

“A estos ídolos les levantaban humilladeros” Retórica sobre el Maligno en la obra de Andrés Pérez de Ribas (1645)

“A estos ídolos les levantaban humilladeros” *Rhetoric of the Evil in the Work by Andrés Pérez de Ribas (1645)*

Ismael JIMÉNEZ GÓMEZ

<https://orcid.org/0000-0003-0900-9311>
Universidad Nacional Autónoma de México (México)
Programa de Maestría y Doctorado en Historia
ismael050894@gmail.com

Resumen

El presente artículo busca analizar la retórica jesuítica en la obra *Historia de los trivmphos de nuestra santa fee entre gentes las más bárbaras y fieras del nueuo orbe*, escrita por el cordobés Andrés Pérez de Ribas, publicada en 1645, para destacar los temas referentes a la pervivencia de la idolatría y a la influencia del demonio sobre los indios que habitaban las misiones norteñas. Si bien esta crónica ha sido analizada desde distintas perspectivas historiográficas, se pretende rastrear aquellos testimonios relevantes que describen la concepción que los miembros de la sociedad ignaciana mantenían sobre aquellas prácticas y cosmovisiones locales contrarias a la fe cristiana, a fin de resaltar la importancia y el papel que la escritura misionera tomó para la conformación y la difusión de estas narrativas. En este sentido, se propone colocar la mirada en los denominados “saberes jesuíticos”, con énfasis en el corpus retórico relacionado con los propósitos apologeticos de la conversión de los gentiles. Para lograr el objetivo planteado, el artículo se divide en los siguientes apartados: el establecimiento de las misiones jesuitas en la provincia de Sinaloa, la vida y trayectoria del jesuita Pérez de Ribas y la retórica del “mal” presente en su obra escrita.

Palabras clave: misión, jesuitas, idolatría, demonio, retórica.

Abstract

*This article seeks to analyze the Jesuit rhetoric in the work *Historia de los trivmphos de nuestra santa fee entre gentes las más bárbaras y fieras del nueuo orbe*, written by the Cordovan Andrés Pérez de Ribas and published in 1645, highlighting the issues related to the survival of idolatry and the influence of the devil on the Indians who inhabited the northern missions. Although the chronicle of this Jesuit has been analyzed from different historiographical perspectives, we intend to trace those relevant testimonies that describe the conception that the members of the Ignatian society held about those practices and local conceptions of the world contrary to the Christian faith, highlighting the importance and the role that the missionary writing took for the conformation and diffusion of these narratives. In this sense, it is proposed to focus on the so-called “Jesuit knowledge”, emphasizing the rhetorical corpus related to the apologetic purposes of the*

Recepción: 9 de mayo de 2023 | Aceptación: 31 de octubre de 2023



© 2024 UNAM. Esta obra es de acceso abierto y se distribuye bajo la licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>

conversion of the gentiles. To achieve the proposed objective, the article is divided into the following sections: the establishment of the Jesuit missions in the province of Sinaloa, the life and trajectory of the Jesuit Pérez de Ribas, and the rhetoric of “evil” present in his written work.

Keywords: *mission, Jesuits, idolatry, devil, rhetoric.*

Introducción

En la *Historia de los trivmphos de nuestra santa fee...* (1645), el jesuita cordobés Andrés Pérez de Ribas describió una serie de casos *edificantes* presentes en el proceso de evangelización de los indios que habitaban la provincia de Sinaloa, ubicada en el septentrión novohispano. Aun cuando la escritura se caracterizó por contener una retórica edificante que alababa la labor misionera de la Compañía de Jesús en aquellos parajes, resulta interesante hallar, en forma reiterativa, una imagen simbólica relevante: las acciones desplegadas por el demonio y sus huestes quienes, a través de distintos medios, perturbaban la tranquilidad de los indios reducidos:

Notable fue el caso que se sigue, y sucedió a un indio vaquero, que saliendo un día a recoger el ganado, se le apareció el demonio en figura de mulato y hablándole benignamente, le pidió le sirviese en el oficio abominable de hechicero. Hicieronse los conciertos y diole de comer el demonio en figura de mulato y hablándole benignamente, le pidió le sirviese en el oficio abominable de hechicero. [...] Luego le comenzó a persuadir no entrase en la Iglesia, ni asistiese a la misa, y que ya alguna vez, porque no le echasen menos, se hallase en la Iglesia, no mirase a la hostia consagrada. Luego que el indio comió, y bebió de lo que el demonio le había dado, se sintió como herido, y cayó desmayado; y el fingido mulato no se desviaba un punto de su lado, y le tiraba de los pies: no parece que veía la hora de arrastrarlo al infierno.¹

Es bien sabido que, en el septentrión novohispano, los jesuitas establecieron una red de misiones que corría desde la antigua provincia de Sinaloa, en la jurisdicción de la Nueva Vizcaya, hasta la península de California. En estas regiones, caracterizadas por la presencia de oasis, desiertos y sierras agrestes, los misioneros mantenían cierta obsesión por la presencia del

¹ Andrés Pérez de Ribas, *Historia de los trivmphos de nuestra santa fee...*, estudio introductorio, notas y apéndice de Ignacio Guzmán Betancourt (México: Siglo XXI/Universidad Iberoamericana; Culiacán: Universidad Autónoma de Sinaloa; [1645] 2017), 193.

simio de Dios,² situación que se reflejaba en la retórica oficial y privada. A dicho personaje se le atribuían todos los males y calamidades que sucedían en las reducciones, tales como sequías, escasez económica, epidemias, rebeliones y, especialmente, la pervivencia de algunas actividades que se situaban fuera de la ortodoxia cristiana, calificadas como idolátricas o supersticiosas.

En este sentido, la influencia ejercida por Satanás en el pensamiento y modo de actuar de los indios representó un argumento reiterativo entre los religiosos, como un medio para justificar los progresos que se alcanzaban en los territorios fronterizos. De igual manera, se podía presentar en situaciones del ámbito cotidiano. Por ejemplo, Pérez de Ribas destacaba casos de posesión demoniaca entre algunos indios reducidos en misión:

Una noche se entró un demonio en una india, sino es que fueran muchos [...] avisaron al padre, que luego la fuese a socorrer. Dijo sobre ella los santos exorcismos de la Iglesia, añadió las letanías y demás de eso le puso al cuello un relicario de varias reliquias que tenía [...] Por último remedio trajo el padre una estampa que tenía de nuestro bienaventurado padre San Ignacio y mostrándosela primero a la pobre india, le dio que se encomendase a aquel santo, y luego se la puso sobre la cabeza. Al punto comenzó a sosegarle y quedando libre y sana del todo, se confesó, cobrando grande devoción y agradecimiento al santo, que la había liberado del cautiverio.³

El uso de recursos simbólicos, como la representación plástica de santos, se conformaba como una herramienta útil para enfrentar la presencia demoniaca. Cabe señalar que la lucha contra este personaje formaba parte de un programa espiritual derivado de las reformas tridentinas. Fueron dos los instrumentos principales para consolidar este proceso: el establecimiento del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en el ámbito americano y el impulso de la Compañía de Jesús como eje de un nuevo modelo de promoción cristiana,⁴ cuyas acciones pastorales se reflejaron en el ministerio de la misión.

² Juan Carlos Estenssoro Fuchs, *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750* (Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos/Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero, 2003), 132.

³ Pérez de Ribas, *Historia de los triumphos...*, 193.

⁴ Gerardo Lara Cisneros, "La lucha contra las supersticiones y las idolatrías en Nueva España y Perú, siglo XVII", en *Iglesia y sociedad en la Nueva España y el Perú*, ed. de Alicia Mayer y José de la Puente Brunke (Pamplona: Analecta Editorial, 2015), 136.

Este último se convirtió en uno de los mecanismos relevantes para lograr la pacificación y reducción de las sociedades nómadas que habitaban el septentrión novohispano.⁵ En términos más amplios, se constituyó como un proyecto de dimensión global, nacido de una tradición occidental. Su desarrollo ayuda a entender la relación entre lo global y lo local en el momento de la primera mundialización ibérica, donde las órdenes religiosas cumplieron un papel fundamental al conformarse como las primeras empresas globales en términos de organización interna, de circulación de sujetos, de saberes y de experiencias.⁶ En este sentido, y como argumenta Bernd Hausberger, “la labor de conversión llevada a cabo en los más diversos contextos culturales y geográficos, provocó un sinnúmero de diferentes respuestas regionales y locales que transformaron el proyecto misionero y obligaron a los jesuitas a adaptaciones de su procedimiento”.⁷

Esos ajustes eran determinados por las distintas reacciones que podía traer el modelo de vida reduccional: aquellos que participaron de forma entusiasta, adoptarían numerosos aspectos de la cultura occidental; los que aceptaron selectivamente lo que mejor convenía a sus intereses, conservarían muchos vínculos con sus creencias y prácticas ancestrales; y aquellos que rechazaron tajantemente el cristianismo, a la par del sistema colonial.⁸ Centrándonos en el tema de la idolatría, el presente artículo tiene la intención de revisar parte del corpus contenido en la *Historia de los triumphos de nuestra santa fee*, escrita por el padre Pérez de Ribas, específicamente en los temas de la pervivencia de las actividades consideradas transgresoras y la presencia física del demonio, quien perturbaba la tranquilidad de los indios reducidos. Si bien la crónica de este misionero ha sido analizada

⁵ José Refugio de la Torre Curiel, “La frontera misional novohispana a fines del siglo XVIII”, en *Etnohistoria del ámbito posmisional en México: de las Reformas Borbónicas a la Revolución*, coord. de Gilberto López Castillo, Cuauhtémoc Velasco Ávila y Modesto Aguilar (México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2013), 23.

⁶ Aliocha Maldavsky y Federico Palomo, “La misión en los espacios del mundo ibérico: conversiones, formas de control y negociación”, en *Monarquías ibéricas en perspectiva comparada (siglos XVI-XVIII): dinámicas imperiales e circulación de modelos político-administrativos*, coord. de Ángela Barreto Xavier, Federico Palomo del Barrio y Roberta Stumpf (Lisboa: Universidade de Lisboa/Imprensa de Ciências Sociais, 2018), 574.

⁷ Bernd Hausberger, “Misión jesuita y disciplinamiento social (siglos XVI-XVIII)”, en *Miradas a la misión jesuita en la Nueva España* (México: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2015), 232.

⁸ Antonio Rubial García, *El cristianismo en Nueva España. Catequesis, fiesta, milagros y represión* (México: Fondo de Cultura Económica/Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2020), 280.

desde distintas perspectivas, destacando el asunto de la pasividad de los indios frente al sistema reduccional, se pretende rastrear aquellos testimonios relevantes que describen la concepción que los jesuitas mantenían sobre algunas prácticas contrarias a la fe cristiana, para resaltar la importancia y el papel que la escritura misionera tomó para la conformación y difusión de estas narrativas. En este sentido, se propone colocar la mirada en los denominados "saberes" jesuíticos⁹ enfatizando en el corpus retórico relacionado con los propósitos apologéticos de la conversión de los neófitos en el ámbito de la misión.

El establecimiento de las misiones jesuíticas de Sinaloa (1591-1609)

En 1590, el gobernador de la Nueva Vizcaya, Rodrigo del Río de Loza, informó a las autoridades virreinales sobre el problema de la explotación de algunos yacimientos mineros en su jurisdicción. Insistía en la poca atención que los colonos manifestaban en el proceso de reclutamiento de mano de obra indígena para obtener la productividad necesaria, pues éstos se enfocaban en actividades económicas menores, como era el caso de la agricultura. Recalcaba también la dificultad para establecer alianzas entre los caciques indígenas y los corregidores españoles, quienes entorpecían las políticas de reducción y conquista.¹⁰

Estas razones pueden hacernos suponer el interés que Del Río de Loza tenía en promocionar el establecimiento de misiones religiosas, situación que le traería beneficios para ejercer un mayor control sobre su jurisdicción. Desde 1589, ya había manifestado el deseo de que los padres de la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús llegaran a evangelizar la provincia de Sinaloa con el fin de consolidar su proyecto colonizador. Estableció contacto con el provincial, Pedro Díaz, quien en principio estuvo de acuerdo. Sin embargo, poco tiempo después, manifestó el problema de la escasez de personal y de recursos económicos para establecer residencias.

⁹ Para profundizar en este concepto, véase Angélica Morales, Cynthia Radding y Jaime Marroquín, *Los saberes jesuitas en la primera globalización (siglos XVI-XVIII)* (México: Siglo XXI/Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, 2021).

¹⁰ Salvador Álvarez, "El pueblo de indios en la frontera septentrional novohispana", *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad* 24, núm. 95 (2003): 130.

Al mismo tiempo, permeó un nulo interés para capacitar y fomentar la vocación misionera.¹¹

La entrada oficial de los jesuitas en Sinaloa tuvo lugar el 6 de julio de 1591. Esta empresa abarcó las cuencas inferiores de los ríos Mocorito, Sinaloa o Petatlán y Zuaque, nombrado posteriormente como el Fuerte.¹² Los padres Martín Pérez y Gonzalo de Tapia llegaron a la villa de San Felipe y Santiago de Sinaloa el 6 de julio de 1591 para ocuparse de la conversión de los indios que habitaban los lugares aledaños. El propósito general de la Compañía, Francisco de Borja, emitió una *Instrucción* que establecía las siguientes normas: que los misioneros vivieran en una residencia fija, asistieran operarios con vocación y virtud, se bautizara a los habitantes de la misión y se estableciera un colegio para la formación de los futuros gobernantes.¹³

En una carta enviada a Roma, fechada el 1 de agosto de 1591, Gonzalo de Tapia describía el panorama que apreció a su llegada a Sinaloa:

El P. Diego de Avellaneda, visitador de la provincia de la Nueva España, me envió con un compañero a misión entre infieles donde pareciale convenir. Comunicamos con el gobernador de la Nueva Vizcaya, al cual le pareció que viniésemos a la provincia de Sinaloa, en la cual entramos el 6 de julio de 1591. Corre esta provincia entre la mar del sur y el norte, debajo de la cual va una gran serranía que atravesando casi toda esta Nueva España viene a quebrar aquí. Es la gente de esta provincia toda desnuda [...] No tienen príncipe ni reconocen superior, y con todo eso son y viven muy conformes los que son de una lengua (que es mucha la variedad que hay de lenguas).¹⁴

Retomando a López Castillo, el mote de “Sinaloa”, no hacía referencia a una misión, sino a un colegio del mismo nombre, que se constituyó como la cabecera del rectorado de San Felipe y Santiago.¹⁵ Ante la fundación de

¹¹ Antonio Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, t. 4 (Madrid: Administración de Razón y Fe/Plaza de Santo Domingo, 1913), 428.

¹² Gerard Decorme, *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial 1572-1767*, t. 2, *Las misiones* (México: Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos, 1941), 147.

¹³ Sergio Ortega Noriega, “Las misiones jesuíticas de Sinaloa, Ostimuri y Sonora. El poder de los evangelizadores, 1591-1767”, en *Religión, poder y autoridad en la Nueva España*, ed. de Alicia Mayer y Ernesto de la Torre Villar (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004), 276.

¹⁴ Astrain, *Historia de la Compañía...*, 430.

¹⁵ Gilberto López Castillo, *El poblamiento en tierra de indios cahitas: transformaciones de la territorialidad en el contexto de las misiones jesuitas: 1591-1790* (México: Siglo XXI Editores; Culiacán: El Colegio de Sinaloa, 2010), 136.

diversos pueblos de visita, se conformarían dos núcleos poblacionales: las reducciones que se encontraban propiamente en el territorio de Sinaloa y el complejo "Topía-San Andrés", establecido en 1598. Con el correr de los años, las fundaciones continuarían expandiéndose. Esta situación dio lugar a la formación de un nuevo sistema misional, cuyos establecimientos pueden situarse en tres fases: entre 1614 y 1622, se realizó la ocupación del área cahíta o de los valles costeros entre los ríos Mocorito y Yaqui; entre 1619 y 1653, destacó la expansión por los valles de altura media y grande en las áreas llamadas Pimería Baja y Opatería; de 1687 a 1699, la ocupación se extendió hacia la Pimería Alta.¹⁶

El trabajo misional desplegado en Sinaloa se desarrolló entre los ahomes y los zuaques, principalmente, y con la extensión de la empresa misionera, con los acaxeos y xiximies de la sierra de Parras, los tepehuanes y tarahumaras, habitantes de la Baja y Alta Tarahumara, y los yaquis y mayos de la sierra de Topia.¹⁷ En estas experiencias, los misioneros diseñaron planes de autosustentabilidad, a partir del cultivo de la tierra y la cría de ganado, que permitiera mantenerlas asentadas en un lugar fijo.¹⁸

Sin embargo, a pesar de estos avances, los superiores jesuitas no facilitaron ni promovieron las labores religiosas de sus misioneros en la provincia de Sinaloa. Después de la III Congregación Provincial de 1593, y hasta 1632, los jesuitas llevados a la región fueron seleccionados por dos vías: los que recibieron la totalidad de su educación religiosa en colegios novohispanos, y aquellos que iniciaron su formación en colegios europeos.¹⁹ La falta de integración de los jesuitas de Sinaloa se debió a que los provinciales no promovieron la asistencia de candidatos a los colegios de aprendizaje de lenguas y no fomentaban el apostolado a indios gentiles, como lo solicitaba la curia romana. Esta carencia de integración se cimentó en la constante reiteración

¹⁶ Ortega, "Las misiones jesuíticas de Sinaloa...", 280.

¹⁷ Ernest J. Burrus y Félix Zubillaga, *El noroeste de México. Documentos sobre las misiones jesuíticas 1600-1769* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1986), xii.

¹⁸ Patricia Escandón, "Historias y escritos misionales de la Compañía de Jesús en el norte novohispano (siglos xvii-xviii)", en *Historiografía mexicana*, coord. general de Juan A. Ortega y Medina y Rosa Camelo, vol. 2, *La creación de una imagen propia. La tradición española*, t. 2, *Historiografía eclesiástica*, coord. de Rosa Camelo y Patricia Escandón (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2012), 1296.

¹⁹ Juan José Rodríguez Villarreal, *La Compañía de Jesús en la Provincia de Sinaloa. Historias de rechazos a evangelizar indios y del "estado infelicitísimo de las misiones", 1572-1756* (Monclova: Universidad Autónoma de Coahuila, Escuela de Ciencias Sociales; San Luis Potosí: El Colegio de San Luis; Saltillo: Quintanilla Ediciones, 2015), 244.

de que a las misiones sólo irían jesuitas europeos y por considerar que no todos los integrantes de la orden estaban obligados a acudir a ellas.²⁰

Dicha situación se contrarrestó un poco con la promoción realizada por el virrey Luis de Velasco para el fortalecimiento militar de la región y el resguardo misionero, con el envío del nuevo gobernador Francisco de Ur-diñola y de los capitanes Alonso Díaz y Diego Martínez de Hurdaide. Sin embargo, con la llegada del siguiente virrey, Gaspar de Zúñiga y Acevedo, conde de Monterrey, las misiones experimentaron dificultades económicas. Aunque se habían recibido instrucciones específicas, de Madrid, para acelerar las congregaciones, sobre todo en el territorio que conformaba el arzobispado de México²¹ y, a pesar de la existencia de proyectos de reducción en las regiones costeras, se consideró que los gastos del real erario para sostener a 32 soldados y 6 misioneros eran excesivos en relación con los resultados obtenidos. Por este motivo, se dispuso que los indios cristianos se trasladaran a Culiacán y se suspendiera la misión. Para beneficio de la Compañía, esta medida nunca fue concretada.

Durante los años siguientes, los oficiales reales de México continuaban objetando que aquella misión costaba mucho dinero al real erario, pues provocaban un gasto total de 17 mil pesos anuales.²² Sin embargo, en 1609, Velasco, virrey de Nueva España por segunda ocasión, envió al monarca una breve relación de las misiones que hacían los jesuitas en el norte de México:

Las misiones hechas hasta aquí son cuatro en que tienen cuarenta y cuatro religiosos, dos solos en cada doctrina, por no tener los que más serían menester. La primera misión es la de Cinaloa, en que tienen ya cristianos al pie de veinte mil personas, y hay más de otras cincuenta mil que piden bautismo, y por falta de ministros no se les ha dado. Otra es la de Topía, donde dicen que hay más de diez mil indios bautizados y otros muchos [...] otra es la de los tepehuanes [...] otra es la que llaman de las Parras y Laguna Grande.²³

A pesar de todos los inconvenientes, las misiones sinaloenses se extendieron durante los decenios venideros. Para mediados del siglo xvii e inicios del xviii, los jesuitas ya tenían armada una red misional a lo largo de la

²⁰ Rodríguez, *La Compañía de Jesús...*, 251.

²¹ Rodolfo Aguirre Salvador, "Las órdenes religiosas frente a la congregación general de indios en Nueva España: mediación e intereses propios", *Temas Americanistas*, núm. 49 (2022): 17-19, <https://doi.org/10.12795/Temas-Americanistas.2022.i49.02>

²² Astrain, *Historia de la Compañía...*, 437.

²³ Astrain, *Historia de la Compañía...*, 445.

Sierra Madre Occidental. Bajo estas complejidades, arribaría a la provincia de Sinaloa el jesuita Andrés Pérez de Ribas.

*De Andalucía a Sinaloa: trayectoria y escritura
del jesuita Andrés Pérez de Ribas*

Andrés Pérez de Ribas nació en 1575, en la ciudad andaluza de Córdoba. Pudo haber pertenecido a una familia aristócrata, sobre todo por su ingreso temprano a la Compañía como sacerdote ordenado. Acerca de su formación académica, la historiografía jesuítica concuerda en que se educó en el Gran Seminario de San Pelagio de Córdoba.²⁴ Comenzó su noviciado en 1602, y dos años después viajó a la Nueva España, específicamente al colegio jesuita de Puebla. Desde este lugar, sería enviado a Sinaloa para dedicarse a la empresa misionera entre los indios sinaloenses. El 21 de junio de 1612 realizó la profesión solemne de los cuatro votos.

Ribas permaneció 16 años en el septentrión novohispano: trece, en las riberas del gran río Sinaloa, lugar donde habitaban distintos grupos como los tehuecos, los zuaques y los ahomes, y tres en los territorios adyacentes al río Yaqui o del Espíritu Santo, hogar de los indios mayos. La figura del jesuita tomó un protagonismo importante, sobre todo por ser el encargado de negociar con el virrey Diego Fernández de Córdoba, marqués de Guadalcazar, y el provincial de la provincia mexicana, Nicolás de Arnaya, la expansión misionera en las regiones costeras.²⁵ Esta situación desembocó en la creación de un nuevo rectorado, independiente al de Sinaloa, que recibió el nombre de San Ignacio, en 1620. Ese mismo año, salió de las misiones para ocupar un cargo con más prestigio, sería nombrado maestro de novicios en el colegio de Tepotzotlán por dos años.²⁶

Paulatinamente, la carrera eclesiástica de Pérez de Ribas tomaría tintes más importantes. En 1622 viajó a la ciudad de México, a la Casa de la Profesa, para fungir como secretario personal del nuevo provincial, Juan de Laurencia,

²⁴ Ignacio Guzmán Betancourt, "La verdadera historia de la conquista del noroeste", en Pérez de Ribas, *Historia de los trivmphos...*, XII.

²⁵ Decorme, *La obra de los jesuitas...*, 327.

²⁶ Elsa Cecilia Frost y María de Lourdes Ibarra Herrerías, "La crónica general jesuita en Nueva España", en *Historiografía mexicana*, coord. general de Juan A. Ortega y Medina y Rosa Camelo, vol. 2, *La creación de una imagen propia. La tradición española*, t. 2, *Historiografía eclesiástica*, coord. de Rosa Camelo y Patricia Escandón (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2012), 1183.

por cuatro años. También fue elegido para ocupar el puesto de rector del Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo, entre 1626 y 1632. El cargo más célebre llegó en 1638, al ser nombrado provincial de la Provincia Mexicana durante tres años.²⁷ El 22 de enero de 1641 recibió otra enmienda relevante: asistir como procurador de la provincia mexicana a la octava congregación provincial en Roma. Fue así como emprendió el viaje hacia la Ciudad Eterna, haciendo una escala de dos años en Madrid. Durante dicha estancia, visitó la Biblioteca del Colegio Imperial, donde recogió informes y escritos de misioneros para comenzar con la escritura de su obra. Después de acudir a la congregación romana, regresó a Madrid para complementar su manuscrito. Dos años después regresó a México, donde pasó sus últimos años en el Colegio Máximo hasta su muerte, el 26 de marzo de 1655.

Respecto a su obra escrita, la *Historia de los trivmphos de nuestra santa fee entre gentes las mas barbaras y fieras del nueuo orbe*, se publicó por primera vez en Madrid en 1645. Se editó en la imprenta de Alonso de Paredes, bajo el cuidado de Francisco Murcia de la Llana.²⁸ Dividida en doce libros, la *Historia* consta de dos partes: la primera hace hincapié en los aspectos geográficos, la religiosidad y modos de vida de los indios, así como también en los primeros trabajos de la Compañía de Jesús en Sinaloa. La segunda se ocupa de las reducciones establecidas en Topia, San Andrés, Tepehuanes y Parras.

En 1598, el general Claudio Acquaviva había solicitado a las distintas provincias jesuíticas americanas la redacción de una “composición íntegra y continuada de su historia”.²⁹ Se encargó de enviar una misiva en la que señalaba que era de suma importancia escribir una historia general de cada provincia y pedía recopilar todo lo relevante sobre la fundación, crecimiento y progresos espirituales.³⁰ En palabras de Bernabéu, la obra del jesuita se insertaba en este contexto, pues pretendía ser una historia de la empresa misionera de la Compañía de Jesús en el norte novohispano, situada

²⁷ Guzmán, “La verdadera historia...”, XIV.

²⁸ Guzmán, “La verdadera historia...”, IX.

²⁹ Mónica Paola Acosta Carrillo, “Historiografía jesuítica sobre el noroeste novohispano: la visión misionera de Andrés Pérez de Ribas” (tesis de licenciatura, Universidad Nacional Autónoma de México, 2013), 62.

³⁰ Francisco Javier Gómez Díez, “La misión jesuita de Sinaloa (1591-1605) y la obra histórica de Andrés Pérez de Ribas”, en *Aspectos de la conquista y evangelización de América y Filipinas en los siglos XVI y XVII*, coord. de José Luis Caballero Bono (Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia, 2019), 399.

entre los años 1590 y 1645.³¹ A pesar de esta consideración, la obra tenía el interés de mostrar las peculiaridades de una cosmovisión local que debía ser erradicada.

Desde su aparición, la *Historia* disfrutó de una gran popularidad, no sólo por el interés del público español sobre el conocimiento de los pueblos *bárbaros*, sino porque difundía noticias sobre la actividad de los jesuitas en la región de las misiones septentrionales. En términos apologéticos, narraba la *familiaridad* entre los demonios y los indios sinaloenses, por lo que también permeaba el interés de acentuar los triunfos evangélicos de los jesuitas frente a los indios "bárbaros y fieros", como lo indicaba el título mismo.

Comprendiendo el ámbito de la retórica como una forma particular de percibir la propia realidad y que se plasmaba en los medios escritos, el contenido de las crónicas jesuíticas se conformó como un recurso que motivaba posibles vocaciones para la labor misionera, además de que hacía énfasis en las virtudes morales y cristianas de los operarios. En las fronteras americanas se consolidó como un medio necesario para el despliegue de la actividad pastoral, pues plasmaba una construcción narrativa del conocimiento ritual de las sociedades locales, con el fin de hacerle frente. En este sentido, se podría hablar de la presencia de una descripción retórica en la obra del padre Pérez de Ribas en la que los naturales serían identificados como el pueblo sojuzgado por Satanás. Esta idea se constituyó como el eje principal que guiaba la escritura de la obra.³² Al mismo tiempo, el paisaje del noroeste novohispano, estéril y de difícil acceso, favorecía la identificación de este espacio como el reino del Maligno. Ambas concepciones actuaban como una forma de apropiación, tanto espacial como intelectual, además de que los argumentos del jesuita contribuían a la conformación de una memoria misionera de carácter oficial.

³¹ Salvador Bernabéu Albert, "El gran teatro del norte. La *Historia de los triunfos de nuestra santa fe*, del jesuita cordobés Andrés Pérez de Ribas (1645)", en *Herencia cultural de España en América. Siglos XVII y XVIII*, ed. de Trinidad Barrera (Madrid: Iberoamericana; Frankfurt: Vervuert, 2008), 108.

³² Carmen Bernand y Serge Gruzinski, *De la idolatría: una arqueología de las ciencias religiosas* (México: Fondo de Cultura Económica, 1992), 46.

La retórica del “mal” en la escritura del padre Pérez de Ribas

Aprobada en 1540 por el papa Paulo III, la Compañía de Jesús se empleó en la defensa de la ortodoxia y la propagación de la fe, entre las masas *rudas* europeas y los denominados *neófitos* americanos. Para lograr este objetivo, distintas vías fueron utilizadas; cabe destacar las predicaciones públicas en las misiones populares, la impartición de sacramentos, como el bautismo y el trabajo de adoctrinamiento cristiano en las misiones de conversión viva.³³ En estos procesos era posible notar la afinidad de la Compañía por asemejarse a un ejército victorioso que caminaba en el cortejo de una Iglesia triunfante: un cuerpo eficaz en la lucha contra la herejía.³⁴

Sin embargo, a pesar de que la población indígena terminaba por aceptar el catolicismo, de manera total o parcial, aparecieron muchas formas de cristianismos locales, basados en una enorme gama de reinterpretaciones y resignificaciones de los elementos cristianos, donde se conservaban distintos segmentos de la cosmovisión local.³⁵ Con base en estos elementos, los jesuitas se conformaron como las “puntas de lanza” que eran enviadas a los lugares donde se hacía sentir más su necesidad apostólica. En el seno de la orden, era evidente el interés de consagrar esfuerzos en el proceso de evangelización de los territorios americanos. Era necesario legitimar la obra pastoral ejercida por la Compañía entre los grupos que habitaban los pueblos de misión; el medio más eficaz era la descripción de distintos hechos edificantes. Continuando con el discurso interpretativo centrado en la denominada “construcción retórica de la realidad”, las crónicas de evangelización deben ser estudiadas como comunicaciones y no como percepciones.³⁶ Se trataba de composiciones escritas que manifestaban una serie de enunciados emitidos en un contexto particular y dirigidos a un receptor determinado, situación que explica su carácter retórico y persuasivo. En los textos jesuíticos se pueden identificar estilos narrativos que cumplían con dos necesidades fundamentales: exaltar la fundación de las provincias y las virtudes de sus miembros.

³³ Frost e Ibarra, “La crónica general jesuita...”, 1227.

³⁴ Javier Burrieza Sánchez, “La Compañía de Jesús y la defensa de la monarquía hispánica”, *Hispania Sacra* 60, núm. 121 (enero-junio 2008): 184.

³⁵ Lara, “La lucha contra...”, 148.

³⁶ Perla Chinchilla, Leonor Correa y Alfonso Mendiola, “La construcción retórica de la realidad: la Compañía de Jesús”, *Historia y Grafía*, núm. 30 (2008): 146.

Los discursos eran dinámicos, pues sufrieron constantes cambios establecidos por agentes individuales, personificados por los superiores de misión, los rectores de colegios o los provinciales mismos. En este sentido, la representación o imagen del indio *bárbaro* e *indómito* que se plasmaba en estos documentos era maleable, pues se movía de acuerdo con las necesidades retóricas de la narración. Como señala Rubial, "cuando se trataba de exaltar a los frailes como destructores de la idolatría se usaba el vituperio contra los vicios indígenas, cuando se intentaba amplificar los logros de los evangelizadores se exaltaban las virtudes del indio cristiano".³⁷

En el caso concreto de la escritura de Pérez de Ribas, es posible identificar el paisaje del noroeste novohispano como el reino o morada del demonio. Se exaltaban las acciones de la Compañía en favor de la cristianidad frente a quienes calificaba como las "gentes más bárbaras y fieras".³⁸ Al final de la primera parte de la *Historia* la narración se interrumpe por un paréntesis del autor donde resalta la dignidad que caracterizaba la labor misionera y que los jesuitas realizaban entre las "naciones nobles, políticas y de lustre del mundo".³⁹ Un asunto íntimamente relacionado con la presencia física del demonio era el de la pervivencia de la idolatría entre los indios reducidos. Este era un tipo de superstición que englobaba prácticas que suponían "la existencia de relaciones causales inviábiles, inexistentes, imposibles, desde la perspectiva de la combinación de los factores básicos de materia y movimiento que ordenan el funcionamiento de la máquina del universo".⁴⁰ Se constituyó como un pecado de fuero mixto, de alta gravedad, pues atentaba contra el Dios cristiano y el rey de forma directa. Desde la legislación regia, era considerada un crimen que se daba por desacato a la autoridad; por ello se le juzgaba como un acto de rebeldía.⁴¹ En el ámbito local, la idolatría podía ser utilizada por las autoridades locales como un

³⁷ Antonio Rubial García, "Ángeles en carne mortal. Viejos y nuevos mitos sobre la evangelización de Mesoamérica", *Signos Históricos*, núm. 7 (enero-junio 2002): 21.

³⁸ Diana Roselly Pérez Gerardo, "Los indios de los confines: representaciones de las sociedades y los paisajes en la historiografía colonial americana", *Telar*, núm. 27 (julio-diciembre 2021): 193.

³⁹ Alejandro Cañeque, "Mártires y discurso martirial en la formación de las fronteras misionales jesuitas", *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, núm. 145 (2016): 34.

⁴⁰ Fabián Campagne, *Homo Catholicus. Homo Superstitious. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos XVI a XVIII* (Madrid: Miño y Dávila Editores; Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 2002), 624.

⁴¹ Víctor Manuel Ávila Ávila y Cecilia López Ridaura, "Idolatría y justicia regia en la Nueva España del siglo XVII", *Autoctonía. Revista de Ciencias Sociales e Historia* 6, núm. 2 (julio-diciembre 2022): 496, <https://doi.org/10.23854/autoc.v6i2.274>

instrumento político para tomar posesión de las propiedades de los indios, como una excusa de protección frente a los propios españoles o, en caso contrario, para otorgarles beneficios económicos.⁴²

Prosiguiendo la visión agustiniana del siglo XIII, el Maligno ejercía un insólito poder en el mundo terrenal, pues se cometían delitos como el infanticidio, la antropofagia y los sacrificios rituales, gracias al apoyo de algunos de sus seguidores o ministros, chamanes o hechiceros.⁴³ A partir de las acciones desplegadas por estos personajes, la idolatría fue clasificada como un tipo de superstición relacionada con la obtención de beneficios particulares: la adivinación, las prácticas medicinales y las vanas observancias.⁴⁴ Todas estas prácticas eran, sin excepción, una invención directa del demonio.

En el ámbito americano, es posible ubicar una retórica demonológica similar al proceso general de la conquista europea con sus respectivas variantes y observándolo desde el ámbito local. La aparición del Nuevo Mundo ante la mirada occidental inauguró una explosión literaria que coincidió con el ascenso del miedo al demonio en la Europa occidental.⁴⁵ Durante este proceso, la figura de Satanás se afianzó durante el proceso evangelizador, gracias al interés que los misioneros tenían por encontrar similitudes o aproximaciones a lo que ocurría en Europa. Al demonio se le comenzó a asociar al campo, a las “breñas silenciosas y sombrías”,⁴⁶ a sitios poco habitados, pues intentaba frustrar la conversión de los indios a través de distintos medios.

En este sentido, el desierto novohispano se constituyó como el hogar del demonio, pero también como un lugar de salvación, prodigio y revelación donde la consolidación de la fe cristiana se ponía a prueba.⁴⁷ Para

⁴² Víctor Manuel Ávila Ávila y Cecilia López Ridaura, “El concepto de idolatría en el arzobispado de México”, *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad* 41, núm. 164 (2020): 55, 10.24901/rehs.v41i164.747

⁴³ Antonio Rubial García, “Una conquista inevitable. América en el contexto expansionista eurasiático”, en *Conquistas. Actores, escenarios y reflexiones. Nueva España (1519-1550)*, ed. de Martín Ríos Saloma (Madrid: Sílex, 2021), 49.

⁴⁴ Gerardo Lara Cisneros, “El discurso anti-supersticioso y contra la adivinación indígena en Hispanoamérica colonial, siglos XVI-XVII”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* (2012), <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.63680>

⁴⁵ Salvador Bernabéu Albert, “El diablo en California. Recepción y decadencia del Maligno en el discurso misional jesuita”, en *El septentrión novohispano: ecohistoria, sociedades e imágenes de frontera*, ed. de Salvador Bernabéu Albert (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2000), 145.

⁴⁶ Javier Ayala Calderón, *El diablo en la Nueva España. Visiones y representaciones del diablo en documentos novohispanos de los siglos XVI y XVII* (Guanajuato: Universidad de Guanajuato, 2010), 113.

⁴⁷ Pérez Gerardo, “Los indios de los confines...”, 194.

Pérez de Ribas, la finalidad histórica de las misiones americanas era evidente: la evangelización de los indios nortños, quienes se encontraban en las garras del demonio.⁴⁸ Manifestaba la importancia de un ministerio más particular, desplegado por la misión jesuítica:

[...] el fundamento de todo el bien de las repúblicas está en la crianza en doctrina y buenas costumbres de la juventud. Lo uno, por ser esa edad más tierna para imprimir en ella como en materia más suave y blanda la forma de las virtudes. Lo otro, porque como esa edad es principio y fundamento de toda la vida del hombre, en él se asegura la fábrica, y es más perseverante y durable el edificio que sobre ese fundamento se levanta.⁴⁹

Para lograr el objetivo propuesto, la misión se constituyó en el medio por excelencia para enfrentar la idolatría. En el capítulo v del libro i de la *Historia*, el jesuita ofrece un argumento retórico interesante: el beneficio que podía ofrecer la presencia de la idolatría en el proceso de conversión frente al ateísmo. El ser ateísta representaba un problema más grave que ser idólatra, pues los primeros se encontraban completamente apartados de cualquier creencia o manifestación de la religiosidad. Éste podía ser atribuido al demonio, al ser enemigo del género humano. Sin embargo, los indios se salvaban del ateísmo, pues la existencia de estas prácticas manifestaba el conocimiento de la divinidad por parte de los grupos indígenas, lo que los convertía en sujetos aptos para recibir la fe cristiana.

Esta premisa ayuda a explicar la presencia de los cultos idolátricos en la pluma del jesuita cordobés. Además, es necesario recordar que, durante el periodo moderno, se presentaron dos momentos que marcaron la definición teológica-filosófica de idolatría. El primero, situado en la primera mitad del xvi, cuando la idolatría se definió a partir de aquellos postulados que retomaban la obra de Tomás de Aquino, y respondían a un contexto concreto marcado por las acciones de la Inquisición apostólica, cuya atención principal se ubicaba en el pecado. El segundo, se ubica a partir de la segunda mitad del siglo xvi e inicios del xvii, el cual restablece la idolatría como una "enfermedad del alma" o peste contagiosa, cuya cura era el aprendizaje de la doctrina cristiana.⁵⁰ Incisiva fue la postura del jesuita José de

⁴⁸ Véase Guy Rozat, *América, imperio del demonio. Cuentos y recuentos* (México: Universidad Iberoamericana, 1995), 50.

⁴⁹ Pérez de Ribas, *Historia de los trivmphos...*, 99.

⁵⁰ Bernand y Gruzinski, *De la idolatría...*, 143.

Acosta, quien, en el ámbito andino, distinguió entre dos géneros de idolatría: la que se asociaba a los elementos naturales y geográficos, como el sol, los ríos, las montañas o los árboles, y otra que era fruto de la invención humana relacionada con el culto dirigido a un objeto en concreto, como era el caso de los cuerpos momificados de los gobernantes incas.⁵¹ En su obra *De Procuranda Indorum Salute* (1580), Acosta mencionaba la estrecha relación entre idolatría y enfermedad contagiosa:

[...] se [trataba] de una enfermedad idólatrica hereditaria que, contraída en el mismo seno de la madre y criada al mamar su misma leche, robustecida con el ejemplo paterno y familiar y fortalecida por larga y duradera costumbre y por la autoridad de las leyes públicas, tiene tal vigor que no la podrá sanar sino el riego muy abundante de la divina gracia y el trabajo asiduo e infatigable del doctor evangélico.⁵²

No se ha enfatizado un punto importante de la historiografía sobre el padre Pérez de Ribas respecto a los elementos retóricos que caracterizaban el concepto de idolatría propuesto por el misionero. Éste retomaba doctrinas teológicas medievales, de los concilios americanos y de las obras de algunos de sus coetáneos, como Acosta, e insistía en que su presencia se reflejaba en la existencia de objetos de culto idólatrico: figuras de piedra o madera, las cuales generalmente se encontraban escondidas en lugares de difícil acceso. Entre los indios sinaloenses, destacaba la existencia de *idolillos* que resolvían necesidades particulares o cotidianas y se encontraban ocultos en las viviendas de los indios de la misión. Podían ser preservados por hechiceros que curaban enfermedades porque servían para alcanzar la victoria en las guerras, para cuidar a los animales en sus sementeras, para lograr la obtención de lluvia y la fructificación de la pesca. Sobre las formas en que se establecía el culto, el jesuita destacaba la forma en como los indios invocaban al demonio a través de éstos:

A algunos de estos ídolos les levantaban una forma de altares o humilladeros, que venían a ser unos montones de piedras con barro, donde los colocaban, a quien hacían sus ofrendas [...] Y con palabras desusadas invocaban al demonio, que allí

⁵¹ Fermín del Pino, “Demonología en España y América: invariantes y matices de la práctica inquisitorial y la misionera”, en *El diablo en la Edad Moderna*, ed. de María Tausiet y James S. Amelang (Madrid: Marcial Pons, 2004), 289.

⁵² Citado en Antonio José Echeverry Pérez, “Por el sendero de la intolerancia. Acercaamiento a la extirpación de idolatrías en el Nuevo Mundo en los siglos XVI y XVII”, *Historia Caribe* 7, núm. 21 (julio-diciembre 2012): 59.

se les aparecía en figuras, ya de persona humana, ya de animales, y siempre fieros, como él lo es desde que desobedeció a Dios.⁵³

La destrucción sistemática de esos objetos, en conjunto con otras actividades como la persecución de hechiceros y sacerdotes, la ingesta de alucinógenos o la embriaguez ritual, fueron instrumentos fundamentales en el proceso de imposición de la nueva fe. El interés por desarraigar este tipo de prácticas se manifestaba desde el siglo XVI, pues Felipe II había establecido en una real cédula de 1555 en la cual se permitía a los indios mantener sus leyes y buenas costumbres; sin embargo, debían desarraigar algunas otras "torpes", como era el caso del incesto, la sodomía, la antropofagia, los sacrificios humanos o de animales, las borracheras y, principalmente, la idolatría.⁵⁴ Si tomamos en cuenta un contexto más cercano a la obra de Pérez de Ribas, en 1607, Felipe III dictó una ley, titulada "*Que los indios sean apartados de sus falsos sacerdotes idólatras*" (énfasis mío), donde se solicitaba a los prelados "que aparten de la comunicación de los naturales a estos supersticiosos idólatras, y no los consientan a vivir en unos mismos pueblos con los indios castigándolos conforme a derecho".⁵⁵

De igual manera, merece la pena rescatar lo establecido en el III Concilio de México (1585) respecto al asunto de la idolatría. En esa junta eclesiástica, se intentó definir aquello que podía ser considerado idólatrico. Aun cuando el asunto central era la evangelización de los indios, sólo se acotó una breve definición: ésta consistía en la adoración de falsos dioses y podía ser considerada como una interpretación heterodoxa de la religión.⁵⁶ En la mayor parte del territorio novohispano, el asunto de la extirpación quedó como una empresa aislada que se enfrentaba a la tibieza de la Iglesia secular y a algunas indiferencias manifestadas por los representantes de la Corona. Sin embargo, en las fronteras sucedía lo contrario. Al tratarse de indios insumisos o *rebeldes*, a diferencia de los que habitaban el centro de México, se planteó la posibilidad de ejercer la justicia de una empresa bélica, la denominada *guerra justa*:

Si a estos indios se les puede dar guerra a fuego y a sangre con seguridad de la conciencia, presuponiendo que a esa licencia general se ha de dar con límite de los

⁵³ Pérez de Ribas, *Historia de los trivmphos...*, 475.

⁵⁴ Carlos Baciero, "Juan de Solórzano Pereira y la defensa del indio en América", *Misionaria Hispánica*, núm. 58 (enero-junio 2006): 315.

⁵⁵ Ávila y López, "Idolatría y justicia regia...", 500.

⁵⁶ Ávila y López, "El concepto de idolatría...", 60.

lugares que se han de acometer, y los soldados han de venir a dar cuenta de las presas que hagan al general de esta guerra, para que siendo justas conforme a lo que se decreta, se les adjudiquen, o en su defecto se les castigue y se de libertad a los presos; segundo, haciéndose estas presas por la moderación referida, si se podrán dar por esclavos perpetuos.⁵⁷

Fue así como los grupos norteños serían asimilados a la imagen de fieros, salvajes, caníbales, carniceros, bestiales, practicantes del pecado nefando, infieles y apóstatas.⁵⁸ Todos estos calificativos podían reafirmar la cualidad de ser idólatras. La retórica de la “guerra justa” contra los indios insumisos, en conjunto con la idea de la misión providencial de la monarquía para la conversión al cristianismo, se conformaron como dos poderosas apologías que manejaron la actuación de los españoles, para imponer su dominio y orientar sus deseos de riqueza y ennoblecimiento. Las fronteras establecidas en el proceso de expansión sólo fueron atractivas para los hispanos en la medida que se lograba explotar provechosamente un territorio, mediante la implantación de estancias de ganado, o por el descubrimiento de minas de oro y plata.⁵⁹ Cuando esta condición no se cumplía, la presencia hispánica quedaba reducida a los misioneros, quienes buscaban evangelizar poblaciones de difícil acceso.

Para proseguir con la obra de Pérez de Ribas en relación con el pecado de la idolatría, se destacó la presencia de la embriaguez entre los indios sinaloenses, caracterizada como una costumbre realizada por gente *bárbara*. Esta actividad se presentaba, sobre todo, en los convites o preparativos para la guerra entre distintas naciones:

El vicio que generalmente cundía en las gentes [...] era el de la embriaguez en que gastaba noches y días; porque no la usaban cada uno a solas, y en sus casas sino en célebres y continuos convites que hacían para ellas [...] Eran célebres estas embriagueces y generalmente entre ellos, en ocasión que se preparaban y convocaban a

⁵⁷ Citado en Alberto Carrillo Cázares, “La procuración de justicia a la población indígena en el Concilio Tercero Provincial Mexicano (1585)”, en *Los indios, el Derecho Canónico y la justicia eclesiástica en la América Virreinal*, ed. de Ana de Zaballa Beascochea (Madrid: Iberoamericana; Frankfurt: Vervuert, 2011), 70.

⁵⁸ Juan Carlos Ruiz Guadalajara, “Confines y vecindades de la cristiandad hispánica en América durante el periodo de las monarquías ibéricas”, en *Las vecindades de las monarquías ibéricas*, coord. de José Javier Ruiz Ibáñez (Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2013), 243.

⁵⁹ Ruiz, “Confines y vecindades...”, 239.

guerras [...] Y en estas tales fiestas eran también muy célebres los brindis del tabaco [...] cuando alguna nación convida a otra a hacer liga para alguna guerra.⁶⁰

En relación con este punto, el jesuita destacaba la descripción de celebraciones rituales, mejor conocidas como mitotes, que implicaban la presencia de sacrificios humanos. Pérez de Ribas ofrece un ejemplo de estas actividades en la misión de Mapimí, habitada por indios tepehuanes, en el territorio de Parras, durante la segunda etapa misionera:

A este pueblo se habían reducido indios de otra nación, y con la ocasión de un cometa que apareció en este tiempo y enfermedad que había comenzado, y temían llegase a su pueblo, determinaron hacer un mitote o baile muy célebre a su usanza, para tener propicio al cometa, o a Satanás [...] Traían todos unos cestillos en la mano derecha, y en la izquierda una flecha, puesta su punta de pedernal sobre el corazón. [...] Cortaron luego el cabello a cercen a seis doncellas, con harto sentimiento suyo; y los viejos con unos peines que traían comenzaron a rasgarse las carnes de suerte, que corría de ellos mucha sangre, y luego les siguieron en este sacrificio los demás, sujetando a él aun los niños recién nacidos, que no perdonaba esta crueldad el que es tan cruel enemigo. Recogieron de la sangre de todos en unas grandes jícaras y haciendo hisopo de las cabelleras que habían cortado a las doncellas, rociaban con la sangre el aire a todas partes, dando los viejos bufidos horrendos. Últimamente echaron en el fuego la sangre que había quedado, y volviendo a azotar el humo que de ella salía, y viendo que iba derecho a lo alto, por haber cesado el aire, quedaron contentos, pareciéndoles que no tenían ya que temer el cometa, ni enfermedad, con que dieron fin a su baile diabólico.⁶¹

Según la visión occidental, el mitote representaba un espacio privilegiado para que los especialistas rituales conjurasen enfermedades y diesen explicaciones a la población sobre distintos fenómenos naturales.⁶² Sin embargo, esta ceremonia no sólo manifestaba un sentido religioso, sino también político, pues se podían establecer pactos o alianzas entre naciones.⁶³ En relación con esta práctica se encontraba el canibalismo ritual, así

⁶⁰ Pérez de Ribas, *Historia de los trivmphos...*, 9.

⁶¹ Pérez de Ribas, *Historia de los trivmphos...*, 694.

⁶² Carlos Manuel Valdés, *La gente del mezquite. Los nómadas del noreste en la Colonia* (Saltillo: Gobierno del Estado de Coahuila de Zaragoza, Secretaría de Cultura de Coahuila, 2017), 75.

⁶³ Nelson Jofrak Rodríguez Cázares, "El mitote en las fronteras de la América Septentrional, siglos XVI-XVIII. El caso del Seno Mexicano y los reinos contiguos", *Septentrión. Revista de Historia y Ciencias Sociales*, núm. 15 (enero-diciembre 2020): 88.

como la embriaguez, las cuales se relacionaban con la presencia del Maligno, entre los indios acaxeos. Pérez de Ribas atribuía la culpa de esta actividad al demonio: “El vicio de los que llaman antropófagos que comen carne humana, había introducido el demonio, enemigo capital del género humano, en casi todas estas gentes, en tiempo de su gentilidad, aunque en unas se usaba más, en otras menos”.⁶⁴

Cabe señalar que la práctica del canibalismo entre las sociedades nortteñas se realizaba con los enemigos muertos en la guerra. El consumo de carne impartía las virtudes de la valentía y el atrevimiento a quienes la consumían y, en ocasiones, los cráneos de los sacrificados eran guardados en cuevas y los esqueletos eran colgados de los árboles para solicitar abundancia en las cosechas agrícolas.⁶⁵

Si se consideran estas variantes de las prácticas locales, el concepto de idolatría sufría una mutación, pues no se limitaba sólo al culto de un objeto físico. Los misioneros dejaban de prestar importancia a los templos, a los ídolos físicos y a los sacrificios humanos, su atención se dirigía hacia otras prácticas como la antropofagia, la enseñanza y la predicación de los saberes ancestrales. De este modo, se desprendería el asunto de la existencia de individuos que se interesaban en fomentar y preservar las antiguas formas de religiosidad y que podían alterar el orden moral de la vida reduccional. En su búsqueda por implantar el cristianismo, los jesuitas tuvieron que enfrentarse a la oposición de curanderos y hechiceros. Algunos ejecutaban actividades relacionadas con prácticas terapéuticas, a través de soplos o succiones en distintas partes del cuerpo:

El medio de curar estos endemoniados médicos es unas veces soplando la parte lesa o dolorida del cuerpo, o todo él con tanta fuerza y connato que se oye muchos pasos el ruido que hace: otras chupando la parte dolorida [...] a los enfermos les dan a entender, que les saca del cuerpo palos, espinas y pedrezuelas, que les causaban el dolor y enfermedad.⁶⁶

⁶⁴ Pérez de Ribas, *Historia de los trivmphos...*, 11.

⁶⁵ Susan M. Deeds, “Cómo historiar con poca historia y menos arqueología: clasificación de los acaxeos, xiximes, tepehuanes, tarahumaras y conchos”, en *Nómadas y sedentarios en el norte de México. Homenaje a Beatriz Braniff*, ed. de Marie-Areti Hers, José Luis Mirafuentes, María de los Dolores Soto y Miguel Vallebuena (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Instituto de Investigaciones Estéticas, Instituto de Investigaciones Históricas, 2000), 385.

⁶⁶ Pérez de Ribas, *Historia de los trivmphos...*, 17.

Andrés Pérez de Ribas enfatizaba algunas acciones que contrarrestaban con este tipo de supersticiones, consideradas como embustes o *charlatanerías*: era necesaria la administración de sacramentos, principalmente el bautismo y la confesión. En la *Historia* se cita el caso sobre un indio famoso en el "arte diabólico de la hechicería", quien después de ser bautizado y haberse confesado, suprimió sus antiguas costumbres. Este mismo individuo manifestaba que, antes de ser bautizado, el demonio se le aparecía de forma física o como un fenómeno natural.

Respondió el indio convertido, que de mil maneras se le aparecía. Porque a los que les quería persuadir guerras, y venganzas se aparecía muy feroz, y ellos le llamaban en su lengua la fortaleza; y como a señor de ella, le ofrecían arcos, flechas y adargas, y otras armas. A los que quería incitar a deleites y torpezas, se les aparecía en forma apacible y deleitosa; [...] le ofrecía plumas, mantas de algodón y cosas blandas. Otras veces les decía que él era el señor de las lluvias; y que como tal lo habían de llamar para que se lograsen sus sembrados, y tener prósperas cosechas. Otras veces se les aparecía como rayo, o espada de fuego, que cimbraba y hería el aire con grande furia.⁶⁷

Podríamos señalar que la cita muestra algunas características narrativas de los sermones o *exempla*,⁶⁸ utilizados en gran medida por la Compañía en el proceso de predicación, cuya función era moralizante. En este caso se trataba de un indio que, como consecuencia de su desconocimiento de la verdadera fe, estaba a merced del Maligno y era persuadido constantemente por él. Gracias a su bautismo el asunto se logró solucionar, pero el testimonio servía como un ejemplo que destacaba la importancia de dicho sacramento como arma espiritual e invitaba a los indios reducidos a prestarle mayor relevancia. Otro de los asuntos relacionados con la presencia demoniaca eran las rebeliones al interior de las misiones. Según Felipe Castro, las insurrecciones que ocurrían en los pueblos de indios aparecían porque las condiciones de la dominación española no eran las usuales. Existían factores clave para su desarrollo: el descubrimiento de minas, la destrucción de los ídolos y la persecución de prácticas religiosas.⁶⁹ Por tradición narrativa, la retórica jesuítica del norte novohispano atribuía directamente

⁶⁷ Pérez de Ribas, *Historia de los trivmphos...*, 191.

⁶⁸ Francisco Luis Rico Callado, "Espectáculo y religión en la España del barroco: las misiones interiores", *Chronica Nova*, núm. 29 (2002): 321.

⁶⁹ Felipe Castro Gutiérrez, *La rebelión de los indios y la paz de los españoles* (México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Instituto Nacional Indigenista, 1996), 38.

al demonio el origen de la rebelión. Pérez de Ribas retomó el caso de una rebelión entre la nación tepehuana, perpetrada por un hechicero que encarnaba la figura de Maligno:

No contento el indio hechicero o demonio revestido en él, con su nación tepeguana, pasó a hacer las mismas; y añadiendo otras de nuevo, para espantar y rebelar otras naciones comarcanas de acaxeos y xiximies, ya cristianas. Apareció a los xiximies el indio que era viejo, en forma juvenil y de mozo, con un arco y dos flechas en la mano, y con un ídolo de piedra de media vara de alto, que hablaba en todas lenguas, y el viejo interpretaba lo que la piedra les decía, apareciendo con resplandores [...] A otros de la nación acaxee se mostró tomando figura de mozo, y con un cristal como espejo sobre el vientre, el cual decían, que con eminencia hablaba en todas lenguas; y que las palabras que sonaban, era con tal fuerza que sentían los indios, o les parecía que les hacían violencia, y ser imposible dejar de hacer lo que les mandaba.⁷⁰

Fue así como el jesuita caracterizó a los pueblos sinaloenses como grupos en permanente estado de guerra. La oposición indígena encarnaba en aquellos personajes que permitían cierta cohesión social entre los grupos reducidos. Entre ellos destacaban los hechiceros, responsables tanto de las creencias idolátricas y supersticiosas como de los alzamientos y rebeliones que perturbaban la paz y el proceso de adoctrinamiento.⁷¹ En el libro VIII de la *Historia*, Pérez de Ribas seguía insistiendo en la influencia de estos personajes y el establecimiento de pactos explícitos con el demonio, situación que agravaba su pena:

Había en esta misión algunos indios hechiceros que tenían con el demonio pacto expreso; y forzoso es, que siempre nos encontremos con este género de endemoniados [...] Los que había entre esta gente hacían notable daño por medio de sus familiares: predicaban y persuadían a los demás, que estaba en su mano el hacerles bien o mal; darles salud o enfermedad, trabajos o descanso; años abundantes o estériles; vida o muerte, y de hecho continúan la vida con hechizos diabólicos a algunos, con que traían desatinada y temerosa a la gente.⁷²

⁷⁰ Pérez de Ribas, *Historia de los triumphos...*, 599.

⁷¹ Patricia Escandón, “Los indios del gran norte mexicano en la literatura misional jesuítica”, en *Mudables representaciones. El indio en la Nueva España a través de crónicas, impresos y manuscritos*, coord. de Clementina Battcock y Berenise Bravo Rubio (México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2017), 197.

⁷² Pérez de Ribas, *Historia de los triumphos...*, 496.

Desde la visión de los misioneros, los hechiceros recurrían a ciertos poderes sobrenaturales que controlaban el medio físico, al igual que los comportamientos humanos y de su salud. Como estrategia pastoral, el régimen misional empezó a poner en entredicho su prestigiosa reputación como curanderos o médicos e intentó diluir y erradicar la cohesión social que habían tenido entre los suyos. En sentido contrario, la respuesta de los especialistas rituales fue atribuirles a los padres la culpa de los males que azotaban la misión, como las hambrunas, las epidemias y la inestabilidad económica que, en determinados periodos, padecían las misiones de Sinaloa.

Conclusiones

Estaba tan sepultada esta nación en estas tinieblas, que una india ya desengañada después que se introdujo la doctrina del Evangelio declaró y dijo a uno de los padres que se lo predicaba: padre, mira de la otra parte del río, ¿ves cuantos cerros, motes, picachos y cimas hay en todo este contorno? Pues en todos ellos teníamos nuestras supersticiones; y a todos los reverenciábamos y los celebramos en ellos. Las viejas certificaban que el demonio se les aparecía en figuras de perros, sapos, coyotes, y culebras, figuras propias de quien él es.

Pérez de Ribas, *Historia de los trivmphos...*, 332.

El epígrafe muestra el testimonio de una india tepehuana que manifestó al padre Pérez de Ribas su renuncia a sus antiguas prácticas después de haber aceptado el cristianismo. El ejemplo citado por el misionero jesuita englobaba los principales elementos retóricos que pretendía mostrar en su obra escrita: *El triunfo del bien sobre el mal*, gracias a los progresos espirituales que llevaba consigo la vida reduccional y, además, caracterizaba a las misiones administradas por la Compañía de Jesús.

Testimonios como el antes mencionado consolidaron y justificaron la idea de la misión como una institución preponderante en las fronteras de los virreinos americanos. La participación de la sociedad jesuítica se enmarcaba en el proceso general de occidentalización desplegado por la monarquía hispánica. Este asunto no resulta contradictorio si partimos de la idea de la proyección global que caracterizaba a la empresa misionera y que se manifestaba a través de distintas vertientes, destacando la itinerancia de

sus miembros, los puntos de conexión y el discurso retórico vertido en la escritura oficial y privada.

Para el caso novohispano, iba de la mano con otros mecanismos de control poblacional, como las estancias ganaderas, los yacimientos mineros o los presidios militares. La apropiación de esos espacios por los jesuitas se originó a partir de la cultura escrita a la que pertenecían figuras narrativas sobre la presencia de individuos que entorpecían la labor pastoral, calificados como indios *bárbaros* e *idólatras*. A la par de este discurso, tomó preponderancia la figura del demonio cristiano, quien impedía la labor de adoctrinamiento entre las sociedades norteñas. La información contenida en las crónicas de evangelización legitimaba la presencia de la Compañía en aquellos territorios estériles; se exaltaban las virtudes y sacrificios de los misioneros, algunos de ellos martirizados.

La idolatría reflejaba el rechazo al Dios verdadero, la sustitución del culto respectivo dirigido a falsas deidades. En las crónicas encontramos un imaginario centrado en la influencia demoniaca para la realización de actividades de culto idólatrico. Distintos testimonios y ejemplos los encontramos en la *Historia de los triumphos de nuestra santa fee...* escrita por Andrés Pérez de Ribas. A diferencia de lo que ocurría en otras regiones, el misionero insistió en la presencia de una idolatría material relacionada con actividades de la vida cotidiana, pero también en el despliegue de otras actividades que podían estar asociadas con el fenómeno de la transgresión al orden moral cristiano: mitotes, embriaguez y actividades terapéuticas desarrolladas por los especialistas rituales, quienes a su vez preservaban los saberes ancestrales. Al ser una obra monumental, su alcance logró extenderse por distintas regiones europeas. De ahí el interés por describir la ritualidad y las costumbres de los indios sinaloenses, el papel que ejercían los *hechiceros*, instigadores de rebeliones. Incluso, nos encontramos con individuos que podían ser poseídos por el Maligno ante el nulo o poco conocimiento de la divinidad cristiana. Las descripciones sobre estos hechos y otras prácticas tenían el interés de exaltar y magnificar el ministerio pastoral que la Compañía realizaba en los márgenes, destacando la funcionalidad de los sacramentos para enfrentar la idolatría. Algunas de éstas fueron más específicas que otras, pero todas buscaban mostrar las principales características de una cosmovisión local mal comprendida, pues era asociada al culto demoniaco. Para los miembros de la Compañía, era esencial conocerla y llevar un registro para determinar los medios efectivos para su erradicación.

Finalmente, no está de más insistir en que la obra de Pérez de Ribas ofrece nuevos derroteros de investigación, ya que puede ser analizada desde distintos ámbitos, más allá de la retórica demoniaca y la descripción de la cosmovisión de los indios que habitaban en la antigua provincia de Sinaloa. Al ser una lectura de largo alcance, dirigida a un público más amplio la *Historia de los trivmphos de nuestra santa fee...* buscaba resaltar la consolidación de la presencia jesuítica en el septentrión novohispano durante el siglo xvii, que a su vez se insertaba en el asunto de la presencia universal de la Orden, para lograr el progreso espiritual y la salvación de las almas de aquellos que desconocían la doctrina cristiana.

REFERENCIAS

- Acosta Carrillo, Mónica Paola. "Historiografía jesuítica sobre el noroeste novohispano: la visión misionera de Andrés Pérez de Ribas". Tesis de licenciatura, Universidad Nacional Autónoma de México, 2013.
- Aguirre Salvador, Rodolfo. "Las órdenes religiosas frente a la congregación general de indios en Nueva España: mediación e intereses propios". *Temas Americanistas*, núm. 49 (2022): 9-34. <https://doi.org/10.12795/Temas-Americanistas.2022.i49.02>
- Álvarez, Salvador. "El pueblo de indios en la frontera septentrional novohispana". *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad* 24, núm. 95 (2003): 115-164.
- Astrain, Antonio. *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, t. 4. Madrid: Administración de Razón y Fe/Plaza de Santo Domingo, 1913.
- Ávila Ávila, Víctor Manuel, y Cecilia López Ridaura. "El concepto de idolatría en el arzobispado de México". *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad* 41, núm. 164 (2020): 45-67. <https://doi.org/10.24901/rehs.v41i164.747>
- Ávila Ávila, Víctor Manuel, y Cecilia López Ridaura. "Idolatría y justicia regia en la Nueva España del siglo xvii". *Autoctonía. Revista de Ciencias Sociales e Historia* 6, núm. 2 (julio-diciembre 2022): 484-515.
- Ayala Calderón, Javier. *El diablo en la Nueva España. Visiones y representaciones del diablo en documentos novohispanos de los siglos xvi y xvii*. Guanajuato: Universidad de Guanajuato, 2010.
- Baciero, Carlos. "Juan de Solórzano Pereira y la defensa del indio en América". *Misionalia Hispánica*, núm. 58 (enero-junio 2006): 263-327.
- Bernabéu Albert, Salvador. "El diablo en California. Recepción y decadencia del Maligno en el discurso misional jesuita". En *El septentrión novohispano: ecohis-*

- toría, sociedades e imágenes de frontera*. Edición de Salvador Bernabéu Albert, 139-176. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2000.
- Bernabéu Albert, Salvador. “El gran teatro del norte. La *Historia de los triunfos de nuestra santa fe*, del jesuita cordobés Andrés Pérez de Ribas (1645)”. En *Herencia cultural de España en América. Siglos xvii y xviii*. Edición de Trinidad Barrera, 107-127. Madrid: Iberoamericana; Frankfurt am Main: Vervuert, 2008.
- Bernard, Carmen, y Serge Gruzinski. *De la idolatría: una arqueología de las ciencias religiosas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- Burrieza Sánchez, Javier. “La Compañía de Jesús y la defensa de la monarquía hispánica”. *Hispania Sacra* 60, núm. 121 (enero-junio 2008): 181-229.
- Burrus, Ernest J., y Félix Zubillaga. *El noroeste de México. Documentos sobre las misiones jesuíticas 1600-1769*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1986.
- Campagne, Fabián. *Homo Catholicus. Homo Superstitious. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos xv a xviii*. Madrid: Miño y Dávila Editores; Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 2002.
- Cañeque, Alejandro. “Mártires y discurso martirial en la formación de las fronteras misionales jesuitas”. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, núm. 145 (2016): 13-61.
- Carrillo Cázares, Alberto. “La procuración de justicia a la población indígena en el Concilio Tercero Provincial Mexicano (1585)”. En *Los indios, el Derecho Canónico y la justicia eclesiástica en la América Virreinal*. Edición de Ana de Zaballa Beascochea, 69-83. Madrid: Iberoamericana; Frankfurt am Main: Vervuert, 2011.
- Castro Gutiérrez, Felipe. *La rebelión de los indios y la paz de los españoles*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Instituto Nacional Indigenista, 1996.
- Chinchilla, Perla, Leonor Correa y Alfonso Mendiola. “La construcción retórica de la realidad: la Compañía de Jesús”. *Historia y Grafía*, núm. 30 (2008): 135-164.
- Decorme, Gerard. *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial 1572-1767*, t. 2, *Las misiones*. México: Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos, 1941.
- Deeds, Susan M. “Cómo historiar con poca historia y menos arqueología: clasificación de los acaxeos, xiximes, tepehuanes, tarahumaras y conchos”. En *Nómadas y sedentarios en el norte de México. Homenaje a Beatriz Braniff*. Edición de Marie-Areti Hers, José Luis Mirafuentes, María de los Dolores Soto y Miguel Vallebuena, 381-391. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Instituto de Investigaciones Estéticas, Instituto de Investigaciones Históricas, 2000.

- Echeverry Pérez, Antonio José. "Por el sendero de la intolerancia. Acercamiento a la extirpación de idolatrías en el Nuevo Mundo en los siglos XVI y XVII". *Historia Caribe* 7, núm. 21 (julio-diciembre 2012): 55-74.
- Escandón, Patricia. "Historias y escritos misionales de la Compañía de Jesús en el norte novohispano (siglos XVII-XVIII)". En Ortega y Medina y Camelo, coord. general, *Historiografía mexicana...*, vol. 2, t. 2, 1295-1354.
- Escandón, Patricia. "Los indios del gran norte mexicano en la literatura misional jesuítica". En *Mudables representaciones. El indio en la Nueva España a través de crónicas, impresos y manuscritos*. Coordinación de Clementina Battcock y Berenise Bravo Rubio, 185-208. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2017.
- Estenssoro Fuchs, Juan Carlos. *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos/Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero, 2003.
- Frost, Elsa Cecilia y María de Lourdes Ibarra Herrerías. "La crónica general jesuita en Nueva España". En Ortega y Medina y Camelo, coord. general, *Historiografía mexicana...*, vol. 2, t. 2, 1183-1293.
- Gómez Díez, Francisco Javier. "La misión jesuita de Sinaloa (1591-1605) y la obra histórica de Andrés Pérez de Rivas". En *Aspectos de la conquista y evangelización de América y Filipinas en los siglos XVI y XVII*. Coordinación de José Luis Caballero Bono, 399-405. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia, 2019.
- Guzmán Betancourt, Ignacio. "La verdadera historia de la conquista del noroeste". En Pérez de Ribas, *Historia de los trivmphos...*, ix-xxxv.
- Hausberger, Bernd. "Misión jesuita y disciplinamiento social (siglos XVI-XVIII)". En *Miradas a la misión jesuita en la Nueva España*, 231-256. México: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2015.
- Lara Cisneros, Gerardo. "El discurso anti-supersticioso y contra la adivinación indígena en Hispanoamérica colonial, siglos XVI-XVII". *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* (2012). <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.63680>
- Lara Cisneros, Gerardo. "La lucha contra las supersticiones y las idolatrías en Nueva España y Perú, Siglo XVII". En *Iglesia y sociedad en la Nueva España y el Perú*, edición de Alicia Mayer y José de la Puente Brunke, 121-150. Pamplona: Analecta Editorial, 2015.
- López Castillo, Gilberto. *El poblamiento en tierra de indios cahitas: transformaciones de la territorialidad en el contexto de las misiones jesuitas: 1591-1790*. México: Siglo XXI; Culiacán: El Colegio de Sinaloa, 2010.
- Maldavsky, Aliocha, y Federico Palomo. "La misión en los espacios del mundo ibérico: conversiones, formas de control y negociación". En *Monarquias ibéricas em perspectiva comparada (séculos XVI-XVIII): dinâmicas imperiais e circulação*

- de modelos político-administrativos*. Coordinación de Ângela Barreto Xavier, Federico Palomo del Barrio y Roberta Stumpf, 543-590. Lisboa: Universidade de Lisboa/Imprensa de Ciências Sociais, 2018.
- Morales, Angélica, Cynthia Radding y Jaime Marroquín. *Los saberes jesuitas en la primera globalización (siglos XVI-XVIII)*. México: Siglo XXI/Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, 2021.
- Ortega Noriega, Sergio. “Las misiones jesuíticas de Sinaloa, Ostimuri y Sonora. El poder de los evangelizadores, 1591-1767”. En *Religión, poder y autoridad en la Nueva España*. Edición de Alicia Mayer y Ernesto de la Torre Villar, 275-293. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004.
- Ortega y Medina, Juan A., y Rosa Camelo, coord. general. *Historiografía mexicana*, vol. 2, *La creación de una imagen propia. La tradición española*, t. 2. *Historiografía eclesiástica*. Coordinación de Rosa Camelo y Patricia Escandón. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2012.
- Pérez de Ribas, Andrés. *Historia de los triumphos de nuestra santa fee*. Estudio introductorio, notas y apéndice de Ignacio Guzmán Betancourt. México: Siglo XXI/Universidad Iberoamericana; Culiacán: Universidad Autónoma de Sinaloa, [1645] 2017.
- Pérez Gerardo, Diana Roselly. “Los indios de los confines: representaciones de las sociedades y los paisajes en la historiografía colonial americana”. *Telar*, núm. 27 (julio-diciembre 2021): 187-211.
- Pino, Fermín del. “Demonología en España y América: invariantes y matices de la práctica inquisitorial y la misionera”. En *El diablo en la Edad Moderna*, edición de María Tausiet y James S. Amelang, 277-295. Madrid: Marcial Pons, 2004.
- Rico Callado, Francisco Luis. “Espectáculo y religión en la España del barroco: las misiones interiores”. *Chronica Nova*, núm. 29 (2022): 315-339.
- Rodríguez Cázarez, Nelson Jofrak. “El mitote en las fronteras de la América Septentrional, siglos XVI-XVIII. El caso del Seno Mexicano y los reinos contiguos”. *Septentrión. Revista de Historia y Ciencias Sociales*, núm. 15 (enero-diciembre 2020): 78-110.
- Rodríguez Villarreal, Juan José. *La Compañía de Jesús en la Provincia de Sinaloa. Historias de rechazos a evangelizar indios y del “estado infelicitísimo de las misiones”, 1572-1756*. Monclova: Universidad Autónoma de Coahuila/Escuela de Ciencias Sociales; San Luis Potosí: El Colegio de San Luis; Saltillo: Quintanilla Ediciones, 2015.

- Rozat, Guy. *América, imperio del demonio. Cuentos y recuentos*. México: Universidad Iberoamericana, 1995.
- Rubial García, Antonio. "Ángeles en carne mortal. Viejos y nuevos mitos sobre la evangelización de Mesoamérica". *Signos Históricos*, núm. 7 (enero-junio 2002): 19-51.
- Rubial García, Antonio. "Una conquista inevitable. América en el contexto expansionista eurasiático". En *Conquistas. Actores, escenarios y reflexiones. Nueva España (1519-1550)*, edición de Martín Ríos Saloma, 33-60. Madrid: Sílex, 2021.
- Rubial García, Antonio. *El cristianismo en Nueva España. Catequesis, fiesta, milagros y represión*. México: Fondo de Cultura Económica/Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2020.
- Ruiz Guadalajara, Juan Carlos. "Confinos y vecindades de la cristiandad hispánica en América durante el periodo de las monarquías ibéricas". En *Las vecindades de las monarquías ibéricas*, coordinación de José Javier Ruiz Ibáñez, 235-290. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- Torre Curiel, José Refugio de la. "La frontera misional novohispana a fines del siglo XVIII". En *Etnohistoria del ámbito posmisional en México: de las Reformas Borbónicas a la Revolución*, coordinación de Gilberto López Castillo, Cuauhtémoc Velasco Ávila y Modesto Aguilar, 21-72. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2013.
- Valdés, Carlos Manuel. *La gente del mezquite. Los nómadas del noreste en la Colonia*. Saltillo: Gobierno del Estado de Coahuila de Zaragoza, Secretaría de Cultura de Coahuila, 2017.

SOBRE EL AUTOR

Ismael Jiménez Gómez es licenciado en estudios latinoamericanos y maestro en historia por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Participó en el proyecto PAPITT IG400619: "Religiosidad nativa, idolatría e instituciones eclesíásticas en los mundos ibéricos, época moderna", adscrito al Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM. Sus principales líneas de investigación son la historia de la Iglesia durante el periodo colonial y la presencia de la Compañía de Jesús en América. En fechas recientes publicó el artículo "Gobernadores, capitanes de presidio y misioneros jesuitas en las puertas del septentrión novohispano. La presencia del protector de indios en el territorio del Gran Nayar (siglo XVIII)", *Fronteras de la Historia* 28, núm. 1 (2023): 63-88.