¹ Al parecer eran los hombres quienes primero aprendían la lengua de los españoles y, en ocasiones, los únicos que llegaban a aprenderla. Del Barco asegura que, entre las comunidades de lengua cochimí, era muy rara la mujer que sabía el castellano.²²

Según se expresa reiteradamente en los testimonios de los misioneros, el esfuerzo que hacían los padres por instruir a los indios en las cosas del cristianismo rendía sus frutos en muy poco tiempo, una vez que se fundaba un nuevo establecimiento misional. La doctrina se explicaba, como hemos dicho, en la lengua de los neófitos y, así, éstos podían con facilidad y prontitud repetir las oraciones que les enseñaban los padres.²³ Apenas a unos meses de fundada la misión de San José del Cabo, su ministro, Nicolás Tamaral, informaba que los indios “rezaban ya la doctrina en sus rancherías de noche y, por la mañana, al amanecer, ala[ba]ban en comunidad al Señor cantando tres veces el *benedito* al tono californico, después de haber rezado la doctrina”.²⁴ Aquellos mismos indios solían desde entonces hincarse de rodillas y rezar el *benedito* como un modo de saludo al padre, lo que, a nuestro juicio, pudo haber tenido, más que otra cosa, el simple carácter de un ritual de relación con el misionero. Cabe formular la hipótesis de que el aprendizaje y la repetición de la doctrina y las oraciones del culto cristiano fueron para los catecúmenos, en un principio, actos de un significado más bien formal por los que se aseguraban el acceso al alimento y las demás dádivas que se distribuían en los establecimientos misionales.

Todas las misiones tenían sus escuelas de doctrina, que también lo fueron “de leer y escribir”.²⁵ En ellas se enseñaba a los indios canto eclesiástico, recurso que fue utilizado desde los primeros tiem-

²⁰ *Autos de visita*: 1755, Biblioteca de la Universidad de Texas, Austin, *Colección W. B. Stephens* 67, f. 112.

²¹ *Op. cit.*, p. 176-177.

²² *Ibid.*, p. 176.

²³ *Carta al visitador José de Echeverría*: San José de los Coras, 9 diciembre 1730, *AGN, Historia* 308, f. 472 v.-473.

²⁴ *Ibid.*, f. 472.

²⁵ Venegas, *Noticia...*, vol. II, p. 248.

pos de la misión californiana para que los indios aprendieran la doctrina. Salvatierra se auxiliaba para esto de una vihuela y, según las palabras de Venegas, “poniendo en punto músico el texto de la doctrina, comenzaba el padre a entonarla” y los niños a seguirle, “los cuales abrazaban con notable gusto y alegría aquel modo de aprender por canto”.²⁶ Como también se enseñó la doctrina a los adultos, los misioneros juzgaron conveniente tener un militar a su lado cuando salían a doctrinar²⁷ y aun hacer notorio a los catecúmenos que aquel acompañante se hallaba armado y que comparecía allí como autoridad militar.²⁸ Otro procedimiento de coacción que emplearon los jesuitas consistió en dejar de repartir ropa a los catecúmenos que no llegaran a ser capaces de repetir “ellos solos de memoria la doctrina”.²⁹

Debemos destacar el hecho de que los jesuitas lograron hacer que algunos indios contribuyeran de una manera decisiva en la labor de catequización. A los más aventajados en el conocimiento de la doctrina se les habilitaba como temastianos, es decir, como maestros, para que, además de contribuir a catequizar a los demás miembros de su comunidad, se encargaran de dirigir los rezos diarios hechos en común. A veces se les preparaba específicamente para ello, como lo hizo Tamaral en San José del Cabo, en donde, sin perjuicio de la labor doctrinal que desempeñaba con todos los indios en general, hizo vivir en su casa a catorce muchachos procedentes de diversas rancherías, con el objeto de que, “instruidos en la doctrina y ritos cristianos”, obraran luego como temastianos en sus respectivas comunidades de origen.³⁰

Aparte de los mencionados catequistas auxiliares hubo otros indios que actuaron en favor del interés de los jesuitas ejerciendo en sus propias rancherías funciones de control que no excluían la utilización de recursos de fuerza. Se les llamó “fiscales”. Eran obligaciones suyas mantener informados a los padres respecto de los niños que nacían y la gente que caía gravemente enferma, a fin de que aquéllos fueran luego bautizados y a ésta se le pudiera administrar los últimos sacramentos.³¹ Avisaban asimismo de los indios que fal-

²⁶ Venegas, *El apóstol...*, parágrafo 325.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Carta de Salvatierra a Ugarte*: 1 abril 1699, AGNM, *Historia* 21, f. 52 v.

²⁹ *Carta de Nicolás Tamaral al visitador* [¿1730?], AGNM, *Historia* 21, f. 172-172 v.

³⁰ *Carta de Tamaral al visitador Echeverría*: San José de los Coras, 9 diciembre 1730, AGNM, *Historia* 308, f. 472.

³¹ *Informe del visitador José de Echeverría*: 1730, AGNM, *Historia* 308, f. 469.

taban a los ejercicios religiosos, quienes por tal falta “eran castigados a proporción” excluyéndolos del reparto de alimentos o, incluso, “con algunos azotes”.³²

No podemos saber cuándo, en qué forma y en qué medida arraigó realmente entre los californios la nueva fe religiosa. Sin duda, el conocimiento de la doctrina cristiana y la continua participación en los actos litúrgicos del culto tuvieron con el tiempo efectos significativos en la mentalidad de los indios; pero las fuentes disponibles sólo permiten documentar aspectos formales de la vida religiosa que se fue implantando en California como resultado de la acción misionera. De cualquier modo resulta interesante examinar algunas de esas manifestaciones formales del avance de la evangelización, en virtud de que, independientemente de su sentido religioso, fueron aspectos ostensibles del comportamiento social de los indios ligados a las misiones. Un hecho formal, el del bautismo, fue precisamente el que solían tomar en cuenta los misioneros para valorar en principio el desarrollo de su obra de evangelización.

Mientras que a los niños pequeños se les bautizaba casi a raíz del contacto inicial, en cuanto se lograba que los progenitores lo permitieran o, por lo menos, no se opusieran a ello, con los adultos se procedió con más cautela, por el temor, según expresaba el padre Pícolo, de que no se les pudiera después obligar a cumplir sus deberes de cristianos y, agregaba el religioso, “por no exponer a irrisión nuestra católica religión”.³³ Para misioneros tan mesurados como Julián de Mayorga era claro que, en un principio, los indios entraban “en las cosas de cristianos poco a poco”.³⁴ Sin embargo, la cautela no fue tanta que el bautismo de jóvenes y adultos se retrasara por más de unos cuantos meses, siempre que mediara una primaria instrucción religiosa. Seis meses de labor doctrinera en San José del Cabo permitieron bautizar a más de cuatrocientas gentes³⁵ y un año fue suficiente en San Francisco de Borja para tener bautizados a setecientos veintinueve lugareños.³⁶ A este ritmo, pocos años bastaban para que se derramaran las aguas bautismales en la totalidad de los indios adscritos a las misiones y para que, en consecuencia, se les atribuyera a todos ellos la condición plena de cristianos. Declaraba

³² Venegas, *Noticia...*, vol. II, p. 128.

³³ *Op. cit.*, p. 52.

³⁴ *Informe de Julián de Mayorga*: San Juan, 20 octubre 1720, BNM, AF 3/51.1, f. 2 v.

³⁵ *Carta de Jaime Bravo a Villapiente*: Loreto, 10 octubre 1730, BNM, AF 4/56.1, f. 1 v.

³⁶ *Carta de Lucas Ventura al virrey*: Loreto, 31 octubre 1763, AGNM, *Californias* 66, f. 6.

hacia 1730 el misionero de La Purísima que no sabía de un solo gentil que quedara en su jurisdicción.³⁷ Por esas mismas fechas, el visitador José de Echeverría dio la cifra de seis mil indios bautizados en las misiones californianas existentes a la sazón y aseguraba que, en toda el área de actividad misionera, no se hallaba ya niño en edad de hablar que no tuviera “bien sabida la doctrina cristiana”.³⁸ Más adelante, en 1742, hablábase de más de diez mil californios bautizados.³⁹ Trece eran en ese entonces las misiones existentes en la península.

El número de bautizos realizados, decíamos, fue un dato en el que los misioneros cifraron el avance de sus trabajos de evangelización. Se explica por ello el entusiasmo que revelan algunos de los informes jesuíticos que parecen dar cuenta de la cristianización de los californios como si se tratara de una obra ya consumada e irreversible. La realidad era, sin duda, distinta a la que por lo común se pintaba en esos informes. En junio de 1734, el padre Bravo escribió a un corresponsal suyo que, en las misiones de San José del Cabo y Santa Rosa de Todos Santos, no quedaban ya indios gentiles porque todos estaban “reducidos y bautizados”, de tal suerte que la nueva cristiandad se hallaba allí “en igual estado o mejor que [en] las misiones antiguas”;⁴⁰ bien sabemos que algunos de los indios a los que Bravo aludía aquí participaron pocos meses más tarde en la rebelión indígena más importante del periodo jesuítico. Tras esta rebelión, el padre Sigismundo Taraval se mostró convencido de que la conversión religiosa de varios grupos indígenas del sur, como los callejús y los huchitíes, había sido tan sólo aparente, pues los indios tenidos allí por cristianos habían seguido comportándose en todo como gentiles.⁴¹

A reserva de volver sobre este asunto en los apartados que siguen conviene puntualizar aquí que ni la enseñanza de la doctrina, ni el bautismo, ni la asistencia continua a los oficios religiosos podían modificar las formas de conducta de los indios en el grado en que lo deseaban los padres jesuitas.⁴² Mas tampoco la actividad de

³⁷ *Carta de Nicolás Tamaral al visitador [¿1730?]*, AGNM, *Historia* 21, f. 169 v.

³⁸ *Informe del visitador José de Echeverría: 1730*, AGNM, *Historia* 308, f. 469.

³⁹ *Carta de Jaime Bravo al marqués del Castillo de Aysa*: Loreto, 10 marzo 1742, AGNM, *Provincias Internas* 87, f. 187.

⁴⁰ *Carta de Jaime Bravo a Villapiente*: Loreto, 10 octubre 1730, BNM, *AF* 4/56.1, f. 1 v.

⁴¹ Taraval, *op. cit.*, parágrafo 80.

⁴² De Baegert es el siguiente párrafo que muestra la irritación del religioso por la persistencia, entre sus feligreses guaycuras, de conductas que no habían podido ser modificadas por la acción misionera: “En cuanto a la obligación de oír la confesión, era éster un trabajo comúnmente muy desconsolador, enojoso y melancólico... no sólo por la coacción [*sic*] y la

éstos se limitó a las tareas de evangelización; su programa de cambio cultural incluyó otros varios objetivos que se consideró necesario alcanzar para hacer más viables los relacionados con la fe religiosa. Para que la organización de tipo misional fuera posible era preciso que la acción de los ministros religiosos se orientara también a la introducción de elementos culturales de carácter tecnológico, los que, a su vez, provocaron cambios en el modo de vida de los indios peninsulares. También en esto hubo de desarrollarse, con base en las experiencias misioneras habidas en otras regiones y en las que se fueron teniendo en la propia península, un sistema de acción que fue ciertamente eficaz en el sentido y con los límites que se expresará en el apartado siguiente.

Las actitudes de curiosidad y admiración que mostraban los californios ante los procederes de sus visitantes forasteros fueron aprovechadas por los religiosos para inducir a los nativos a aprender de un modo práctico algunas técnicas previamente desconocidas por la población aborigen peninsular. En ocasiones, la inmediata respuesta indígena resultaba claramente favorable al propósito de los misioneros y aun implicaba ya una primaria iniciativa de aprendizaje por parte de los nativos, como lo pudo advertir el padre Pícolo una vez que, luego de haber sembrado un poco de trigo delante del jefe de una rancharía y de haber hecho que éste lo imitara, el indio aquel pidió al padre que, antes de retirarse, le dejara algunas semillas más para repetir la operación de la siembra.⁴³ Seguramente en casos como éste la acción realizada no sería de pronto entendida por los indios sino como una práctica extraña, tal vez desconcertante para ellos y sin más resultados ostensibles que los de motivar la satisfacción de los padres. Pero al paso del tiempo el aprendizaje tendía a consumarse entre los nativos por efecto de la repetición de la práctica y la final observación de sus resultados.

En otras varias actividades también interesó a los misioneros que los californios se industrialaran desde un principio, dada la conveniencia de contar con un buen número de brazos para construir rá-

devoción fingida [de los indios], que en muchos de ellos eran los únicos motivos de querer confesarse, sino también por su sorprendente ignorancia después de tan repetida enseñanza; por su estupidez y corta inteligencia; por las múltiples oportunidades para pecar [de] que no huyen fácilmente y que el confesor no tiene modo de evitarles; por su falta de toda preparación y, en fin, por la continua reincidencia de todos o, por lo menos, de la mayoría." *Op. cit.*, p. 167.

⁴³ *Carta de Pícolo a Jaime Bravo*: San Patricio, 18 diciembre 1716, en Pícolo, *op. cit.*, p. 191 y 192. *Vid.* también la p. 206. |

pidamente la base material de los establecimientos misionales. Los mismos religiosos, con la ayuda de los soldados, tuvieron que aplicarse a fabricar adobes para levantar los edificios que se hacían mínimamente necesarios en cada nuevo sitio de asentamiento. Ver cómo aquellos hombres se entregaban a esa tarea, dice el padre Pícolo, llenaba de admiración a los nativos.⁴⁴ Y no por necesaria la faena se hacía sin el interés de que los indios la aprendieran observándola primero y practicándola después. Refería Salvatierra que una vez se le hincharon las manos de tanto tenerlas en el lodo para enseñar a un grupo de californios a fabricar adobes.⁴⁵ El manejo de estas situaciones por parte de los misioneros puede ilustrarse con el siguiente texto en que el cronista Venegas describe cuanto el padre Pedro de Ugarte acertó a hacer para conseguir que los indios de la ranchería de Malibat le ayudaran en los trabajos en que hubo de empeñarse para construir las primeras edificaciones de la misión que le tocó fundar:

Procuró ganar con donecillos y agasajos la voluntad de sus indios, así para que le ayudasen a la fábrica [de la capilla y la vivienda] como para que se aficionasen a la doctrina... Hubo de recurrir su genio industrioso a la ayuda de los muchachos que, engolosinados del padre con regalillos y confituras, lo seguían y acompañaban en cuanto podían. Aun a éstos era menester engañar para acostumarlos a algún trabajo: ya apostaba con ellos a quién más presto arrancaba mezquites y arbolillos, ya ofrecía premios a quien sacase más tierras; baste decir que para formar los adobes, haciéndose niño con los niños los convidaba a jugar con tierra y bailar sobre el lodo. Descalzábese el padre y entraba a pisarlo: entraban también con él los muchachos; empezaba la danza, saltaban y bailaban sobre el lodo, y el padre con ellos; cantaban los muchachos y con ellos cantaba el padre, estando contentísimo, saltando a competencia y batiendo y pisando el lodo por varias partes, hasta el tiempo de la merienda. Así pudo disponer su pobre casa e iglesia...⁴⁶

Obligados por su misma función a conocer y practicar las diversas tecnologías que se proponían introducir en el mundo aborígen californiano, en mucho los misioneros tuvieron que ser aprendices antes que maestros. Algunas habilidades de tal índole

⁴⁴ *Carta de Pícolo a Salvatierra*: San Francisco Javier Biaundó, 30 octubre 1699, en Pícolo, *op. cit.*, p. 146.

⁴⁵ *Carta de Salvatierra a Juan Miranda* [Loreto], 26 octubre 1699, AGNM, *Historia* 21, f. 83.

⁴⁶ Venegas, *Noticia...*, vol. II, p. 122-123.

pudo poseer ya cada uno de los religiosos aun antes de pasar a la península; otras fue menester que las aprendieran en el propio terreno en que debían ponerlas en práctica. El ingenio individual suplió a menudo la falta de conocimiento previo en el ejercicio de algunos oficios y hemos de pensar que aquellos trabajos como los de cocineros, sastres, carpinteros, herreros, maestros de obras, etcétera, que ya hemos dicho que solían desempeñar los religiosos, se ejercitaron las más de las veces de un modo harto rudimentario, haciendo uso de la inventiva propia y sirviéndose de las nociones generales que cada misionero tenía de tan variados menesteres

La conveniencia de concentrar el conocimiento en quienes debían obrar como agentes trasmisores especializados llevó a los religiosos a aprender de sus acompañantes soldados, sirvientes u oficiales mecánicos lo que toda esta gente sabía en materia de artes mecánicas y que resultaba de útil aplicación en los centros misionales. Cuando fue necesario, los padres se auxiliaron de sus acompañantes laicos para que éstos enseñaran directamente a los indios algunas técnicas; en tales casos, los religiosos procuraban incluirse entre los aprendices. El capitán Esteban Rodríguez Lorenzo, que parece haber sido un hombre de muy diversas habilidades, enseñó a los misioneros y aprendió de ellos, según un testimonio jesuítico, “casi cuantos oficios tiene la mecánica”, todo para el efecto de que, con su ayuda, los padres enseñaran mejor a sus feligreses.⁴⁷ En faltando en las misiones quien desempeñara un oficio se acostumbró llevar a la península personas calificadas en él, a las que se empleaba por algún tiempo como artesanos y maestros, cubriéndoles el correspondiente salario.⁴⁸ Esta práctica fue iniciada por el padre Juan de Ugarte, hombre de espíritu emprendedor que promovió en la península la cría del ganado ovino y se esforzó por desarrollar una elemental industria de hilados y tejidos de lana. Como pudo construyó este padre varias ruecas, tornos y telares, hecho lo cual hizo llevar desde Tepic a un maestro tejedor, de nombre Antonio Morán, cuya función fue la de “perfeccionar y adelantar los obrajes y enseñanza”. Varios años estuvo el tejedor en la península “hasta dejar instruidos en todas las maniobras a los indios”.⁴⁹

⁴⁷ Taraval, *op. cit.*, parágrafo 103.

⁴⁸ *Vid.* Baegert, *op. cit.*, p. 172.

⁴⁹ Venegas, *Noticia...*, vol. II, p. 81. *Vid.* también Villavicencio, *op. cit.*, p. 68-69.

Las enseñanzas puramente tecnológicas fueron atendidas por los religiosos según lo exigieron las circunstancias. La fundación de un pueblo misional y la consiguiente integración de nuevos sectores de la población indígena hacían necesario que los padres se dieran prisa en enseñar a sus neófitos las técnicas más comunes y simples del trabajo agrícola y del de la construcción. Simultáneamente, también como un empeño que no podía diferirse largo tiempo, procedían a capacitar en las especialidades técnicas más complejas a los indios que mostraban mayor aptitud e interés para aprenderlas. El carácter selectivo de este último tipo de instrucción fue la base de un proceso primario de división del trabajo entre el sector indígena de las misiones. Es de suponerse que los indios que llegaban a lograr una especialización artesanal tuvieran mayores oportunidades de permanecer de fijo en la misión que los que sólo se habilitaban en ejercicios más comunes. Los esfuerzos extraordinarios para formar artesanos indígenas dejaban de hacerse cuando se satisfacía la demanda que de tales trabajadores había en cada una de las misiones, demanda que quedaba estabilizada cuando los pueblos llegaban a su límite de crecimiento. El problema consistía entonces en mantener la enseñanza artesanal especializada en un nivel de simple rutina para que al menos no faltaran artesanos sustitutos.

Otra forma en que los jesuitas procuraron canalizar su influencia para transformar la mentalidad y las pautas de conducta de los indios está representada por los establecimientos, especie de escuelas, que funcionaban en las misiones para instruir sistemáticamente a los niños californios en la doctrina cristiana y en otros conocimientos como los de la lectura y la escritura. Allí la enseñanza fue más institucional y permanente que la que tenía lugar en los campos de labor y en los talleres artesanales. Fue también, a no dudarlo, factor que influyó decisivamente en el proceso de cambio cultural y en la conformación de las estructuras mentales de las generaciones indígenas que allí fueron temporalmente educadas. Su efectividad estuvo relacionada con la duración del lapso educacional —aproximadamente seis años, según ya antes se dijo— y con el hecho de que los escolapios eran niños. Tuvieron clara visión los jesuitas de que, concentrando sus esfuerzos en este frente de acción, el influjo suyo sobre todo el conjunto de la población indígena podía ser a la postre de una amplitud total. “El primer cuidado es de los niños, porque de su educación pende todo”,

escribió Venegas haciendo referencia a las tácticas empleadas en California por sus compañeros de religión.⁵⁰ Y, en efecto, desde un principio la instrucción de la población infantil fue atendida por los misioneros con especiales cuidados y mejores frutos que los que se obtenían en general con los adultos.⁵¹ Recogidos los niños en tales escuelas desde la tierna edad de los seis o siete años, perseveraban en ellas hasta que estaban aptos para la procreación.⁵² Su cultura de origen seguramente quedaba desactivada durante ese lapso, pues, aparte de la enseñanza de tipo religioso, sólo se procuraba desarrollar en ellos habilidades “que fueran apreciables aun entre españoles”,⁵³ vale decir, habilidades bien ajenas a las de su propia tradición cultural.

Acerca del funcionamiento de una de estas escuelas, la de San Ignacio, contamos con una breve noticia de primera mano que vale la pena transcribir:

todos los niños de siete años para arriba [de todas las rancherías pertenecientes a la misión] están ya recogidos en dos casas o colegios que para este fin se hicieron: el de las niñas por diciembre de [17]60 y el de los niños por febrero de [17]61, en donde ocupan parte del día en aprender a rezar en su lengua y también en la castellana, y, en ésta, a leer y a cantar las devotas canciones que se acostumbra en estas misiones. La otra parte del día se emplean en trabajos proporcionados a su edad y sexo. De este modo están en dichas casas hasta que llega el tiempo de casarse.⁵⁴

Escuelas así como ésta, establecidas con cierta formalidad, sabemos de cierto que las hubo, además de en San Ignacio, en Loreto y San Francisco Javier,⁵⁵ así como en San José de Comondú⁵⁶ y en La Purísima.⁵⁷ La falta de referencias explícitas relativas a otras misiones no indica necesariamente que los demás pueblos

⁵⁰ *Noticia...*, vol. II, p. 160.

⁵¹ *Vid.* Piccolo, *op. cit.*, p. 50.

⁵² *Autos de visita*: 1755, Biblioteca de la Universidad de Texas, Austin, *Colección W. B. Stephens* 67, f. 206.

⁵³ Venegas, *Noticia...*, vol. II, p. 128.

⁵⁴ *Informe del padre José Rotea al visitador* [¿1762?], AGNM, *Historia* 21, f. 194.

⁵⁵ Venegas, *Noticia...*, vol. II, p. 160-161; Decorme, *op. cit.*, vol. II, p. 492.

⁵⁶ *Autos de visita*: 1755, Biblioteca de la Universidad de Texas, Austin, *Colección W. B. Stephens* 67, f. 102 y 205-206. *Vid.* también Venegas, *Noticia...*, vol. II, p. 136; Clavijero, *op. cit.*, p. 61, y Decorme, *op. cit.*, vol. II, p. 495.

⁵⁷ *Autos de visita*: 1755, Biblioteca de la Universidad de Texas, Austin, *Colección W. B. Stephens* 67, f. 103 y 206.

misionales carecieran de tales centros de enseñanza y mucho menos que en ellos no se atendiera preferente y cuidadosamente a la instrucción de los niños. Lo común, según todas las evidencias documentales, era que la educación se impartiera separadamente a los varones y a las mujeres, salvo tal vez en lo que tocaba a la instrucción religiosa. Un autor dice que se llevaron maestros de fuera para enseñar la lectura, la escritura y el canto eclesiástico.⁵⁸ Si alguna vez se llevó algún maestro de escuela no fue esto una práctica común, pues eran los mismos padres los que se ocupaban de la enseñanza religiosa y de la que en general se impartía a los hombres. En cambio, sí solían los misioneros auxiliarse de alguna mujer para que enseñara a las niñas algunas labores domésticas,⁵⁹ aunque en todo caso debe haberse tratado de las mujeres vecindadas en la península, probablemente esposas o parientes de los soldados. Ese oficio de maestra de niñas lo ejerció en Loreto la esposa del capitán Rodríguez Lorenzo, la que en su casa particular enseñaba “no sólo a coser y bordar a las indias, mas aun a leer”.⁶⁰

Los jesuitas tuvieron, en suma, un bien perfilado programa de acción tendiente a provocar toda una serie de cambios en la cultura de los californios. Tuvieron además medios para poner en práctica dicho programa y para predisponer a los indios en favor de la acción misionera, si bien la aculturación, como proceso social determinado por múltiples factores, no podía ser tan cabalmente inducida que sus resultados a largo plazo obedecieran tan sólo a la voluntad y a la acción de los jesuitas. Hubo factores que estuvieron fuera del control de los misioneros y que incidieron en el proceso de aculturación de un modo que ni siquiera resultó perceptible para quienes se empeñaban en propiciar el cambio cultural de los californios. Dentro del proceso de aculturación, la política jesuítica de cambio cultural representa tan sólo uno de los elementos que deben ser considerados para llegar a explicar tanto la dinámica de dicho proceso como la significación que el mismo tuvo para los grupos humanos que en él participaron.

⁵⁸ Venegas, *Noticia...*, vol. II, p. 160-161.

⁵⁹ *Vid. ibid.*, vol. II, p. 128 y 136.

⁶⁰ *Carta de Piccolo al padre provincial*: Loreto Conchó, 17 julio 1721, en Piccolo, *op. cit.*, p.

El sentido y los límites del proceso de aculturación

Un par de ejemplos relativos a la manera como fueron evolucionando las actitudes de los indios frente a lo que en un principio les resultaba a éstos enteramente novedoso habrán de servirnos para llamar la atención sobre varios interesantes aspectos de la dinámica del proceso de aculturación. Se refiere el primero a la reacción que tuvieron los californios ante las habitaciones construidas por el grupo forastero. Pudo observarse que los indios manifestaban tener miedo a las barracas cuando las veían por primera vez, aunque, ante las instancias de los religiosos, pronto accedían a entrar en ellas.⁶¹ De todas formas fue difícil, en un principio, que los californios se avinieran a alojarse en las casas de las misiones; estar en un recinto cerrado les provocaba un estado de angustia.⁶² Con el tiempo, los indios dejaban de reaccionar de esta manera, pero es obvio que perder el temor a las habitaciones cerradas no necesariamente hacía que los californios se aficionaran a vivir bajo techo. Hubo individuos que se resistieron tenazmente a habitar en las casas de adobe que ellos mismos y otros indios construían en las cabeceras de misión, y, aunque había entre los constructores quienes se decidían a habitar dichas casas, es probable, como dice Venegas, que inicialmente lo hicieran “por dar gusto a los padres”,⁶³ es decir, por una cierta presión externa. Aquella costumbre desconocida por los antiguos californios sólo se aceptó en forma generalizada por la población indígena que, desde edad temprana, estuvo en contacto con la misión. Claramente se indica esto en el siguiente pasaje de la crónica de Miguel del Barco: “ya en las misiones antiguas gustan mucho [los indios] de vivir en las casas cubiertas, a excepción, cuando más, de los viejos, que se criaron sin conocer casas ni se acostumbraron después a vivir en ellas”.⁶⁴ Podemos postular que la actitud de los indios ante las casas habitación

⁶¹ *Vid.* Bravo, *Razón de la entrada...*, en Bravo *et al.*, *op. cit.*, p. 60 y 63.

⁶² Venegas, *Noticia...*, vol. I, p. 80, y Del Barco, *op. cit.*, p. 189. Aquel temor se reforzó entre los indios de Santiago el año de 1723, cuando, durante una fuerte tormenta, el templo misional se desplomó y causó la muerte de varios nativos de los que en él se hallaban refugiados. Los sobrevivientes quedaron horrorizados y pronto se promovió una conjura en contra del padre “como si él hubiera sido la causa de la muerte de todos”. Venegas, *Noticia...*, vol. II, p. 244. Un accidente similar ocurrió en la misión de Guadalupe el año de 1744. Allí el saldo fue de aproximadamente cien muertos. Del Barco, *op. cit.*, p. 260-261.

⁶³ *Noticia...*, vol. I, p. 80.

⁶⁴ *Op. cit.*, p. 189. *Vid.* también Baegert, *op. cit.*, p. 80.

pasó por tres momentos sucesivos, a saber: un rechazo inicial, motivado fundamentalmente por el temor; una aceptación formal, originada en motivaciones heterónomas y que tenía por objeto conseguir un beneficio indirecto —como el de dar satisfacción a los padres para obtener sus favores—, y, por último, una aceptación funcional, producto ya de un impulso autónomo.

El otro ejemplo que hemos de exponer aquí es el del vestido, cuyo uso los padres trataron de introducir entre la población indígena de la península, dado que los aborígenes andaban enteramente desnudos, excepto las mujeres, que usaban sus tradicionales faldellines de canutillos o llevaban colgado de la cintura un pedazo de piel de animal. La desnudez de los indios fue tenida por los misioneros como una indecencia que había que erradicar por ser inaceptable entre cristianos, así que, año con año, los padres se hacían surtir de telas de varias clases, en general burdas, para distribuir las entre sus feligreses aborígenes.⁶⁵ Baegert afirma que, para vestir a los californios, llegó a hacerse un gasto anual “de más de doce mil florines”,⁶⁶ cantidad equivalente a unos cinco mil pesos. El dato indica que el esfuerzo misionero por generalizar y mantener la costumbre del vestido entre los indios fue permanente. Por su parte, como en el caso de las habitaciones cerradas, los indios asumieron en un principio una actitud de rechazo frente al vestido, para terminar, al paso del tiempo, aceptando la nueva costumbre por virtud de una sentida necesidad social.

El rechazo se motivó aquí, más que por el temor, porque los indios consideraban estorbosos los vestidos y porque usarlos les hacía parecer ridículos ante sí mismos y ante los ojos de sus paisanos. Cuando los padres o los soldados repartían alguna ropa a los miembros de una ranchería recién conocida era común que los indios desestimaran por completo el regalo y, si no rehusaban tomarlo, lo tiraran después por ahí como cosa inútil.⁶⁷ Como reconocía Salvatierra, los nativos, completamente ajenos a los sentimientos de pudor corporal que tenían sus visitantes, se escandalizaban cuando los padres les pedían que cubrieran parte de su habitual desnudez.⁶⁸ Según noticia recogida por Venegas, los que, en esos momentos iniciales, eran de algún modo obligados a vestirse reaccionaban como si se tratara

⁶⁵ Venegas, *Noticia...*, vol. II, p. 158.

⁶⁶ *Op. cit.*, p. 241.

⁶⁷ Venegas, *Noticia...*, vol. II, p. 78.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 78-79.

de una “afrenta y deshonra”,⁶⁹ o sea que no sólo se juzgaba inútil la práctica sino que además se le veía como algo que afectaba en otros sentidos a la persona que la hacía suya. El mismo padre Venegas proporciona una información interesante a este respecto en el siguiente breve relato:

Un misionero [Pedro de Ugarte] recién entrado en su misión [la de San Juan Bautista Liguig o Malibat] vistió con unas varas de palmilla, qué había llevado de Nueva España, a dos niños que hizo vivir en su casa... El mismo padre cortó y cosió los vestidos y, cuando ya los tuvo acabados, se los puso [a los indios]. Cuando los chicuelos salieron con la nueva gala a vista de sus parientes, fue tanta la risa y burla que ellos les hicieron por haberse vestido, que los muchachos, avergonzados y confusos con la mofa de sus paisanos, se quitaron los vestidos y los colgaron de un árbol; pero por no mostrarse ingratos con el padre, o porque éste no les riñese, determinaron tomar a medias el beneficio y, así, de día andaban desnudos por el campo, entre sus parientes, y de noche se vestían para venir a ver al padre, y dentro de su casilla dormían con el vestido puesto.⁷⁰

Con los hechos descritos en este párrafo se pone en evidencia que en esta primera fase del proceso de adquisición del rasgo actuaban dos fuerzas más o menos equivalentes y de sentido contrario. Eran ellas la presión del grupo indígena y la que ejercía sutilmente el misionero, aquélla expresada en forma de burla y probablemente de escarnio. Si a los indios les parecía risible ver a uno de los suyos hacer uso de elementos que no le eran propios y que le hacían asemejarse al español, la burla hacía que el individuo objeto de ella se avergonzara de haber aceptado el rasgo extraño que, de algún modo, lo diferenciaba de los demás miembros de su comunidad. Los niños vestidos por el padre debieron sentirse en una situación ambigua en la que un mismo acto, el de usar la ropa que se les dio, tenía para ellos dos consecuencias distintas y contradictorias: por un lado el premio que implicaba estar en buenos términos con el religioso y por el otro la sanción que significaba la mofa de sus parientes. La solución que de un modo espontáneo encontraron los dos chiquillos californios resulta del mayor interés: adoptaron el nuevo uso en presencia del misionero y siguieron, al reintegrarse a su grupo, el que les era tradicional. Ha de verse en esto una manifes-

⁶⁹ *Ibid.*, p. 78.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 79.

tación incipiente de dualismo cultural. El hecho de que los pequeños californios durmieran con las ropas puestas nos parece que evidencia el carácter formal de la aceptación del rasgo.

Una vez que los indios se hallaban en las misiones recibiendo las primeras enseñanzas religiosas, los padres empezaban a insistirles en que debían cubrirse las partes consideradas pudendas. El reclamo se seguía de la correspondiente distribución de ropa entre los catecúmenos y en adelante se procuraba que todos o los más dispusieran siempre aunque fuera de una prenda mínima, para cuyo efecto se repetían periódicamente los repartos. Puesto que la obediencia les daba acceso a la comida misional, los indios no tardaban en empezar a cubrirse del modo que les pedían los religiosos; pero no era sino hasta después de un cierto periodo de asistencia continuada en el pueblo que llegaban a entender la función específica de las prendas que se les repartían, que en los inicios de cada misión no consistían más que en simples retazos de tela que podían usarse como taparrabos. Escribió el padre Del Barco: “Si este taparrabo se les diera luego que llegan o comienzan a instruirse, lo apreciaran poco o lo aplicarían a hacer talegas para guardar sus comidas y semillas del monte, principalmente; si se volvieran antes de bautizarse, no le darían otro destino y se quedarían tan desnudos como antes”.⁷¹

Cuando un buen número de individuos, sobre todo si era mayoritario, aceptaba el vestido, la práctica empezaba a arraigar en función de nuevos factores. Había un momento en que ya no era sólo la presión del religioso sino un impulso propio de emulación lo que llevaba a los indios a tener por conveniente el andar vestidos. Observa el padre Del Barco que entre los indios que ya acudían asiduamente a la misión se concebía como “alguna honrilla” el traer taparrabo y que ninguno de ellos quería dejar de hacerlo para no parecer menos que los demás.⁷² Tarde o temprano el vestido pasaba a ser un símbolo de prestigio entre los californios; de ahí que muchos indios desearan poseer las prendas de más complicada confección, como fueron, para los hombres, los pantalones y los sacos —en algunas misiones se acostumbró distribuir a los indios unas “levitas largas, estilo polaco”—,⁷³ y, para las mujeres, los jubones, las faldas y las camisas. Asegura un cronista que las indias de las misiones an-

⁷¹ *Op. cit.*, p. 301.

⁷² *Ibid.*

⁷³ Baegert, *op. cit.*, p. 83.

tiguas mucho apreciaban las faldas que se les daban, aunque fueran de tela ordinaria, “por ser para ellas de honra y provecho”.⁷⁴ El vestido terminó por ser aceptado por los indios como un bien que satisfacía, a más de una necesidad física, una necesidad social. Ha de decirse que, pese a esto, hombres y mujeres sólo conservaban una vestimenta mínima cuando debían salir de la misión para dedicarse a sus tradicionales correrías de caza y recolección.

Los casos de la habitación y el vestido, que hemos expuesto aquí como ejemplos de la acción de los agentes del cambio cultural y de lo que fue, en distintos momentos, la respuesta indígena ante esa acción, permiten advertir con bastante claridad cómo fueron cambiando las condiciones en que se dio el proceso de aculturación. Así como se modificó la actitud de los indios frente a los elementos que conformaban la oferta explícita de la otra cultura, así también variaron los mecanismos del cambio cultural, originalmente accionados tan sólo o preponderantemente por los representantes especializados de la cultura donadora. La compulsión, que pudo ser directa o indirecta, perdió su sentido y dejó de ser necesaria para el grupo dominante cuando la transferencia del rasgo obedeció ya a un acto volitivo del grupo dominado. En parte, la función de los que hemos llamado agentes del cambio cultural tendió a diluirse en este punto del proceso en que los factores que propiciaban el cambio empezaron a originarse también en el seno de la sociedad cooptada. Y decimos que esa función se diluyó sólo en parte porque la aculturación estuvo condicionada por las relaciones de dominio existentes y sólo en forma muy limitada habría de transitar por los caminos de la espontaneidad. El programa de los misioneros no consistía en la transmisión indiscriminada de elementos culturales sino precisamente en ofrecer e inducir la aceptación de una porción selectiva de tales elementos a fin de que la integración de los indios se diera en las condiciones que mejor convenían al proyecto misional. A los nativos se les podía enseñar a cultivar la tierra pero no a manejar las armas de fuego. Prohibido estuvo también que se proporcionara vino a los naturales⁷⁵ y cierto es que los californios de la época jesuítica jamás conocieron la embriaguez.

De todas formas, el programa jesuítico de cambio cultural tenía, en cuanto a sus metas últimas, un solo sentido, una única dirección

⁷⁴ Del Barco, *op. cit.*, p. 201.

⁷⁵ *Vid.* Baegert, *op. cit.*, p. 178.

que apuntaba hacia la cultura que se pretendía implantar entre los californios. Ésta era la cultura que dominaba en el mundo misional y allí, en las misiones, su influjo resultaba a la postre irresistible. Por eso aun para los indios esa otra cultura que no era la propia se convirtió en ejemplar y por eso también adoptarla terminó siendo para ellos un desiderátum. Los jesuitas no ignoraron que existía la posibilidad de que se generara ese impulso entre la población nativa y tuvieron buen cuidado de que ésta viviera siempre persuadida de la eficacia de la organización misional y de todos los elementos que se manejaban en los pueblos para obtener recursos de subsistencia.

Con el objeto de reforzar esa función de ejemplaridad que cumplía el modo de vida que habían introducido y se empeñaban en extender en California, los padres de la Compañía de Jesús llevaron algunas veces indios peninsulares a la contracosta de Sonora y Sinaloa, donde los pueblos misionales tenían una economía más estable y eran más populosos que los de California. El recurso fue sin duda efectivo, aunque sólo un número relativamente corto de californios tuvo oportunidad de participar en esos viajes. Antes de la entrada de Salvatierra, en 1684, durante la estancia de Atondo en la península, el padre Kino llevó a la región del Yaqui a un catecúmeno de San Bruno llamado Eusebio, el que, cuando estuvo de regreso con los de su ranchería “tuvo tantas cosas que contar de aquellas misiones y del buen trato que en todas partes se le había hecho” que, dice Kino, los indios que oyeron aquel relato quedaron “muy satisfechos de las cosas de los españoles y de los que les venimos a enseñar”.⁷⁶ Cuatro viajes más se hicieron entonces a la contracosta del macizo continental y en todos ellos se embarcaron indios peninsulares para que conocieran las misiones del Yaqui.⁷⁷

Salvatierra, por su parte, continuó con la práctica de llevar indios californios a visitar las provincias continentales. A instancias de él, dos catecúmenos lauretanos, Isidro y Antonio, pasaron a fines

⁷⁶ *Carta de Kino a la duquesa de Aveiro*: San Bruno, 25 octubre 1684, en *Kino escribe...*, p. 276-277. Es seguro que algunos navegantes de tiempos anteriores extrajeran a veces indios capturados, sin volverlos a sus lugares de origen. Cortés dice en un memorial dirigido al rey desde Madrid el 25 de junio de 1540: “truje algunos indios de los naturales de la dicha tierra de Santa Cruz, los cuales después que aprendieron la lengua de la Nueva España me informaron muy particularmente de las cosas de la dicha tierra...” Hernán Cortés, *Cartas y documentos*, introd. de Mario Hernández Sánchez-Barba, México, Editorial Porrúa, 1983, xxiv-615 p., p. 407.

⁷⁷ *Carta de Kino a la duquesa de Aveiro*: San Bruno, 8 diciembre 1684, en *Kino escribe...*, p. 284.

de 1698 a las costas de Ahome, en Sinaloa, desde donde emprendieron un recorrido por los pueblos de la región. Prevenidos los ministros de las misiones visitadas, arreglaron en todos los lugares recibimientos festivos y ceremonias religiosas.⁷⁸ Lo mismo se hizo con otros californios que fueron llevados a Sinaloa y al Yaqui durante los primeros meses del año siguiente.⁷⁹ Salvatierra tenía por muy útiles esos viajes porque a los viajeros peninsulares les hacía una fuerte impresión cuanto veían y, al volver de la otra banda, procuraban imponer a sus paisanos de lo que había sido esa experiencia.⁸⁰ Otros californios acompañaron en 1701 a Salvatierra en un viaje al norte de Sonora y a las misiones de Chínipas y Guazapares, enclavadas en la Sierra Madre Occidental,⁸¹ y otros más fueron llevados seis años después por el mismo religioso a la ciudad de México “para que viesan en Nueva España las cristiandades formales y diesen noticia ocular de ellas a sus paisanos”, como en efecto lo hicieron dichos viajeros a su regreso a la península, “no hartándose los californios de oír las maravillas que les referían” los recién llegados.⁸² No podemos saber qué era exactamente lo que los viajeros contaban y lo que de ello pensaban sus oyentes, pero sin duda esos viajes, que fueron luego continuados, contribuyeron a disponer mejor los ánimos de los indios peninsulares para aceptar los valores de la cultura representada por sus misioneros.

Hasta aquí nos hemos referido a las tendencias favorables a la adquisición de nuevos rasgos culturales por parte de los indios. En muchos aspectos, la labor de los misioneros fue realmente eficaz, al punto, como hemos visto, de que algunos de los cambios deseados por los religiosos se hayan finalmente producido. Pero, con todo, la integración cultural del conjunto de la población indígena estuvo lejos de alcanzar un grado tal que llevara a los misioneros a considerar que se habían cumplido todos los objetivos de su programa de transformación de la mentalidad y la práctica social de los aborígenes atraídos a las misiones. Frente a los que se manifestaron como factores favorables al propósito de modificar radicalmente el modo de vida de los indios, hubo siempre otros que actuaron como

⁷⁸ *Carta de Salvatierra a Juan de Ugarte*: 1 abril 1699, AGNM, *Historia* 21, f. 40-41 v.

⁷⁹ *Carta de Salvatierra a Juan de Ugarte*, 9 julio 1699, AGNM, *Historia* 21, f. 62-62 v.

⁸⁰ *Ibid.*, f. 62 v.

⁸¹ *Carta de Salvatierra al provincial Francisco de Arteaga* [Loreto, 1701], AGNM, *Historia* 21, f. 95 v. y s.

⁸² Venegas, *Noticia...*, vol. II, p. 134.

limitantes del proceso y que impidieron que amplios sectores de la población nativa pudieran funcionar enteramente en el marco de la cultura adquirida. El carácter precario de la integración económica de la gran masa indígena —del que ya nos ocupamos en el capítulo anterior— fue uno de esos obstáculos que, a más de ser insalvables, obraron como determinantes de los que fueron los resultados del proceso de aculturación. Las visitas alternadas a las misiones colocaron a los indios frente a la doble necesidad de participar del modo de vida misional y tener que aferrarse al mismo tiempo al de cazadores-recolectores. Miguel del Barco pensaba que la “detención de semanas interpoladas, según su turno, en las cabeceras” llevaría insensiblemente a los indios a deponer su “barbarie”, pues, con el ejemplo de los que vivían permanentemente en la misión, los visitantes tendrían que irse acostumbrando “a una vida racional y cristiana”.⁸³ Los efectos de esas visitas fueron, en realidad, mucho más complejos que lo que este religioso suponía y no necesariamente favorables para la sobrevivencia de la población indígena.

Los indios dieron muestras evidentes de su capacidad para acceder a la cultura de las misiones y esto hizo que muchos misioneros confiaran, como Miguel del Barco, en que su programa de cambio cultural solamente requería de tiempo para verse cabalmente cumplido. En 1712, es decir, a los quince años de vida misional, el padre Bravo daba noticia de que entre los californios había ya “carpinteros, albañiles, herreros, caleros, ladrilleros”; que los indios catecúmenos se manejaban bien con “el arado, coa y azadón”; que algunos sabían “trasquilar ovejas, cardar, hilar, tejer frazadas y jerga, cortar y coser sus vestidos y los de los soldados”, y que las mujeres, por su parte, habían aprendido a hilar el algodón, así como a “coser, lavar, hacer fajas, ligas, ollas, cazuelas y comales”, actividades que tenían por suyas, según comentaba el religioso.⁸⁴ Estos oficios se seguirían ejerciendo por los indios con resultados cada vez mejores en cuanto a la calidad de los productos. Las indias llegaron no sólo a hacer tejidos de algodón y lana, con los que en parte se satisfacían las necesidades de sus respectivas comunidades,⁸⁵ sino también a confeccionar prendas de vestir que vendían a los soldados del presidio. Se dice que las medias de punto hechas por las artesanas

⁸³ Del Barco, *op. cit.*, p. 302.

⁸⁴ Citado por Bayle, *Historia de los descubrimientos...*, p. 181.

⁸⁵ *Autos de visita: 1755*, Biblioteca de la Universidad de Texas, Austin, *Colección W. B. Stephens* 67, f. 111, y Del Barco, *op. cit.*, p. 209.

californias eran “de bastante lucimiento y mucha suavidad” y que los soldados las estimaban mucho por ser más durables que las medias de seda que se llevaban del exterior.⁸⁶ Célebre es el caso de un indio de Mulegé, Andrés Comanají, que adquirió tal habilidad en la construcción de cabañas que, aun habiendo quedado ciego, dirigía con acierto los trabajos que en este campo realizaban otros indios, al punto de que los jesuitas reconocieran que las obras que supervisaba el mulegino, hechas con horcones, troncos, carrizos y tule o espadaña, podían tenerse como las de un verdadero maestro en el arte de la construcción.⁸⁷ Los niños californios que pasaban por las escuelas misionales aprendían generalmente a leer, escribir y contar en castellano; uno que estuvo con el padre Juan de Ugarte leía “bien la cartilla” a la edad de cinco años⁸⁸ y Del Barco asegura que había indios que se desempeñaban en la lectura “con tanta expedición como aquellos españoles que están muy ejercitados en los libros”.⁸⁹

Varias de las circunstancias históricas que ya han sido expuestas a lo largo de este estudio incidieron en el proceso de aculturación de tal modo que los efectos de los cambios culturales no pudieron ser acumulativos en el solo sentido en que lo deseaban los jesuitas. Para la mayoría de los indios, la cultura de las misiones no dejó de ser una cultura esencialmente extraña, que continuamente se les ofrecía pero a la que también tenían que renunciar una y otra vez cuando les tocaba el turno de retirarse de los establecimientos misionales. Si con ello no se malograba el aprendizaje, por lo menos se volvía incierto el ejercicio de lo aprendido. El uso y el desarrollo de la cultura adquirida estuvieron señalados por una discontinuidad en el tiempo y en el espacio, y los indios tuvieron que oscilar entre sus propias tradiciones culturales y las que caracterizaban al orden misional. Ambos sistemas tenían sus ámbitos específicos de eficacia, pero los hombres que de ellos participaban eran los mismos y fue inevitable que, para éstos, la frontera de las dos culturas no fuera un territorio de deslinde sino de ambigüedad. Una mixtificación de las prácticas y los valores hubo de resultar de todo esto: frente a los cultivos agrícolas muchas veces se comportaban los indios con la imprevisión de los recolectores simples y fue frecuente también que la mayoría de los californios aprovechara la menor oportunidad para “cazar” las

⁸⁶ Del Barco, *op. cit.*, p. 209.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 276-277.

⁸⁸ Villavicencio, *op. cit.*, p. 114.

⁸⁹ *Op. cit.*, p. 208-209.

reses, los caballos o cualesquier otros de los animales domésticos pertenecientes a las misiones. Los jesuitas tenían que destinar gente de su entera confianza para vigilar los cultivos y, por lo general, no emplearon como vaqueros sino a personas de origen español.⁹⁰

Hemos dicho poco antes que la cultura tradicional de los californios y la de las misiones tenían, cada una de ellas, su ámbito específico de eficacia. Quiere esto decir que, en su propio ámbito, un sistema cultural no podía ser sustituido ventajosamente por el otro. Pero los misioneros de la Compañía de Jesús no consideraron que aquellas culturas fueran equiparables en sentido alguno ni dejaron de combatir las prácticas indígenas que se juzgaban incompatibles con el cristianismo y la vida misional. Hubo, según más adelante veremos, actitudes de tolerancia frente a ciertas costumbres de los californios que se tuvieron por “inocentes”, pero a juicio de los religiosos sólo la cultura de las misiones debería finalmente prevalecer porque la otra, la de los indios, era la negación de toda forma de racionalidad. La cultura indígena, o lo que fue quedando de ella al paso del tiempo, se concibió como una estorbosa persistencia que lastraba el programa de cambio cultural y que debía ser a la larga suprimida, actitud que puede explicarse en razón de que una ideología de dominio lleva siempre aparejada la subestimación de lo que son las manifestaciones culturales de las etnias dominadas. En el nomadismo de los californios y en los hábitos con él asociados, el padre Baegert, por ejemplo, sólo pudo ver una vida de “ociosidad y vagancia” que era, según él, fuente de los inveterados “vicios y maldades” con que los indios se desenvolvían en las misiones.⁹¹

Para validar su propia labor misionera, los jesuitas hubieron de desechar cualquier presunción acerca de una posible incapacidad de los indios para hacerse cristianos y vivir como tales; aun el padre Baegert afirmaba que, extraídos de su tierra y educados en instituciones como las del Viejo Mundo, los californios “progresarían en modales, virtudes, artes y ciencias” de igual modo como podía hacerlo un europeo.⁹² Pero de aquellos indios decía también el mismo religioso que era más fácil que dejaran de ser trigueños antes que hacerles abandonar del todo “sus costumbres y modo de vivir” tradi-

⁹⁰ Píccolo menciona a un indio que fue “fiscal y vaquero”. *Carta a Juan Manuel de Basaldúa*: Santa Rosalía de Mulegé, 10 enero 1717, en Píccolo, *op. cit.*, p. 203. Pero el caso es realmente raro.

⁹¹ *Op. cit.*, p. 64.

⁹² *Ibid.*, p. 109.

cionales.⁹³ Estas aseveraciones reflejan la contradicción que había en el fondo de la política jesuítica de cambio cultural: se pretendía y se esperaba que los indios asimilaran plenamente la cultura de las misiones aunque la mayor parte del tiempo aquellos aborígenes tuvieran que seguir viviendo como cazadores-recolectores.

Por su parte, los indios peninsulares respondieron a esa política y, en general, al influjo misional en los términos que les imponía no tanto su capacidad de aprendizaje cuanto su necesidad de sobrevivencia; sensibles como fueron a las influencias culturales que recibieron a raíz del contacto, tuvieron que mantenerse apegados al modo de vida propio, en parte por inercia y en parte también porque su limitada y esporádica participación en la vida misional no les ofrecía una alternativa. Su vinculación con las misiones los obligó a vivir en un dualismo cultural que no podía reducirse del todo, pero en el que tampoco los dos sistemas culturales de origen pudieron mantenerse tan nítidamente separados como lo estaban sus respectivos ámbitos de eficacia. Del mismo modo que los californios arrastraban a la misión algunos de sus hábitos de cazadores recolectores, fue inevitable que, al volver a sus territorios de recorrido, conservaran los rasgos culturales adquiridos con el contacto, que se introducían así como elementos extraños y perturbadores en el ámbito de eficacia de las culturas autóctonas. No fue éste un fenómeno inocuo, en virtud de que afectaba la función instrumental de ambas culturas. Ese segmento cada vez mayor de ambigüedad cultural que hubo entre los extremos polares del proceso de aculturación representó sin duda un creciente deterioro de la capacidad de los californios para sobrevivir como sus ancestros habían logrado hacerlo durante los milenios que precedieron al establecimiento de las misiones.

La desarticulación de las culturas autóctonas

La expansión de la cultura que se manifestó como dominante en la California jesuítica fue un fenómeno que tuvo una contraparte que en modo alguno debe ser pasada por alto. Nos referimos a los efectos que dicha expansión y, en general, la política de dominio tuvieron sobre las tradiciones culturales de los indios peninsulares. El tránsito de una cultura a otra pasa siempre por un momento que podríamos llamar crítico, en el que la pérdida de eficacia de la cultu-

⁹³ *Ibid.*, p. 113.

ra de origen no se ve aún suficientemente compensada por los elementos proporcionados por la cultura de acceso o por los que se constituyen por la síntesis de rasgos de origen cultural diverso. Ese momento crítico representa también una crisis global de la sociedad que experimenta el cambio de cultura; de allí que su prolongación en el tiempo pueda ser de consecuencias fatales para dicha sociedad, como lo fue, a juicio nuestro, para las sociedades indígenas de la California jesuítica. Tan sólo por lo que ha sido expuesto en las páginas anteriores de nuestro estudio podemos darnos cuenta de cuán decisivo debió ser para la sobrevivencia de los californios el hecho de que experimentaran ellos un creciente debilitamiento de sus tradiciones culturales de cazadores-recolectores, sin que en ningún momento cobrara viabilidad la integración socioeconómica plena de la gran masa indígena al sistema de las misiones. Lo que hemos de ver ahora es cómo, en efecto, esas tradiciones se fueron menoscabando y perdieron congruencia como sistema integrado, a resultas básicamente de una política de expansión cultural, que al mismo tiempo fue de deculturación.

Una exigencia táctica del trabajo de los misioneros fue la de llevar adelante su política de cambio cultural sin dar lugar a que se produjeran entre ellos y los indios tensiones y conflictos innecesarios. Interesados en hacer que los nativos aceptaran las creencias y prácticas del cristianismo, lo que en sí implicaba la modificación de pautas de comportamiento que eran tradicionales entre los pueblos peninsulares, los religiosos asumieron actitudes de tolerancia frente a los que calificaron de “usos inocentes”. Señala Venegas que el padre Salvatierra, para tener a los indios “contentos y sujetos a la ley de Dios”, a la vez que cuidaba de enseñar la doctrina a sus catecúmenos y de imponer a éstos, “después de bautizados, en los ejercicios de la vida cristiana”, les permitía “los juegos y costumbres gentílicas”, aunque “sólo en lo que eran un mero entretenimiento inocuo, sin contener cosa supersticiosa ni contraria a la ley de Dios”.⁹⁴ Siempre con ese cuidado de no ir a condescender en lo que tocaba a idolatrías y ritos paganos, incitaba el religioso a los indios para que, en ocasión de las festividades del cristianismo, “celebrasen aquellos días con bailes y juegos a su usanza”.⁹⁵ Él mismo llegaba a dirigir algunos entretenimientos de uso tradicional entre los nati-

⁹⁴ *El apóstol...*, parágrafo 312.

⁹⁵ *Ibid.*, parágrafo 331.

vos, como eran las carreras, las luchas y las competencias de tiro al blanco con arco y flechas, y alguna vez, incluso, estando los indios ejecutando una danza suya llamada *Nimbé*, entraron este padre y otro religioso a la rueda de los danzantes, “con grande complacencia de los indios en ver tan autorizado su baile”.⁹⁶

Esta actitud de Salvatierra respecto de algunas de las costumbres indígenas fue asumida también por los demás misioneros, que tampoco se empeñaron en extirpar prácticas que se sabían fuertemente arraigadas entre los indios y que, en opinión de los jesuitas, no se oponían a lo que se juzgaba esencial de la vida cristiana. Los motivos y los límites de la tolerancia se expresan en lo que el padre Juan de Ugarte solía decir en relación con los embijes, las competencias de fuerza y los bailes de uso tradicional entre los indios. Hombres y mujeres nativos se pintaban rostro y cuerpo: “Dejémoslos pintar, decía el padre Ugarte, pues esta costumbre y el gusto que tienen en ella es herencia de sus padres y abuelos y en nada es contraria a la ley de Dios, y el que se afean poniéndose así ni yo ni otro se lo[s] ha de persuadir fácilmente.” Luchaban entre sí los hombres para poner a prueba su fuerza individual: “Luchen en buena hora, decía el padre, que ninguno de éstos nació para leer los tomos de Santo Tomás ni para registrar concilios sino para trabajar, y el que más fuerzas tuviere lo hará mejor.” Los indios solían bailar en sus reuniones comunitarias: “Que bailen, decía el padre, con tal que se quiten todas las ocasiones que puede haber de culpa o de menos decencia en los bailes.”⁹⁷

Ahora bien: cierto es que las costumbres que de tal modo se toleraban y aun eran reafirmadas por la continuidad de su práctica en el ámbito de las misiones persistieron más largamente que las que los religiosos tendían a erradicar. Tal persistencia tuvieron algunas formas de adorno personal, como el uso de redecillas en la cabeza por parte de las mujeres nativas, “moda de suyo inocente”, decía Miguel del Barco, que las indias no abandonaban “ni aun en una dilatada serie de años” precisamente porque ningún misionero tenía por necesario tratar de suprimirla.⁹⁸ Sobre este caso particular conviene señalar que tales redecillas fueron incluso adoptadas por algunos soldados, que, ya en fechas tempranas, las empleaban para ama-

⁹⁶ *Ibid.*, parágrafo 332.

⁹⁷ Villavicencio, *op. cit.*, p. 120-121.

⁹⁸ *Op. cit.*, p. 197.

rrarse el pelo.⁹⁹ Pero hemos de pensar que algunas de esas costumbres toleradas por los misioneros seguramente adquirieron un nuevo sentido al realizarse en un medio y bajo circunstancias que no eran los de la propia tradición indígena. Hace constar Baegert que, en épocas tardías, los guaycuras de San Luis Gonzaga se embijaban el cuerpo entero en ocasión de ciertas festividades.¹⁰⁰ Como es seguro que ya no se trataba sino de las celebraciones cristianas, cabe suponer que los embijes se refuncionalizaron y perdieron la significación que tenían en el contexto de las culturas autóctonas.

Lo que fue disimulo y hasta probablemente simpatía frente a costumbres como las que acabamos de mencionar fue, en cambio, enérgica oposición en tratándose de prácticas que los religiosos consideraron de todo punto de vista contrarias a los principios propuestos por el cristianismo, ya en el orden de las creencias ultramontanas, ya en el de la conducta social. Salvatierra cuidó que en estos dos órdenes de cosas los indios obraran sin gozar de concesión alguna y jamás permitió que los neófitos se dieran a prácticas sospechosas de “contener supersticiones diabólicas” ni que efectuasen los juegos y bailes que a los religiosos parecían “deshonestos”.¹⁰¹ Esta política tuvo que provocar por fuerza situaciones de tensión e incluso reacciones violentas por parte de los grupos indígenas, a las cuales los misioneros hicieron frente combatiendo en particular a los individuos a quienes se atribuía la condición de brujos o hechiceros, es decir, a los shamanes, los que, al parecer, no faltaban en ninguna de las rancherías indígenas. A intrigas e instigaciones de esos personajes solían atribuir los jesuitas toda manifestación de resistencia indígena ante las acciones tendientes a arreglar la vida de las comunidades nativas conforme a las exigencias de la fe y la moralidad cristianas.¹⁰² Por eso se procuró minar la ascendencia que tenían sobre sus respectivas rancherías los así llamados hechiceros, con quienes se aplicó desde luego una política de aislamiento, pues se incitó a los demás indios a desconocer en ellos toda forma de autoridad. En tanto promotores reales o supuestos de movimientos de resistencia, fueron estos hombres también objeto de una continua represión.

Diversos datos registrados en los testimonios jesuíticos dan base para considerar que aquella fue una política que debilitó los siste-

⁹⁹ Vid. Pícolo, *op. cit.*, p. 64.

¹⁰⁰ *Op. cit.*, p. 83.

¹⁰¹ Venegas, *El apóstol...*, parágrafo 330.

¹⁰² Vid. Venegas, *Noticia...*, vol. II, p. 142, 210-211 y 251-252.

mas autónomos de autoridad de las comunidades indígenas y acabó con uno de los mecanismos de conservación de las tradiciones culturales autóctonas. Aunque las prácticas de contenido mágico o las de tipo religioso fueran compartidas por todos los miembros de las comunidades nativas, los shamanes tenían reservado para sí un papel activo preponderante en tales prácticas y aun ejercían un exclusivo dominio de ciertas esferas del saber y de la acción. No es de dudarse que, efectivamente, la suya haya sido una posición gravemente vulnerada por la presencia y los actos de los jesuitas, ni tampoco resulta extraño que en las personas de ellos tendiera a cristalizar una especie de liderazgo de la resistencia comunal, sobre todo a partir del momento en que los indios empezaron a percatarse de que algunas de sus tradiciones eran proscritas por los misioneros.¹⁰³

De cualquier modo, ese liderazgo no fue en la mayoría de los casos tan efectivo que pudiera contraponerse con ventaja al que fueron asumiendo en las distintas rancherías los propios padres ignacianos, los que, en cuanto consideraron oportuno, exigieron de los indios que pretendían integrarse a las misiones que demostraran con actos significativos su rechazo a los shamanes y a todo lo que éstos representaban. La respuesta indígena fue a menudo favorable a los designios de los misioneros, quizá porque los indios eran fácilmente seducidos por las dádivas misionales o porque de momento no alcanzaron a tomar conciencia de todas las implicaciones que podía tener aquella exigencia de los jesuitas. El caso es que no pocas comunidades accedieron a entregar a los padres, en señal de sumisión, algunas de las prendas que usaban los curanderos para ataviarse —como eran los capotes de cabellos humanos llamados *guanakaes* entre los cochimíes— y los varios instrumentos que empleaban aquellos personajes para hacer sus curaciones y demás prácticas mágicas. La entrega se hizo en ocasiones en forma espontánea,¹⁰⁴ probablemente porque los indios pensaran que de ese modo demostraban a los padres que en ellos reconocían también poderes para conjurar o causar males. Otras veces, los misioneros presionaron a las comunidades para que hicieran entrega de aquellos objetos, so pena de no

¹⁰³ Aunque los “hechiceros” son siempre mencionados por los jesuitas como los principales opositores a la introducción del cristianismo, Pícolo refiere el caso de uno que, al observar por primera vez cómo se ofició una misa y se cantaron letanías, expresó a sus paisanos que aquellas eran “cosas muy buenas”. *Carta a Jaime Bravo*: San Patricio, 18 diciembre 1716, en Pícolo, *op. cit.*, p. 188. *Vid.* también la p. 204.

¹⁰⁴ *Vid. ibid.*, p. 183 y 194-195.

admitir en la comunidad de las misiones a los que en esto se mostraban remisos.¹⁰⁵ Los padres procedían a quemar públicamente los objetos recogidos, como alguna vez lo hizo el padre Helen con la aparente complacencia de la comunidad indígena que tenía a su cargo.¹⁰⁶

La proscripción del shamanismo y la destrucción de los elementos materiales asociados a su práctica fueron medidas que tuvieron efectos inmediatos tanto en el ámbito de la misión como fuera de él, ya que repercutieron en aspectos nucleares del funcionamiento social de las diversas rancherías. Estrechados a actuar a espaldas de los misioneros sin tener enteramente segura la complicidad de los demás indios, los shamanes vieron crecientemente reducidos su campo de acción y su influencia social dentro de sus respectivas comunidades. Si perduraron a pesar de todo las prácticas curanderiles tradicionales fue porque la política jesuítica no cambió sino muy lentamente las creencias de más fuerte arraigo entre los indios, como eran las relacionadas con el mundo de lo sobrenatural. Un misionero, Julián de Mayorga, declaraba, doce años después de haber empezado a trabajar en San José de Comondú, que, pese a que la fe cristiana había venido arraigando entre sus neófitos, aunque “de suyo con pasos muy lentos y pies de plomo”, persistían todavía entonces, sobre todo entre los adultos, los “estilos bárbaros, embustes y hechicerías” más de lo que pensaban algunos otros observadores.¹⁰⁷ Aún después de que las misiones tenían un mayor número de años funcionando había entre los indios quienes secretamente practicaban el oficio de curanderos; disminuida su antigua influencia sobre las comunidades indígenas, los enfermos, hace constar Baegert, no dejaban “de confiar en ellos”.¹⁰⁸

Tardía, pero necesariamente, el persistente influjo de la vida misional hubo de separar definitivamente a los indios de esa porción de su herencia cultural que resultó incompatible con el sistema de creencias y prácticas introducido con la dominación jesuítica. A los sesenta y cuatro años de fundada la misión de San Francisco Javier, el ministro de ella aseveró puntualmente que, entre los pobladores aborígenes de la misma, “no sólo no se oye nada de las antiguas creencias de sus antepasados, como ni de hechicerías o curaciones de enfermos, que solían hacer los hechiceros, de los cuales

¹⁰⁵ *Vid.* Venegas, *Noticia...*, vol. II, p. 249.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 210-211. *Vid.* también Baegert, *op. cit.*, p. 123.

¹⁰⁷ *Informe de Julián de Mayorga*: San Juan, 20 octubre 1720, BNM, AF 3/51.1, f. 2 v.

¹⁰⁸ *Op. cit.*, p. 123.

parece que ninguno ha quedado y la gente que ahora vive de esta misión, todos o casi todos fueron bautizados desde su infancia...”¹⁰⁹

Era en este punto que quedaba ya consumado el proceso de desplazamiento cultural, de efectos irreversibles en cuanto que se cumplía al desaparecer todo resabio significativo de las tradiciones desplazadas.

Complemento de la difusión de la fe religiosa fue la implantación de un orden moral que fijaba pautas de conducta cuya adopción significó, para los indios, el necesario abandono de otras varias prácticas pertenecientes a su tradición. Así como los jesuitas combatieron sin tregua todo aquello que consideraban expresión de paganismo, hechicería o embuste hecho por influjo diabólico, así también 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. No todos los cambios experimentados por los californios a consecuencia de este empeño de los misioneros pueden ser documentados con suficiente amplitud ni parece posible que se pueda hacer una valoración particular de lo que, en cada caso concreto, representó la pérdida de un rasgo o de un complejo de rasgos de los que conformaban las tradiciones autóctonas. Pero las evidencias documentales bastan por lo menos para establecer ciertos hechos relacionados con la aplicación de esa política de cambio y con las consecuencias de orden general que la misma tuvo.

Entre las diversas prácticas que fueron combatidas por los jesuitas por imperativos de tipo moral se contaron algunas que pueden considerarse como de alto rango funcional dentro del modo de vida característico de la población aborígen. Quizás el mejor ejemplo que pueda aducirse a este respecto sea el de la práctica de la poliginia, fuertemente arraigada por lo menos entre los pueblos de la parte meridional de la península. Si, en general, toda forma de unión conyugal no sancionada por el ritual cristiano fue considerada por los misioneros como puramente natural y, tratándose de gente ya bautizada, como pecaminosa, en las uniones poligámicas no se vio sino una aberración social con la que se llegaba a un grado extremo de inmoralidad. Las uniones monogámicas podían ser legitimadas por virtud del matrimonio cristiano; las poligámicas, en cambio, no podían sino ser destruidas para que alguna posibilidad hubiera de que,

¹⁰⁹ *Informe de Miguel del Barco al padre visitador: 1762*, en Del Barco, *op. cit.*, p. 429.

quienes las practicaban, alcanzaran la salvación. Y con esta idea, en efecto, la destrucción de la poligamia pasó a ser uno de los objetivos más tenazmente perseguidos por los religiosos que laboraron en la zona donde aquella práctica estaba notoriamente generalizada. Nicolás Tamaral, fundador de la misión de San José del Cabo, fue uno de esos misioneros, tal vez el que mayor celo mostró en cumplir con aquel propósito. Cartas tempranas suyas permiten ver cómo le escandalizaba ir comprobando que los más de los hombres vivían comúnmente con dos, tres o más mujeres y que algunos llegaron a tener hasta seis u ocho. Para él, el principal obstáculo para la cristianización de los indios lugareños consistía precisamente en el hecho de que todos ellos vivieran sumergidos “en el cieno de la incontinencia”, que se amancebaran con la más entera libertad y que persistieran en ello, que los hombres idolatrasen en las mujeres, que se las hurtaran unos a otros y que, en fin, todo fuera allí promiscuidad y vida licenciosa.¹¹⁰

Desconocemos los procedimientos específicos que éste y los demás padres de las misiones del sur emplearon para impedir que los indios continuaran con las prácticas poligámicas; Tamaral sostenía que la acción misionera debía ser respaldada continuamente por la de los soldados, pero, durante los primeros años, la represión militar no parece haber sido sino un recurso empleado circunstancialmente para asegurar la obediencia de los nativos, más que para forzar a los polígamos a dejar de serlo. Puede ser que la presión se haya ejercido inicialmente en otras formas, negando las dádivas misionales a los sospechosos de ser partícipes en uniones de ese tipo, y que las sanciones se aplicaran preferentemente a los hombres, mientras que por otro lado se procuraba halagar con dádivas a las mujeres. Sea como fuere, las acciones emprendidas en contra de la poligamia debieron tener desde entonces algunos efectos desestabilizadores que provocaron a su vez reacciones de resistencia por parte de los aborígenes. Entre los misioneros no quedó duda alguna de que fue por asegurar la continuidad de las costumbres poligámicas por lo que los indios de la región se sublevaron en el año de 1734. Nosotros pensamos asimismo —por lo que habremos de ver en el próximo apartado— que ése fue, entre otros, uno de los motivos de la rebe-

¹¹⁰ Vid. *carta al marqués de Villapiente*: 15 junio 1731, en Venegas, *Noticia...*, vol. II, p. 268-269, y carta [¿a José de Echeverría?]: San Josef, 16 enero 1731, AGNM, *Historia* 308, f. 481-481 v.

lión, como nos resulta evidente que las acciones militares que se llevaron a cabo para someter de nueva cuenta a los pueblos sureños debilitaron a éstos en grado tal que ya no fue difícil para los misioneros imponer la práctica de la monogamia, sobre todo en las nuevas generaciones.

Las costumbres que aparecían ante los ojos de los misioneros como bárbaras y abominables no eran en modo alguno rasgos secundarios de las culturas autóctonas ni podían desaparecer sin producir profundas alteraciones en los sistemas de organización social de los distintos grupos aborígenes. Pensemos en la secuela de cambios que por fuerza debió tener el abandono de la poligamia. Con la extinción de esa práctica debieron cambiar radicalmente los sistemas de parentesco, los valores de jerarquía social, las estructuras internas de poder y las bases sociales de la actividad económica. Como en toda la California misional se pugnó por ajustar las unidades matrimoniales al modelo cristiano, no hubo grupo indígena que dejara de experimentar en alguna medida cambios de este mismo orden. Por poco que hayan variado las unidades familiares entre los grupos de tradición monogámica, los cambios habidos en las condiciones de la práctica sexual de los californios, así como en los procesos de formación de la pareja, fueron suficientemente radicales como para que la organización social interna de cada grupo se transformara en un sentido que no derivaba de las necesidades que los aborígenes tenían como cazadores-recolectores sino de las exigencias que les imponía su relación con las misiones.

La pretensión de que los valores de su cultura debían sustituir a los de la que juzgaban brutal barbarie llevó a los misioneros a hacer una continua campaña en contra de otras de las prácticas indígenas, que, aun cuando no se estimaran de tanta gravedad como las relacionadas con las actividades mágico-religiosas y con la vida sexual, les resultaban completamente repugnantes y dignas de quedar también suprimidas. Una de tales costumbres, descrita por Miguel del Barco, era la que tenían los californios de lavarse la cara con orines, de la que sabemos que casi había desaparecido hacia el final de la época jesuítica.¹¹¹ Se nos hace difícil imaginar qué consecuencias tuvo la supresión de esta costumbre, pero sí es claro que en el hecho del abandono puede verse un indicio de cambios de actitud que seguramente se manifestaron en aspectos de mayor trascendencia. Indicativa también de esos cambios, y en sí misma una pérdida de clara significa-

¹¹¹ Del Barco, *op. cit.*, p. 204-205.

ción, fue la extinción de esa práctica que los misioneros llamaron “la segunda cosecha”, o sea la costumbre indígena consistente en recoger del excremento las semillas no digeridas de pitahaya para tostarlas, molerlas y volverlas a comer. Habiendo sido un recurso de sobrevivencia importante, sobre todo en los periodos de sequía, también de esta costumbre se apartó la mayoría de la población indígena peninsular vinculada a las misiones, pues sólo algunos viejos continuaban en ella en los tiempos en que concluyó la administración jesuítica.¹¹² Los valores adoptados hicieron sin duda cada vez más difícil que los indios siguieran comiendo piojos, arañas, gusanos y otros bichos y sabandijas, que eran parte de su dieta habitual en tiempos premisionales y aun en la época en que se había establecido el contacto.

Más quizá que en otros aspectos del proceso de aculturación, en el de las lenguas resultó determinante que los grupos indígenas mostraran mayor apego a los valores propios o que lo hicieran respecto de los valores adoptados. Aunque, como ya quedó dicho, los jesuitas no se propusieron como tarea prioritaria la de castellanizar a sus neófitos a corto plazo, en la situación de contacto la confrontación lingüística fue inevitable. Los datos contenidos en un pasaje de la obra de Miguel del Barco, en el que este autor se refiere a la castellanización de los indios lauretanos, dejan ver cómo, en relación con las lenguas, hubo también una oposición de valores y un final predominio de los pertenecientes a la cultura dominante. Apunta el autor citado:

Su lengua nativa [la de los indios lauretanos o monqués] puede decirse que ya se perdió, y sólo quedan algunos [indios] bien pocos que, aunque hablan el castellano, saben también la lengua antigua de su país. Los demás ni aun saben esta última, porque con la continua comunicación que ellos, sus padres y abuelos tuvieron con los soldados, marineros, sirvientes y otros, los indios lauretanos de ambos sexos, de cincuenta y más años a esta parte, han hablado el castellano con tanta expedición y tan bien como si hubieran nacido y criádose en España. Y como los que ahora existen, desde niños se han criado en esta lengua, la aman como propia: ni sus hijos aprenden otra que la castellana, porque no oyen a sus padres ni a otros hablar entre sí, ni con ellos, en otro idioma. A quien sabe lo que son los indios y la suma adhesión que tienen a su lengua, parecerá esto increíble, pero realmente es así como llevo dicho sencillamente y sin exageración...¹¹³

¹¹² *Ibid.*, p. 205.

¹¹³ *Op. cit.*, p. 176.

Según este testimonio, el aprendizaje del castellano propiciaba el abandono de las lenguas vernáculas de la población indígena, lenguas que tarde o temprano llegaban a ser consideradas ajenas por los propios descendientes de quienes las habían hablado. No obstante el bilingüismo al que accedieron muchos de los indios de las misiones, el castellano tendió a imponerse no sólo como lengua común sino como lengua única. Cuando los jesuitas salieron de la península, la lengua pericú estaba ya extinguida o casi, aunque subsistían algunos cientos de pericúes castellanizados.¹¹⁴ Se conservaban todavía los varios dialectos cochimíes y algunos de la lengua guaycura;¹¹⁵ pero entre los grupos que mantenían vivos estos dialectos el castellano adquiría continuamente nuevos hablantes, lo cual supone que las lenguas tradicionales se hallaban allí sometidas a una confrontación cada vez más desigual con la lengua que precisamente tendía a desplazarlas. Miguel del Barco tenía para sí que el avance de la castellanización traía aparejada la extinción de las lenguas autóctonas: “La mayor parte de esta gente —decía, refiriéndose a ciertos grupos hablantes de lenguas vernáculas— habla ya el castellano, y se puede conjeturar que éstos, después de algunos años, dejarán del todo su lengua materna, como hicieron los de Loreto con la suya.”¹¹⁶

Es pertinente puntualizar que, entre los cambios culturales desencadenados por efecto del contacto, los que se producen en el terreno lingüístico revisten una particular importancia por cuanto que las lenguas, entre otras funciones, cumplen la de contribuir a la reproducción de la totalidad del sistema cultural del que forman parte. El hecho de que sean elementos constitutivos de las culturas que expresan da a las lenguas tradicionales, en cada caso, el más alto grado de idoneidad para cumplir dicha función. Un cambio radical en la lengua propia de una determinada cultura o el más extremo de la total sustitución de una lengua tradicional por una lengua adquirida no podrían darse sin que se produjeran alteraciones concomitantes en las condiciones de evolución del modo de vida del grupo humano portador de aquella cultura. La aculturación lingüística, pues, debe ser considerada como fenómeno sintomático de un paralelo proceso global de

¹¹⁴ Vid. *carta de Miguel del Barco a Lorenzo Hervás*: Bolonia, 1784, en Del Barco, *op. cit.*, p. 440.

¹¹⁵ Del Barco, *op. cit.*, p. 176.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 176-177.

cambio en las formas y contenidos de las culturas en contacto. Habida cuenta de que los californios perdieron gradualmente sus lenguas tradicionales podemos postular que las culturas que ellos lograron conformar, desarrollar y conservar por milenios, durante la época de las misiones empezaron a perder, a la vez que rasgos y eficacia, la capacidad de generar una dinámica de autorreproducción.¹¹⁷

Por su condición de culturas acosadas, sometidas, puestas continuamente en entredicho aun por sus mismos portadores, las de los californios estuvieron llamadas a perder fatalmente su batalla contra el tiempo. Con frecuencia se quejaron los misioneros de que los indios que entraban en contacto con la misión cuando ya eran adultos, especialmente los de mayor edad, mucho se resistían a abandonar sus costumbres tradicionales y rechazaban obstinadamente toda nueva práctica que a ellas se contrapusiera. Esas reacciones no se presentaban con la misma fuerza en tratándose de gente menuda ni tampoco el antagonismo cultural era tan agudo para quienes, como los indios que de niños habían pasado a vivir en la misión, habían experimentado un proceso de debilitamiento de sus tradiciones culturales de origen y adoptado muchas nuevas pautas de conducta enteramente extrañas a las de sus ancestros. Por eso las escuelas misionales fueron también, además de medios eficaces para difundir algunos rasgos de la cultura europeo-cristiana, modificadores de toda una serie de elementos correspondientes a la tradición cultural de los pueblos aborígenes. Si erradicar prácticas como las de la llamada hechicería, el curanderismo o las que se relacionaban con la formación familiar no fue siempre fácil para los jesuitas, menos lo hubiera sido, de seguro, de haber falta-

¹¹⁷ A propósito de la cuestión lingüística conviene destacar varios hechos que confirman la validez de la propuesta teórica de que las condiciones de dominación influyen de un modo determinante en el sentido y la dinámica de la transmisión cultural. Los jesuitas, según ya antes se dijo, procuraron obtener un amplio conocimiento de las lenguas nativas y, de hecho, muchos de esos religiosos llegaron a dominar los dialectos hablados por las comunidades indígenas a su cargo. Este aprendizaje proveyó a los misioneros de un instrumento que habrían de emplear esencialmente para modificar las culturas autóctonas, o sea que, en este caso, la función de la lengua sufría una inversión total con la transferencia. La adquisición que hacían los religiosos obedecía, por otra parte, a motivos meramente circunstanciales y transitorios; en la medida en que los indios abandonaban sus lenguas vernáculos, los nuevos misioneros no tenían por qué esforzarse en conocerlas e, incluso, los que las hubieran ya aprendido seguramente tenderían a olvidarlas. La castellanización de los indios, en cambio, lejos de amenazar la cultura de las misiones contribuía a fortalecer su presencia en la región, a más de que, entre dichos indios, el aprendizaje del castellano tendía a cristalizar en una adquisición definitiva, irreversible.

do ese condicionamiento mental que se logró al sustraer a los indios de su medio habitual de cazadores-recolectores, durante un periodo como el de su infancia, decisivo en el proceso de formación de todo ser humano. El inevitable reemplazo generacional contribuyó continuamente a empobrecer las tradiciones culturales autóctonas y, al mismo tiempo, a enajenar cada vez más, respecto de ellas, a quienes estaban forzados a seguir viviendo de la caza y la recolección.



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS