

LA MISIÓN COMO INSTITUCIÓN FRONTERIZA EN LAS COLONIAS HISPANOAMERICANAS.

THE MISSION AS A FRONTIER INSTITUTION IN THE SPANISH-AMERICAN COLONIES

HERBERT EUGENE BOLTON

Traducción e introducción por Francis Goicovich*

RESUMEN

Ponemos a disposición de estudiantes e investigadores la traducción del artículo “La misión como institución fronteriza en las colonias hispanoamericanas”, publicado en 1917 por el historiador Herbert Eugene Bolton. La importancia del texto reside en su carácter fundacional, ya que fue el primer trabajo que posicionó al sistema misional como un elemento característico de la dinámica expansiva española, lo que marca una importante diferencia con las expansiones inglesa y estadounidense (la expansión angloamericana), que en líneas generales nunca se interesaron por evangelizar a las sociedades indígenas.

PALABRAS CLAVES

Estudios Fronterizos – Herbert Eugene Bolton – Sistema misional – Política colonial española

ABSTRACT

We make available to students and scholars the Spanish translation of the article “The mission as a frontier institution in the Spanish-American colonies”, published in 1917 by the historian Herbert Eugene Bolton. The importance of the text lies in its foundational nature, since it was the first work that positioned the missionary system as a characteristic element of the Spanish expansion, which marks an important difference with the English and American expansions (the Anglo-American expansion), who in general terms were never interested in evangelizing indigenous societies.

KEY WORDS

Borderland Studies – Herbert Eugene Bolton – Missionary system – Spanish colonial policy

* Ph.D. en Historia, con mención en Estudios Latinoamericanos, Universidad de Texas en Austin. Profesor del Departamento de Ciencias Históricas, Universidad de Chile. Correo electrónico: fgoicovi@uchile.cl ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3507-3002>. Comprometo mi sincera gratitud el apoyo y compañía que me ha dispensado ayer, hoy y siempre Carla Romero Tapia, cuyas sugerencias contribuyeron a perfeccionar la presente traducción.

INTRODUCCIÓN

Cuando se habla de los Estudios Fronterizos o de la Frontera como categoría de análisis histórico, es inevitable que salga a la palestra el nombre del fundador de esta corriente de investigación, el norteamericano Frederick Jackson Turner (1861-1932). Habiéndose formado en la Universidad de Wisconsin-Madison y realizado sus estudios de posgrado en la Universidad Johns Hopkins, desplegó una intensa y prolífica labor académica en centros de estudio tan prestigiosos como su alma mater y, posteriormente, la Universidad de Harvard. El 12 de julio de 1893 presentó su célebre ensayo “The significance of the Frontier in American History”¹ ante la American Historical Association, reunida en Chicago durante la Exposición Mundial de Columbia, texto en el que plasmó la hipótesis sobre la importancia de la frontera en la configuración del carácter estadounidense. El erudito estaba convencido de que la idiosincrasia y destino del pueblo norteamericano estaban directamente asociados con la expansión del país hacia el oeste. Según Turner, “la peculiaridad de las instituciones norteamericanas radica en el hecho de que se han visto obligadas a adaptarse a los cambios de un pueblo en expansión: a los cambios que conlleva el cruce de un continente, la conquista de tierras salvajes y el paso en cada zona desde unas condiciones económicas y políticas primitivas a las complejidades de la vida ciudadana”².

La propuesta de Turner hizo eco en numerosos discípulos e investigadores de los Estados Unidos, quienes se abocaron a analizar la todavía reciente documentación concerniente al proceso expansivo que experimentaba la emergente nación del norte bajo el prisma moldeado por su maestro. Fue tal la influencia del modelo fronterizo que cuando Turner murió en 1932, el sesenta por ciento de los principales departamentos de historia de Estados Unidos impartían cursos de historia fronteriza alineados con los parámetros teóricos fijados por él³.

El modelo turneriano adolecía de un marcado etnocentrismo sustentado en la polarización analítica que creaba la dicotomía civilización (representada por la facción angloamericana) y salvajismo (que encarnaba a todas las sociedades indígenas desplegadas en los extensos territorios al occidente del Mississippi), aproximación epistémica que concedía arbitrariamente el protagonismo de los acontecimientos históricos a la población angloparlante, otorgando un papel más que secundario a las diversas culturas nativas que se iban cruzando en el avance arrollador de la “frontera blanca”. Los primeros portaban los blasones del progreso, el orden, el bienestar y las virtudes democráticas, mientras que para los segundos quedaban reservados los vicios y el caos que impedían el florecimiento de la prosperidad que habría de beneficiar a la emergente nación.

Esta aproximación, sin embargo, ignoraba que una importante fracción de los territo-

-
- 1 Frederick Jackson Turner, “The significance of the Frontier in American History”, en *Annual Report of the American Historical Association for the year 1893* (Washington: Government Printing Office, 1894), 197-227. Hay traducción al español en
 - 2 Frederick Jackson Turner, “El significado de la frontera en la historia americana”, en *Secuencia* 7 (México D.F. 1987): 187-207. Turner, “The significance of the Frontier...”, 199.
 - 3 Allan G. Bogue, “Frederick Jackson Turner reconsidered”, en *The History Teacher* 27/2 (Long Beach 1994): 195.

rios que habrían de conformar los Estados Unidos ya habían sido colonizados con más de un siglo de antelación por pioneros hispanos. Este vacío dejado por los Frontier Studies de Frederick Jackson Turner fue subsanado por los Borderland Studies de un preclaro discípulo, Herbert Eugene Bolton (1870-1953), quien definió a esta corriente historiográfica como el estudio de aquellas partes de los Estados Unidos que alguna vez estuvieron bajo el dominio e influencia de España, desde California hasta Florida, situando así a los espacios fronterizos dentro del marco de la historia estadounidense⁴.

Bolton se graduó de la carrera de Derecho en la Universidad de Wisconsin-Madison, doctorándose en la de Pensilvania. Fue durante su periodo académico como docente e investigador en la Universidad de Texas en Austin que tuvo su primer contacto con la cultura e historia hispanoamericanas, dando pie a sus indagaciones pioneras en los archivos mexicanos⁵. Sin embargo, y tras un breve paso por la Universidad de Stanford, fue en la Universidad de California en Berkeley donde desplegó a plenitud una intensa actividad como formador (dirigió 104 tesis doctorales y 323 tesis de maestría)⁶ e investigador (realizó alrededor de 114 publicaciones como autor, coautor, transcriptor o editor de libros, artículos y reseñas)⁷, detentando en su prolífico currículum el mérito de haber establecido para la posteridad la corriente

historiográfica de los *Borderland Studies*⁸.

El análisis cronológico de su producción disciplinar demuestra que, desde muy temprano, sus intereses historiográficos estuvieron orientados a la comprensión de las relaciones raciales en suelo estadounidense, lo que lo convierte en un investigador adelantado a su tiempo, pues en la última década decimonónica y comienzos del siglo veinte se trataba de asuntos totalmente desatendidos por la mayoría de los historiadores, quienes solían manifestar una total hostilidad a cualquier ámbito de estudio que no pudiese reclamar un origen blanco, anglosajón y protestante⁹. Los *Borderland Studies* de Bolton significaron, por tanto, una vuelta de tuerca que expuso nuevas realidades y matices, ya que el interés por la tempranera presencia española en los territorios meridionales y occidentales del suelo estadounidense abrió un cofre de temas y problemas ajenos al sesgo anglocentrista: ahí estaban las complejas dinámicas sociales, ideológicas y jurídicas derivadas del mestizaje biológico y cultural que protagonizaron españoles e indígenas, allí las diversas modalidades de interacción interétnica que se debatían entre los extremos de la política y la violencia, y allí, en fin, la constante presencia de los misioneros católicos que desplegaron su actividad en los espacios fronterizos sin restringirse a las labores meramente evangelizadoras. Su interés por los estudios multiculturales lo

4 David Weber, "The Spanish Borderlands, historiography redux", en *The History Teacher* 39/1 (Long Beach 2005): 43.

5 Albert Hurtado, "Parkmanizing the Spanish Borderlands: Bolton, Turner, and the historian's world", en *Western Historical Quarterly* 26/2 (New Mexico 1995): 149-150.

6 David Weber, "The Spanish legacy in North America and the historical imagination", en *Western Historical Quarterly* 23/1 (New Mexico 1992): 16.

7 Ronald Ives, "Herbert Eugene Bolton, 1870-1953", en *Records of the American Catholic Historical Society of Philadelphia* 65/1 (Philadelphia 1954): 46-55.

8 Theodore Treutlein, "Herbert Eugene Bolton", en *Revista de Historia de América* 37/38 (México D.F. 1954): 299-302.

9 Albert Hurtado, "Herbert E. Bolton, racism, and American History", en *Pacific Historical Review* 62/2 (Portland 1993): 127-128.

convirtió en un defensor de las aproximaciones etnológicas que, por esos años, aún estaban en ciernes.

En consecuencia, se constata un profundo abismo en la concepción fronteriza manejada por Eugene Bolton y su maestro Frederick Turner, ya que mientras la frontera del primero es racialmente inclusiva, la del segundo es preponderantemente excluyente¹⁰. Mientras la categoría *frontier* se sitúa en la clásica conceptualización binaria de las dinámicas coloniales (sistema imperial/mundo indígena, conquistador/conquistado, nativo/forastero), Pekka Hämäläinen y Samuel Truett sostienen que el término *borderlands* sugiere una visión más multidireccional y multivocal¹¹. La distancia que separa a las aproximaciones de ambos autores queda aún más en evidencia al comprobar que a pesar de que Turner reconoció los méritos e importancia del trabajo de su discípulo, jamás demostró el más mínimo interés por ponderar la importancia de la presencia española en territorio norteamericano. Fiel a los prejuicios que imperaban en su tiempo y que con mayor o menor fuerza perduran hasta el presente, Turner consideraba a todo lo hispano como contrario al progreso y los ideales democráticos, concibiendo a las pioneras colonias españolas en suelo estadounidense como un mero preludio a la determinante influencia británica, que habría de difuminar las huellas dejadas por sus predecesores¹².

Herbert Eugene Bolton, sin embargo, no escapó a los estigmas etnocéntricos de

su tiempo. La focalización europeizante de Turner, que convertía a la sociedad angloamericana en la única protagonista de las dinámicas fronterizas, tuvo su contraparte en un Bolton que no trepidaba en presentarse como un acérrimo defensor del papel jugado por los españoles en dichos espacios. En las páginas de su fecunda producción académica suele asignarse el rol “civilizador” a los ibéricos, quienes actuaban impulsados por la institucionalidad monárquica y el afán evangelizador sobre las numerosas sociedades “salvajes” y “bárbaras” diseminadas en las amplias extensiones del sur y occidente norteamericanos. Epítetos característicos de la era victoriana y décadas subsiguientes, denotando relaciones de subalteridad, se asoman cada cierto tiempo en las páginas de sus obras. Así y todo, el erudito de Berkeley otorgaba a las sociedades nativas, a los numerosos contingentes africanos y afrodescendientes empleados como mano de obra esclava, y a la creciente población mestiza, un margen de agenciamiento mucho mayor que el brindado por Turner.

El texto que damos a conocer en lengua castellana es un fiel reflejo del profundo interés de Bolton por posicionar al mundo español en el lugar que verdaderamente le corresponde dentro de la compleja historia de los Estados Unidos. Publicado en las páginas de la prestigiosa *American Historical Review*, se trata de un artículo pionero que puso en valor la institucionalidad y actividad misionera como elementos definidores del sistema de exploración hispano entre los siglos XVI y XVIII¹³, “rasgo que lo distan-

10 Albert Hurtado, “The Borderlands and American exceptionalism”, en *Western Historical Quarterly* 44/1 (New Mexico 2013): 12.

11 Pekka Hämäläinen y Samuel Truett, “On Borderlands”, en *The Journal of American History* 98/2 (Bloomington 2011): 343.

12 Hurtado, “The Borderlands and American...”, 18.

cia notablemente de la fórmula expansiva inglesa, que no estaba motivada por el afán de cristianizar a las sociedades indígenas que se iban cruzando en su avance colonizador por las tierras septentrionales del continente americano”¹⁴. El carácter fundacional del texto lo ha convertido en un referente obligado de la historiografía norteamericana hasta nuestros días, ello a pesar de los años transcurridos desde su publicación en 1917, y de las actualizaciones epistémicas y metodológicas que han experimentado los estudios fronterizos, muy especialmente en la última década de la pasada centuria con motivo de la conmemoración del quinto centenario. Es por este motivo que llama profundamente la atención que el trabajo que ponemos a disposición de los lectores de la lengua de Cervantes, así como la figura misma de Eugene Bolton, gocen de escaso reconocimiento en las escuelas de historia hispanoamericanas. Como la barrera idiomática suele ser un obstáculo infranqueable para muchos de los estudiantes universitarios del sur del continente americano, es que ponemos a disposición de ellos la presente

traducción de un artículo que marcó un quiebre respecto a la aproximación turneriana en torno a las relaciones fronterizas, el cual debe ser juzgado teniendo en cuenta su contexto de producción para elaborar una valoración ecuánime de su vigencia o superación a la luz de las tendencias actuales, muy especialmente la visión revisionista de la New Latin American Mission History gestada en el ocaso del siglo veinte¹⁵.

La senda trazada por Bolton ha contado con seguidores, revisores y detractores que han enriquecido su legado dando origen a nuevos ramales. Ya sea desde la aceptación plena, la adhesión parcial o la crítica extrema, su obra posicionó al mundo hispano como un terreno digno de ser estudiado bajo el prisma fronterizo por los cultores de disciplinas arraigadas en las humanidades y las ciencias sociales. En el caso de la historia sobresalen nombres tan eminentes como Philip Wayne Powell¹⁶, Darío Fernández-Florez¹⁷, James Brooks¹⁸, David Weber¹⁹ y Pekka Hämäläinen²⁰, entre muchos otros, quienes han aplicado esta perspectiva para

13 Herbert Eugene Bolton, “The mission as a frontier institution in the Spanish-American colonies”, en *The American Historical Review* 23/1 (Washington D.C. 1917): 42-61. Herbert Eugene Bolton, *The Spanish Borderlands: A chronicle of Old Florida and the Southwest* (New Haven: Yale University Press, 1921), 188-189. Antonio Barrenechea, “Good neighbor/badneighbor: Boltonian Americanism and hemispheric studies”, en *Comparative Literature* 61/3 (Pennsylvania 2009): 233..

14 Francis Goicovich y Cristóbal Vega, “Apuntes para el estudio de dos autos de rescate en la frontera meridional del Imperio español, siglo XVIII”, en *Revista de Historia y Geografía* 48 (Santiago 2023): 45.

15 Erick Langer y Robert Jackson, *The New Latin American Mission History* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1995).

16 Philip Wayne Powell, *Tree of hate: Propaganda and prejudices affecting United States relations with the Hispanic world* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1971). Hay traducción al español en Philip Wayne Powell, *Árbol de odio. La Leyenda Negra y sus consecuencias en las relaciones entre Estados Unidos y el Mundo Hispánico* (Madrid: Ediciones José Porrúa Turanzas, 1972).

17 Darío Fernández-Florez, *La berencia española en los Estados Unidos* (Barcelona: Plaza & Janés, 1981).

18 James Brooks, *Captives and cousins. Slavery, kinship, and community in the Southwest borderlands* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2002).

19 David Weber, *The Spanish Frontier in North America* (New Haven: Yale University Press, 1992). También David Weber, *Barbaros: Spaniards and their savages in the Age of Enlightenment* (New Haven: Yale University Press, 2005). Hay traducción al español en David Weber, *Bárbaros. Los españoles y sus salvajes en la era de la Ilustración* (Barcelona: Crítica, 2007).

20 Pekka Hämäläinen, *The Comanche Empire* (New Haven: Yale University Press, 2008). Hay traducción al español en Pekka Hämäläinen, *El Imperio Comanche* (Barcelona: Península, 2016).

la comprensión del pasado y el presente. Esperamos que su publicación en la lengua que predomina al sur del *Río Grande*, como se le llama en Estados Unidos, o río Bravo, como se le denomina en México, sea de provecho para estudiantes y profesionales, contribuyendo al conocimiento de la historia de los estudios fronterizos.

BIBLIOGRAFÍA

- Barrenechea, Antonio. 2009. "Good neighbor/badneighbor: Boltonian Americanism and hemispheric studies", en *Comparative Literature* 61/3 (Pennsylvania): 231-243.
- Bogue, Allan G. 1994. "Frederick Jackson Turner reconsidered", en *The History Teacher* 27/2 (Long Beach): 195-221.
- Bolton, Herbert Eugene. 1917. "The mission as a frontier institution in the Spanish-American colonies", en *The American Historical Review* 23/1 (Washington D.C.): 42-61.
- Bolton, Herbert Eugene. 1921. *The Spanish Borderlands: A chronicle of Old Florida and the Southwest*. New Haven: Yale University Press.
- Brooks, James. 2002. *Captives and cousins. Slavery, kinship, and community in the Southwest borderlands*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Fernández-Florez, Darío. 1981. *La herencia española en los Estados Unidos*. Barcelona: Plaza & Janés.
- Goicovich, Francis y Cristóbal Vega. 2023. "Apuntes para el estudio de dos autos de rescate en la frontera meridional del Imperio español, siglo XVIII", en *Revista de Historia y Geografía* 48 (Santiago): 43-84.
- Hämäläinen, Pekka. 2008. *The Comanche Empire*. New Haven: Yale University Press.
- Hämäläinen, Pekka y Samuel Truett. 2011. "On Borderlands", en *The Journal of American History* 98/2 (Bloomington): 338-361.
- Hämäläinen, Pekka. 2016. *El Imperio Comanche*. Barcelona: Península.
- Hurtado, Albert. 1993. "Herbert E. Bolton, racism, and American History", en *Pacific Historical Review* 62/2 (Portland): 127-142.
- Hurtado, Albert. 1995. "Parkmanizing the Spanish Borderlands: Bolton, Turner, and the historian's world", en *Western Historical Quarterly* 26/2 (New Mexico): 149-167.
- Hurtado, Albert. 2013. "The Borderlands and American exceptionalism", en *Western Historical Quarterly* 44/1 (New Mexico): 4-20.
- Ives, Ronald. 1954. "Herbert Eugene Bolton, 1870-1953", en *Records of the American Catholic Historical Society of Philadelphia* 65/1 (Philadelphia): 40-55.
- Langer, Erick y Robert Jackson. 1995. *The New Latin American Mission History*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Powell, Philip Wayne. 1971. *Tree of hate: Propaganda and prejudices affecting United States relations with the Hispanic world*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Powell, Philip Wayne. 1972. *Árbol de odio. La Leyenda Negra y sus consecuencias en las relaciones entre Estados Unidos y el Mundo Hispánico*. Madrid: Ediciones José Porrúa Turanzas.

Treutlein, Theodore. 1954. "Herbert Eugene Bolton", en *Revista de Historia de América* 37/38 (México D.F.): 299-302.

Turner, Frederick Jackson. 1894. "The significance of the Frontier in American History", en *Annual Report of the American Historical Association for the year 1893*, ed. American Historical Association, 197-227. Washington: Government Printing Office.

Turner, Frederick Jackson. 1987. "El significado de la frontera en la historia americana", en *Secuencia* 7 (México D.F.): 187-207.

Weber, David. 1992. *The Spanish Frontier in North America*. New Haven: Yale University Press.

Weber, David. 1992. "The Spanish legacy in North America and the historical imagination", en *Western Historical Quarterly* 23/1 (New Mexico): 4-24.

Weber, David. 2005. "The Spanish Borderlands, historiography redux", en *The History Teacher* 39/1 (Long Beach): 43-56.

Weber, David. 2005. *Barbaros: Spaniards and their savages in the Age of Enlightenment*. New Haven: Yale University Press.

Weber, David. 2007. *Bárbaros. Los españoles y sus salvajes en la era de la Ilustración*. Barcelona: Crítica.

LA MISIÓN COMO INSTITUCIÓN FRONTERIZA EN LAS COLONIAS HISPANOAMERICANAS

Mucho se ha escrito sobre las misiones en Hispanoamérica, particularmente las de California. Pero la mayor parte de lo producido consiste en crónicas de las hazañas de los padres, discusiones polémicas de partidarios fanáticos o exaltaciones sentimentales con intenciones literarias, ejemplarizantes o financieras. Se ocupan de las hazañas heroicas de los individuos, con discusiones sobre creencias y prácticas, o con una visión romántica sobre las ruinas de la misión. Todo esto está muy bien y no es para burlarse, pero no es menos cierto que poco se ha dicho de la relación de las misiones con la política colonial española, de la que fueron una parte integral muy importante. Los eruditos libros del padre Engelhardt son una notable excepción, pero su visión está muy restringida a California, mientras que la misión en las colonias españolas fue una institución casi universal.

Una de las maravillas de la historia del mundo moderno es la manera en que esa pequeña nación ibérica, España, cuando la mayor parte de su sangre y riqueza era absorbida en las guerras europeas, se apoderó del archipiélago del Caribe con un puñado de hombres, y con un rápido pero sostenido avance difundió su cultura, su religión, su legislación y su idioma por más de la mitad de los dos continentes americanos, donde aún dominan y están seguros: en América del Sur, América Central y una gran parte de América del Norte, porque actualmente cincuenta millones de personas en América están teñidas con sangre española, todavía hablan el idioma español, aún oran en el

altar levantado por los Reyes Católicos, continúan viviendo bajo leyes esencialmente españolas y siguen poseyendo una cultura en gran medida heredada de España.

Estos resultados son indicativos del vigor y la virilidad de las fuerzas fronterizas de España, deberían hacer reflexionar a quienes hablan con ligereza del fracaso de España como nación colonizadora, y plantean la importancia de una investigación reflexiva de las instituciones y métodos fronterizos de España. El profesor Turner ha dedicado su vida al estudio de la frontera angloamericana, y rica ha sido su recompensa. Apenas menos visible que el avance de la frontera angloamericana en la historia del mundo occidental ha sido la difusión de la cultura española, y para quien interprete, con la agudeza de Turner, los métodos y la importancia de la frontera hispanoamericana, le espera un reconocimiento no menos destacado ni menos merecido.

Quien emprenda esta tarea, quien se comprometa a interpretar las fuerzas por las que España extendió su dominio, su lenguaje, sus leyes y tradiciones sobre las fronteras de sus vastas posesiones americanas, debe prestar mucha atención a las misiones, ya que a esa obra le dieron una gran importancia. Cada una de las naciones colonizadoras de América tuvo sus instituciones y tipos fronterizos propios. En las colonias francesas los precursores de los pioneros fueron el comerciante de pieles y el misionero. Penetrando en las regiones más recónditas del continente, el primero de ellos a la caza del

castor y el otro en busca de almas que salvar, juntos extendieron los dominios franceses e involucraron a las tribus salvajes en relaciones amistosas con el gobierno francés, y en actividades rentables con los puestos de avanzada franceses. En las colonias inglesas el comerciante de pieles señaló el camino y abrió nuevos senderos, pero fue el colono de los bosques remotos quien taló la foresta y, paso a paso, hizo retroceder al indio, con el que no se mezcló fácilmente. En las colonias españolas los hombres a quienes correspondía la tarea de extender y mantener las fronteras eran el conquistador, el soldado del fuerte y el misionero.

Todos estos agentes fueron importantes, pero en mi estudio de las instituciones fronterizas en general, y en mi empeño particular por comprender los métodos y fuerzas mediante los cuales se extendieron, mantuvieron y desarrollaron las fronteras de España, me ha impresionado cada vez más la importancia de la misión como agente pionero. Dando por sentado por el momento sus evidentes aspectos religiosos, centraré mi atención especialmente en el significado político y social de la misión. Mi punto de vista abarca toda la Nueva España –todas las colonias españolas, por cierto–, pero más particularmente las provincias del norte, desde Sinaloa hasta Texas, desde Florida hasta California. Mis conclusiones se basan en el estudio de documentos, la mayoría inéditos, que han sido recopilados principalmente de los archivos de México y España.

Las funciones de la misión, desde el punto de vista político, se entenderán mejor si se la considera dentro del contexto de sus relaciones históricas. El indio fue el motivo

central por el cual se construyó la misión. Los soberanos españoles tuvieron desde el principio tres propósitos fundamentales para el nativo. Deseaban convertirlo, civilizarlo y explotarlo. Para cumplir estos tres propósitos se ideó, a partir de la experiencia de los primeros conquistadores, el sistema de *encomienda*. Pronto se descubrió que si el salvaje iba a ser convertido, disciplinado o explotado, debía ser puesto bajo control. Para proveer tal control la tierra y la gente eran repartidas entre los españoles, quienes los mantenían en fideicomiso o *encomienda*. Al beneficiario o *encomendero*, como se le llamaba, el soberano le confiaba velar por la protección, la conversión y la civilización de los aborígenes como condición de su concesión. En retribución, estaba facultado para aprovechar su capacidad de trabajo, compartiendo las ganancias con el rey. Con el fin de proporcionar la instrucción espiritual y dirigir escuelas para los nativos –porque las escuelas de indios eran efectivamente acondicionadas y sustentadas–, los *encomenderos* estaban obligados a mantener los frailes necesarios para proveer la instrucción. Así se establecieron grandes monasterios en las regiones conquistadas.

Pero el nativo tenía sus propias ideas, especialmente sobre ser explotado, y a veces huía al bosque. Por lo tanto, pronto se descubrió que para convertir, instruir y explotar adecuadamente al indio, éste debía ser mantenido en un lugar fijo de residencia. Los soberanos fueron informados tempranamente de esta necesidad tanto por *encomenderos* y frailes, y pronto se convirtió en ley que los indios debían estar congregados en pueblos y ser compelidos a permanecer allí, por la fuerza si fuese necesario. Los pueblos fueron mo-

delados siguiendo el patrón de las ciudades españolas, siendo diseñados no solo como un medio de control, sino también como escuelas de autocontrol.

Así, durante los primeros años de la conquista los nativos estuvieron mayormente en manos de los *encomenderos*, principalmente terratenientes seculares. Los frailes, y después los sacerdotes jesuitas, llegaron en gran cantidad para predicar y enseñar, pero carecían de la autoridad que detentarían posteriormente. En 1574 había cerca de nueve mil pueblos de indios en los distritos conquistados de la América española, abarcando aproximadamente un millón y medio de hombres adultos, lo que representaba alrededor de cinco millones de personas sujetas al tributo. Estos nueve mil pueblos eran *encomiendas* del rey y de unos cuatro mil *encomenderos*.

Entonces el sistema de *encomienda*, en su intención, era benévolo. Fue diseñado para la conversión y civilización del nativo, así como para la explotación de su trabajo. Pero como la carne es débil se abusó del sistema. Las obligaciones de proteger, convertir y civilizar fueron olvidadas, y el derecho a explotar se desvirtuó en libertinaje. Pronto surgió la práctica esclavista y el sistema de *encomienda* se convirtió en la mancha del sistema hispanoamericano. Los filántropos, encabezados por Las Casas, rogaron por una reforma; se controlaron los abusos y las *encomiendas* fueron abolidas en forma gradual, aunque lentamente.

Esta mejora fue favorecida por el decreciente atractivo de las encomiendas a medida que la conquista avanzaba hacia los distritos

periféricos. Los indios semi-civilizados del centro de México y Perú habían sido bastante dóciles, disponían de un suministro constante de alimentos y hogares fijos, estaban acostumbrados al trabajo y valía la pena explotarlos. Las tribus más salvajes encontradas posteriormente—los chichimecos, como se les llamaba—, eran hostiles, tenían pocos cultivos, no estaban acostumbrados al trabajo, no tenían aldeas fijas, no se asentarían para ser explotados y no valían el esfuerzo. Los colonos ya no estaban tan ávidos de encomiendas y se mostraban dispuestos a desatender la obligación de proteger y civilizar a las tribus salvajes, las que a veces eran cargas tan incómodas como cachorros de tigre en un saco. Además, los soberanos, con énfasis creciente prohibieron los viejos abusos de la explotación, adhiriendo con la misma fuerza de antes a los ideales de conversión y civilización. Aquí, entonces, hubo una mayor apertura para el misionero, y a él se le confió, o se le impuso, consciente o inconscientemente, no sólo la vieja tarea de la conversión, sino una porción cada vez más grande de responsabilidad y control. Por lo tanto, entre las tribus errantes de la frontera norte, el lugar del desprestigiado *encomendero* fue ocupado en gran parte por el misionero y el de la *encomienda* por la misión, siendo el propósito controlar los males de la explotación, al mismo tiempo que alcanzar el ideal de conversión, protección y civilización.

Estos misioneros se convirtieron en un verdadero cuerpo de operarios focalizados en los indios, sirviendo tanto a la Iglesia como al Estado. Esta doble competencia se hizo más fácil y natural por la estrecha unión entre Iglesia y Estado en la América española,

donde el rey ejercía el patronato real y los virreyes a veces también eran arzobispos.

En estas condiciones, en los siglos XVII y XVIII las misiones se volvieron casi universales en las fronteras en expansión de Hispanoamérica. En América del Sur los ejemplos sobresalientes fueron las misiones jesuitas en Paraguay. En la América del Norte alcanzaron renombre los grandes establecimientos franciscanos de Alta California, la última de las conquistas españolas. Pero no solo aquí, sino que en todas partes de la frontera norte desempeñaron su papel: en Sinaloa, Sonora y Baja California; en Chihuahua, Coahuila, Nuevo León y Nuevo Santander; en Florida, Nuevo México, Texas y Arizona. Si había veintiuna misiones en California había otras tantas en Texas, más en Florida y el doble en Nuevo México. Hubo un tiempo en que las misiones de California tenían más de treinta mil indios bajo instrucción; pero un siglo y medio antes, las misiones de Florida y Nuevo México habían tenido una cantidad similar.

La obra misionera en la frontera norte de la Nueva España fue llevada a cabo principalmente por franciscanos, jesuitas y dominicos. La esfera del noreste recayó principalmente en los franciscanos, quienes entraron en Coahuila, Nuevo León, Nuevo Santander, Nuevo México, Texas y Florida. Al noroeste arribaron los jesuitas, quienes, después de retirarse de Florida, trabajaron especialmente en Sinaloa, Sonora, Chihuahua, Baja California y Arizona. En 1767 los jesuitas fueron expulsados de toda Hispanoamérica y sus lugares ocupados por las otras órdenes. A la Baja California llegaron los dominicos, a la Alta California los franciscanos del Colegio de San Fernando, en la Ciudad de México.

Entonces las misiones, como los presidios o guarniciones, por sus características y diseño fueron instituciones fronterizas, y es en su calidad de organismos pioneros que deben ser estudiados. Esto es cierto, ya sea que se les considere desde el punto de vista religioso, político o social. Como instituciones religiosas, fueron diseñadas para introducir la fe entre los paganos. Habiendo conseguido esto, su función debía cesar. Al ser proyectadas para la frontera, estaban destinadas a ser temporales. Tan pronto como terminaba su trabajo en una frontera, se esperaba que el misionero pasara a otra. En el espíritu de la ley se establecía que al cabo de diez años cada misión debía ser entregada al clero secular y las tierras comunes de las misiones distribuidas entre los indios. Pero esta ley se había basado en la experiencia con las tribus más avanzadas de México, América Central y Perú. En la frontera norte, entre las tribus bárbaras, siempre se consideró necesario un período más prolongado de tutela.

El resultado, casi sin excepción, fue una lucha por la secularización, como ocurrió en California. Mientras los indios estuvieran bajo el mando de los misioneros, sus tierras estaban a salvo del acaparador de tierras. Por lo tanto, el acaparador de tierras siempre apremió por el cumplimiento de la ley de diez años, del mismo modo que los “ocupantes ilegales”, los “primeros colonos” y la “generación de postguerra” siempre han instado a la apertura de nuestras reservas indias. Pero los misioneros siempre conocieron el peligro y resistieron constantemente la secularización hasta que su trabajo estuviese terminado. Sin embargo, con la desaparición de las condiciones fronterizas se esperaba

que el misionero siguiese adelante tarde o temprano. Su tarea religiosa estaba al lado del soldado, entre infieles, en los puestos de avanzada de la civilización.

Pero los misioneros no fueron solamente agentes religiosos. En parte deliberadamente y en parte incidentalmente, fueron agentes políticos y civilizadores de un tipo muy positivo, y como tales constituyeron una característica vital del sistema de exploración de España. Desde el punto de vista de la Iglesia y como lo veían ellos mismos, su trabajo principal era difundir primero, al final y por siempre la fe. Dudar de esto es confesar un total e invalidante desconocimiento de la gran masa de correspondencia misionera existente, impresa y no impresa, plagada de pruebas inequívocas del celo religioso y devoción de la gran mayoría de los misioneros. Es muy cierto, como dice Engelhardt, que ellos “no vinieron como científicos, como geógrafos, como maestros de escuela, ni como filántropos, deseosos de elevar al pueblo en un sentido mundano, con exclusión o descuido de los deberes religiosos señalados por Cristo”. Pero es igualmente cierto y en gran medida favorable que, incidentalmente desde su propio punto de vista y deliberadamente desde el del gobierno, ellos eran todo esto y más, y que hicieron reclamación frecuente y justa de todos estos y otros servicios cuando solicitaban ayuda del gobierno.

Las misiones, entonces, fueron organismos tanto del Estado como de la Iglesia. No solo sirvieron para cristianizar la frontera, sino también para ayudar a extenderla, sostenerla y civilizarla. Dado que el cristianismo era el elemento básico de la civilización europea, y puesto que extender la fe era un deber

reconocido del Estado, la primera tarea del misionero, tanto desde el punto de vista del Estado como de la Iglesia, fue convertir a los paganos. Pero ni el Estado ni la Iglesia –ni el mismo misionero– en los dominios españoles, consideraban que el trabajo de la misión terminaba aquí. Si el indio había de convertirse en un cristiano digno o en un súbdito deseable, debía ser disciplinado en los rudimentos de la vida civilizada. La tarea de impartir la disciplina también fue entregada al misionero. Por lo tanto, las misiones fueron diseñadas para ser no solo seminarios cristianos, sino también puestos de avanzada para el control y escuelas de formación para la civilización de la frontera.

Puesto que prestaban servicio al Estado, las misiones contaban con su apoyo. Es un hecho patente, y casi no necesita demostrarse, que fueron mantenidas en considerable medida por el tesoro real. Las misiones franciscanas de la Nueva España en el siglo XVIII tenían cuatro medios principales de sustento. Los estipendios anuales de los misioneros (los sínodos) generalmente eran pagados por el gobierno. El monto de estos *sínodos* variaba según la lejanía de las misiones, y en la frontera más septentrional eran generalmente de \$450 por cada misionero. En 1758, por ejemplo, el tesoro de Nueva España pagaba anualmente sínodos por doce frailes queretanos en Coahuila y Texas, seis jaliscienses en Coahuila, once zacatecanos en Texas, diez fernandinos en la Sierra Gorda, seis jaliscienses en Nayarit, veintidós zacatecanos en Nuevo León y Nueva Vizcaya, diecisiete zacatecanos en Nuevo Santander, cinco sandieguinos en Sierra Gorda y treinta y cuatro frailes de la Provincia del Santo Evangelio en Nuevo México, o, en total, 123

frailes, a un promedio de unos 350 pesos cada uno. Este informe no incluía a la Provincia de Campeche ni a las Islas de Barlovento, para las que se habían solicitado informes separados. Se hicieron otras asignaciones para misioneros en las Marianas y las Islas Filipinas, dependencias de la Nueva España.

Además de los *sínodos*, el gobierno proporcionaba periódicamente a los misioneros de protección militar, despojando a los presidios de dos a media docena de soldados o más para cada misión. Asimismo, la hacienda real generalmente otorgaba una subvención inicial (*ayuda de costa*) de \$1000 a cada misión para pagar campanas, chalecos, herramientas y demás gastos de instauración, y en casos de emergencia con frecuencia concedía subvenciones especiales para la construcción u otros propósitos.

Estos subsidios gubernamentales no excluían los obsequios privados o las limosnas, que a menudo se buscaban y obtenían. En la fundación de nuevas misiones se esperaba que los establecimientos más antiguos dieran ayuda, y si podían, respondían en cantidad abundante. Y luego estaban las dotaciones. Los ejemplos clásicos de dotaciones privadas en la frontera norte fueron los regalos de don Pedro de Terreros, más tarde Conde de Regla, quien ofreció \$150,000 para fundar misiones apaches en Coahuila y Texas, y el Fondo Piadoso jesuita o Fondo Pío, de California. Este último fondo, iniciado en 1697, creció gracias a una variedad de donaciones hasta tal punto que las misiones de la Baja California se mantuvieron en gran medida solo con dicho incremento. Con la expulsión de los jesuitas en 1767 el fondo pasó a manos del gobierno y se convirtió en

el principal medio de sustento de las nuevas misiones franciscanas de la Alta California, además de dedicarse en parte a fines seculares. Sin embargo, incluso en Alta California la tesorería real pagaba los salarios (*sueldos*) de los guardias de la misión y proporcionaba otras ayudas económicas.

Finalmente, se esperaba que los indios de las misiones pronto se volvieran autosuficientes y, de hecho, en muchos casos adquirieron gran riqueza a través de la ganadería y las actividades agrícolas. Pero ni un centavo de esto pertenecía a los misioneros, y los *sínodos* anuales o salarios continuaban pagándose desde otras fuentes, del Fondo Pío en California y del tesoro real en general.

Si bien es cierto que las misiones fueron apoyadas en un nivel muy considerable por el tesoro real, es igualmente claro que la cantidad de ayuda proporcionada por el gobierno y la facilidad con la que se aseguraba dependían en gran medida del grado en que los fines políticos pudiesen combinarse con los objetivos religiosos.

La importancia de la necesidad política para aflojar los cordones de la bolsa real se ve en cada momento en la historia de la Norteamérica española. Conociendo la fuerza de un llamamiento político, los frailes siempre se sirvieron de él en sus peticiones de permiso y ayuda. Si bien los monarcas siempre usaron frases piadosas y elogiaban el trabajo de los padres—sin hipocresía, sin duda—, la cartera real no se abría fácilmente para fundar nuevas misiones a menos que hubiera un importante objetivo tanto político como religioso que alcanzar.

Ejemplos sorprendentes de este hecho se encuentran en las historias de Texas y California. Los misioneros de la frontera norte habían puesto durante mucho tiempo sus ojos en el “Reino de Texas” como un campo prometedor de trabajo, e incluso habían apelado al gobierno para que les ayudara a cultivarlo. Pero fue en vano, hasta que La Salle plantó una colonia francesa en la bahía de Matagorda. Luego se abrió la tesorería real y se proporcionaron fondos para misiones en el este de Texas. El peligro francés pasó por el momento y las misiones fueron retiradas. Luego, durante otra década, el padre Hidalgo pidió en vano fondos y permisos para restablecer las misiones. Pero cuando St. Denis, agente del gobernador francés de Luisiana se entrometió en Coahuila, el gobierno español inmediatamente dio un generoso apoyo para refundar las misiones con el propósito de ayudar a contener a los franceses.

El caso fue el mismo para California. Desde tiempos de Vizcaíno los misioneros habían pedido ayuda y permiso para fundar misiones en San Diego y Monterrey. En 1620 el padre Ascensión, que había estado con Vizcaíno dieciocho años antes, escribió: “No sé qué seguridad puede tener Su Majestad en su conciencia por demorar tanto en enviar ministros del Evangelio a este reino de California”, y, durante el siguiente siglo y medio, otros cientos se hicieron eco de esta admonición.

Pero todo fue en vano hasta que el oso ruso comenzó a deambular o amenazó con circular por la costa del Pacífico. Luego llegó dinero –en parte confiscado del Fondo Pío, es cierto– y después se envia-

ron misioneros para ayudar a mantener el país para la Corona. Sobre este punto el Padre Engelhardt señala correctamente:

“Los misioneros, que por lo general se ofrecían a soportar cualquier dificultad para convertir a los indios, parecen haber sido reclutados simplemente con el propósito de asegurar el territorio para el rey español... [y] el gobierno español no habría enviado barcos y tropas al noroeste si los rusos no se hubieran deslizado por la costa del Pacífico...”

Los hombres que por entonces pretendían guiar los destinos de España, y, por regla general desde entonces, no se preocuparon por el éxito de la religión o por el bienestar de sus clérigos, salvo en la medida en que ambos pudieran ser utilizados para promover programas políticos”.

Creo que en este último punto el padre Engelhardt es demasiado duro con los monarcas españoles. Sus acciones piadosas no eran pura hipocresía. Ellos estaban verdaderamente deseosos de difundir la fe. Pero estaban muy “necesitados” y tenían pocos medios para apoyar proyectos religiosos, a menos que sirvieran para fines tanto políticos como religiosos.

La importancia de los misioneros como agentes fronterizos fue, por lo tanto, claramente reconocida y sus servicios fueron utilizados conscientemente por el gobierno. En primer lugar, ellos eran usualmente los exploradores y agentes diplomáticos más útiles. El misionero solitario podría a veces ir

sin ser molestado y sin despertar sospechas u hostilidad a distritos donde el soldado no era bienvenido, mientras que por su educación y sus capacitados hábitos de pensamiento era la clase mejor preparada para registrar lo que veían y para informar lo que debía hacerse. Por esta razón, a menudo se los enviaba solos a explorar nuevas fronteras, o como emisarios de paz a tribus hostiles, o como cronistas de expediciones encabezadas por otros. De ahí que los mejores diarios de las primeras exploraciones en el suroeste –y, de hecho, en la mayor parte de América– fueron escritos por misioneros.

Como ejemplos de este tipo de servicio fronterizo por parte de los misioneros no tenemos más que recordar el caso de fray Marcos, quien fue enviado por el virrey Mendoza a buscar las rumoreadas “Siete Ciudades” en Nuevo México; el redescubrimiento de esa provincia, bajo el patrocinio del virrey, por la excursión exploratoria encabezada por fray Agustín Rodríguez; las expediciones del padre Larios, sin supervisión, a Coahuila; los cuarenta o más viajes del padre Kino a través de los desiertos de Sonora y su demostración de que California era una península y no una isla, como la mayoría de los hombres había pensado; el papel desempeñado por Kino en la pacificación de la revuelta de los pimas en 1695 y en asegurar la frontera para los colonos; las diligencias diplomáticas de los padres Calahorra y Ramírez, enviados por los gobernadores de Texas a las tribus hostiles del norte; los viajes solitarios del padre Garcés, de dos mil millas o más, por senderos no transitados en Arizona, California y Nuevo México en busca de una mejor ruta a California; y la expedición de los padres Domínguez y Escalante, pioneros y compañeros de ruta

en y alrededor de la Gran Cuenca entre las Montañas Rocallosas y las Sierras.

Las misiones servían también como medio de defensa de los dominios del rey. Esto explica por qué el gobierno estuvo más dispuesto a apoyar misiones cuando la frontera necesitaba ser defendida antes que en otros momentos, como en los casos ya citados de Texas y California. En este sentido, es significativo también que la Real Hacienda cargara los gastos tanto de presidios como de misiones a la misma cuenta, el Ramo de Guerra. En un informe para la Nueva España elaborado en 1758, un funcionario del Tesoro comentó casualmente,

“Siempre que es necesario se erigen presidios y se fundan misiones en tierra firme para defender los distritos conquistados de las hostilidades e invasiones de tribus belicosas y bárbaras, y para plantar y extender nuestra Santa Fe, para lo cual se celebran juntas de *guerra y hacienda*”.

De hecho, es cierto que las asignaciones para las misiones se hacían regularmente y que el permiso para fundarlas se daba, por lo general, en los consejos de guerra y hacienda.

Los misioneros contrarrestaban la influencia foránea entre sus neófitos, los disuadían de hostigar a los asentamientos del interior y aseguraban su ayuda para contener a las tribus más distantes. Casi todos los ejércitos que en el siglo XVIII fueron dirigidos desde San Antonio, Texas, contra los apaches y comanches hostiles, incluían un fuerte contingente de indios misioneros que lucharon codo a codo junto a los españoles. Los líderes militares de Sonora confiaron en el padre

Kino para obtener la ayuda de los pimas, sus queridos neófitos, en defensa de los asentamientos de Sonora. Cuando fue destinado a California en compañía de Salvatierra, las autoridades de Sonora protestaron alegando que, por su influencia sobre los indígenas, él significaba un mejor medio de protección para la provincia que toda una compañía de soldados. Cuando se organizó una expedición española para atacar a los apaches, Kino fue enviado a la vanguardia para animar y enrolar a los aliados pimas. Cuando los pimas pusieron en fuga a los apaches, fue a Kino a quien enviaron el recuento de los enemigos muertos, registrado por medio de muescas en una vara; en la misma ocasión fue Kino quien recibió los agradecimientos de ciudadanos y funcionarios de la provincia, y, cuando se manifestó la duda sobre lo que habían logrado los pimas, fue Kino quien cabalgó cien millas o más para contar los cueros cabelludos del enemigo vencido como evidencia para vindicar a sus amigos pimas.

Incluso se construyeron las mismas plantas de la misión y, a menudo, sirvieron como fortalezas, no solo para los padres y los neófitos, sino también para los pobladores cercanos. Cada misión bien construida se extendía alrededor de una gran cancha o patio, protegido en todos lados por los edificios, cuyas paredes tenían a veces ocho pies de espesor. En regiones hostiles estos edificios estaban encerrados dentro de enormes muros protectores. En 1740 el presidente Santa Ana escribió que la Misión Valero, en San Antonio, Texas, estaba en mejores condiciones de resistir un asedio que cualquiera de los tres presidios de la provincia. Esto, por supuesto, era solo de una magnificencia relativa. Veintidós años

después la misma misión había sido rodeada por un muro y sobre la entrada se erigió una torre equipada con mosquetes, municiones y tres cañones. Al mismo tiempo la misión de San José (Texas) fue nominada como “un castillo”, la que más de una vez había sido puesta a prueba contra los apaches.

Los misioneros no solo fueron utilizados conscientemente como agentes políticos para mantener la frontera, sino que a menudo sirvieron, por su propia iniciativa o con la cooperación de la autoridad secular, como “promotores” de los distritos no ocupados. Enviaron informes locales sobre las tribus periféricas, de las ventajas de obtener su amistad, del peligro de las incursiones extranjeras, de la riqueza y los atractivos del país, y de las oportunidades para extender el dominio del rey. De hecho, eran frecuentemente llamados a México, o incluso a España, para formar parte de los consejos reales, donde sus fundadas opiniones a menudo proporcionaban la principal base de decisión para ocupar un nuevo puesto de avanzada. Como ejemplos de esto, cerca de nuestra patria, basta recordar a Escobar, Benavides y Ayeta de Nuevo México, Massanet, Hidalgo y Santa Ana de Texas, Kino de Baja California y Serra de Alta California. Así, consciente o inconscientemente, directa o indirectamente, con o sin iniciativa secular, los misioneros actuaron como los promotores más activos, incluso se les podría llamar “impulsores” de la frontera.

Pero los misioneros no sólo ayudaron a extender, sostener y promover la frontera; más significativamente aún, contribuyeron a civilizarla. Y este es el punto clave de mi tema. España poseía altos ideales, pero tenía dificultades particulares con las que lidiar.

Reclamó la mayor parte de las dos Américas, pero su población era pequeña y solo una fracción de ella podía destinarse para poblar el Nuevo Mundo. Por otra parte, su política colonial, igualada en principios humanitarios por la de ningún otro país, tal vez buscó la preservación de los indígenas y su elevación a una ciudadanía por lo menos limitada. Careciendo de españoles que colonizaran la frontera, la colonizaría con los aborígenes. Tal ideal requería no sólo la subyugación y el control de los nativos, sino también su civilización. Para lograr este fin los gobernantes de España se sirvieron nuevamente del celo religioso y humanitario de los misioneros, escogiéndolos para que fuesen no sólo predicadores de los indios, sino también maestros y disciplinadores. En la medida en que este trabajo fuese exitoso, se hacía posible poblar la frontera con nativos civilizados y así suplir la falta de colonos. Este deseo armonizaba bastante con los objetivos religiosos de los frailes, quienes consideraban indispensable la disciplina temporal para el mejor trabajo de cristianización.

De ahí que en el sistema español –a diferencia, por ejemplo, del francés– la esencia de la misión era la *disciplina* religiosa, moral, social e industrial que proporcionaba. La misma disposición física de la misión estuvo determinada con miras a disciplinar. La característica central de toda misión exitosa era la aldea o pueblo indio. Las tribus establecidas, como los indios pueblo de Nuevo México o los pimas de Arizona, podrían ser instruidos en sus pueblos nativos, pero las tribus errantes y dispersas debían ser reunidas y establecidas en pueblos y mantenerse allí, por la fuerza si fuese necesario. La razón por la que fracasaron las misiones del este de Texas

fue que los indios se negaron a asentarse en pueblos, y sin más soldados de los que estaban disponibles era imposible controlarlos. Fue por este asunto que el padre Serra se distanció del gobernador Neve respecto a los indios de Santa Bárbara en California. Para ahorrar gastos a los soldados, Neve instó a los frailes a atender a los indios en sus rancherías nativas. Pero los misioneros protestaron que por causa de esta disposición los indios no podrían ser disciplinados. Por lo tanto, el plan fue abandonado y, en su lugar, los indios fueron congregados en grandes pueblos en San Buenaventura y Santa Bárbara. Así, el pueblo era esencial para la misión, como lo había sido para la *encomienda*.

La disciplina requería control, y esto fue dejado en gran medida en manos de los misioneros. La regla era de dos frailes por cada misión, pero en muchos casos solo había uno. A menudo se insistió por la necesidad de más.

Como símbolo de fuerza y para brindar protección a los misioneros e indios de las misiones, así como para mantener la frontera contra salvajes y extranjeros, se establecieron presidios o guarniciones en las cercanías. De este modo, a lo largo del continente, desde San Agustín hasta San Francisco se extendía una larga y esbelta línea de presidios –San Agustín, Apalache, Pensacola, Los Adaes, La Bahía, San Antonio, San Juan Bautista, Río Grande, San Sabá, El Paso, Santa Fe, Janos, Fronteras, Terrenate, Tubac, Altar, San Diego, Santa Bárbara, Monterrey y San Francisco–, una línea más del doble de extensa que la frontera entre el Rin y el Danubio en poder de los romanos, de quienes España aprendió su lección de defensa fronteriza.

Para ayudar a los misioneros en su labor de disciplinar e instruir a los neófitos, cada misión solía contar con dos o más soldados del presidio más cercano. Para ayudar a recuperar fugitivos –pues los indios se fugaban con frecuencia– se proporcionaron destacamentos especiales de soldados. A menudo da la impresión de que los misioneros se oponían a la presencia de soldados en las misiones, pero por regla general la situación era totalmente contraria. Lo que sí objetaron fue a los soldados no aptos y la interferencia externa en la selección y control de la guardia. Es cierto, en efecto, que los soldados inmorales o insubordinados eran considerados una molestia, y dado que los reclutas del presidio eran en su mayoría racialmente híbridos–mestizos o mulatos– y, a menudo, presidiarios, este tipo era demasiado común. Pero en general se exigía ayuda militar y se realizaban constantes quejas por su insuficiencia. Sobre este punto es válido el testimonio de fray Romualdo Cartagena, guardián del Colegio de Santa Cruz de Querétaro. En un informe hecho en 1772, aún no publicado, escribió,

“Lo que da a estas misiones su permanencia es la ayuda que reciben de las armas católicas. Sin ellas, los pueblos son frecuentemente abandonados y los clérigos son asesinados por los bárbaros. Se ve todos los días que en las misiones donde no hay soldados no hay éxito, porque los indios, siendo hijos del miedo, son más atraídos por el brillo de la espada que por la voz de cinco misioneros. Los soldados son necesarios para defender a los indios del enemigo y para vigilar a los indios de la misión, ya sea para alentarlos, ya

sea para llevar noticias al presidio más cercano en caso de problemas. Para el progreso espiritual y temporal de las misiones se necesitan dos soldados, ya que no se puede confiar en los indios, sobre todo en las nuevas conversiones”.

Este es el testimonio de los mismos misioneros. Que la protección era realmente necesaria lo demuestra el martirio de los misioneros en casi todas las fronteras: del padre Segura y todo su grupo de jesuitas en Virginia en 1570; del padre Saeta en Sonora; de los padres Ganzábal, Silva, Terreros y Santiesteban en Texas; de los padres Carranco y Tamaral en Baja California; del padre Luis Jayme en San Diego (Alta California); del padre Garcés y sus tres compañeros en Yuma, en el Colorado; y de los veintinueve franciscanos en el único levantamiento en Nuevo México en 1680. Pero estos martirios fueron sólo ocasionales, y la ocupación principal de los soldados era ayudar a los misioneros a disciplinar y civilizar a los salvajes.

Como maestros y como ejemplo para los nuevos conversos, era costumbre colocar en cada nueva misión a tres familias indias de las misiones más antiguas. Después de un tiempo, las familias podrían regresar a sus hogares. Como comentó el padre Romualdo: “Es tanto mejor si estas familias se relacionan con las nuevas, porque esto asegura la permanencia de estas últimas en las misiones, mientras que si huyen es más fácil recuperarlas por medio de sus parientes que a través de extraños”.

Notables entre los indios utilizados como maestros y colonos en las misiones del norte fueron los tlaxcaltecas, oriundos de Tlaxcala, la ciudad nativa de México que Prescott

hiciera célebre. Habiendo sido sometidos por Cortés, los tlaxcaltecas se convirtieron en los más fieles aliados de los españoles, ya que habían sido los enemigos más obstinados de la “Triple Alianza”, y, después de desempeñar un importante papel en la conquista del Valle de México, se convirtieron en un factor frecuente en la extensión del dominio español sobre el país del norte. Así, cuando San Luis Potosí fue conquistado, se establecieron colonias de tlaxcaltecas para enseñar a los nativos más bárbaros de ese distrito tanto la lealtad a los españoles como los elementos de la civilización. En Saltillo, Urdiñola estableció una gran colonia de tlaxcaltecas a fines del siglo XVI, y se convirtió en la colonia madre de la cual se plantaron numerosos retoños en las nuevas misiones y aldeas más al norte. En un momento se ordenó enviar a un centenar de familias de tlaxcaltecas a Pensacola; en 1755 figuraban en los planos de una colonia misionera en el río Trinity, en Texas; dos años más tarde, un pequeño grupo de ellos fue enviado a la misión de San Sabá en el oeste de Texas para ayudar a civilizar a los apaches; y veinte años más tarde se sugirió que se estableciera un asentamiento, con esta gente como núcleo, muy al norte, en la parte alta del río Red, entre los indios wichita de Texas y Oklahoma. Para ayudar a civilizar a los indios de las misiones de Jalisco, Sinaloa y Sonora se utilizó a los tarascos de Michoacán; más al norte, los ópatas del sur de Sonora fueron enviados a Arizona como maestros de los pimas; para ayudar en la civilización de los indios de California, Serra trajo indios misioneros de la Península de Baja California.

La disciplina y los elementos de la civilización europea se impartían en las misiones a

través de la instrucción religiosa, la formación industrial y, entre los nativos más avanzados, mediante la enseñanza rudimentaria de las artes y las letras. Cada misión era, en primer lugar, un seminario cristiano diseñado para impartir disciplina religiosa. La instrucción religiosa, de tipo elemental adecuado para la ocasión, se impartía mediante una rutina determinada, basada en una larga experiencia y administrada con mucho sentido práctico y consideración por las condiciones locales.

Aparte de los conceptos culturales fundamentales involucrados en el cristianismo, esta instrucción religiosa en sí misma implicaba un medio de asimilación muy importante. Por las leyes de Indias se ordenaba a los misioneros instruir a los neófitos en sus lenguas nativas, y en los colegios y seminarios se establecieron cátedras para enseñarles. Pero se encontró que, así como los nativos carecían de los conceptos, las lenguas indígenas carecían de los términos para transmitir adecuadamente el significado de la doctrina cristiana. Además, en algunas fronteras existían tantos dialectos que era imposible que los frailes los aprendieran. Esto fue especialmente cierto en la región del bajo Río Grande, donde había más de doscientos dialectos, de los cuales más de veinte eran bastante diferentes entre sí. Sobre este punto escribió el padre Ortiz en 1745:

“Los religiosos que han aprendido alguna lengua de los indios de estas misiones afirman que es imposible componer un catecismo en su idioma, debido a la falta de términos para explicar las cuestiones de la Fe, y los intérpretes mejor informados dicen lo mismo. Hay tantas lenguas como tri-

bus, que en estas misiones suman más de doscientas... Aunque se mezclan y se entienden entre sí hasta cierto punto, hay veinte lenguas de uso común por la mayor parte de las tribus. Y como son nuevas para nosotros y no hay escuelas en que aprenderlas, y puesto que los padres están ocupados en atender las necesidades espirituales y temporales de los indios, y en recuperar a los que huyen, ellos difícilmente pueden ser considerados culpables por no aprender las lenguas nativas”.

Por estas razones, en la frontera norte la instrucción se daba generalmente en español, al principio a través de intérpretes y directamente tan pronto como los indios aprendieron el idioma de los frailes. En el caso de los niños, que tenían la atención principal, esto se hizo rápidamente. Y así, incidentalmente, se dio un gran paso hacia la asimilación, pues todos sabemos la importancia del lenguaje en la fusión de razas y culturas. La firmeza del dominio de la lengua española sobre cualquier tierra tocada por España, por leve que sea, se ha notado a menudo. Fue en parte, o incluso en gran parte, debido a esta enseñanza de los niños indígenas en las misiones.

La rutina de disciplina religiosa establecida por los franciscanos en las misiones tomadas de los jesuitas en Sonora, en 1767, era típica de todas las misiones franciscanas, y no era esencialmente diferente de la de las otras órdenes. Fue descrito por el padre Reyes, más tarde obispo Reyes, de la siguiente manera:

“Todos los días al amanecer las campanas llaman a los indios a misa.

Un indio anciano, comúnmente llamado *mador*, y dos *fiscales*, recorren todo el pueblo, requiriendo que todos los niños y personas solteras vayan a la iglesia para participar en la devoción y el silencio de la misa. Terminada ésta, repiten en concierto y en español, con el ministro, las oraciones y el credo. Al atardecer este ejercicio se repite en la puerta de la iglesia, y se concluye rezando el rosario y cantando la *salve* o el *alavado*. El *mador* y los *fiscales* están encargados, los domingos y días festivos, de exigir a todos los hombres, mujeres y niños que estén presentes en la misa, con sus pobres ropas limpias, y todos lavados y peinados”.

El mismo acto de ir a la iglesia, entonces, implicaba una lección sobre las comodidades de la civilización. Había virtud entonces como ahora en ponerse la “ropa de domingo”.

“En estos días [continúa el padre Reyes] se canta misa con arpas, violines [todos tocados por los indígenas] y un coro de cuatro a seis hombres y mujeres [nativos]. En Cuaresma todos han sido obligados a ir a misa diariamente...”

El Domingo de Ramos, en las misiones principales (cabeceras), se sigue esa fiesta con una imagen y procesiones. Después de Semana Santa se hacen censos para determinar quiénes han cumplido con la Iglesia. En los primeros años a los misioneros nos parecía imposible vencer la rudeza de los indios, y las dificultades para hacer que se confiesen y administrar la comunión. Pero últimamente todos

los jóvenes y algunos de los ancianos se han confesado. En los principales pueblos, donde residen los misioneros, muchos asisten a los sacramentos los días festivos. El día de Santa María se canta el rosario por el pueblo. En otras ocasiones se les permite tener bailes, diversiones y juegos inocentes. Pero como han intentado prohibir los bailes supersticiosos y la danza del cuero cabelludo, los misioneros han encontrado una fuerte oposición de los superiores [seculares] de la provincia, que desean que los indios continúen con estos excesos.

Contribuyeron, sin duda, al espíritu bélico, y por ende a la defensa de la provincia contra los apaches.

Si la misión era un seminario cristiano, estaba a la par de una escuela de formación industrial. El padre Engelhardt escribe:

“Hay que recordar que los frailes llegaron a California como mensajeros de Cristo. No eran agricultores, mecánicos ni ganaderos. Aquellos que, tal vez, habían estado ocupados en tales actividades, las habían abandonado por la ocupación más alta del sacerdocio de Dios, y no tenían ningún deseo de enredarse más en los negocios mundanos. En California, sin embargo [y él podría haber agregado de manera bastante general], los mensajeros del Evangelio tenían que introducir, enseñar y supervisar esas mismas artes, oficios y ocupaciones, antes de que pudieran esperar avanzar con las verdades de la salvación... Como

un medio absolutamente necesario para ganar las almas de los salvajes, estos hombres no mundanos aceptaron la desagradable tarea de administrar enormes granjas, enseñar y supervisar diversos oficios mecánicos, vigilar el ganado y los pastores, y en general lograr que alcance el presupuesto”.

La función civilizadora de la típica misión española, donde los misioneros tenían a su cargo tanto las temporalidades como las espiritualidades, era evidente por la naturaleza misma de la instalación misionera. Si bien la iglesia fue siempre el centro del establecimiento y el objeto particular del orgullo y cuidado del pastor religioso, de ninguna manera fue la parte más importante. Cada misión completamente desarrollada era una gran escuela industrial, de las cuales la más grande, como en California, a veces manejaba más de 2000 indios. Había talleres de tejido, herrería, curtiduría, lagar y almacenes; había acequias, huertos y campos de cereales; y en las extensiones deambulaban miles de caballos, vacas, ovejas y cabras. El entrenamiento en el cuidado de los campos y el ganado no solo hizo que los neófitos fueran autosuficientes, sino que también les proporcionó la disciplina necesaria para los rudimentos de la vida civilizada. A las mujeres se les enseñó a cocinar, coser, hilar y tejer; a los hombres a talar el bosque, construir, operar la fragua, curtir cuero, hacer zanjas, cuidar el ganado y esquilarse ovejas.

Incluso en Nuevo México, donde los misioneros no estaban a cargo de las temporalidades –es decir, de los intereses económicos de los indígenas– y donde los indios tenían una agricultura autóctona bien

establecida, los frailes estaban encargados de su instrucción en las artes y oficios, así como de su educación religiosa. Y cuando el custodio, padre Benavides –más tarde obispo de Goa– escribió en 1630, después de tres décadas de esfuerzo de los frailes en esa provincia, pudo reportar que existían catorce monasterios sirviendo a cincuenta y tantos pueblos, cada uno con su escuela, donde a los indios se les enseñaba no sólo a cantar, tocar instrumentos musicales, leer y escribir, sino, como dice Benavides, “todos los oficios y el buen trato”, todo impartido por “la gran laboriosidad de los religiosos que los convertían”.

Los frailes eran asistidos por los soldados en el control, supervisión y enseñanza de los indios, sirviendo como *mayordomos* de los campos, de las manadas de ganado y caballos, de los ranchos de ovejas y cabras, y de las tiendas de comercio. En las misiones más antiguas, incluso entre las tribus más subdesarrolladas, a veces se hizo posible prescindir de este servicio, como en San Antonio, Texas, donde, según se informó en 1772, los indios, una vez salvajes desnudos que vivían de tunas y conejos, se había vuelto tan hábiles y confiables que “sin la ayuda de los españoles cosechan de los campos de regadío maíz, frijoles y algodón en abundancia, y maíz castellano para el azúcar. Hay vacas, ovejas y cabras en abundancia”, todo producto del cuidado y trabajo de los nativos.

Los resultados de esta formación industrial en las misiones se constataban en las imponentes estructuras construidas, las fértiles granjas labradas y las grandes haciendas ganaderas atendidas por antiguos bárbaros, ahora civilizados bajo la paciente

disciplina de los misioneros que eran asistidos por guardias militares e indios pedagogos trasladados, dinámica que no solo se dio en nuestro sur-oeste sino que en casi todas las fronteras de la América española.

Los misioneros trasplantaron a las fronteras y dieron a conocer a los nativos casi todas las plantas y animales domésticos imaginables de Europa. Al obligar a los indios a trabajar tres días a la semana en tareas comunitarias, los jesuitas de la Pimería Alta –para dar un ejemplo particular– establecieron en todas las misiones florecientes ranchos de caballos, vacas, ovejas y cabras, y abrieron campos y huertas para el cultivo de una gran variedad de plantas alimenticias. Kino escribió en 1710 de las misiones jesuitas de Sonora y Arizona

“Ya hay campos fértiles y abundantes de trigo, maíz, frijoles, garbanzos, habas, lentejas, garbanzas bastardas, etc. Hay huertos, y en ellos viñas para el vino de las misas; y campos de caña dulce para almíbar y panocha, y con el favor del Cielo, dentro de poco, para azúcar.

Hay muchos árboles frutales castellanos, como higueras, membrillos, naranjos, granados, melocotoneros, albaricoqueros, perales, manzanos, moras, etc., y todo tipo de artículos de huerta, como repollos, lechugas, cebollas, ajos, anís, pimientos, mostaza, menta, etc.

Otros medios temporales –continúa– son los abundantes ranchos, que ya están provistos de ganado vacuno, ovino y caprino, muchas manadas de

yeguas, caballos y animales de carga, mulas y caballos, para el transporte y el comercio, y ovejas muy gordas, produciendo mucho sebo, grasa de pella y jabón, que ya se fabrica en abundancia”.

Un ejemplo de algunos de los resultados materiales más modestos se encuentra en la siguiente descripción de las cuatro misiones de Querétaro en Texas, basada en un informe oficial realizado en 1762.

Además de la iglesia, cada misión tenía su *convento* o monasterio, incluidas las celdas de los frailes, el albergue del portero, el refectorio, la cocina, las oficinas, los talleres y el granero, generalmente todo bajo un techo común y dispuesto alrededor de un *patio*. En San Antonio de Valero el *convento* era una estructura de dos pisos y cincuenta varas cuadradas con dos patios y con claustros abovedados arriba y abajo. Los otros eran similares.

Parte importante de cada misión era el taller, pues aquí los neófitos no solo ayudaban a suplir sus necesidades económicas, ya que recibían una parte importante de su formación para la vida civilizada. En cada una de estas cuatro misiones los indios fabricaban *mantas, terlingas, sayales, rebozos, frezadas* y otras telas comunes de lana y algodón. En la misión de San Antonio el taller tenía cuatro telares y dos almacenes de algodón, lana, cardas, husos, etc. En Concepción y San Francisco había tres telares en cada uno.

Los neófitos de cada misión vivían en una aldea o pueblo indio, estrechamente relacionado con la iglesia y el monasterio.

De las cuatro misiones queretanas tenemos la descripción más completa del pueblo en la misión de San Antonio de Valero. Consistía en siete hileras de casas construidas en piedra, con pórticos arqueados, puertas y ventanas. Había una plaza por la que corría un canal de agua, con sauces y árboles frutales. Dentro de la plaza había un pozo cerrado, para abastecerse de agua en caso de asedio por parte del enemigo. El pueblo estaba cercado por una muralla, y sobre la puerta había una torre, con troneras y dotada de tres cañones, armas de fuego y municiones. Las casas estaban provistas de camas altas, arcones, metates, ollas, calderos y otros utensilios domésticos. El pueblo de San Antonio era típico en todo.

Las actividades agrícolas y ganaderas habían aumentado desde 1745. En las cuatro misiones queretanas había 4.897 cabezas de ganado pastando, 12.000 ovejas y cabras, y unos 1.600 caballos, y cada misión tenía de treinta y siete a cincuenta yuntas de bueyes de trabajo. De las cuatro misiones la de San Francisco criaba la mayor cantidad de ganado, con 2.262 piezas de vacuno y 4.000 ovejas y cabras. Cada misión tenía su rancho, ubicado a cierta distancia, donde se guardaba el ganado, con una o más casas de piedra ocupadas por las familias de los capataces, los corrales, aperos de labranza y carretas necesarias, y herramientas para carpintería, albañilería y herrería. Cada misión tenía campos bien labrados, cercados y regados por buenas acequias, con diques de piedra. En estos campos se cultivaba maíz, chile, frijol y algodón en abundancia, y en las *huertas* gran variedad de hortalizas.

Este cuadro de las misiones de Texas es interesante, pero en magnitud los establecimientos descritos no pueden compararse con los de Paraguay o incluso con los de California, donde, en 1834, en vísperas de la destrucción de las misiones, 31.000 indios en veintiuna misiones pastoreaban 396.000 cabezas de ganado, 62.000 caballos y 321.000 cerdos, ovejas y cabras, y cosecharon 123.000 fanegas de grano, demostrando los neófitos habilidad e industria concernientes al huerto, el jardín, el lagar, el telar, en comprar y forjar.

Las leyes de Indias incluso recomendaban y las misiones proporcionaban una escuela para el autogobierno, elemental y limitado, es cierto, pero, sin embargo, pertinente y posible. Esto se llevó a cabo organizando a los indios de las misiones en un pueblo, con oficiales civiles y militares, siguiendo el modelo de la administración española. Cuando se fundaba la misión el jefe secular del distrito —gobernador, capitán o alcalde—, como representante del rey, organizaba formalmente el pueblo, nombraba a los oficiales nativos y daba título a la concesión de cuatro leguas de tierra. Al constituirse el gobierno nativo, la sabiduría dictaba que se debía hacer uso de la organización indígena existente, dando a los indios de prestigio los cargos importantes. A partir de entonces, los funcionarios civiles eran elegidos por una modalidad de elección autóctona, bajo la supervisión del misionero, y aprobados por el jefe secular de la jurisdicción.

Los funcionarios civiles solían ser un gobernador, capitán, alcaldes y alguaciles, quienes por ley constituían un cabildo o consejo. Los oficiales militares eran un capitán o un *teniente* y subalternos, y eran

nombrados por el jefe secular o por un capitán general nativo sujeto a la aprobación del jefe secular. Los oficiales militares tenían sus propias divisas distintivas y, para darles prestigio, se colocaban bancos separados en las iglesias para el gobernador, el alcalde y el cabildo. En Sonora había un *topil*, cuyo deber era cuidar las casas comunales, una especie de hospedería gratuita, abierta a todos los viajeros, que parece haber sido de origen indígena más que español. Los indios tenían su propia cárcel e imponían castigos menores, prescritos por el clérigo superior. Los capataces indios mantenían a los trabajadores en sus faenas y, de hecho, gran parte de la responsabilidad de controlar a los nativos se efectuaba a través de los propios oficiales indígenas. Por supuesto, fue la fuerza normativa de los padres y la fuerza restrictiva del presidio cercano las que ejercieron la mayor presión.

Este gobierno de pueblo se estableció entre las tribus más altamente desarrolladas de todas partes y tuvo éxito en diversos grados. A menudo se gestaban conflictos de jurisdicción, y en California, donde los nativos eran de los más bárbaros, los misioneros se opusieron enérgicamente. Se le ha calificado como una farsa, pero ciertamente no fue así. No era un autogobierno mayor a lo que es el gobierno estudiantil en una escuela primaria. Pero era un medio de control y un paso hacia el autogobierno. Es una de las cosas, además, que ayudan a explicar cómo dos misioneros y tres o cuatro soldados pudieron establecer un pueblo ordenado, con dos o tres mil salvajes recién reunidos a partir de tribus diversas y a veces mutuamente hostiles. Quedó tan profundamente grabado en los indios de Nuevo México que algunos de

ellos todavía mantienen su organización de pueblo español, y por medio de ella todavía se gobiernan a sí mismos, extralegalmente. Y he sabido que en algunos lugares, incluso en California, los descendientes de los indios de las misiones todavía mantienen la organización del pueblo como una especie de fraternidad o sociedad secreta.

De esta manera, entonces, las misiones sirvieron como agencias fronterizas de España. Como primera y principal tarea, los misioneros difunden la fe. Pero, además, de manera deliberada o incidental exploraron las fronteras, promovieron su ocupación, las defendieron del mismo modo que a las colonias interiores, enseñaron a los indios la lengua española, y los disciplinaron en las buenas costumbres, en los rudimentos de las artes europeas, de la agricultura y hasta del autogobierno. Además, las misiones eran una fuerza que favorecía la preservación de los indios, en oposición a su destrucción, tan característica de la frontera angloamericana. En las colonias inglesas los únicos indios buenos eran los indios muertos. En las colonias españolas se pensó que valía la pena dignificar a los nativos para esta vida, así como para la siguiente. Quizás las misiones no representaban, en todos los aspectos, un ideal del siglo veinte. A veces, y hasta cierto punto, fracasaron, como toda institución humana. Sin embargo, no debe olvidarse que de los millones de mestizos que viven al sur de nosotros, los abuelos, en una gran proporción de los casos, en alguna remota generación, de un lado o del otro, alguna vez fueron indios de misión, y como tales aprendieron los elementos de la civilización española. Por estas razones, así como por sinceros motivos religiosos, las misiones recibieron el apoyo

del rey. Eran una característica conspicua del genio fronterizo de España.

Herbert Eugene Bolton