

LA EXPANSIÓN FRANCISCANA EN EL OCCIDENTE NOVOHISPANO Y LA CRISTIANIZACIÓN DEL ESPACIO, SIGLOS XVI-XVII

FRANCISCAN EXPANSION IN WESTERN NEW SPAIN AND CHRISTIANIZATION OF THE SPACE, 16TH-18TH CENTURIES

JOSÉ REFUGIO DE LA TORRE CURIEL¹

Universidad de Guadalajara
cucodelatorre@gmail.com

RECIBIDO/RECEIVED: 26-09-2023

ACEPTADO/ACCEPTED: 1-04-2024

RESUMEN:

El artículo argumenta que uno de los procesos más duraderos y reconocibles de la presencia franciscana en el orbe indiano a partir de 1524 fue la generación de referentes tangibles de la cristianización del espacio. Más allá de las discusiones académicas que los conceptos de evangelización y conquista espiritual han propiciado a lo largo de varias décadas, por cuanto hace a la profundidad y el sentido que el cambio religioso hubiese –o no– significado desde la perspectiva indígena y europea, esta propuesta invita a repensar las múltiples expresiones del carácter concreto, explícito, que la incorporación de símbolos cristianos tuvo en las representaciones visuales, las tradiciones locales, y los referentes espacio-temporales de las culturas en medio de las cuales tuvieron lugar las tareas de la orden franciscana. Mediante la relectura de un par de mapas históricos, así como mediante el análisis de descripciones etnográficas del siglo XVI, el ensayo concluye que a cinco siglos de la llegada de los franciscanos a la Nueva España las formas de memoria local siguen actualizando y reelaborando el sentido de la primera etapa de expansión franciscana.

PALABRAS CLAVE: Franciscanos en Nueva España, cristianización del espacio, mapas históricos.

¹ <https://orcid.org/0000-0002-5106-5395>. Doctor en Historia por la Universidad de California en Berkeley (2005), Maestro en Historia por El Colegio de Michoacán, A.C. (2000), Licenciado en Historia por la Universidad de Guadalajara (1997). Profesor-Investigador en el Departamento de Historia, Universidad de Guadalajara (México). Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (Nivel II). Desde hace dos décadas se ha especializado en el estudio de la historia de los franciscanos, de las misiones en el norte novohispano en la época colonial, y de la cartografía histórica.

ABSTRACT:

This article argues that one of the most long-lasting and recognizable processes of the Franciscan presence in The Americas from 1524 onwards was the generation of tangible referents of the Christianization of the space. Beyond the academic discussions that the concepts of evangelization and spiritual conquest have prompted for decades regarding the depth and meaning of religious change from indigenous and European perspectives, this proposal invites us to rethink the multiple expressions of the concrete and explicit character that the incorporation of Christian symbols had in visual representations, local traditions, and the space-time references of the cultures in the midst of which the Franciscans developed their work. Through rereading a pair of historical maps, as well as through the analysis of several sixteenth-century ethnographic descriptions, this essay concludes that five centuries after the arrival of the Franciscans in New Spain, the forms of local memory continue to update and rework the meaning of the first stage of Franciscan expansion.

KEYWORDS: Franciscans in New Spain, Christianization of space, historical maps.

Para citar este artículo / Citation: TORRE CUIEL, José Refugio de la. «La expansión franciscana en el occidente novohispano y la cristianización del espacio, siglos XVI-XVII». *Archivo Ibero-Americano* 84, n° 298 (2024): 81-123. <https://doi.org/10.48030/aia.v84i298.309>.

1. INTRODUCCIÓN

En algún momento de 1579, de las prensas del *Compás de oro*, celebrado taller de impresión y grabado del norte de Europa, salían las primeras ediciones del mapa de la Nueva España con el que Abraham Ortelius ampliaría una nueva edición de su *Theatrum Orbis Terrarum*.² Con la leyenda *Hispaniae Novae sive Magnae, recens et vera descriptio* en la cartela correspondiente, el mapa mostraba al público europeo las últimas noticias que hasta ese momento había podido adquirir Ortelius acerca de la Nueva España. Después de citar a Hernán Cortés, Juan González, y otros cronistas entre sus fuentes de información, el cartógrafo escribía –en el texto que acompañaba

2 Abraham Ortelius (o también Ortelio) (1527-1598) fue un destacado grabador e impresor, célebre por ser el creador del primer atlas en el sentido moderno de la palabra: el *Theatrum Orbis Terrarum*. En esta obra se incluyen por primera vez extensas explicaciones sobre la historia y la geografía de los lugares representados en los mapas (en lugar de que el mapa simplemente ilustre un texto), lo que constituye el rasgo característico del atlas moderno. La importancia de la labor cartográfica de Ortelius le valió ser nombrado geógrafo del rey Felipe II en 1573. Cuando apareció en su primera edición, el *Theatrum Orbis Terrarum* (Antwerp [Amberes], 1570) fue uno de los libros más caros que se habían producido hasta ese momento, y rápidamente se volvió una obra de gran popularidad; alcanzó 35 ediciones en distintos idiomas (13 en latín, 5 en alemán, 5 en francés, 5 en español, 4 en holandés, 2 en italiano, 1 en inglés). La edición original de 1570 contenía 53 mapas, cantidad que aumentó hasta 166, en las últimas ediciones de principios del siglo XVII. Marcel van den BROECKE, *Ortelius' Theatrum Orbis Terrarum (1570-1641). Characteristics and development of a sample of on verso map texts* (Utrecht: Koninklijk Nederlands Aardrijkskundig Genootschap, Faculteit Geowetenschappen Universiteit Utrecht, 2009), 15-16.

al mapa en la explicación correspondiente— que «*las poblaciones que en esta tierra han hecho los españoles, se ven en esta tabla*» (Imagen 1).³



IMAGEN 1. Abraham ORTELIUS, *Hispaniae Novae sive Magnae, recens et vera descriptio* (Amberes, 1579).

Una profusión notable de poblados destaca como nota dominante en esa imagen, generando la impresión para el lector de que esta parte del nuevo mundo ofrecía marcados contrastes entre un norte incógnito dominado por gentes fieras y sin ley y

3 Abraham ORTELIUS, *Theatrum Orbis Terrarum* (Amberes: Jean Baptiste, 1602), 7. Énfasis añadido. Para Hillerkus y Flores, la referencia a «un volumen cuyo título es el Orbe Nuevo», se entiende en relación con «cuatro escritos de Hernán Cortés, integradas en: Grynæus, Simon & Johannes Huttichius, *Novus Orbis Regionum ac Insularum Veteribus incognitarum*, Basle, Joannes Hervagium, marzo de 1532 (1ª edición)». Identifican también a Hieronymus Girava como la otra gran fuente de Ortelius con su *Cosmopographia y Geographia*, Venecia, 1552. Thomas HILLERKUS y Elizabeth del Carmen FLORES OLAGUE, «El mapa de la Nueva Galicia (1579) de Abraham Ortelius, sus fuentes y su génesis», en *Mapas de la Mitad del Mundo. La cartografía y la construcción territorial de los espacios americanos, siglos XVI al XIX*, coord. por Francisco Roque de OLIVEIRA y Héctor MENDOZA VARGAS (Lisboa y Ciudad de México: Centro de Estudios Geográficos-Universidade de Lisboa, Instituto de Geografía-UNAM, 2010), 45.

la tierra ya ganada por los españoles –las conquistas de Cortés y la «Mayor España» que Nuño de Guzmán había querido establecer, y que Ortelius retoma en el lenguaje de su atlas–. Hoy sabemos que, para esas fechas, un número importante de aquellos pobladores indígenas, sobre todo en el occidente novohispano, habían ya sucumbido a enfermedades y trabajos forzados;⁴ la imagen ofrecida por el mapa de 1579 resultaba, en tanto representación del territorio a partir de las elecciones hechas por Ortelius, una compilación anacrónica de datos, más comprometida con la celebración de la grandeza de las armas españolas que con la descripción del territorio novohispano en alguna de las épocas a la que pertenecían los informes disponibles para el cartógrafo.⁵

Sin embargo, había en ese discurso visual otro elemento que con frecuencia pasa inadvertido: el cartógrafo reproducía una jerarquía de lugares caracterizada no solamente por la centralidad de las ciudades sedes de obispados o de audiencias. En medio de la abundancia de símbolos y leyendas que parecieran superponerse en el texto, Ortelius había dibujado pequeños íconos cuya explicación reservaba en un sitio cercano a la esquina inferior izquierda de la cartela; en un punto situado al noreste de Querétaro explicaba que había dibujado una construcción que emulaba una capilla con torre y cruz para representar un «*monasterio de frailes menores*» (Imagen 2).

Si centramos la mirada en el occidente de la Nueva España, además de la importancia concedida a Guadalajara y Compostela –como capital de reino la primera, y como «Cathedral obispal y [...donde] hay Consejo Real» la segunda–,⁶ así como a las villas de Colima y Purificación,⁷ aparece, en tierras de la entonces llamada

4 Salvador ÁLVAREZ, «Conquista y encomienda en la Nueva Galicia durante la primera mitad del siglo XVI: “Bárbaros” y “civilizados” en las fronteras americanas», *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad* 29, n° 116 (2008): 135-188; ÁLVAREZ, «La primera regionalización (1530-1570)», en *Historia del Reino de la Nueva Galicia*, coord. por Thomas CALVO y Aristarco REGALADO (Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 2016), 165-210.

5 Como han advertido ya los estudios sobre las fuentes de información de Ortelius para esta parte del mundo: «A pesar de la innegable riqueza de los textos de Cortés, estos solamente podían abarcar informaciones geográficas precisas sobre el centro de la Nueva España [...] ya mucho menos densos fueron los relatos acerca de Michoacán, Guerrero, el sur de Jalisco y Colima. Y nada se sabía hacia 1529/1530, cuando Cortés estaba en España, sobre toda esta vasta área al norte del río Lerma y al norte de río Grande de Santiago o sobre el valle de Guadalajara». HILLERKUSS y FLORES, «El mapa», 45.

6 Compostela había sido designada sede de la Audiencia de la Nueva Galicia y de la diócesis «compostelana» desde la fundación de ambas instituciones (1538). Sin embargo, Ortelius no tenía noticia del cambio de sede de ambos poderes a la ciudad de Guadalajara en 1560, por lo que el mapa y el texto que describen la Nueva España indica –a partir de información ya desactualizada para 1579– que era Compostela la sede judicial y episcopal. ORTELIUS, *Theatrum Orbis Terrarum*, 7.

7 Al parecer Ortelius confunde las referencias a estas poblaciones, pues en el texto señala que entre las ciudades destacadas del occidente está «Colima que llaman de la Purificación». ORTELIUS,

provincia de Ávalos y en la Nueva Galicia, un conjunto de diecinueve poblaciones marcadas con ese ícono de fundaciones franciscanas. Al parecer, el geógrafo real trataba de representar aquí la importancia que en el poblamiento de la Nueva España tenían los establecimientos realizados por esta orden. Si bien las fuentes de información disponibles para Ortelius no le permitieron ofrecer una imagen actualizada de la distribución que efectivamente tenían para ese momento los franciscanos —el mapa confunde pueblos de visita con cabeceras de doctrina, señalando como convento principal en 1579 algunos pueblos ya desaparecidos, o algunos otros que funcionaban entonces como visitas de otros conventos—, el registro era indicativo de la importante presencia de la orden en estos territorios (tabla 1).

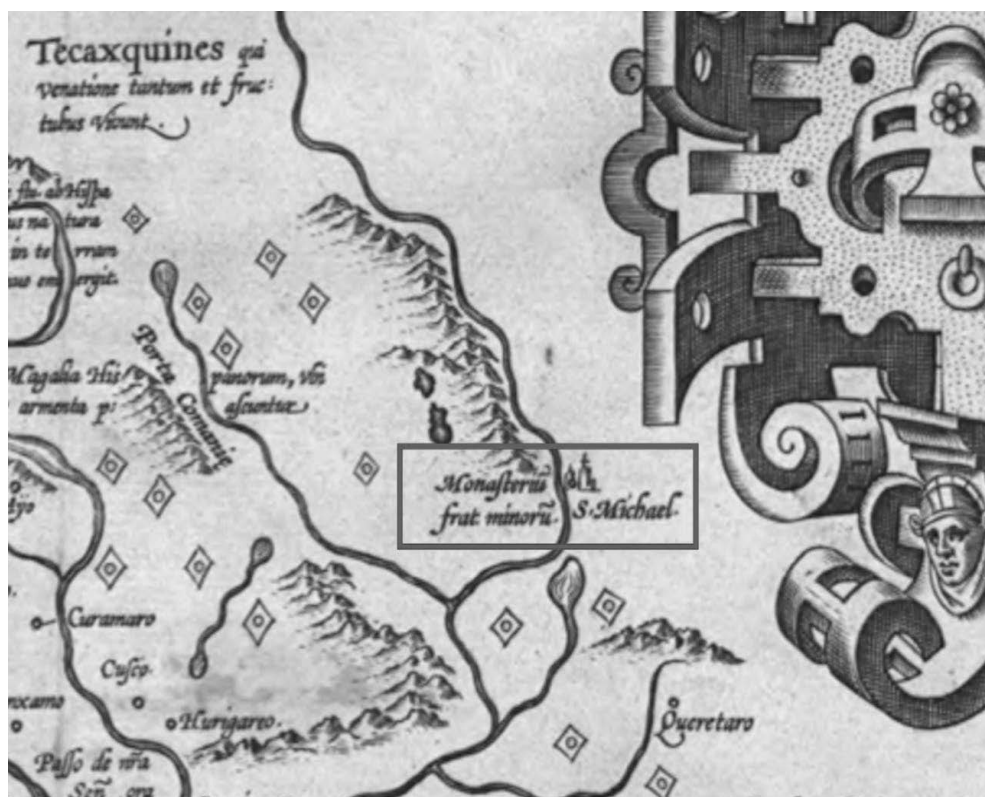


IMAGEN 2. Detalle de la simbología de fundaciones franciscanas en *Hispaniae Novae sive Magnae*.

Theatrum Orbis Terrarum, 7.

TABLA 1. Conventos franciscanos señalados en el HISPANIAE NOVAE SIVAE MAGNAE de Abraham

Convento	Año de fundación	Identificación alterna	Situación en 1579
<i>Zapotlán</i>	1532		Guardianía
<i>Etzatlán [Yzatlan]</i>	1534		Guardianía
<i>Poncitlán</i>	1534		Guardianía
<i>Tuxpan</i>	1536		Guardianía
<i>Teúl</i>	1536		Guardianía
<i>Juchipila</i>	1542		Guardianía
<i>Autlán</i>	1546		Guardianía
<i>Agua[ca]tlán</i>	1551		Guardianía
<i>Centispac</i>	1569		Guardianía
Guaxacatlán	----	Antiguo señorío indígena, cercano a Tequila y La Magdalena, anexo a las conquistas de Cortés ⁸	----
Mysuitlán ¿?	----	¿Michistlán? ⁹	----
Aqua cara ¿?	----	¿Acaponeta?	----
Ocomo ¹⁰	----	Oconagua	Visita de Etzatlán
Nochistlán			Pueblo de visita
Guazamota	1552 ¹¹		Pueblo de visita
Ameca	Ca. 1554		Visita de Etzatlán
Guaynamota	1601		Visita de Xalisco
Tetitlán	¿?		Visita de Aguacatlán
Cusalapa	¿?		Visita de Autlán

Fuentes: José Refugio de la Torre Curiel y Laura Fuentes Jaime, «Fundaciones Religiosas en el siglo XVI: el clero regular», en *Historia del Reino de la Nueva Galicia*, coord. por Thomas Calvo y Aristarco Regalado (Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 2016), 330-332. Antonio Tello, OFM, *Crónica miscelánea de la Sancta Provincia de Xalisco*, libro IV (Guadalajara: Editorial Font, 1945).

8 Rafael Cervantes OFM, *Los mártires de Etzatlán* (Guadalajara: Imprenta San Francisco, 1997), 18.

9 Domingo Lázaro de Arregui, *Descripción de la Nueva Galicia* (Guadalajara: Gobierno del Estado de Jalisco, 1980), 158.

10 Ocotitlan, Ocomo, y posteriormente denominado San Miguel de Oconahua. Cervantes, *Los mártires*, 2.

11 Chantal Cramaussel, «El norte lejano o la nueva frontera», en *Historia del Reino de la Nueva Galicia*, coord. por Thomas Calvo y Aristarco Regalado (Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 2016), 345.

Entendiendo que un mapa es una construcción cultural, una representación espacial con historicidad propia, y a propósito de las situaciones aquí comentadas, vale la pena preguntarse ¿qué tipo de relaciones y procesos históricos trataba de reseñar el cartógrafo en este mapa?¹² Si tenemos en cuenta que el propio Ortelius pretendía que sus lectores usaran estos mapas como unos «espejos de las cosas» para dejar «impres[as] en la memoria» las cosas que se decían de los diferentes lugares, y si consideramos además que su editor celebraba entre los méritos del cartógrafo el dar a conocer lo poblado y lo despoblado, dirigiéndose al gran público de la cristianidad europea,¹³ una posibilidad sería que el mapa aquí referido tratase de mostrar el proceso de conquista española como equivalente a la cristianización del espacio (en sentido amplio, incluyendo a los pobladores y su medio geográfico). Pero no solamente un proceso pensado en sentido genérico y abstracto, sino como una tarea en la que la presencia franciscana, reconocida con el ícono ya mencionado de sus monasterios –*sic* por conventos cabecera–, habría sido instrumental. Después de todo, el cartógrafo había prescindido, por lo menos para la porción noroccidental de la Nueva España, de referentes semejantes para marcar otro tipo de cabeceras eclesiásticas –los curatos de clérigos específicamente–.

La división entre los dominios cristianos del rey y los pueblos que rechazaban la presencia española –pensada como «frontera de la gentilidad», en el lenguaje de la época– no era un argumento original ni privativo de los recursos visuales de cartógrafos como Ortelius. Más bien era un tópico bastante difundido en la época, como se constataba en las tradiciones orales y pictóricas de los pueblos del altiplano central –no solamente nahuas, sino también los descendientes de otros grupos llegados del norte con quienes aquellos tenían conflictos político-territoriales– las cuales daban cuenta de una gran diversidad étnica enmarcada por el reconocimiento de alianzas y confrontaciones históricas,¹⁴ y que fueron resemantizadas por cronistas,

12 J. B. HARLEY y David WOODWARD, «Preface», en *The History of Cartography*, vol. 1, *Cartography in Prehistoric, Ancient and Medieval Europe and the Mediterranean*, ed. por J. B. HARLEY y David WOODWARD (Chicago y Londres: University of Chicago Press, 1987), xvi. Karl SCHLÖGEL, *En el espacio leemos el tiempo. Sobre historia de la civilización y geopolítica* (Madrid: Ediciones Siruela, 2007), 90. José Refugio de la TORRE CUIEL y Salvador ÁLVAREZ, «Ensayo introductorio», en *El gran norte novohispano-mexicano en la cartografía de los siglos XVI-XIX*, coord. por José Refugio de la TORRE CUIEL y Salvador ÁLVAREZ (Zapopan y Hermosillo: El Colegio de Jalisco, El Colegio de Sonora, 2020), 14-37.

13 Véase la carta de Abraham Ortelius «a los benévolos lectores» y la dedicatoria de Christóbal Plantino al rey en ORTELIUS, *Theatrum Orbis Terrarum*, sin página.

14 Un ejemplo de este tipo de memoria histórica puede verse en los *Anales de Cuauhtinchan* o *Historia Tolteca Chichimeca*, códice que en el marco de un largo conflicto por tierras en San Juan Bautista Cuauhtinchan (Puebla) narra la historia del poblamiento indígena de la región entre los siglos XII y XVI. Paul KIRCHHOFF, Lina Odena GÜEMES y Luis REYES GARCÍA, *Historia Tolteca Chichimeca* (México: CISINAH, INAH, SEP, 1976).

juristas y distintos funcionarios del imperio.¹⁵ Nótese por ejemplo, que el autor del conocido Mapa de la Nueva Galicia (1550), acude también a ese tropo, situando en el río Grande una evidente frontera de guerra, destacando el dominio de los indios hostiles más allá de la zona de barrancas al norte de Guadalajara (Imagen 3).¹⁶ La coincidencia de este recurso destaca aún mas, si tomamos en cuenta una línea interpretativa que sugiere que el autor de esta carta pudo haber sido uno de los informantes que colaboraron en la elaboración de un boceto que Ortelius habría tenido a su alcance al trabajar en su mapa de 1579.¹⁷

Estos argumentos visuales presentaban, así, los avances del poblamiento español entre las décadas de 1540 y 1560 –término *post quem*, según correspondería a las fechas de la información manejada por las fuentes de los mapas aquí comentados– en función de un espacio configurado según los ideales de civilidad de las sociedades cristianas europeas. A pesar de las inconsistencias en la ubicación de las sedes de las cabeceras de doctrina expresadas en ambos mapas, el hecho fundamental era que en ambas narrativas se reconocía un tipo de jerarquía espacial en la que participaban las poblaciones a cargo de la orden franciscana. Estas formas de representación eran ejemplos de un proceso de *mimesis*, mediante el cual, agentes del imperio español «presentaban» ante la mirada de quienes contemplaban sus mapas el discurso visual resultante de una realidad política –no «geográfica»–;¹⁸ esto es, la imagen visual

15 Alessandra RUSSO problematiza estas confluencias de manera ejemplar en *El realismo circular. Tierras, espacios y paisajes de la cartografía novohispana, siglos XVI y XVII* (México: UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas, 2005), 37-44.

16 Distintas interpretaciones sobre la estructura, intenciones y simbolismo de este mapa, asociado a las gestiones del oidor Hernán Martínez de la Marcha promoviendo el traslado de la Audiencia de Guadalajara de Compostela a la ciudad de Guadalajara, se encuentran en Salvador BERNABÉU ALBERT y José María GARCÍA REDONDO, «Sobre cartografía y fascinación de la frontera: el Mapa de la Nueva Galicia (circa 1550)», en *Poblar la inmensidad: sociedades, conflictividad y representación en los márgenes del Imperio Hispánico (siglos XVI-XIX)*, coord. por Salvador BERNABÉU ALBERT (Madrid: CSIC / Ediciones Rubeo, 2010), 129-178. Víctor Manuel TÉLLEZ LOZANO, Cynthia Maricela MIRANDA GARCÍA y Víctor Manuel FREGOSO GARCÍA, «La construcción de paisajes políticos en la Pintura del Nuevo Reino de Galicia», *Letras Históricas* 20 (2019): 239-296. <https://dx.doi.org/10.31836/lh.20.7092>. Independientemente de si se está de acuerdo en la idea de considerar este mapa como un códice con elementos prehispánicos, o se se ve aquí un mapa de cuño occidental con apoyo en informaciones locales, lo que ambas interpretaciones aceptan es que el autor de esta pintura ha recurrido al referido tropo de la frontera con la gentilidad.

17 HILLERKUSS y FLORES, «El mapa», 49-55.

18 La discusión sobre el concepto de mimesis, tomado de la *Geografía* de Claudio Ptolomeo, se encuentra en René CECEÑA, «Mimesis y ecúmene: el sentido epistemológico y el fundamento político de la *Geografía* de Ptolomeo», en *Geografía (capítulos teóricos)*, por Claudio PTOLOMEIO, coord. por René CECEÑA (Ciudad de México: Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2018), 329-330, 347-349. Esta línea interpretativa deriva de una exégesis particular de la declaración de Ptolomeo en el sentido de que «La *Geografía* es una *mimesis* por medios gráficos de toda la parte ocupada de la tierra». Un

This is a detailed historical map of the Valley of Mexico, showing various towns, rivers, and geographical features. The map is labeled with numerous place names in Spanish, including 'Toluca', 'Mexico', 'Coyoacan', 'Xochimilco', and 'Iztapalapa'. It also shows the 'Lago de Texcoco' and the 'Cerro de Guadalupe'. The map is oriented with North at the top.

Como apuntan Calvo y Machuca, «en 1550 lo esencial de la población, india y española, se concentra en la sucesión de valles [...] al oeste del río Grande, de la laguna de Chapala a Xalisco y Tepic. La Sierra Madre, aún mal definida en esta pintura, es otro elemento de contención, al occidente de los valles».¹⁹ Tal «concentración» de pobladores en las zonas señaladas por estos autores es mucho más evidente si se vuelca el mapa de la Nueva Galicia de 1550 sobre un fondo de carta moderno, como lo ha hecho Salvador Álvarez (Imagen 4). Lo que se aprecia ahí es que el autor

19 Thomas CALVO y Paulina MACHUCA, «Un actor ineludible: entre sierras y cuencas», en *Historia del Reino de la Nueva Galicia*, coord. por Thomas CALVO y Aristarco REGALADO (Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 2016), 38-39.

del mapa constata la importancia que los asentamientos promovidos por los franciscanos –ya fuera a título de congregaciones nuevas, refundaciones, o ampliaciones de antiguos asentamientos indígenas– tuvieron como elemento duradero en la ocupación del territorio en el occidente novohispano. Se aprecian así, lo que eventualmente conformaría las «cordilleras» que reconoció la administración franciscana en occidente (véase más adelante la Imagen 5) y que constituyeron los principales ejes de comunicación en esta parte de la Nueva Galicia: el núcleo Guadalajara-Chapala; las cuencas lacustres hacia el sur, conectando con Zapotlán y Colima; la ruta intramontana que atravesaba las sierras de Tecolotlán, Amula, entre otras; la zona de los valles y el pie de monte hacia el poniente, con la proyección hacia la zona costera de Centispac y luego Acaponeta; los pueblos del norte, hacia la zona de las barrancas y peñoles zacatecanos.

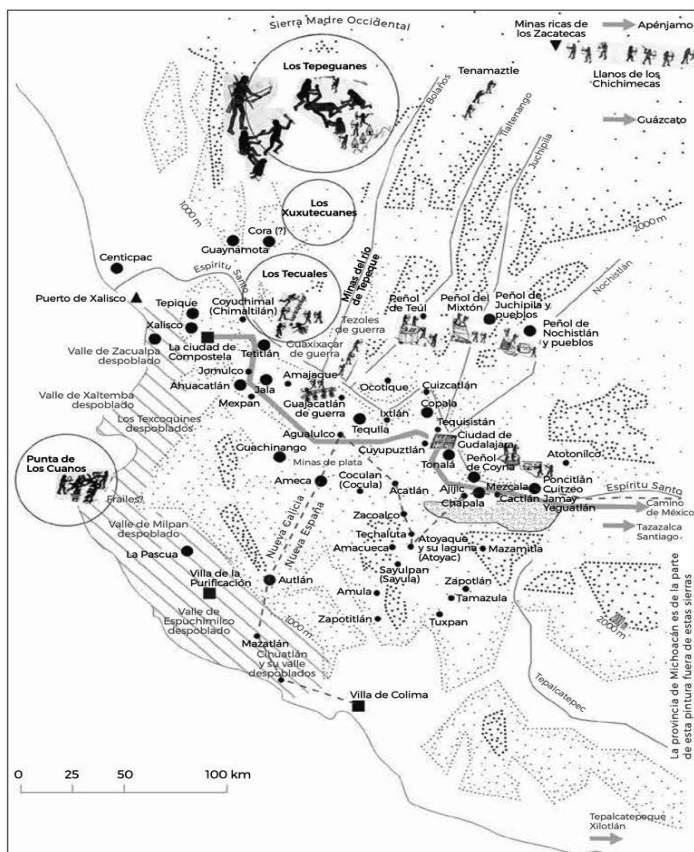


IMAGEN 4. Proyección del Mapa de Nueva Galicia (1560) sobre un fondo de carta contemporáneo. Fuente: ÁLVAREZ, «La primera regionalización», 185.

En un sentido más profundo, estos mapas participaban de una forma de cristianización del espacio. Tal fenómeno cultural, al que alude el título de este ensayo, remite no sólo a la percepción que sobre la expansión de la obra misionera tuvieron conquistadores y cronistas de las primeras épocas de dominación española; no se trataba solamente de la apropiación simbólica de la geografía local mediante representaciones visuales o la imposición de una toponimia ligada a las devociones cristianas —en tanto formas de posesión e incorporación política—, sino que involucraba profundas transformaciones en la relación entre sujetos, espacio, historia y religiosidad local:

Dotar al espacio geográfico de referentes de santidad —un santo patrono, un santuario, una historia prodigiosa, un sitio asociado a alguna epifanía— constituía un poderoso mecanismo para convocar a propios y extraños alrededor de nuevas formas de mediación con la divinidad. En virtud de estos intentos, en el ámbito local se volvía posible reconstituir jerarquías territoriales, revertir nexos de dependencia o establecer nuevos referentes espaciales para organizar el territorio.²⁰

La expansión de la presencia franciscana en la Nueva España durante los siglos XVI y XVII fue parte de ese proceso de reconfiguración espacial. No se trataba solamente de la multiplicación de los sitios desde donde se administraban las tareas de evangelización —los conventos-cabeceras de doctrina—, sino que ello involucraba de manera fundamental la participación de las poblaciones locales en nuevas formas de religiosidad y en la reelaboración de prácticas asociadas a la memoria y las identidades locales. Una muestra de casos referentes a la custodia de Santiago de Xalisco en el siglo XVI —y su consolidación como provincia franciscana a partir de 1607— nos dan la pauta para esta discusión.²¹

20 José Refugio de la TORRE CURIEL, «Santidad y martirio en testimonios jesuitas y franciscanos sobre la cristianización del noroeste novohispano. Siglos XVII y XVIII», *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad* 37, n° 145 (2016): 69.

21 El capítulo general de Niza, en 1535, determinó que la custodia del Santo Evangelio se convirtiera en provincia independiente, y que los conventos establecidos por los franciscanos en el occidente de dicha provincia, incluyendo los de la Nueva Galicia, integraran una nueva custodia bajo el título de San Pedro y San Pablo de Michoacán. En 1565, el capítulo general, reunido en Valladolid en aquel año, aprobó que los conventos michoacanos fueran reconocidos como provincia y que los conventos ubicados hacia el occidente de los antiguos señoríos purépechas conformaran una nueva custodia llamada de Santiago de Xalisco. Para 1607, ésta última sería erigida en provincia autónoma, siguiendo las disposiciones del capítulo general celebrado en Toledo el año previo. José Refugio de la TORRE CURIEL y Laura FUENTES JAIME, «Fundaciones Religiosas en el siglo XVI: el clero regular», en *Historia del Reino de la Nueva Galicia*, coord. por Thomas CALVO y Aristarco REGALADO (Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 2016), 325. José Refugio de la TORRE CURIEL, *Vicarios en entredicho*.

2. LA PRESENCIA FRANCISCANA EN EL OCCIDENTE NOVOHISPANO

Para organizar mejor el trabajo que recién comenzaba en la Nueva España, en 1524 se conformó la custodia franciscana del Santo Evangelio de México –dependiente directamente del ministro general de la orden–, la cual a partir de 1535 se constituiría en provincia autónoma.²² Desde los primeros años de presencia franciscana en las nuevas tierras, los misioneros de esta orden alcanzaron las poblaciones que caían más hacia el occidente, a partir de las cuales conformarían la custodia de San Pedro y San Pablo de Michoacán (1535), dependiente de la provincia del Santo Evangelio; desde esa demarcación se organizaba el trabajo que realizaban en la meseta tarasca y en las zonas lacustres y serranas ubicadas entre la provincia de Ávalos y la costa de la Mar del Sur. Así, entre 1530 y 1532 los franciscanos recorrerían ya los pueblos de la ribera de la laguna de Chapala y los valles aledaños a Zapotlán. Desde estas zonas, los franciscanos entrarían en los años siguientes a lo que eventualmente constituyó el centro de la Nueva Galicia –incluyendo el valle de Atemajac, las poblaciones ribereñas de Tlajomulco, y las zonas de valles de Ameca, Tequila y Etzatlán– y las fronteras con «los zacatecas» comenzando por el área de El Teúl y Juchipila.²³

A pesar de algunas contradicciones entre los testimonios de los conquistadores y las crónicas franciscanas del siglo XVII con respecto de la presencia de frailes al lado de las huestes españolas, se ha establecido que la expansión franciscana en estas zonas del occidente novohispano no se explica como vinculada a la fase armada de la conquista y el establecimiento de encomiendas.²⁴ Si bien Fr. Juan de

Crisis y desestructuración de la provincia franciscana de Santiago de Xalisco, 1749-1860 (Zamora y Guadalajara: El Colegio de Michoacán, Universidad de Guadalajara, 2001), 24-25.

22 Sobre las formas jurídicas de provincias y custodias, el funcionamiento y diferencias de una y otra institución, véase Lino GÓMEZ CANEDO, *Evangelización y conquista. Experiencia franciscana en Hispanoamérica* (México: Editorial Porrúa, 1977), 43-46.

23 José Refugio de la TORRE CUIEL, «Franciscanos y sociedades locales en el noroccidente novohispano: notas preliminares», en *Los franciscanos y las sociedades locales del norte y el occidente de México, siglos XVI-XIX*, ed. por José Refugio de la TORRE CUIEL (Zapopan: El Colegio de Jalisco, 2018), 23. Para una lista más completa de fundaciones y frailes involucrados en ellas, ver Fidel de Jesús CHAUVET OFM, *Los franciscanos en México (1523-1980)* (México: Provincia del Santo Evangelio de México, Editorial Tradición, 1989), 54-58.

24 «Cuando el llamado reino de Tonalán quedó sometido al gobierno español, en 25 de marzo de 1530, ciertamente no había llegado allí religioso alguno franciscano, no obstante escribir el P. [Antonio] Tello que, además de los capellanes castrenses Bartolomé de Estrada y Alonso Gutiérrez, iban en el ejército [de Nuño de Guzmán] los padres fr. Juan de Padilla y fr. Juan de Badía o Badiano». CERVANTES, *Los mártires...*, 4. Para Gutiérrez y Morales, la llegada de los franciscanos al occidente se da en un contexto de conquista, aunque los frailes no coincidieron con los desplazamientos de las huestes españolas. José Francisco ROMÁN GUTIÉRREZ, *Sociedad y evangelización en Nueva Galicia*

Padilla acompañó en parte de su trayecto a la hueste de Nuño de Guzmán, se sabe que posteriormente se separó de la fuerza expedicionaria y se adentró por su cuenta en tierras de lo que sería conocida como Provincia de Ávalos –en el centro-sur del actual estado de Jalisco–. Las entradas a las sierras, y las congregaciones de los habitantes de rancherías dispersas en nuevos centros de población y evangelización, fueron características de un largo periodo de expansión misionera en occidente inaugurado hacia 1530 por fray Antonio de Segovia –en el que tomaron parte los frailes Francisco Lorenzo, Juan de Padilla, Juan Badiano, Martín de la Coruña, Miguel de Bolonia, Bernardo de Olmos, Francisco de Pastrana y Simón de Bruselas– y que continuaría con características semejantes durante el último tercio del siglo XVI ya como custodia de Santiago de Xalisco (1565).²⁵ En sus aspectos formales, el surgimiento de estas doctrinas se ajusta a la periodización propuesta por Antonio Rubial, en la que antes de 1570 se ve en las provincias franciscanas el predominio de las pequeñas casas conventuales, con pocos residentes, y realizadas de forma precaria en medio de poblaciones dispersas.²⁶ En un sentido más profundo, el establecimiento de las primeras doctrinas en el occidente novohispano tiene que ver también con la manera de concebir el trabajo misionero por parte de los primeros franciscanos,²⁷

durante el siglo XVI (Zapopan: El Colegio de Jalisco, 1993), 281. Francisco MORALES OFM, «Los franciscanos y los retos de la evangelización en el norte novohispano, siglo XVI», en *Los franciscanos y las sociedades locales del norte y el occidente de México...*, 52. Lino Gómez Canedo explica que en realidad no hubo una postura unánime con respecto de «la conveniencia de emplear métodos estrictamente pacíficos o de admitir alguna clase de protección armada o política. Por lo general, [los franciscanos del siglo XVI] rechazaron toda violencia como camino de evangelización, pero a partir de ahí los pareceres son variados». GÓMEZ CANEDO, *Evangelización...*, 80.

25 TELLO, *Crónica...*, libro IV. Pablo BEAUMONT, OFM, *Crónica de Michoacán* (México: Talleres Gráficos de la Nación, 1932), 182-205, 253-256. Robert RICARD, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572* (México: FCE, 2005), 141-145.

26 Reflexionando sobre las formas en que la evangelización en la Nueva España cambió a las propias órdenes mendicantes, Rubial identifica el periodo 1524-1570 como una primera etapa caracterizada por la adaptación de «instituciones básicamente urbanas a los contextos rurales de los pueblos agrícolas mesoamericanos»; en ese «microcosmos conventual» de pequeñas casas de tres o cinco frailes se organizó la creación de nuevos pueblos y congregación de la feligresía indígena: «la importancia numérica de estos conventos “rurales”, frente al reducido número de aquellos fundados en las capitales españolas, marcó la organización interna de las provincias novohispanas en las etapas posteriores». Entre 1570 y 1640 se daría un proceso de criollización de las provincias de regulares y una multiplicación de conventos que permitieron la consolidación institucional de las provincias novohispanas. Antonio RUBIAL GARCÍA, «Las órdenes mendicantes evangelizadoras en Nueva España y sus cambios estructurales durante los siglos virreinales», en *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*, coord. por María del Pilar MARTÍNEZ LÓPEZ-CANO (México: UNAM, 2010), 218-221.

27 «Muchos de los menores observantes, como algunos que pasaron a Nueva España, simpatizaron con varias de las opiniones erasmianas y de la *Devotio Moderna*, pues veían plasmados en ellas muchos

entre quienes se podía ver la influencia del misticismo medieval que buscaba el resurgimiento de la iglesia primitiva a través del trabajo misional.²⁸ Para Francisco Morales, las entradas franciscanas más allá del altiplano central, hacia el occidente novohispano, corresponderían a «un modelo de expansión en el que se combinaban las características de la estabilidad conventual con la itinerancia misionera».²⁹ Desde luego, la expansión de este proyecto de evangelización no fue una labor aislada en el mundo colonial que se iba estableciendo en la Nueva España,³⁰ y resulta cada vez más difícil entenderla en los términos propuestos por Robert Ricard en su clásico estudio sobre las órdenes mendicantes en el conjunto novohispano del siglo XVI:

Lo que caracteriza la expansión franciscana en la Nueva España es la libertad con que los frailes menores pudieron moverse... [Pero] esta libertad debe entenderse en el sentido de que no había quien les disputara el terreno para que tomaran la

de los principios del franciscanismo: el regreso al ideal evangélico primitivo, el desprecio a la riqueza, la búsqueda de la cultura como medio para el conocimiento de Dios y, en el caso de la *Philosophia Christi*, el afán misional». Citlalli FERNÁNDEZ ZONGUA, «Espiritualidad Franciscana. *Forma vitae* en dos casos novohispanos en el siglo XVI» (Tesis de Maestría, UNAM, 2018), 62. David REX GALINDO, Jay T. HARRISON, y Thomas M. COHEN, «The Franciscans in Colonial Mexico: An Introduction», en *The Franciscans in Colonial Mexico*, coord. por David REX GALINDO, Jay T. HARRISON y Thomas M. COHEN (Norman y Oceanside: University of Oklahoma Press / The Academy of American Franciscan History, 2021), 6-8. Sobre las fuentes del pensamiento y la evolución de los movimientos observantes en Europa véase Antonio RUBIAL, *La hermana pobreza. El franciscanismo: de la Edad Media a la evangelización novohispana* (México: UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1996), 21-34; Georges BAUDOT, *Utopía e Historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)* (Madrid: Espasa-Calpe, 1983); John Leddy PHELAN, *El reino milenar de los franciscanos en el Nuevo Mundo* (México: UNAM, 1972).

28 «Después de estos [primeros] frailes, más inclinados a la vivencia mística medieval, llegaron doctos canonistas y teólogos escolásticos preparados en las universidades de Salamanca y París, algunos de ellos originarios de Francia». RUBIAL, «Las órdenes mendicantes», 216.

29 MORALES, «Los franciscanos y los retos», 49.

30 Para varios autores, la tarea franciscana de llevar sus misiones a tierras como Michoacán y Nueva Galicia en el noroccidente, o Yucatán, Guatemala y Nicaragua en el sureste, «no hubiera podido realizarse sin el apoyo de los encomenderos (en un principio renuentes), de los corregidores y funcionarios del rey, y de la nobleza indígena que colaboró con los frailes en el gobierno de las comunidades y como catequistas, intérpretes, maestros de lenguas, cantores, músicos, pintores, escultores, descubridores y denunciantes de idolatrías». Antonio RUBIAL GARCÍA *et al.*, *La Iglesia en el México colonial* (México: UNAM, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Educación y Cultura, Asesoría y Promoción SC, 2020), 120. El proceso definido como expansión franciscana «no puede ser entendido solamente como expresión del deseo de un conjunto de frailes por consolidar una idea de iglesia y sociedad novohispana [...], por el contrario,] se trató de un gran ciclo histórico dinamizado por la participación de los religiosos, los indios bajo el dominio de la corona española, los indios “enemigos”, las autoridades civiles y eclesiásticas y los vecinos españoles, actores que, al igual que en el centro de la Nueva España, convergieron “dentro de un contexto de conquista” y búsqueda de nuevos territorios». De la TORRE, «Franciscanos y sociedades locales», 22-23.

dirección que les pareciera: el país se les abría a su paso y pudieron extenderse en él a su sabor.³¹

Por el contrario, se trata de un conjunto de proyectos que requirieron el aval de diferentes autoridades y la participación de españoles e indígenas en distintos niveles. En este sentido, resultan paradigmáticos los casos de las fundaciones de doctrinas en las inmediaciones de las explotaciones mineras de Zacatecas –promovidas por beneficiarios de minas y autoridades virreinales–,³² como en el sur del actual estado de Jalisco –en la antigua Provincia de Ávalos– con el impulso que el encomendero local dio a la tarea evangelizadora en el siglo XVI.³³

Sin embargo, dicho de esa manera todo parecería confirmar la imagen de homogeneidad y conformidad que más arriba se señala en los mapas de 1560 y 1579: un discurso visual en el que la barbarie del indio del norte se yuxtapone, mediante el dibujo de una amplia zona de peñoles con grupos en pie de guerra, a la civilidad del dominio cristiano; en esta última franja, el predominio de las cruces en el espacio configuran el espacio poblado conforme a los objetivos de la monarquía hispánica. En el mapa de Ortelius de 1579, esta uniformidad se acentúa por la abundancia de topónimos de raíz náhuatl. Era difícil pensar, a partir de estas imágenes, que por ejemplo, en el occidente novohispano para la década de 1570 todavía seguían en uso una diversidad de lenguas locales –si bien, ya muy mezclado con el náhuatl impuesto por conquistadores y evangelizadores como lengua franca– que siguió presente por lo menos hasta inicios del siguiente siglo.³⁴

En efecto, el panorama cultural del siglo XVI en el occidente novohispano ofrecía una rica diversidad de lenguas y tradiciones locales, lo cual supuso uno de los retos principales de la evangelización por parte de los franciscanos. Rosa Yáñez ha documentado la presencia de hablantes de «bisorita» [«vitzuritas» o huicholes], cazcán, coano, coca o pinome, cora, cuyuteco, guachichil, guainamoteco, guazamota,

31 RICARD, *La conquista espiritual...*, 146.

32 ROMÁN GUTIÉRREZ, *Sociedad y evangelización...*

33 Rosa Alicia de la TORRE RUIZ, «Y no vivan desparramados y dispersos...» Congregaciones de indios en la provincia de Ávalos, siglos XVI y XVII», en *Los franciscanos y las sociedades locales del norte y el occidente de México...*, 142-143.

34 Vale la pena recordar que «al momento de la llegada de los europeos a [lo que sería Nueva Galicia] existía una fragmentación lingüística, pero que su reducción fue considerable durante los siguientes 130 años. De manera que para mediados del siglo XVII, ya no [... hay registros de tal diversidad] y por el contrario, el náhuatl se hace cada vez más frecuente en las poblaciones a través de documentación escrita en esta lengua». ÁLVARO TORRES NILA, ««Moixpantzinco tinesilo timopilhuan mochintin altepehuaque. Frente a ti comparecemos tus hijos, todos los pobladores»: el náhuatl como lengua vehicular en el obispado de Guadalajara, 1649-1664» (Tesis de Maestría, Universidad de Guadalajara, 2022), 29.

náhuatl o mexicano, «otomí» [probablemente una alusión genérica a lenguas distintas al náhuatl], tahue, tecozquín, tecual, tecueje, tlaxcalteco, totorame, zacateco, y zayahueco en la parte occidental que comprendería la Nueva Galicia en el siglo XVI.³⁵ En este sentido, la expansión franciscana que aquí se comenta significaría, por una parte, el proceso físico de creación de un entorno conducente a la tarea evangelizadora de los frailes –la procuración de un espacio físico; la adaptación, mediante intérpretes, de conceptos y prácticas propias del cristianismo a marcos de referencia locales–; por otro lado, ello también tenía que ver con las formas de apropiación y reelaboración, por parte de las poblaciones locales, de estos nuevos elementos culturales. Así pues, resulta necesario comentar sobre las particularidades que este proceso de expansión tuvo en el ámbito local desde esas dos vertientes.

2.1. Los símbolos externos de la cristianización del espacio

Por lo general se acepta que un primer elemento simbólico que marcaba el advenimiento del cristianismo en las poblaciones indígenas en el ámbito americano fue el despliegue de cruces por parte de los evangelizadores. Alguien ha propuesto que este proceso inicial de cristianización del espacio «se vio favorecido por la habitación del indígena al ejercicio mental de los signos pictográficos que el misionero aprovecharía [...] para la asimilación definitiva de la iconografía cristiana [...] y en ese contexto,] el primer signo a proclamar era la Cruz».³⁶ Ya la primera Junta eclesiástica celebrada en la Nueva España (1524-1525) reconocía la importancia de que para remarcar la dignidad de las ceremonias de los días festivos, se llevase a los indios «a la iglesia, en procesión, con la cruz delante».³⁷ La destrucción de los antiguos adoratorios y la cremación de figurillas rituales eran sistemáticamente acompañadas por la erección de cruces como una forma de afirmar el dominio cristiano en cada sitio:

«Con cruces desaparecieron los diablos», escribió el cronista López de Gómara en su *Historia General de las Indias* de 1552 [...] Y en la *Historia eclesiástica indiana*, de Jerónimo de Mendieta, de 1596, leemos sobre los evangelizadores de México: «Y demás de esto siempre persuadieron a los indios que para librarse de

35 Rosa H. YÁÑEZ ROSALES, *Rostro, palabra y memoria indígenas. El occidente de México: 1524-1816* (México: CIESAS, INI, 2001), 48. YÁÑEZ ROSALES, *Guerra espiritual y resistencia indígena. El discurso de evangelización en el Obispado de Guadalajara, 1541-1765* (Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 2002), 32.

36 Joaquín MONTES BARDO, *Arte y espiritualidad franciscana en la Nueva España. Siglo XVI: (iconología en la provincia del Santo Evangelio)* (Jaén: Universidad de Jaén, 1998), 107-108.

37 Juan TEJADA Y RAMIRO, *Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia de España y de América* (Madrid: Imprenta de D. Pedro Montero, 1859), 5:115.

las asechanzas y molestias de los demonios levantasen cruces por las encrucijadas de las calles y de los caminos. Y ellos lo tomaron tan de gana que levantaron muchas en los mogotes de los cerros y en otras muchas partes, y cada uno de ellos quería tener cruz frontera de su casa [...].³⁸

Conforme avanzó el proceso de conquista de los pueblos indígenas en la Nueva España, resultó claro que esta imposición de nuevos símbolos no podría lograr el éxito esperado a menos que se propiciaran nuevos patrones de asentamiento; si bien el altiplano central ofrecía muestra de grandes núcleos urbanos y altas densidades de población que antecedian la llegada de los españoles, en el resto de la geografía novohispana era patente una marcada dispersión de los indígenas, lo cual había sido acentuado por las campañas militares de las primeras décadas, por el efecto disruptor que significó la presencia de los «indios amigos» entre las poblaciones que iban siendo incorporadas al dominio hispano, y por el alto costo que el establecimiento del tributo y la encomienda representaba para las sociedades conquistadas.³⁹ Una de las soluciones que la corona española puso en práctica para revertir ese proceso de dispersión de los grupos indígenas más allá del altiplano central fue el de promover «que los indios sean reducidos a poblaciones»; es decir, impulsar una política de congregaciones o «reducciones», retomando propuestas que diversos eclesiásticos y otras autoridades novohispanas habían hecho desde 1546, que fueron retomadas por el I Concilio provincial mexicano en 1555, y que eventualmente se reflejarían en varias disposiciones reales que van de 1551 a 1578.⁴⁰

En la práctica, la política de congregaciones arrojó resultados ambivalentes. Si bien se multiplicaron los pueblos-cabecera y se facilitó la evangelización y la con-

38 Hans van den BERG OSA, *La tierra no da así nomás: los ritos agrícolas en la religión de los aymara-cristianos* (La Paz, Bolivia: HISBOL, 1990), 195.

39 Sobre los efectos de las campañas militares en el despueblo de la zona costera y los macizos montañosos del occidente novohispano, véase en especial ÁLVAREZ, «Conquista y encomienda», 149-158.

40 GÓMEZ CANEDO, *Evangelización...*, 107. El canon LXXIII del I Concilio Provincial Mexicano se titula «Que los indios se junten en pueblos y vivan políticamente»; TEJADA, *Colección...*, 165. Señala de la Torre Ruiz que «con esta política de agrupación, [...] la población indígena se integró a un nuevo sistema que dejaba de lado las fronteras de la diversidad étnica y lingüística que por siglos había predominado; así, “en reducción”, diversos grupos étnicos tuvieron que aprender a vivir en una sociedad que trataba de imponer un mismo sistema de gobierno, una sola religión y una lengua en común. Como lo expresara el rey Felipe II en más de una ocasión –por ejemplo, en sus instrucciones al virrey Luis de Velasco, reiteradas luego al virrey Martín Enríquez de Almanza–, el ideal de la vida “en policía” trataba de ser impulsado por cuanto convenía a que los indios “sean bien instruidos y enseñados en las cosas de nuestra santa fe católica, en las humanas y políticas”, por lo que se volvía necesario que los indios estuvieran “congregados y reducidos en pueblos, y no vivan desparramados y dispersos por las sierras y montes” [...]. De la TORRE RUIZ, «Y no vivan desparramados», 140.

centración de tributarios y mano de obra en dichos lugares, fue notorio que las serranías y los lugares apartados de los núcleos urbanos conservaron importantes contingentes de indígenas que conservaron por largo tiempo un notable margen de autonomía. Las doctrinas que bordeaban la sierra nayarita, así como los pueblos fundados en la zona de los cañones y barrancas del sur de Zacatecas dieron testimonio de las dificultades de reconciliar la defensa que las poblaciones indígenas hacían de sus tradiciones, los intereses de los vecinos españoles, y los proyectos de evangelización de los franciscanos.⁴¹ En un contexto de alta dispersión demográfica, de notable impacto de las enfermedades importadas por los movimientos de población procedentes del altiplano, y de constantes rebeliones indígenas, en lo que sería la Nueva Galicia

El criterio administrativo de evangelización requirió mayor consistencia ya que los asentamientos fueron mermados en su demografía a causa de la Guerra del Mixtón en 1541, el repoblamiento con rebeldes caxcanes y tequexes no fue eficiente pues la peste cocoliztli de 1543, y el descubrimiento de la plata en Zacatecas, ocasionaron un éxodo de indígenas [...] a su tierra de origen.⁴²

Ese fue el panorama que prevaleció en la custodia franciscana de Xalisco durante el siglo XVI, y de ello nos da cuenta un testimonio recogido en Acaponeta, en 1587, durante la visita del Comisario General de los franciscanos en la Nueva España fray Alonso Ponce. A fines de enero de ese año, estando en las inmediaciones de la doctrina de Acaponeta, en el pueblo de San Pedro Tanauehpa,

[...] vinieron a verle y hablarle [al padre comisario] siete u ocho indios chichimecas de la sierra, con cabellos largos y zarcillos en las orejas; pidiéronle en nombre suyo y de sus compañeros –que según dijeron eran cuarenta casas– que les enviase quien los doctrinase en las cosas de la fe, porque eran cristianos bautizados y que aunque *[durante] los años pasados se habían subido a la sierra huyendo de miedo de los soldados que los maltrataban*, ya se habían bajado a lo llano y tenían comenzada su iglesia. Agradecióselos mucho el padre comisario y consolólos, animándoles a que se congregasen y a que acabasen la iglesia, y [les dijo] que les enviaría religiosos de Centi[s]pac que los ayudasen así a hacer esto

41 José de Jesús Martín Flores comenta, por ejemplo, acerca de los problemas que fray Miguel de Bolonia tuvo en ese sentido en Juchipila durante la década de 1560. José de Jesús MARTÍN FLORES, *Fray Miguel de Bolonia. El guardián de los indios* (Guadalajara: s. p. i., 2006), 35-45.

42 José Alfredo ALCÁNTAR GUTIÉRREZ, Gloria Aslida THOMAS GUTIÉRREZ y Adriana RUIZ RAZURA, *Arquitectura religiosa de la feligresía franciscana del convento de Tlajomulco* (Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 2017), 36.

como a [sostener] su cristiandad; hízoles dar de comer y quedaron muy contentos, y estaban todos, [con] las bocas abiertas, mirándole; después de comer volvieron con la misma petición por escrito y respondiós lo mismo. *Para entender a estos indios, que eran de diferente lengua y no sabían la mexicana, decían sus razones a un indio principal de aquel pueblo que los entendía y él las decía en lengua mexicana al nauatlato*, y el nauatlato al padre comisario, y por estos atenores se negociaba, que no era pequeño trabajo.⁴³

No se trataba simplemente de fundar pueblos y erigir cruces atriales. El reto de introducir los símbolos de la cristiandad y congregar poblaciones indígenas en estas partes del occidente novohispano consistía en retener estas últimas y en asegurarse que la impartición de la doctrina era asimilada por los indios. El panorama se complicaba debido a la endémica situación de guerra en las serranías que conformaban la parte central de la Nueva Galicia –la zona de los peñoles del sur de Zacatecas, la sierra nayarita, las serranías al sur del río Santiago en las inmediaciones de Tequila, Ameca y Ahuacatlán–, a causa del natural rechazo a la presencia hispana, a las campañas esclavistas de los conquistadores, y a los excesos de las condiciones de trabajo en las encomiendas y los centros mineros serranos;⁴⁴ en tales circunstancias, los reveses en la obra franciscana no fueron raros, como lo ejemplificarían las muertes violentas de fray Antonio Cuéllar y el hermano laico Juan Calero en 1541 en las inmediaciones de Ameca, o la de fray Francisco Lorenzo en 1560 «en el contexto de la rebelión de los tecoxquines que trabajaban en las minas de Xocotlán».⁴⁵ Un ejemplo menos dramático, pero de igual forma significativo lo ofrecen las conversaciones entre franciscanos y pobladores de la provincia de Huaynamota para explorar la

43 Antonio de CIUDAD REAL, *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España. Relación breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al padre fray Alonso Ponce en las provincias de la Nueva España siendo comisario general de aquellas partes*, vol. 2 (México: UNAM, 1993), capítulo LXXXIII, 119.

44 José LÓPEZ-PORTELLO Y WEBER, *La conquista de la Nueva Galicia* (México: Talleres Gráficos de la Nación, 1935); Aristarco REGALADO, «Una conquista a sangre y fuego (1530-1536)», en CALVO Y REGALADO, *Historia...*, 131-164. Salvador ÁLVAREZ, «La guerra chichimeca», en CALVO Y REGALADO, *Historia...*, 211-259. «[...] los indígenas no dejaron de manifestar el rechazo y descontento de la presencia hispana debido a la imposición de los tributos y anexión a la nueva religión; así se tienen ya las primeras rebeliones de cazcanes en 1531 y 1533 –esta última dio motivo a mudar Guadalajara de Nochistlán a Tonalá–, en 1532 de tecozquines, en 1535 los pobladores de Valle de Banderas fueron sofocados por Guzmán, y en 1536 cazcanes, tecuexes y zacatecos mostraron hostilidad contra los españoles de la Guadalajara de Tlacotán». TORRES NILA, «Moixpantzinco», 78.

45 José Refugio de la TORRE CURIEL, «From Celebration to Retreat: Changes in the Discourse on Martyrdom of Franciscan Missionaries in Central and Northern New Spain, Sixteenth through Nineteenth Centuries», en *The Franciscans in Colonial Mexico*, ed. por Thomas M. COHEN, Jay T. HARRISON y David REX GALINDO (Norman y Oceanside: University of Oklahoma Press, The Academy of American Franciscan History, 2021), 186-191. CERVANTES, *Los mártires...*

posibilidad de que los primeros volvieran a la sierra, a invitación de algunos indios de aquella provincia en 1587, un par de años después de un alzamiento que había llevado al despueble de varias localidades. El testimonio de esa solicitud, presentada durante la estancia del comisario visitador fray Alonso Ponce en el cercano pueblo de Xala, señalaba:

La provincia sobredicha de Huainamota tiene por vecinas en su contorno otras muchas provincias de indios infieles y de guerra, aunque algunos hay bautizados, pero pocos de paz. [En Huainamota], donde había ministros y estaban de asiento, quedó sin ellos como queda dicho, y destruido [en el alzamiento de 1585 donde murieron Ayala, Gil y los indios de Xalisco] y quemado el convento con las iglesias de los pueblos de las visitas, lo cual causó no pequeña lástima en toda aquella tierra, especial entre los religiosos. También lo sintieron mucho toda la gente común y otros indios de los principales, que están inocentes de este hecho; destos halló el padre comisario [Ponce], allí [durante su estancia] en Xala, a un don Miguel, indio ladino que [...] había sido criado de los frailes, el cual con otros setenta indios con sus hijos y mujeres venían a pedir frailes para Huainamota. Hablaron sobre ello al padre comisario ofreciéndose que harían que los frailes fuesen honrados y obedecidos, y quedó concertado que el don Miguel fuese a Huainamota y hablase a los demás caciques de aquella provincia, o les escribiese sobre el caso, y que como todos le pidiesen por carta firmada de sus nombres que les enviase frailes y hiciesen la iglesia y casa que habían quemado, que entonces darían licencia para que fuesen otros religiosos en lugar de los muertos, porque ya había quien se ofreciese a ir y sacrificarse al Señor en aquella jornada; ofrecióse el don Miguel a hacer aquello y dar la respuesta al padre comisario cuando volviese por allí de lo de Acaponeta, Centípac y Xalisco.⁴⁶

El 1 de febrero de 1587, durante su viaje de regreso tras llegar a las poblaciones costeras de Nayarit, el padre Ponce encontró nuevamente a la comitiva del cacique Miguel, quien ya había consultado con los principales de su provincia acerca de la posibilidad de recibir franciscanos en Huainamota,

Y la respuesta que dio fue que no le habían respondido nada y que por esto entendía que no querían acudir a lo que el padre comisario pedía y que así el con sus indios se quería quedar a morar en Xala, y pidió a los principales les dijese dónde [podía hacerlo], los cuales los acomodaron bien, y ellos quedaron al parecer consolados, aunque más quisieran llevar frailes a su tierra.⁴⁷

46 CIUDAD REAL, *Tratado...*, capítulo LXXXII, 109-111.

47 *Ibidem*, capítulo LXXXIV, 126.

Con el fin de favorecer las tareas de evangelización, los franciscanos optaron por reforzar el predominio que la lengua náhuatl cobraba para mediados del siglo XVI, en el contexto de las migraciones y asentamiento de grupos indígenas procedentes del altiplano central. Así,

en 1550, se registró de manera expresa la intención de usar el idioma náhuatl como lengua de evangelización –y de administración–. Fray Rodrigo de la Cruz, en una carta dirigida a Carlos V, desde Aguacatlán, sugiere a la corona que ordene que todos aprendan la «[...] lengua mexicana porque ya no hay pueblo que no hay muchos indios que no la sepan y la deprendan sin ningún trabajo, sino de uso y muy muchos se confiesan en ella» [...].⁴⁸

En su recorrido por los pueblos de la custodia de Santiago de Xalisco, el comisario fray Alonso Ponce dejó constancia de la diversidad de lenguas nativas que todavía existían en esas zonas del virreinato; encontró que los frailes impartían la doctrina en lengua náhuatl –«lengua mexicana»–, la cual era usada en la zona como una lengua franca en la mayoría de las poblaciones,⁴⁹ si bien en un buen número de lugares era necesario el uso de intérpretes para que los indios se confesaran en sus lenguas nativas, lo que acentuaba la dependencia de los frailes con respecto de los «nahuatlato». ⁵⁰ Los resultados del programa de evangelización que se emprendió en estas condiciones fueron variopintos; en buena medida se relacionaron con las condiciones de acceso a los distintos centros de población –ya fuera por su situación geográfica, o por el rechazo de algunos grupos indígenas a la presencia española–, pero sobre todo, con la rapidez con que se presentó en el ámbito local el proceso de mestizaje y el abandono de las lenguas nativas.

Así, para principios del siglo XVII, en la antesala de la creación de la provincia de Santiago de Xalisco, era posible reconocer cinco zonas de expansión franciscana donde la congregación de pueblos de indios se había consolidado y el proceso de imposición del náhuatl como lengua vehicular en la evangelización se establecía frente a las lenguas locales. Ese era el caso en los pueblos cabecera del largo corredor lacustre del centro y sur del actual estado de Jalisco –Tlajomulco, Cocula, Zacoalco, Techaluta, Amacueca, Atoyac, Teocuitatlán, Sayula, Zapotlán, Tuxpan,

48 Citado en Rosa H. YÁÑEZ, «La evangelización en náhuatl en la época colonial: documentos de la Audiencia de Guadalajara», *Tlalocan* 15 (2008): 146.

49 CIUDAD REAL, *Tratado...*, 87-153. En Tlajomulco se registraba el coca como lengua materna de los indios, pero se confesaban y se les predicaba en náhuatl. En Xala los indios hablaban «la lengua de Ahuacatlán o xuchilpiteca», pero se confesaban y se les predicaba en «lengua mexicana». *Ibidem*, 99, 107.

50 En Techaluta, por ejemplo, quedaba consignado que se hablaba la lengua pinome y «pocos entienden la mexicana», confesándose «por intérprete». *Ibidem*, 152.

Tamazula e incluso hasta Colima–; lo mismo sucedería en la ribera de Chapala –Ajijic, Chapala, Poncitlán–, en el valle de Ameca y las sierras que caen hacia el occidente, en la margen sur del río Santiago –Ahualulco, Etzatlán, Magdalena, Xala, Ahuacatlán– o en los pueblos de la antigua provincia de Martinmonge y la transición hacia la costa de la Mar del Sur –Tecolotán, Autlán, Tuxcacuexco–. Un tanto distinta era la situación hacia el norte: en El Teúl y Juchipila las congregaciones se sostenían con trabajos en medio de los ritmos inciertos de la minería y de las constantes vueltas a los peñoles por parte de los indios locales; en la zona costera, donde los pueblos que rodeaban las cabeceras de Xalisco, Guaynamota, Sentispac, Ixcuintla, Ayotuxpan, y Acaponeta constantemente se veían en riesgo de ser abandonados por los frecuentes alzamientos de los grupos que habitaban la sierra nayarita, o debido a que los pobladores locales preferían volver a la sierra a vivir lejos de la supervisión de los franciscanos (Imagen 5).

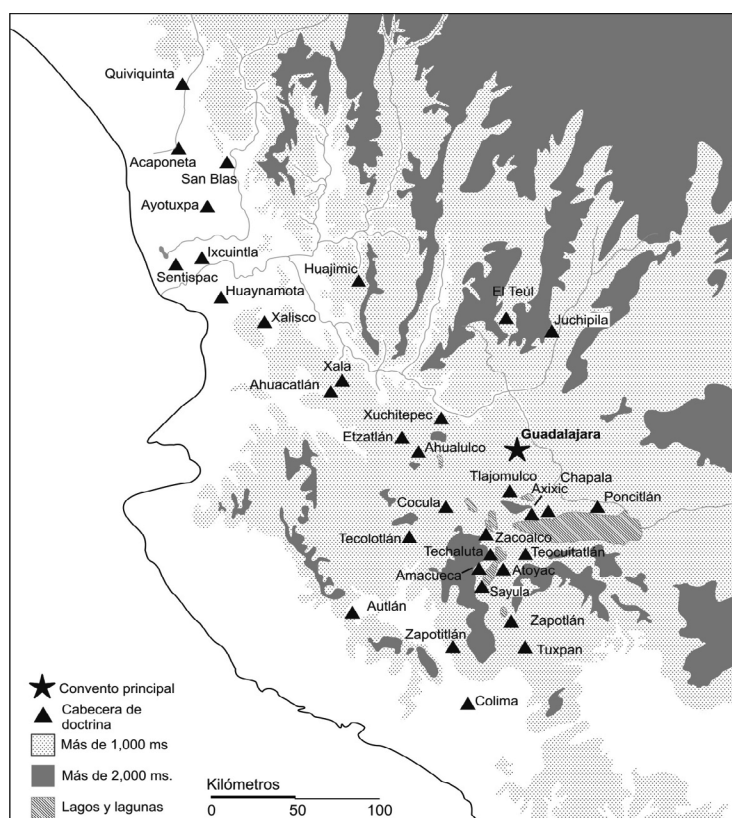


IMAGEN 5. Conventos cabecera de la provincia de Santiago de Xalisco, 1607.

Fuente: De la TORRE CURIEL y FUENTES JAIME, «Fundaciones religiosas en el siglo XVI», 328.

Sirvan como ejemplo de estas últimas condiciones las palabras de Domingo Lázaro de Arregui, quien en 1621 notaba que la congregación que los franciscanos intentaban consolidar en Guaximic,⁵¹ cerca de Guaynamota –en la sierra nayarita–, pendía de un hilo por esas fechas:

[...] aunque se dice esta nueva conversión, [los indios de Guaximic] no son de pocos años congregados [...] sino que ellos se están hoy tan nuevos como los primeros días, así porque todo el año se están por aquellos ríos y rancherías buscando lo que la misma tierra da para su sustento sin que la ayuden, porque aborrecen éstos el trabajo corporal [...] como *por estar también a trasmano y fuera de todos caminos y pasajes, con que son poco tratados de otras gentes, y por esto aprenden poco* de lo que a su natural y uso es nuevo. Adminístranles la doctrina dos religiosos de San Francisco que asisten entre ellos, en que *los padres no pasan poco trabajo por las razones dichas*, que cada día se les van a sus rancherías de donde no los pueden sacar hasta que ellos se vienen, y apenas vienen unos cuando se van otros [...]

En Guaynamota, donde los franciscanos impartían la doctrina a una población que todavía se identificaba como de indios sayaguecos, el mismo testigo señalaba que la gente era «más ladina» que la de Guaximic por ser doctrina más vieja, por haber sufrido un severo castigo por un alzamiento hacía treinta años, y por ser «los últimos de su raza», y enemigos de los demás indios comarcanos, por lo cual debían permanecer en su pueblo. Entre todo ello, la nota dominante en Guaynamota era que los indios del lugar eran atacados constantemente por los coras,

que es una nación de indios que están de este pueblo mas que 12 leguas al noroeste, en lo alto de la sierra en rancherías, gente idólatra y gentil y que recogen los malechores que se van a ellos [...] sin que jamás hayan querido recibir la ley evangélica ni dejado entrar [a] los predicadores ni [a la] gente española, con lo cual se conservan en su gentilidad. Y hay entre nosotros varias opiniones de su tierra, porque todos dicen que hay allá muy ricas minas, otros que tienen unos buenos valles orillas del río que viene de Guadiana [...] y que estos reconocen un señor que ellos llaman Nayarit, y que a este tienen en tanta veneración que en una

51 El primer asiento del convento fue en Quiviquinta, en 1600, por fray Andrés de Medina. En 1607 fue erigido en guardianía. Este convento fue destruido durante el levantamiento de los tepehuanes de 1616. En 1621 los franciscanos volvieron a entrar a la región pero se establecieron más al sur, en Guaxicori; pocos años mas tarde, fray Fancisco de Fuentes fundó el convento al que aquí se hace referencia. TELLO, *Crónica...*, libro IV, cap. 34.

cueva o entierro que tienen adoran a sus antepasados [...], esta gente pues, baja a Guaynamota muy de ordinario, y en hallando algunos guaynamotecos descuidados en sus sementeras los matan y [los] llevan para comer.⁵²

En su andar por el occidente novohispano los frailes procuraron para el dominio cristiano –lo que equivale, en ese momento, a decir también la monarquía hispánica– la apropiación física e intelectual del medio geográfico y sus habitantes con el fin de materializar su idea de establecimiento de una nueva iglesia.⁵³ La imposición de una nueva toponimia fue parte de este proceso, pues en muchos casos el objetivo de identificar las rancherías indígenas mediante patronímicos cristianos era el de dejar en el olvido los cultos antiguos y apoyar la evangelización a través de las advocaciones del santoral franciscano. Así por ejemplo, en una pequeña comunidad de la ribera de Chapala,

El pueblo de San Juan se decía en la lengua de los naturales, antiguamente Cupachcaquil, por una «navaja grande» que tenían en una casa, a manera de machete, en quien adoraban y a la que tenían por ídolo, a quien ofrecían vino blanco de la tierra [pulque] [...] Y, después que vinieron los españoles e hicieron su iglesia, le pusieron el dicho nombre de San Juan.⁵⁴

La lista de topónimos para el conjunto de rancherías dispersas en la geografía del occidente novohispano, en el rango de fechas que planteamos en este trabajo, es apenas indicativa de este proceso (Tabla 2). No se trata de sugerir aquí la tesis del agrado de muchos autores que han interpretado el sincretismo religioso como una especie de superposición de imágenes en la que los indios conservaban «ídolos detrás de los altares» cristianos;⁵⁵ tampoco hay razón para coincidir con las opiniones que sugieren que los franciscanos del siglo XVI simplemente impulsaron el culto a imágenes que presentaban nuevos moldes para los ritos y las creencias indígenas,

52 LÁZARO DE ARREGUI, *Descripción...*, 129-132.

53 Aquí es importante considerar la aguda observación de William Taylor: en el contexto de la evangelización del siglo XVI y la incorporación de los indios a la nueva iglesia, «el cristianismo [...] no se trataba solamente de dominación ideológica [...], pues] al aceptar la subordinación [a Dios y al rey], [los indios] tenían el recurso a la justa indignación: a la demanda radical de que sus amos cristianos mostraran una actitud recíproca, al hecho de que vivieran conforme a los mismos valores». William TAYLOR, *Magistrates of the Sacred. Priests and Parishioners in Eighteenth-Century Mexico* (Stanford: Stanford University Press, 1996), 54.

54 «Relación de Poncitlán y Cuiseo del Río», en *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Nueva Galicia*, vol. 10, edición digital, ed. por René ACUÑA (México: UNAM, 2017 [1998]), s. p.

55 Véase la crítica de William Taylor a los enfoques del cambio religioso en el ámbito novohispano en términos de sustitución, sincretismo, aculturación, en TAYLOR, *Magistrates...*, 51-59.

como se ha sugerido para explicar los inicios de la tradición de la cruz de zacate en Tepic.⁵⁶

TABLA 2. Cabeceras y visitas franciscanas en Santiago de Xalisco hasta mediados s. XVII

Convento	Fecha fundación	Visitas	
		Ciudad Real (1587)	Tello (ca. 1652)
San Francisco de Guadalajara	1531*		San Pedro, Analco
San Andrés Apóstol de Ajijic	1531	San Pedro, San Martín, Santa María, San Juan, San Antonio	Cuzatlan, San Antonio, Joco-tepec, San Cristóbal, San Luis
Asunción de Nuestra Señora de Zapotlán	1532-36	San Sebastián	San Andrés, San Sebastián
San Pedro y San Pablo de Poncitlán	Ca. 1533-34	Atotonilco, Cactlán, San Miguel Tolán	Santiago, San Pedro, San Juan, San Miguel, Santa Ma-ría, Santa Cruz, Mezcala, San Sebastián, Atotonilco
Concepción de Nuestra Señora de Etzatlán	1534	Xalco, Ayauualulco, Isla de San Juan, Isla de Santiago, San Andrés, Muchititit, San Marcos	Oconagua, Amatlan, Chistic
San Juan Bautista Tuxpan	1536	Tonila	Pihuamo y Tonila [Tamazula, hasta 1626]
San Juan Bautista del Teúl	1536		San Lucas, Santa María, San Miguel
San Juan Bautista de Xalisco	1540	Analco, Tepic, Acualix-tempa	Tepic, Pochotitlan, Analco, Tonalisco, San Andrés, Gua-ristemba, Xalxocotlan, Santa Cruz, Mecatlan

56 Guillermo GARCÍA MAR, «Entre saqueo, aroma de humo y reliquias prohibidas: el santuario de la Santísima Cruz de Tepic, 1619-1812», *Letras Históricas* 8 (primavera-verano, 2013): 46-47. «Según los informes de 1673 del franciscano Antonio Arias y Saavedra, en la región cora se tenía por señor al Nayari, quien aunque había muerto representaba un oráculo de quien tomaban parecer en sus guerras. Era común que varias rancherías se congregaran para hacer bailes y fiestas [...] y ofrendar sangre a Nayari, también conocido como Piltzintli, Tapao, Zucaty, Huaynamoy, quien les conducía en las guerras. El oráculo pronosticaba el acierto mientras salían armados de la casa de Nayari y lo traían como su capitán. La imagen del Nayari o Piltzintli, una cruz o aspa, simbolizó el oráculo que llevaban a las guerras [...]». En esta formulación se sugiere que la promoción de la cruz de Tepic —una cruz con fama de milagrosa que había aparecido en la grama de un páramo en esa población— en el cambio de los siglos XVI al XVII se habría dado como una «estrategia» para atraer a los indios de la sierra, asentarse en la zona de Tepic y disminuir las hostilidades en esta zona del occidente.

San Francisco de Juchipila	1542		Mezquituta, Moyagua, Apotzolco, Cuixpala, Atotonilco
Transfiguración del Señor de Autlán	1546	Itztláuac, Ayuquila, Zacapala	Amilpam, Manatlan, Sacapala, Chipiltitlan, Tepospizaloyan, Cuautlan
Cristo Crucificado de Amacueca	1547		Tepec, Tlapalca, Xalpa, San Juan
San Francisco de Chapala	1548	San Buenaventura, Santa Cruz	Iztlaguacan y Sta. Cruz
San Francisco de Zacoalco	1550		Santa Ana Acatlán, Atotonilco, Atemajac, San Marcos
San Antonio de Padua Tlajomulco	1551	Toluquilla, San Sebastián	Cajititlán, San Lucas, Cuyutlán, Santa Cruz, San Agustín, Santa Ana Atlixtac, San Sebastián
San Juan Bautista de Aguacatlán	1551	Tetitlán, Tzoatlán, Mezpan	Tziguatlan, Metzpan, Tetitlan, Camotlan, San Pablo, Ostotipac, Tepuxguacan
San Francisco de Colima	1554	Tzacualpa, Comala	Comala, Xuchitlán, Tzaqualpa, Xuluapan, Quetzalapan, Coquimatlan, Nagualapan
San Juan Evangelista de Atoyac	Mediados s. XVI		Coyacapan
San Miguel Arcángel de Cocula	1568	Tecolotlán, Xuchitlán	San Martín, Tizapán
San Francisco ** de Sentispac	1569	Huitzcuintlan, Santiago Tecomatlán, San Juan Omitlán, San Pedro Taneuehpa	Santiago, San Andrés, San Sebastián, Zapotlan, Mexcaltitlan, Acaxala, San Juan, Coatlan
San Francisco de Sayula	1573	Axomaxac [¿Usmajac?]	Apango, Atlaco, Chiquilistlán, Oxomaxac, Amatitlán
San Sebastián de Techaluta	1576		Sin pueblos de visita
Santa María Magdalena de Zapotitlán	1579	Tuxcacuexco, San Pedro, Teuhtlán, Amolan, Matzatlan	12 pueblos de visita, entre los que se encontraban Teutlán, Matzatlan, Tetlapauic, Copala, San Gabriel Xiquilpa, Tuxcauexco, San Juan, Tozinic, San Pedro, Tonaya

Asunción de Nuestra Señora de Acaponeta	1580	Santo Tomás Ozomatlán o «los pescadores», San Felipe Atztatlán, San Pedro Tanehuepa, San Juan Omitlán	Tequila, Caimán, Colita, Ayacapan, Chimapa, Ayoacan, Atztatlan, Zaulam, San José, San Francisco, San Nicolás, Yztzapilla, San Diego, San Antonio
Asunción de Nuestra Señora de Xala	¿1582?	12 pueblos de visita, entre los que se nombra Ixtlán	Xomomulco, Ixtlan, Acatic, Tequepexpan, Santa María, Zapotlán
Sn Francisco de Tamazula	Antes de 1587		
San Francisco de Ahualulco	¿1594?		No menciona visitas
San Miguel Teocuitatlán	1597		Tuxcueca, Tizapan, San Luis
San Agustín de Tecolotlán	1599		Tenamaxtlán, Atengo, Soyatlan, Tepantla, Ayutla, Ixtlahuacan, Ejutla, Juchitlán, Atotonilco, Ayotitlan
Quiviquinta - San Sebastián de Huajicori	1600-1621		
Santa Cruz de Huaynamota	1601		
San Cristobal Izcuintla	1603		Caramota, Acatlán
Santa María Magdalena de Xuchitepec	1604		
Sta Catalina *** de Ayotuxpan	1607		Santa María, San Juan, Ocelotepec, San Pedro, Zayamota, Maya
San José de Huajimic	1607-1610		
Santiago de Chacala	1608		Tlachichilco, Cuautitlan, Cuзалapa, Ayotitlan, Tlacalaguastla, Chametla, Tziguatlan, Matzatlan, Tzalagua

San Juan Bautista de Amatlán	1620		Santa María, Atotonilco, Ocotictic, Quanacastitlan, San Francisco, San Buenaventura
Santiago de Zapotiltic	1629		

Fuentes: TELLO, *Crónica...*, libro IV, capítulos 2-37. CIUDAD REAL, *Tratado...*, 87-153. De la TORRE y FUENTES, «Fundaciones», 332. De la TORRE, *Vicarios*, 123-124.

Notas:

- * Inicialmente fundado en la localidad de Tetlán, bajo la advocación de la Asunción de la Virgen. Trasladado posteriormente a Analco, y finalmente al sur de la Guadalajara del valle de Atemajac ya bajo el patrocinio de San Francisco.
- ** En 1740 aparece registrado como Asunción de Nuestra Señora de Sentispac (De la TORRE, *Vicarios...*, 124).
- *** Una fuente de 1740 registra este convento bajo la advocación de San Marcos (De la TORRE, *Vicarios...*, 124).

La profusión de sitios dedicados a los apóstoles y a los santos franciscanos resulta evidente en esta incompleta lista; llaman la atención el hecho de que las referencias a Cristo y a los signos de su pasión –la cruz, por ejemplo– no estén tan presentes en este registro, lo mismo que las advocaciones de la Virgen María –bajo los títulos de la Asunción y la Inmaculada Concepción–. Pero ello no significaba necesariamente la ausencia de estos cultos, más bien presentes en el calendario festivo de cada localidad, y que se reflejarían en la multiplicación de santuarios marianos y cristocéntricos en los siglos XVII y XVIII, como han sido estudiados por otros especialistas.⁵⁷ Una parte de este proceso era la introducción de nuevos elementos simbólicos por parte de los franciscanos, como relatará Tello:

[los primeros misioneros] discurrían de unas partes a otras en las provincias y pueblos referidos, erigiendo templos, derribando ídolos y levantando cruces, dando a conocer a estas gentes el verdadero Dios, predicando, catequizando y bautizando, y, para más aficionarles y enseñarles, les dejaban imágenes de Cristo Nuestro Señor y de la Virgen Santísima y de los santos que les dieron por patronos y titulares para que acudiesen a su culto y veneración.⁵⁸

57 Antonio RUBIAL, «Santuarios franciscanos de Nueva Galicia», en *Los franciscanos y las sociedades locales*, ed. por De la TORRE, ed., 75-92. Arturo CAMACHO, «La Inmaculada en la evangelización franciscana: representación y culto en el norte de Nueva Galicia», en *Los franciscanos y las sociedades locales del norte y el occidente de México...*, 93-104. José Alfredo ALCÁNTAR GUTIÉRREZ, «El santuario de Nuestra Señora de Santa Anita», en *Los franciscanos y las sociedades locales del norte y el occidente de México...*, 105-121.

58 Antonio TELLO, *Crónica Miscelánea de la Sancta Provincia de Xalisco*, libro segundo, volumen 1 (Guadalajara: Instituto Jalisciense de Antropología e Historia, 1968), capítulo XLIX, 190.

A partir de esas imágenes distribuidas por los franciscanos en diferentes lugares comenzaría, como se comenta más adelante, un proceso de apropiación local que perfilaría la forma en que los pueblos indígenas del occidente novohispano configuraron no solamente su práctica religiosa sino también su propia memoria histórica.

Otro elemento introducido por los franciscanos, un «rasgo distintivo» de su tarea evangelizadora, y que fomentó los cultos locales fue el impulso a la fundación de hospitales, los cuales articularon el programa de enseñanza de la doctrina, atención a la población local, y promoción del culto divino; según explica el principal cronista franciscano de la provincia de Xalisco,

En ninguna provincia de las Indias, si no es en la de Mechoacan y Xalisco, que como tuvieron unos fundadores estas santísimas provincias, por haber sido las dos una, hasta el año de mil seiscientos y seis que se dividieron, se criaron en una misma enseñanza y doctrina, y el primero que los comenzó a fundar fue el santísimo varón Fray Juan de San Miguel [...] y lo primero que hicieron fue intitular a los hospitales que erigieron con el título de la Concepción de la Santísima de la Virgen Nuestra Señora; fundando cofradías de las mismas denominaciones, para que hubiese siempre sustento para los enfermos.⁵⁹

Junto con estas instituciones, las cofradías «tuvieron un papel importante en la construcción y mantenimiento de capillas y hospitales; la organización de feligreses que tenía como fin principal el aprovisionamiento material para el culto, también operaba para ayudar a los cofrades en casos de enfermedad y organizar sus funerales», motivo por el cual les era permitido «poseer y cultivar tierra, criar ganado y rentar casas y pedir limosnas».⁶⁰

Si bien el proceso físico de congregación de las poblaciones locales tanto en antiguos como en nuevos núcleos urbanos fue uno de los principales referentes del proceso de expansión franciscana –y uno de los que mayor influjo ha tenido en la memoria colectiva en el ámbito local–, no puede ignorarse el hecho de que no fue un proceso homogéneo y que no transformó las realidades locales en la misma medida ni con la misma intensidad. Mas que una afirmación tautológica, se trata aquí de un principio que invita a seguir considerando las formas en que las comunidades respondieron a la presencia franciscana desde los primeros contactos.

59 Citado en CAMACHO, «La Inmaculada», 96-97.

60 CAMACHO, «La Inmaculada», 97.

2.2. Formas de apropiación indígena de los espacios rituales en el ámbito local

Lo que hasta aquí se ha señalado en las páginas previas es que dotar de referentes de una nueva sacralidad —en este caso, mediante la fundación de conventos e iglesias— era una etapa del proceso de incorporación de las poblaciones indígenas al sentido universalista de la monarquía hispánica; eran ellos quienes procuraban la conversión del indio americano al dominio de la cristiandad, y en esa medida resultaban indispensables no solamente la predicación evangélica, sino también la resignificación del medio físico y la creación de espacios sagrados conforme a los referentes católicos. Tiene razón Elena Muñiz cuando destaca una sutil diferencia entre la sacralización y la cristianización del espacio, en tanto que lo primero evoca la dotación de referentes sagrados —al situar una reliquia, una edificación, una pieza material en un espacio determinado—, mientras que lo segundo implica la definición de un espacio propio de la comunidad cristiana.⁶¹ La pregunta, en este último caso, sería quién integra esa comunidad cristiana que logra reconocer los símbolos de esa transformación. ¿Llegaron a sumarse las poblaciones indígenas del occidente novohispano a este proceso de cristianización del espacio en el siglo XVI? Las siguientes páginas ofrecen ejemplos para pensar en una respuesta al respecto, considerando para ello las formas de articulación de los espacios vitales desplegadas en el ámbito local a partir de la presencia franciscana.

En primer término, vale la pena tomar con reservas las afirmaciones contundentes que los propios testimonios franciscanos han dejado acerca del rápido éxito del proceso de conversión religiosa. Un buen ejemplo al respecto nos lo ofrece fray Antonio Tello al narrar los inicios de la predicación franciscana en la ribera de Chapala, en la década de 1530; en ese texto el cronista nos regala un pasaje que propondría como paradigmática la rápida conversión de los indios locales. Así, describe el encuentro de fray Martín de la Coruña con el cacique Xitomatl, quien rendía culto a

un ídolo que era el más principal, llamado Huitzilopoch, que quiere decir en mexicano Itztlacateotl y en castellano, dios escondido. Mandaba a sus vasallos que cada barrio tuviese su ídolo, y como eran muchos los barrios, lo eran también ídolos que adoraban, por lo cual se ignoran sus nombres; sacrificábanles, y en particular al Dios Escondido, muchos niños y niñas y todos los cautivos que prendían en las guerrillas que tenía contra la nación tarasca, que era su enemiga... Oyendo el reyezuelo [...las] razones que le decía [fray Martín de la Coruña] [para abandonar esas prácticas], *entró en consulta con sus principales y pereciéndoles*

61 Elena MUÑIZ GRIJALVO, «La Cristianización del espacio funerario en los siglos II y III d.C.», *Arys: Antigüedad, religiones y sociedades* 5 (2002): 126.

*bien y conforme a razón todo lo que el bendito padre les predicaba y decía [...], trataron [sic por acordaron] luego de recibir la fe sin contradicción alguna, y con ellos todos sus vasallos [...].*⁶²

Relatos semejantes se multiplican en estas fuentes para hablar de las conversiones de los caciques locales, quienes habrían incidido en las creencias y las prácticas de sus respectivos indios. Si bien es posible cuestionar algunos aspectos como la facilidad de aceptación del nuevo credo y la rápida incorporación de los indígenas al cristianismo, se reconoce aquí el peso decisivo que la organización política prehispánica tuvo en la conformación de la religiosidad local.⁶³ Desafortunadamente, como han reconocido diversos estudios, resulta muy aventurado adelantar conclusiones con respecto del cambio religioso en este tipo de contextos; lo que parece apropiado, sin embargo, sería considerar que la labor franciscana en los pueblos de lo que sería la custodia y provincia de Santiago de Xalisco, tomaba parte de las formas en que William Taylor sugiere que se realizó la conciliación de las visiones indígena y cristiana sobre la relación entre la realidad local y el plano espiritual. Así, explica Taylor,

Se dieron reelaboraciones espontáneas de las formas y los principios cristianos en términos locales –como sucedió con la historia del [apóstol] Santiago, la virgen María, las cruces que se encontraron [en contextos geográficos locales], y las celebraciones de días festivos [litúrgicos]– [...], pero la religión local no fue construida solamente por los laicos indios, enteramente al margen de la guía o el conocimiento de los sacerdotes y de la doctrina de la religión universal.⁶⁴

Sobre esa base podemos entender mejor un segundo principio: las poblaciones locales rápidamente encontraron ventajas en las instituciones comunitarias que la presencia franciscana promovía como medio para la evangelización. Así lo manifiestan casos como el de Santa Anita –antiguamente llamado Atlixnac–, en lo que ahora son las afueras de la ciudad de Guadalajara:

62 TELLO, *Crónica...*, libro segundo, volumen 1, capítulo LI, 195-196.

63 El proceso, si bien era menos mecánico de lo que las crónicas sugieren, involucraba un principio de organización social altamente jerarquizada que habrían aprovechado los frailes: «una vez cristianizados [los señores naturales de los pueblos indígenas...] los evangelizadores los movían a ejercer su autoridad sobre la población común [...] Por esa vía, grandes masas de indios adoptaron la religión de los conquistadores [...]». RUBIAL GARCÍA, *et al.*, *La Iglesia...*, 117.

64 TAYLOR, *Magistrates...*, 54.

A los indígenas de Atlixnac, atendidos espiritualmente por los franciscanos, *les fue adjudicada Santa Ana como patrona del pueblo*; en fechas tempranas inició la edificación de una pequeña capilla con materiales perecederos, la cual fue reforzada eventualmente con materiales de mejor calidad y fue recubierta para darle una mayor amplitud espacial. *A partir del templo patronal de Santa Ana, se definieron los elementos urbanos más importantes como las calles, una plaza y aglutinación de casas* para conformar manzanas, lo más regular posibles, dependiendo de las curvas de nivel y de los escurrimientos generados durante los temporales de lluvias. Las viviendas cercanas al templo se adjudicaron a los caciques o gente principal del pueblo, en tanto que las más alejadas se destinaron para los menos colaborativos con los frailes y los nuevos matrimonios; los materiales constructivos con que se elaboraron dichas casas incluyeron carrizos o jaral –para conformar bajareque– y techos de zacate, y en los casos de las casas del centro se emplearon tejas y se registró el uso de adobe en muros. *Siguiendo la práctica de fundar hospitales en los pueblos de indios, los franciscanos promovieron la construcción de una capilla dedicada a la Virgen de la Inmaculada Concepción*, en dirección opuesta a la capilla de Santa Ana, de manera que los dos edificios religiosos quedaron frente a frente, sobre un mismo eje de trazo. Dos devociones familiares en plena conexión, la imagen de Señora Santa Ana, la abuela de Jesús, y de su madre María, unidas a través de un gran atrio centrado por una cruz de piedra. La capilla de la virgen de la Concepción fue integrada a un hospital, el cual contó entre otros espacios con habitaciones para visitantes y enfermos; conformaban este conjunto una cocina, la sala de velación, el camarín de la virgen, amplios corredores, un corral para el cultivo de plantas medicinales y espacios abiertos para el camposanto.⁶⁵

Según explica el funcionamiento de las cofradías y los hospitales locales un grupo de historiadores de esta región,

Los casados debían suspender sus relaciones maritales y evitar posibles contagios virulentos en los enfermos. Los cofrades eran apoyados por un fraile y coordinados por un prioste y uno o dos mayordomos elegidos por la comunidad. Normalmente, eran los caciques quienes organizaban la fiesta de la Virgen de la Purísima, de la misa, las danzas, la música, los cohetes, además de administrar los gastos del hospital generados por medicinas, ropa, comida y diversos gastos derivados del mantenimiento de las instalaciones. Los ingresos provenían de las donaciones por ofendas y los días de trabajo ofrecidos a la cofradía, en [s]ementeras y pastoreo de ganado. Las mujeres elaboraban tejidos y otros trabajos domésticos. Las lar-

65 ALCÁNTAR GUTIÉRREZ, «El Santuario», 108. Énfasis añadido.

gas distancias que recorrían algunos caminantes por diversas zonas demandaron la existencia de sitios para descansar, pernoctar, alimentarse o recibir atención médica si enfermaban; estos establecimientos resultaron ser la solución para tales casos y no era necesario hacer pago alguno al ser atendido. De esta manera, se fomentó la hospitalidad que hasta la fecha se practica por los habitantes de la región. Las ventajas generadas por estas instituciones motivaron sin duda a los pobladores e indígenas vagabundos, de montes y campos, a integrarse con suma facilidad a ellas.⁶⁶

Las poblaciones locales entendían que la nueva religión y los principios de organización social y de estructuración del medio físico ofrecían posibilidades de reproducción de formas de vida propias. Hay evidencias del uso del arte –la escultura, la arquitectura y la pintura específicamente– como medio de expresión de la cosmovisión indígena del centro del actual estado de Jalisco al trabajar en las portadas de iglesias como Santa María de los Ángeles –en el norte de Jalisco–, así como en Zapopan, Santa Cruz de las Flores, Tlajomulco, Cajititlán y Santa Anita –en las inmediaciones de Guadalajara– durante los siglos XVII y XVIII.⁶⁷ En estos contextos, «las expresiones [...] artísticas] manifiestan intervención de mano de obra indígena, donde las proporciones y características anatómicas son más producto de la imaginación que de la realidad».⁶⁸

Contar con estas nuevas formas de organización social y espacial quizá pueda ser una de las razones por las cuales distintas comunidades indígenas solicitaban a los frailes que acudieran a ellos para dejar sacerdotes de pie fijo entre ellos. Negociar este tipo de preeminencia con respecto de otras estructuras políticas regionales pudiera, así, explicar fenómenos como el narrado por Antonio de Ciudad Real en Atotonilco, pequeña localidad cercana a Poncitlán, hasta donde

acudieron muchos indios e indias a verle y ofreciéronle [al comisario visitador Ponce] cebollas, rábanos, chile, batatas, plátanos y pan de Castilla, y un gallo de la tierra. *Pidiéronle los de un pueblo de aquella comarca, con muchas plegarias, que les diese frailes que asistiesen con ellos y los dotrasen*, pero no se pudo esto hacer porque no los había.⁶⁹

66 ALCÁNTAR, THOMAS y RUIZ, *Arquitectura religiosa...*, 38.

67 *Ibidem*, 53-64. Camacho alude a «indios canteros» en Santa María de los Ángeles, CAMACHO, «La Inmaculada», 98. ALCÁNTAR GUTIÉRREZ, «El Santuario», 109-116. Tello deja constancia de participación de pintores indígenas en el santuario primitivo de la virgen de Zapopan hacia 1637. TELLO, *Crónica...*, libro segundo, volumen 1, capítulo L, 192.

68 ALCÁNTAR GUTIÉRREZ, «El Santuario», 112.

69 CIUDAD REAL, *Tratado...*, capítulo LXXIV, 91.

El trabajo comunal en los hospitales y las cofradías establecidas por los franciscanos significaba que parte de las tareas realizadas por los indios llevaban como fin garantizar la subsistencia de el proyecto de evangelización y reorganización social ya descrito. En ese marco, en estas comunidades se dio una sacralización del espacio en términos de reservar porciones de tierra y labores colectivas para producir frutos dedicados al sostenimiento del culto divino. Reservar espacios para una huerta comunal era parte de ello, como ocurría por ejemplo en Ayauatlulco, visita de Etzatlán, donde en 1586 existía «un huerto que [los indios] tienen allí para los frailes, los cuales les dicen cada domingo misa»;⁷⁰ en Jocotepec, por las mismas fechas, «tenían allí [los indios] una hortecica [*sic*] en que había algunas coles y otras hortalizas, para dar a los frailes cuando van desde Axixique⁷¹ a decirles misa, y era el hortelano un indio viejo sin diente ni muela, el cual [...] dormía aquellos días cada noche en la huerta para guardar las coles y cebollas, y defenderlas de los ratones».⁷²

En un sentido más profundo, el proceso de congregación significó también que las comunidades locales desplegaran nuevas formas de espacialidad. Los conventos y las iglesias presidían, desde la perspectiva espiritual, sobre el espacio de una doctrina; desde la perspectiva indígena, los edificios conventuales y el ámbito de la doctrina eran una pequeña parte del espacio en el que la comunidad ciertamente se sumaba a la historia cristiana de la salvación –según los términos de la predicación que ahí les era impartida–, pero en el que al mismo tiempo recreaban sus historias de lucha, supervivencia y reconstitución⁷³ cultural. La serie de descripciones elaboradas durante la visita de fray Alonso Ponce a varios pueblos serranos en el occidente de la Nueva Galicia sugiere preguntas acerca del sentido de espacialidad e historicidad que experimentaban los propios indígenas en las doctrinas franciscanas; ¿dónde empezaban y terminaban sus pueblos? ¿qué principios de centralidad política se expresaban entre cabeceras y pueblos de visita? ¿cómo expresaban los eventos que marcaban su historia reciente? Detrás del testimonio del secretario de dicha visita

70 *Ibidem*, capítulo LXXX, 105.

71 Ajijic, a la sazón, cabecera de doctrina de la cual dependía Jocotepec.

72 CIUDAD REAL, *Tratado...*, capítulo LXXIV, 88.

73 En el sentido de *etnogénesis*, o reinención cultural, que distintos especialistas han utilizado para explicar el proceso de renovación y continuidad de las identidades étnicas en situaciones de dominación colonial. Jonathan HILL, «Introduction. Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992», en *History Power and Identity*, ed. por Jonathan HILL (Iowa: University of Iowa Press, 1996), 1-3; Cynthia RADDING, *Wandering Peoples: Colonialism, Ethnic Spaces, and Ecological Frontiers in Northwestern Mexico, 1700-1850* (Durham: Duke University Press, 1997), 9, 249; Gary C. ANDERSON, *The Indian Southwest, 1580-1830: Ethnogenesis and Reinvention* (Norman: University of Oklahoma Press, 1999); Cecilia SHERIDAN PRIETO, «Reflexiones en torno a las identidades nativas en el noreste colonial», *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad* 22, n° 92 (otoño 2002): 76-106.

hay indicios para pensar cómo se lidiaba con el cambio y la continuidad en la cotidianidad de aquellos grupos indígenas; en Techaluta, por ejemplo

se le hizo muy buen recibimiento. Salieron cuatro indios de a caballo vestidos de librea, los tres con sendas *espadas y uno con pistolete*, y *hiciéronle fiesta corriendo sus caballos, y arremetiendo a otros indios de a pie que iban en traje de chichimecas*; había muchos *arcos y ramadas e infinidad de indios*, y acompañado de todos y de *una danza* llegó a la puerta del patio, donde, brevemente en lengua mexicana, *representaron la historia del rico avariento* en un tablado que para ello tenían hecho, a cuyo pie *tenían un mitote o baile a su modo*.⁷⁴

Una representación de la conquista probablemente, pero que de manera significativa involucraba el baile, los diálogos y las reuniones grupales festivas –los «mitotes»– que servían como espacios de continuidad y reconstitución de vínculos comunales. La escena se repite en cada localidad que visitaba el comisario;⁷⁵ el registro individual de algunos casos nos ofrece detalles adicionales acerca de este universo de relaciones locales, como por ejemplo en las inmediaciones de Acaponeta, en

un pueblo pequeño de aquella guardianía, llamado San Philipe Atztatlan, de indios que hablan la lengua pinome o pirtonuquia, donde [...] salieron al camino [a recibirle] algunas danzas de indios en trajes de chichimecas y todos le hicieron mucha fiesta; ofreciéronle pan de Castilla y bizcochos, plátanos, batatas, gallinas y una botijuela de vino, que por allí se estima en mucho; *habían acudido a aquel pueblo los indios de otros pueblos vecinos* y todos se regocijaron [por la visita].⁷⁶

Que los principios de centralidad política indígena no estuvieran fielmente reflejados por la distribución de cabeceras y pueblos de visita que establecían los franciscanos es una gran probabilidad al hablar de la reorganización territorial en el occidente novohispano. Sin embargo, en estos testimonios es posible apreciar que viejas y nuevas territorialidades coexistían en tanto los indígenas seguían contando

74 CIUDAD REAL, *Tratado...*, capítulo XCI, 152. Énfasis añadido.

75 «[...] prosiguió su viaje [desde San Juan Omatitlán por] la vía de Centipac [Sentispac] [...], saliéronle al encuentro ocho o diez indios de a caballo y fuéronle haciendo fiesta un gran trecho, dando grita y corriendo sus caballos y recibiendo golpes de limones que otros indios de a pie les tiraban; a la entrada del pueblo tenían hechos muchos arcos y ramadas y a la puerta del patio de la iglesia estaba junta toda la gente de aquel lugar y de otros de la comarca, con un mitote o baile a su modo, y todos recibieron al padre comisario con mucha devoción y contento». *Ibidem*, capítulo LXXXIII, 120.

76 *Ibidem*, capítulo LXIII, 118.

con puntos de reunión. La evangelización franciscana también reafirmaba el sentido de integridad del espacio de las comunidades indígenas; los términos del pueblo parecen reafirmarse en los acompañamientos de comitivas al recibir o despedir a un visitante, como se atestigua también en la visita de Ponce a Tepic, donde llegó el 31 de enero de 1587, siendo recibido con «trompetas y chirimías *una legua, y poco menos*, [mientras que en la plaza estaban] los principales del pueblo, todos a caballo, y últimamente todo lo restante de la gente, así indios como indias, chicos y grandes, a la puerta del patio de la iglesia [...]». ⁷⁷ En el mismo sentido, en su viaje de regreso de Acaponeta, llegó a

un poblecito de la guardianía de Xalisco llamado Acualixtempa, de indios de la lengua pinome, donde fue muy bien recibido. *Salió un cuarto de legua del pueblo un indio a caballo con una bandera de tafetán colorado, puesta en una asta muy larga con una cruz y imagen en lo alto*, y en descubriendo al padre comisario volvió las riendas y dio a correr y avisó a los del pueblo, del cual salieron los trompeteros, y subidos en una ramada que para el efecto tenían hecha en el mismo camino, comenzaron su música; luego de detrás de la ramada salieron seis indios de a pie en traje de chichimecas, con muchas plumas en las cabezas y con adargas hechas de varillas y cubiertas con cortezas de caimanes, dando grita y tirándose unos a otros con limones [...], hasta llegar al pueblo, donde en otra ramada estaban las chirimías y luego toda la demás gente puesta en procesión. ⁷⁸

En Tetitlán, de la guardianía de Ahuacatlán, también había tenido una comitiva que lo había recibido por la noche, y que lo despidió la mañana del 1 de febrero, «con el mismo acompañamiento de danzas y chichimecas y gente de a caballo con que aquella noche había entrado, los cuales le acompañaron *un buen trecho* y luego se volvieron a sus casas». ⁷⁹

La frecuente alusión a un estimado de «una legua» de distancia, o el genérico «un buen trecho», oscurece el sentido real del traslape entre el espacio físico del pueblo, la doctrina, y el propio sentido de territorialidad que claramente conservaban estas comunidades.

⁷⁷ *Ibidem*, capítulo LXXXIII, 122.

⁷⁸ *Ibidem*, capítulo LXXXIII, 121.

⁷⁹ *Ibidem*, capítulo LXXXIV, 124.

3. PARA CONCLUIR

Alguna vez se ha señalado que «desde el siglo XVI la presencia franciscana en la región neogallega fue determinante en la conformación de la realidad social, económica y cultural del territorio».⁸⁰ Las páginas anteriores coinciden en esta apreciación, lo que dista bastante de retomar el discurso apologético sobre los misioneros de la «edad dorada» de la evangelización en la Nueva España para oscurecer la labor de otros actores sociales. De lo que se trata es de reconocer que en 1524, con la llegada de los franciscanos a la Nueva España, se pusieron en marcha una serie de procesos que deben ser valorados con la mirada puesta tanto en los largos desarrollos globales —el colonialismo español, las políticas evangelizadoras en el contexto de las reformas eclesiásticas del siglo XVI y las respuestas desplegadas a partir de la Reforma protestante— como en los ámbitos locales. La expansión franciscana en la Nueva Galicia y el occidente novohispano, en los términos propuestos en este trabajo, da cuenta de un ciclo de cambio y continuidad que involucró mucho más que la simple edificación de nuevos centros de culto. Dicha expansión significó, por lo menos durante el siglo XVI, un largo proceso de acercamientos —en ocasiones conflictivos y forzados, pero también marcados por formas de colaboración y la búsqueda de acomodos frente al cambio en otros casos— entre misioneros y pobladores indígenas en la búsqueda de construcción de nuevas realidades.

Fue un proceso que detonó formas de reelaboración de las creencias, la organización política, las expresiones culturales, el sentido de la historia entre las comunidades indígenas. Y hoy, a cinco siglos de la llegada de los primeros franciscanos a la Nueva España es a nivel de las mismas comunidades donde se recupera esas formas de reconstrucción de la memoria. Hoy se conservan y reactualizan los testimonios de los pasajes aquí expuestos creando puentes entre la memoria fundacional y el presente en el ámbito local como se puede ver lo mismo en los murales de la ribera de Chapala (Imagen 5), que en proyectos de divulgación cultural como los encabezados por el ayuntamiento de Tlajomulco en 2017 (Imagen 6). Es memoria viva que sigue desafiando al tiempo.

80 RUBIAL GARCÍA, «Santuarios franciscanos», 75.



IMAGEN 6. Fragmento del mural «Nuestras tradiciones», de Juan José Becerra (2022), ubicado en San Antonio Tlayacapán.

<https://www.facebook.com/photo/?fbid=642044544309377&set=pcb.642045130975985>.

—Maestro Raúl, ¿qué es eso de “La Ruta Franciscana”? —le preguntó Octavio.

—Desde 1551, fecha en que se fundó el convento en Tlaxomulco, salían temprano los frailes franciscanos, de dos en dos, a los pueblos que les eran encomendados para evangelizar a los pobladores indígenas de toda esta región; por la tarde regresaban a su convento.

A esas comunidades les llamaron ‘pueblos de visita’. En cada pueblo se construyó una iglesia con su respectivo hospital; la finalidad era evangelizar y dar ayuda integral a las personas: curar a los enfermos, alimentar a los pobres, hospedar a los viajeros.

— ¿Y cuáles son esos pueblos donde se hicieron las iglesias? —preguntó Samuel.

El Cronista contestó: —Son Tlajomulco, Santa Cruz de las Flores, Cajititlán, Cuexcomatitlán, San Lucas, San Juan, San Agustín, San Sebastián y Santa Anita, que desde su fundación perteneció a Tlajomulco, aunque actualmente está integrada al municipio de San Pedro Tlaquepaque. Estas iglesias son parte del legado religioso y cultural que los franciscanos nos dejaron desde hace casi cinco siglos.



32

IMAGEN 7

Fuente: Ilustración de Rocío Coffeen en Laura HERNÁNDEZ MUÑOZ, *Las maravillas de Tlajomulco. Historia ilustrada* (Tlajomulco: Municipio de Tlajomulco, 2017), 32.

BIBLIOGRAFÍA

- ACUÑA, René, editor. *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Nueva Galicia*. Vol. 10. Edición digital. México: UNAM, 2017 [1998].
- ALCÁNTAR GUTIÉRREZ, José Alfredo. «El santuario de Nuestra Señora de Santa Anita». En *Los franciscanos y las sociedades locales del norte y el occidente de México, siglos XVI-XIX*. Editado por José Refugio de la Torre Curiel, 105-121. Zapopan: El Colegio de Jalisco, 2018.
- ALCÁNTAR GUTIÉRREZ, José Alfredo, Gloria Aslida THOMAS GUTIÉRREZ y Adriana RUIZ RAZURA. *Arquitectura religiosa de la feligresía franciscana del convento de Tlajomulco*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 2017.
- ÁLVAREZ, Salvador. «Conquista y encomienda en la Nueva Galicia durante la primera mitad del siglo XVI: ‘Bárbaros’ y ‘civilizados’ en las fronteras americanas». *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad* 29, nº 116 (2008): 135-188.
- ÁLVAREZ, Salvador. «La primera regionalización (1530-1570)». En *Historia del Reino de la Nueva Galicia*. Coordinada por Thomas Calvo y Aristarco Regalado, 165-210. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 2016.
- ÁLVAREZ, Salvador. «La guerra chichimeca». En *Historia del Reino de la Nueva Galicia*. Coordinada por Thomas Calvo y Aristarco Regalado, 211-259. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 2016.
- ANDERSON, Gary C. *The Indian Southwest, 1580-1830: Ethnogenesis and Reinvention*. Norman: University of Oklahoma Press, 1999.
- BAUDOT, Georges. *Utopía e Historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)*. Madrid: Espasa-Calpe, 1983.
- BEAUMONT, Pablo, OFM. *Crónica de Michoacán*. México: Talleres Gráficos de la Nación, 1932.
- BERG, Hans van den, OSA. *La tierra no da así nomás: los ritos agrícolas en la religión de los aymara-cristianos*. La Paz, Bolivia: HISBOL, 1990.
- BROECKE, Marcel van den. *Ortelius' Theatrum Orbis Terrarum (1570-1641). Characteristics and Development of a Sample of on Verso Map Texts*. Utrecht: Koninklijk Nederlands Aardrijkskundig Genootschap, Faculteit Geowetenschappen Universiteit Utrecht, 2009.
- CALVO, Thomas y Paulina MACHUCA. «Un actor ineludible: entre sierras y cuencas». En *Historia del Reino de la Nueva Galicia*. Coordinada por Thomas Calvo y Aristarco Regalado, 33-57. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 2016.
- CAMACHO, Arturo. «La Inmaculada en la evangelización franciscana: representación y culto en el norte de Nueva Galicia». En *Los franciscanos y las sociedades locales del norte y el occidente de México, siglos XVI-XIX*. Editado por José Refugio de la Torre Curiel, 93-104. Zapopan: El Colegio de Jalisco, 2018.

- CECEÑA, René. «Mimesis y ecúmene: el sentido epistemológico y el fundamento político de la *Geografía* de Ptolomeo». En *Geografía (capítulos teóricos)*, por Claudio Ptolomeo, coordinado por René Ceceña, 329-396. Ciudad de México: Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2018.
- CERVANTES, Rafael, OFM. *Los mártires de Etzatlán*. Guadalajara: Imprenta San Francisco, 1997.
- CHAUVET, Fidel de Jesús, OFM. *Los franciscanos en México (1523-1980)*. México: Provincia del Santo Evangelio de México, Editorial Tradición, 1989.
- CIUDAD REAL, Antonio de, OFM. *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España. Relación breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al padre fray Alonso Ponce en las provincias de la Nueva España siendo comisario general de aquellas partes*. Volumen 2. México: UNAM, 1993.
- CRAMAUSSEL, Chantal. «El norte lejano o la nueva frontera». En *Historia del Reino de la Nueva Galicia*. Coordinada por Thomas Calvo y Aristarco Regalado, 341-365. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 2016.
- FERNÁNDEZ ZONGUA, Citlalli. «Espiritualidad Franciscana. *Forma vitae* en dos casos novohispanos en el siglo XVI». Tesis de Maestría, UNAM, 2018.
- GARCÍA MAR, Guillermo. «Entre saqueo, aroma de humo y reliquias prohibidas: el santuario de la Santísima Cruz de Tepic, 1619-1812». *Letras Históricas* 8 (primavera-verano, 2013): 41-69.
- GÓMEZ CANEDO, Lino. *Evangelización y conquista. Experiencia franciscana en Hispanoamérica*. México: Editorial Porrúa, 1977.
- HARLEY, J. B., y David WOODWARD. «Preface». En *The History of Cartography*. Vol. 1. *Cartography in Prehistoric, Ancient and Medieval Europe and the Mediterranean*. Editado por J. B. Harley y David Woodward, xv-xxi. Chicago y Londres: University of Chicago Press, 1987.
- HERNÁNDEZ MUÑOZ, Laura. *Las maravillas de Tlajomulco. Historia ilustrada*. Tlajomulco: Municipio de Tlajomulco, 2017.
- HILL, Jonathan. «Introduction. Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992». En *History Power and Identity*. Editado por Jonathan Hill, 1-19. Iowa: University of Iowa Press, 1996.
- HILLERKUSS, Thomas, y Elizabeth del Carmen FLORES OLAGUE. «El mapa de la Nueva Galicia (1579) de Abraham Ortelius, sus fuentes y su génesis». En *Mapas de la Mitad del Mundo. La cartografía y la construcción territorial de los espacios americanos, siglos XVI al XIX*, coordinado por Francisco Roque de Oliveira y Héctor Mendoza Vargas, 43-56. Lisboa y Ciudad de México: Centro de Estudios Geográficos-Universidade de Lisboa, Instituto de Geografía-UNAM, 2010.

- KIRCHHOFF, Paul, Lina Odena GÜEMES y Luis REYES GARCÍA. *Historia Tolteca Chichimeca*. México: CISINAH, INAH, SEP, 1976.
- LÁZARO DE ARREGUI, Domingo. *Descripción de la Nueva Galicia*. Guadalajara: Gobierno del Estado de Jalisco, 1980.
- LÓPEZ-PORTILLO Y WEBER, José. *La conquista de la Nueva Galicia*. México: Talleres Gráficos de la Nación, 1935.
- MARTÍN FLORES, José de Jesús. *Fray Miguel de Bolonia. El guardián de los indios*. Guadalajara: s. p. i., 2006.
- MONTES BARDO, Joaquín. *Arte y espiritualidad franciscana en la Nueva España. Siglo XVI: (iconología en la provincia del Santo Evangelio)*. Jaén: Universidad de Jaén, 1998.
- MORALES VALERIO, Francisco, OFM. «Los franciscanos en la Nueva España. La época de oro, siglo XVI». En *Franciscan Presence in the Americas, Essays on the Activities of the Franciscan Friars in the Americas, 1492-1900*. Editado por Francisco Morales, 49-86. Washington: Academy of American Franciscan History, 1983.
- MUÑIZ GRIJALVO, Elena. «La Cristianización del espacio funerario en los siglos II y III d.C.». *Arys: Antigüedad, religiones y sociedades* 5 (2002): 123-132.
- ORTELIUS, Abraham. *Theatrum Orbis Terrarum*. Amberes: Jean Baptiste, 1602.
- PHELAN, John L. *El reino milenarista de los franciscanos en el Nuevo Mundo*. México: UNAM, 1972.
- RADDING, Cynthia. *Wandering Peoples: Colonialism, Ethnic Spaces, and Ecological Frontiers in Northwestern Mexico, 1700-1850*. Durham: Duke University Press, 1997.
- REGALADO, Aristarco. «Una conquista a sangre y fuego (1530-1536)». En *Historia del Reino de la Nueva Galicia*. Coordinada por Thomas Calvo y Aristarco Regalado, 131-164. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 2016.
- REX GALINDO, David, Jay T. HARRISON y Thomas M. COHEN. «The Franciscans in Colonial Mexico: An Introduction». En *The Franciscans in Colonial Mexico*. Coordinado por David Rex Galindo, Jay T. Harrison, y Thomas M. Cohen, 1-16. Norman y Oceanside: University of Oklahoma Press, The Academy of American Franciscan History, 2021.
- RICARD, Robert. *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*. México: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- ROMÁN GUTIÉRREZ, José Francisco. *Sociedad y evangelización en Nueva Galicia durante el siglo XVI* (Zapopan: El Colegio de Jalisco, 1993).

- RUBIAL GARCÍA, Antonio. *La hermana pobreza. El franciscanismo: de la Edad Media a la evangelización novohispana*. México: UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1996.
- RUBIAL GARCÍA, Antonio. «Las órdenes mendicantes evangelizadoras en Nueva España y sus cambios estructurales durante los siglos virreinales». En *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*. Coordinado por María del Pilar Martínez López-Cano, 215-236. México: UNAM, 2010.
- RUBIAL GARCÍA, Antonio. «Santuarios franciscanos de Nueva Galicia». En *Los franciscanos y las sociedades locales del norte y el occidente de México, siglos XVI-XIX*. Editado por José Refugio de la Torre Curiel, 75-92. Zapopan: El Colegio de Jalisco, 2018.
- RUBIAL GARCÍA, Antonio, et al. *La Iglesia en el México colonial*. México: UNAM, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Educación y Cultura, Asesoría y Promoción SC, 2020.
- RUSSO, Alessandra. *El realismo circular. Tierras, espacios y paisajes de la cartografía novohispana, siglos XVI y XVII*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas, 2005.
- SHERIDAN PRIETO, Cecilia. «Reflexiones en torno a las identidades nativas en el noreste colonial». *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad* 22, n° 92 (otoño 2002): 76-106.
- SCHLÖGEL, Karl. *En el espacio leemos el tiempo. Sobre historia de la civilización y geopolítica*. Madrid: Ediciones Siruela, 2007.
- TAYLOR, William. *Magistrates of the Sacred. Priests and Parishioners in Eighteenth-Century Mexico*. Stanford: Stanford University Press, 1996.
- TEJADA Y RAMIRO, Juan. *Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia de España y de América*. Vol. 5. Madrid: Imprenta de D. Pedro Montero, 1859.
- TELLO, Antonio, OFM. *Crónica miscelánea de la Sancta Provincia de Xalisco*. Libro IV. Guadalajara: Editorial Font, 1945.
- TELLO, Antonio, OFM. *Crónica Miscelánea de la Sancta Provincia de Xalisco*. Libro segundo, volumen 1. Guadalajara: Instituto Jalisciense de Antropología e Historia, 1968.
- TORRE CURIEL, José Refugio de la, y Laura FUENTES JAIME. «Fundaciones Religiosas en el siglo XVI: el clero regular». En *Historia del Reino de la Nueva Galicia*. Coordinada por Thomas Calvo y Aristarco Regalado, 317-340. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 2016.
- TORRE CURIEL, José Refugio de la, y Salvador ÁLVAREZ. «Ensayo introductorio». En *El gran norte novohispano-mexicano en la cartografía de los siglos XVI-XIX*. Coordinado por José Refugio de la Torre Curiel y Salvador Álvarez, 14-37. Zapopan y Hermosillo: El Colegio de Jalisco, El Colegio de Sonora, 2020.

- TORRE CUIEL, José Refugio de la. *Vicarios en entredicho. Crisis y desestructuración de la provincia franciscana de Santiago de Xalisco, 1749-1860*. Zamora y Guadalajara: El Colegio de Michoacán, Universidad de Guadalajara, 2001.
- TORRE CUIEL, José Refugio de la. «Santidad y martirio en testimonios jesuitas y franciscanos sobre la cristianización del noroeste novohispano. Siglos XVII y XVIII». *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad* 37, n° 145 (2016): 63-107. <https://doi.org/10.24901/rehs.v37i145>.
- TORRE CUIEL, José Refugio de la. «Franciscanos y sociedades locales en el noroccidente novohispano: notas preliminares». En *Los franciscanos y las sociedades locales del norte y el occidente de México, siglos XVI-XIX*. Editado por José Refugio de la Torre Curiel, 17-44. Zapopan: El Colegio de Jalisco, 2018.
- TORRE CUIEL, José Refugio de la. «From Celebration to Retreat: Changes in the Discourse on Martyrdom of Franciscan Missionaries in Central and Northern New Spain, Sixteenth through Nineteenth Centuries». En *The Franciscans in Colonial Mexico*. Editado por Thomas M. Cohen, Jay T. Harrison y David Rex Galindo, 177-199. Norman y Oceanside: University of Oklahoma Press, The Academy of American Franciscan History, 2021.
- TORRE RUIZ, Rosa Alicia de la. «“Y no vivan desparramados y dispersos...” Congregaciones de indios en la provincia de Ávalos, siglos XVI y XVII». En *Los franciscanos y las sociedades locales del norte y el occidente de México, siglos XVI-XIX*. Editado por José Refugio de la Torre Curiel, 139-152. Zapopan: El Colegio de Jalisco, 2018.
- TORRES NILA, Álvaro. «“Moixpantzinco tinesilo timopilhuan mochintin altepehu- aque Frente a ti comparecemos tus hijos, todos los pobladores”: el náhuatl como lengua vehicular en el obispado de Guadalajara, 1649-1664». Tesis de Maestría, Universidad de Guadalajara, 2022.
- YÁÑEZ ROSALES, Rosa H. *Rostro, palabra y memoria indígenas. El occidente de México: 1524-1816*. México: CIESAS, INI, 2001.
- YÁÑEZ ROSALES, Rosa H. *Guerra espiritual y resistencia indígena. El discurso de evangelización en el Obispado de Guadalajara, 1541-1765*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 2002.
- YÁÑEZ ROSALES, Rosa H. «La evangelización en náhuatl en la época colonial: documentos de la Audiencia de Guadalajara». *Tlalocan* 15 (2008): 145-162.