



Naciones indígenas y septentrión novohispano en *Favores celestiales*, de Eusebio Francisco Kino*

Indigenous Nations and the Northern Frontier of New Spain in *Favores Celestiales* by Eusebio Francisco Kino

Lenny Monjardin Olivas **

María Rita Plancarte Martínez ***

Resumen

* Procedencia del artículo: El presente artículo es parte de un proyecto general de investigación sobre la crónica del noroeste novohispano, llevado a cabo por los autores en la Universidad de Sonora, que incluye estudios de obra y edición crítica.

** Doctorando en Humanidades
Universidad de Sonora, Sonora,
México
lenny.monjardin@unison.mx

** Doctora en Literatura
Universidad de Sonora, Sonora,
México
rita.plancarte@unison.mx

Recibido: 16 de mayo de 2024

Aprobado: 28 de agosto de 2024

Artículo de reflexión

¿Cómo citar este artículo en
MLA? - *How to quote this article in
MLA?*:

Favores celestiales (1710) busca conseguir la reducción, conversión e integración de las tribus indígenas del noroeste, vilipendiadas en otros discursos que las consideran un obstáculo para el desarrollo. Kino propone incorporar al indio como parte de las fuerzas bélicas españolas. Persigue, por una parte, la integración de los habitantes a la cultura occidental y cristiana, y por otra, la del territorio a la administración española mediante el trabajo de la Compañía de Jesús. Con la intención de conseguir recursos económicos y humanos, Kino ofrecerá en su texto una versión idealizada de las misiones jesuitas de Sonora, así como de sus habitantes en comparación con Europa y Asia. Presentará a la región periférica como un posible nuevo centro para el comercio, la minería, la agricultura y el desarrollo espiritual. Para conseguirlo, deberá enfrentarse a otros discursos que argumentan precisamente lo contrario, incluso el de otros jesuitas.

Palabras clave: crónica jesuita; indio; Nueva España; s. XVIII; territorio.

Abstract

“Favores Celestiales” (1710) seeks to achieve the reduction, conversion and integration of the indigenous tribes of the northwest, vilified in other discourses that consider them an obstacle to development. Kino proposes incorporating the Indian as part of the Spanish war forces. It pursues, on the one hand, the integration of the inhabitants into Western and Christian culture, and on the other, the integration of the territory into the Spanish administration through the work of the Society of Jesus. With the intention of obtaining economic and human resources, Kino will offer in his text an idealized version of the Jesuit missions of Sonora, as well as its inhabitants in comparison with Europe and Asia. It will present the peripheral region as a possible new center for trade, mining, agriculture and spiritual



Monjardin Olivas, Lenny y María Rita Plancarte Martínez. Naciones indígenas y septentrión novohispano en *Favores celestiales*, de Eusebio Francisco Kino. *Poligramas*, 59 (2024): e.30314088. Web. Fecha de acceso (día, mes en mayúscula y abreviado, y año).
<https://doi.org/10.25100/poligramas.v0i59.14088>

development. To achieve this, he will have to confront other discourses that argue precisely the opposite, even that of other Jesuits.

Keywords: Indian; Jesuit chronicle; New Spain; s. XVIII; territory.

Eusebio Fco. Kino (1645-1711) fue un misionero jesuita, evangelizador, colonizador y cartógrafo del noroeste novohispano, particularmente de la región conocida como Pimería Alta. Había nacido en Segno, en el Tirol italiano y estudiado durante 13 años en los colegios jesuitas de la región de Baviera, en Alemania; llegó a Nueva España el 3 de mayo de 1681, con casi 36 años. Tras haber misionado en el fracasado proyecto de colonización de la actual Baja California Sur, llegó a la Pimería Alta en 1687, donde funda Nuestra Señora de los Dolores. Permanecerá en esta zona hasta su muerte en la ahora Magdalena de Kino, Sonora, a los 65 años. Fundó diversas misiones, exploró y cartografió múltiples áreas de la región¹. El 11 de julio de 2020, el papa Francisco inició su proceso de canonización, nombrándolo *venerable Siervo de Dios*.

*Favores celestiales*² (1710), su obra insignia, narra distintos sucesos del desarrollo de las misiones jesuitas y las exploraciones cartográficas en el septentrión novohispano de finales del s. XVII a principios del XVIII. Compila distintos materiales y discursos (histórico, religioso, científico, económico, etc.), y tiene un amplio abanico de destinatarios meta fuera del noroeste: el monarca Felipe V, los prepositos generales de la Compañía de Jesús, los compañeros jesuitas alrededor del mundo y la intelectualidad europea internacional.

Este trabajo se centra en la mirada particular que Kino ofrece de las naciones que pueblan el septentrión novohispano, así como, en menor medida, su percepción del mismo territorio. Busca evidenciar la caracterización que el jesuita trentino propone, contrastándola con las visiones de otros sujetos de la Compañía de Jesús. El problema se enmarca en la representación del indígena y el Nuevo Mundo en la crónica colonial. En ese sentido, el ensayo abona a la

¹ Existen distintos trabajos biográficos sobre Kino (Ibarra de Anda, Cruz G. Acuña, Garrido, Polzer) entre los que sobresale el de Eugene Bolton. Actualmente, el más completo, profundo y actual es la biografía documental en cinco tomos publicada por Gabriel Gómez Padilla.

² El título completo es *Favores celestiales de Jesús y de María Santísima y del gloriosísimo Apóstol de las Indias, Francisco Xavier, experimentados en las nuevas conquistas y nuevas conversiones del Nuevo Reino de la Nueva Navarra desta América Septentrional Yncógnita y passo por tierra a la California en 35 grados de altura, con su nuevo mapa cosmográfico de estas nuevas tierras que hasta aora habían sido yncógnitas. Dedicados a la Real Magestad de Felipo V. Muy católico rey. Gran monarca de las Españas y de las Indias*. Fue escrito en un periodo de más de una década: 1699-1710.

reconstrucción de los procesos de gestación y reformulación de las imágenes del indígena en el imaginario popular, permeados por intereses ideológicos acordes a la construcción de los principios nacionales.

En cuanto a *Favores celestiales*, su forma y contenido responden a dos tradiciones textuales, la crónica de indias en general y la jesuita en particular. Desde 1494 la petición de información sobre América por parte de la monarquía española fue una constante. Los reyes católicos solicitaron informes sobre el clima, toponímicos, recursos materiales, animales y plantas, así como demarcaciones cartográficas. Como ejemplo concreto están los cuestionarios de Velasco a fines del XVI con preguntas que incluían tanto datos sobre geografía, como cuestiones relativas a la moral de los pueblos (Manso 25). Este conocimiento era clave para el desarrollo y expansión de los dominios españoles y sus formatos serán la base para el posterior desarrollo narrativo en las crónicas hasta finales del XVIII.

La poética textual jesuita replicó estos temas, pero con la intención de promocionar la utilidad y logros de la Compañía. San Ignacio indicó la necesidad de atender las peticiones de aquellas personas de alta dignidad que solicitaban información específica de América: “que se escribiese algo de la cosmografía de las regiones donde andan los nuestros ... si cosas hay que parezcan extraordinarias ... animales y plantas no conocidas...” (Millones y Ledezma 13). También debían registrar las características de las culturas indígenas del lugar donde trabajaban (Altic 12). Para el caso de los textos históricos relativos a la orden, Aquaviva estableció unas directrices temáticas que incluían los orígenes, sucesos prósperos y adversos, y los hechos de los jesuitas difuntos (Alcántara 70). De aquí surgió un corpus variado y robusto de carácter propagandista y apologético, pensado para *mostrarse* (Morales 45): “se concentraban en la exposición de las tareas de la Compañía y su utilidad para la Iglesia y los reinos cristianos” (Cargnel 118).

Estos lineamientos se reflejaron en las crónicas jesuitas novohispanas, primeramente, en las llamadas fundacionales: *Historia de las cosas más dignas...* (1601), *Principio y progreso* (1609) y *relación breve...* (1602)³. Como es de esperarse, también marcaron la pauta para crónicas posteriores, ya sean generales, como la de Pérez de Ribas; o locales, como las de Barco y Clavijero sobre California, o la obra de Eusebio Kino. No obstante, todas las crónicas muestran diferencias en cuanto a estilo y características particulares.

La Compañía de Jesús llegó a Nueva España en 1572. Tenía dos objetivos principales: evangelización y educación (López Sarrelangue 154). A su llegada se dedicó a la fundación de

³ Para un estudio amplio sobre el proyecto de Aquaviva y las tres obras mencionadas, consúltese *Relatos fundacionales de la memoria histórica de la Compañía de Jesús en Nueva España* (2019).

colegios y seminarios en el centro del virreinato (Río 21) y a la educación de la juventud de la élite criolla y la nobleza indígena en estudios superiores (Sánchez Matías 17). Este detalle les proveyó prestigio, al tiempo que los mantenía cercanos a los círculos del poder y afianzados en los centros de control administrativo, cultural y económico.

Fueron la última de las órdenes regulares en llegar a la Nueva España. Dado que América estuvo gran parte de tiempo reservada para órdenes mendicantes (Borges 223), carecían de territorio propio para el desarrollo de su proyecto misional. Fue a finales del siglo XVI cuando, gracias al afán de conseguir los recursos mineros del norte novohispano, los jesuitas fueron solicitados para la evangelización. En 1589, el gobernador de Nueva Vizcaya solicitó misioneros jesuitas para esa zona (Río 22; Hausberger 19). Así, en 1591, comenzaron su trabajo en Sinaloa (Río 21), para pasar de ahí a los pueblos de los actuales Sonora (mayos, yaquis, ópatas, pimas), Durango y Chihuahua (tepehuanes, rarámuris). Cien años después, llegarían al sur de los actuales Arizona y Nuevo México, y en 1697 iniciarían (después de varios intentos militares en la región y el fracaso de Atondo en 1683) las misiones en Baja California. Su labor entre los pueblos originarios será de hondo calado y dejará también una producción textual importante para la historia y la literatura.

En cuanto al habitante, es conocido que el término *indio* para los americanos se debe a Colón. Bonfil explica que esta categoría inicia un problema mayúsculo, pues hasta entonces no había un concepto que pretendiera abarcar de manera uniforme a toda la población del Continente (III). Gómez-Moriana evidenció que la invención de esta instancia discursiva implicaba apelar para su descripción a referentes del Viejo Mundo, a la vez que establecía una serie de connotaciones que *habitarían* el término indio de ahí en adelante (53). La serie se inaugura con dos modelos principales que permearán el imaginario cultural posterior: el nativo *inocente* y el *caribe* en los diarios de Colón. A partir de ese momento, el arte y la literatura mostrarán imágenes diversas del indígena americano que alcanzarán difusión internacional y permearán la visión europea.

Antonio Rubial ha explicado el desarrollo de dos imágenes sobre el indio de América: el indio cristiano de Mesoamérica y el chichimeca del norte. Sobre el primero, propone que los religiosos novohispanos promovieron imágenes del indio como modelo de vida cristiana: desde Motolinía hasta Palafox; “como oposición retórica a él, los frailes misioneros primero y después los autores criollos, crearon una figura opuesta: el salvaje chichimeca demoniaco y pagano” (83-84). Si bien Guillermo Bonfil apunta que la categoría *chichimeca* es creación mexicana y no de los europeos (III), es cierto que estos la mantuvieron y divulgaron en sus textos.

Por su parte, Jesús Bustamante ofrece un listado de cuatro imágenes conceptuales y gráficas (pintura grabados) sobre el indígena desarrolladas a lo largo del periodo colonial: el salvaje emplumado, el bárbaro sanguinario, el indio vecino y el indio a la romana. Las dos iniciales pueden superponerse con las categorías descritas por Rubial y con las representaciones discursivas en el noroeste. El primero, el salvaje emplumado, es un indio “corregible” mediante la educación y la fe; el segundo, el bárbaro sanguinario “nace encarnando todos los aspectos negativos de la sociabilidad: es incapaz de controlar las pasiones, violento hasta la tortura y el asesinato: un sujeto totalmente inadecuado para la vida en común ... por eso ninguna nación o república puede ... incorporarlo en cuanto tal” (párrafo 39).

Es importante señalar que la crónica de Kino busca responder a otros discursos sobre los habitantes y el territorio relacionados con este imaginario. Pueden sintetizarse en tres puntos: 1) la condición de la tierra no es buena, 2) no se necesitan más padres, ya que la población es poca, y 3) los indígenas son belicosos y rebeldes y atentan incluso contra los padres. Estos argumentos son esgrimidos por distintos sujetos, entre ellos otros compañeros jesuitas.

Existen muchos documentos que atestiguan la visión que los jesuitas tenían de los indios del noroeste; suelen variar considerablemente, según la región particular en la que habitara el misionero y la propia personalidad de este. Antes de pasar a la descripción de Kino, conviene recoger algunos ejemplos de compañeros jesuitas que misionaron en la misma zona que él, la Pimería, y cuya visión era abiertamente negativa. Uno de ellos es Juan Nentuig, quien, a pesar de escribir varios años después de Kino, misiona en la misma zona y presencia también levantamientos indígenas.

Nentuig tiene una mala impresión de los indios en general. Suma su opinión a la del padre Gumilla, autor del *Orinoco ilustrado* (1741), sobre todas las naciones que están englobadas en el término *indio*:

El carácter y genio de todo indio en general, aunque por su variedad parece indefinible ... por el continuo trato con diferentes naciones de trece años he podido formar ... estriba su índole sobre cuatro basas, una más ruin que la otra y son: ignorancia, ingratitud, inconstancia y pereza, éstas son puntualmente los quicios en que se gira y mueve toda la vida del indio. (49-50)

Explica que su supuesta ignorancia obliga a tratarlos como niños; la ingratitud, a no esperar favor de su parte tras beneficiarlos; la inconstancia, a vigilar su fe constantemente, y su pereza, a rogar, amenazar y prometer para conseguir que trabajen. Por lo demás, criticará sus

supersticiones y costumbres morales: “las ceremonias de sus bodas no son todas para poderse escribir, apuntaré las más decentes” (56).

Nentuig, a pesar de su juicio sobre todos los indios en general, se da ocasión de distinguir entre naciones. Los ópatas le merecen la mejor opinión puesto que “aunque siempre quedan indios, con ellos finalmente prevalece la razón” (65). Los pimas, tan caros a Kino, le merecen una opinión muy distinta: “es también la más inestable, más agreste, terca y apegada a sus abusos, supersticiones, borracheras, bailes indecentes, y la menos leal de todas, y aun la más cruel ... en valor son muy inferiores a los ópatas” (67-68). El jesuita les recrimina especialmente el asesinato de 3 misioneros.

Los que ocupan el lugar inferior en su escala son los comca'ac⁴: “la más corta entre los de esta provincia, pero también la más cruel e indómita de todas” (69). Por supuesto, los apaches serán calificados como el mayor de los peligros de la región, pero no se trata de pueblos catequizados. Martínez Andrade apunta que Nentuig “Acaso sin proponérselo, hace suyos una serie de estereotipos surgidos entre los extranjeros para referirse a los indígenas, contribuyendo así a la difusión de la imagen estigmatizante y difamatoria que ha perdurado por siglos” (122).

Otro jesuita que escribió sobre la Pimería y sus pueblos fue Luis Xavier Velarde. Su relación fue transcrita por el militar Juan Mateo Manje, incansable compañero de expediciones de Eusebio Fco. Kino, para la obra *Luz de tierra incógnita* (1721). Velarde pone el ojo en las supersticiones indígenas, por ejemplo, cuando toca el tema de la supuesta casa de Moctezuma en la región: “por lo que toca a las supersticiones, no se atreven dichos pimas a quemar ningún madero de las ruinas de las tales casas”, junto con algunos casos inexplicables que los indios “atribuyen a los hechizos de Moctezuma” (128-129).

No los aprecia por su inteligencia: “el entendimiento es muy corto, con el cual alcanzan muy poco, así de esta vida como de la otra” (130). Valora en cierta medida las características sociales de los grupos indígenas de la región: “Las costumbres no son tan irracionales como prometía su barbaridad ... son partidos y liberales ... gobierno no tienen alguno, ni leyes, tradiciones con que gobernarse y así cada uno vive en su libertad” (131). Un punto crucial es el de la religión; asegura que no hay rastro de creencias paganas propias: “Su religión es ninguna, ni conocían a Dios ... y como ni deidad ni adoran cosa alguna, es más fácil introducirles el santo Evangelio” (131).

Con todo, Velarde es de la opinión de que había hechicería entre ellos: “No faltan entre ellos hechicerías cuyas artes se reducen a matar a alguno con yerbas u otra suerte, o hacer caer

⁴ Aunque son comúnmente llamados *seris* (término proveniente del yaqui) y así se les refiere en el texto de Nentuig, el vocablo con el que la comunidad se nombra a sí misma es *konkaak* o *comca'ac*.

nieve cuando van a pelear con los apaches u otros enemigos, o que sople el aire recio contra los rostros de los contrarios para enderezarles mejor sus flechas” (132). La idea de la hechicería de los indios en el noroeste era compartida por otros jesuitas:

El contacto del indígena, especialmente de los hechiceros, con el demonio estaba fuera de duda para muchos jesuitas. El padre Alejandro Rapicani afirmó que las dos terceras partes de los pimas eran hechiceros, quienes sabían ocasionar “con su brujería diabólica daño sensible.” Informó cómo el padre Juan Bautista Gratzhoffer fue víctima de los hechiceros: “Los pimas ingratos le pagaron mal sus esmeros, ejecutándole miserablemente mediante sus artes mágicas de brujería, todavía en el primer año de su apostolado.” Otros padres guardaban las mismas convicciones. Así el padre Felipe Segesser le escribió a su hermano: “Al principio no he creído en eso, hasta que yo mismo he visto y oído cómo estos malvados, cuando quieren dañar a alguien, le soplan el veneno, que el enemigo infernal les vacía en el cuerpo. (Hausberger 33)

Lo anterior baste para dibujar la pluralidad de apreciaciones que los distintos grupos indígenas reciben en un mismo territorio por parte de misioneros de la misma orden. Es ante estas voces que el discurso de Eusebio Fco. Kino se vuelve de particular interés, al desprenderse de la mayoría de juicios y prejuicios sobre el indio. La representación de los indios en el discurso misionero era crucial en tanto repercutía en la impresión que los habitantes de otras partes del virreinato y del mundo tenían sobre ellos. En la práctica, esto significaba recibir o más o menos recursos de dinero y de capital humano.

Para entender estas diferencias de juicio, debemos considerar el contexto de las misiones en la frontera novohispana, donde los presidios juegan un papel crucial en el combate a los enemigos de las poblaciones españolas y misiones. Esos enemigos son, en general, grupos indígenas. Pueden ser de dos tipos: uno, pueblos inconversos (gentiles); dos, pueblos de indios reducidos, evangelizados o convertidos al cristianismo que llevan a cabo una insurrección. No obstante, los militares españoles cuentan también con el apoyo de naciones indígenas aliadas de la zona en el combate contra los inconversos. De acuerdo con la situación, el indio puede ser ya enemigo, ya aliado.

La zona norte de la Nueva España presentó recurrentes dificultades en cuanto a las rebeliones. Piénsese en la de Nuevo México en 1680 o en la de los pimas altos en 1751. El periodo misional de Kino en la Pimería (1687-1711) se encuentra entre ambos referentes. Otras rebeliones se hallan registradas en la correspondencia de los jesuitas de la región (Campos, Mora, Genovese, etc.) con los superiores de la Compañía y con los funcionarios de la corona

desde finales del siglo XVII y durante el siglo XVIII hasta la expulsión. El martirio del padre Saeta constituye un punto clave en estas discusiones y un referente definitorio para los textos de Kino y su discurso sobre los indígenas. El alzamiento ocurriría el día 28 de marzo de 1695 y se extenderá hasta Concepción, donde un grupo de rebeldes asesinará a Saeta y sus sirvientes saqueando el pueblo. La rebelión amenazará con llegar a San Ignacio y la misma Dolores. La provincia volverá a la quietud en agosto de 1695, habiendo pasado un desastroso y sangriento primer intento de paces.

Varios jesuitas presentaron sus informes sobre lo ocurrido con una conclusión poco halagadora sobre la cristiandad de los indios de la región (Kappus y Muñoz de Burgos). Además, expresaron su inconformidad con la pastoral de Kino, responsabilizándolo por lo sucedido. Como respuesta, Kino escribe la hagiografía de Saeta, que incluirá en *Favores celestiales*. Kino se esforzará por incluir en su obra cartas de distintos sujetos que refrenden su opinión positiva sobre los indios (Mange, Salvatierra, el mismo Saeta, visitantes, militares, etc).

Es importante aclarar que, con el discurso sobre la afabilidad y fe de los naturales, el padre Kino pretende también salvar su propia imagen como administrador y misionero. Resolverá la situación responsabilizando, en última instancia, a la corona y la Compañía por no enviar más padres, y directamente solo al ópata Antonio y a cuatro indios no catequizados que luego habrán mostrado su arrepentimiento y conversión. Además, explicará que esto ocurrió para prosperidad de las misiones, con sangre que fertilizaría espiritualmente la tierra.

En el resto de *Favores celestiales*, Kino propone que el indio no es un peligro para el establecimiento de pueblos de la monarquía española, sino que antes bien es el motor con que la empresa se echará a andar. Busca confrontar la percepción del destinatario que no participa del mismo espacio físico (superiores en México, prepósitos en Roma, intelectuales en Europa), influenciada por la idea del indio antropófago, idólatra y cruel existente desde Colón y que es reafirmada por los contradiscursos mencionados.

En primer lugar, separará a los indios del noroeste en amigos y enemigos, con pimas y apaches en los polos, aunque esto cambiará conforme avancen sus exploraciones. Del lado de los primeros estarán todos aquellos grupos que han admitido la predicación de los misioneros y han pedido el bautismo; del lado de los segundos estarán los jocomes, sumas, janos. Los primeros tendrán carácter afable; los segundos serán los responsables de *todos* los robos y asedios. No obstante, los eventos de 1695 habían hecho patente la letalidad de los pimas y su poderío bélico. La solución es proponerlos como paladines cristianos.

En el último libro de *Favores celestiales*, así como lo hizo en el primero, Kino refrendará ante el rey este poder aliado como una de las ventajas para la reducción de la región, como uno de los *medios temporales, facilidades y oportunidades que nuestro señor ofrece y da para lograr este gran servicio*. Dirá que son

indios *laborios, de gente dócil, afable y muy amigable, y juntamente guerrera y valiente*, para saberse defender de sus enemigos y *para pelear contra nuestros contrarios*, los enemigos desta provincia de Sonora, como muy bien estos nuestros pimas se defienden mejor que cualquiera otra nación de *los belicosos apaches*, de sus aliados los jocomes y janos, y consiguen continuamente muy buenas victorias dellos. (362-363, énfasis añadido)

Algunas cartas enviadas a sus superiores jesuitas buscaban impedir las expediciones a California argumentando que *más allá* hay caribes. Dibujaban al indio como una amenaza en el horizonte: “Se ha dicho e informado, pero muy siniestramente, que los Pimas de tierra adentro y sus confinantes eran tan Carives que tatemavan y comían las gentes, y que por eso no se podía llegar a esas gentes” (53). Lo mismo se rumoraba sobre los cocomaricopas y los de los ríos Grande y Colorado, “adonde no entramos, eran tan várbaros y tan carives, que tatemavan y comían la gente” (67). Kino desmiente tales rumores. En el camino a California, Kino, Mange y Salvatierra encuentran “muy afables, dóciles y amigables indios *yumas*, coanopas, cutganes y quiquimas”.

Pero especialmente significativa resulta la transformación en el discurso sobre los apaches: “quedaban *redusidos a nuestra amistad los Apaches más sercanos al Río Colorado*, pues los recaudos, carta y cruz que yo remitía se las tomaron y aplicaron para sí mismo los Apaches, haziendo las pazes con los demás nuestros amigos los Opas, Cocomaricopas y Pimas, enviándome a llamar para hablar y tratar de su conversión, y enviándome 4 gamusas de presente” (74, énfasis añadido). Este detalle sobre los apaches es trascendente porque, a lo largo de toda la obra de Kino, son el opuesto de los pimas, el elemento contrastante. Kino no tenía reparo en reprobarlos en tanto no se trataba de pueblos cristianizados ni reducidos a amistad. Ahora, una vez hecho el contacto, la visión sobre ellos se suaviza.

En cuanto a los californianos (moquis y otras etnias), Kino describe su vestidura de redes y carrizos, explica que son proclives a la conversión y “que no se deben contar entre los brutos que ay en aquel Reino” (211). Presenta a un indígena hasta ahora desconocido, pero viable para la conversión y el vasallaje de la monarquía. Al mismo tiempo, los separa de la imagen atroz del bárbaro.

Quizá la parte más curiosa del fenómeno sea la comparación que el trentino hace entre los habitantes indígenas del noroeste novohispano con los de China y Japón. El indio afable de Kino es también el guerrero potente, pero otra de sus ventajas es que “no tienen particular ydolatría, o otras zectas que aya dificultad especial en desarraigadas . . . con facilidad se les predica, y abrasan la enseñanza” (365). Esto contrasta con el panorama de la predicación jesuita en Asia.

A raíz de las “cartas de algunas noticias de las Nuevas Conversiones de la Gran China que estos meses llegaron a mis manos” (271), Kino se da oportunidad de hacer contraste entre las condiciones para la evangelización de una región y otra. En la disputa, saldrán victoriosos sujeto y territorio americanos. Se trata de los textos de un jesuita (Pedro van Hamme) que había misionado en la Tarahumara y que había pasado a China, y los de Antonio Cundari, misionero en las Islas Marianas. Van Hamme, dice Kino, “Daba a entender que había llegado con prosperidad a ese gran imperio de la Gran China, pero que las cosas de nuestra santa fe tenían sus dificultades” (272). Kino comenta que el padre Pedro habría bautizado “solo una tártara vieja”, con mucho trabajo de un año. Propone que en Sonora podrían bautizar mil por padre cada año, si enviaran misioneros.

Esto lo explica con una diferencia de raíz entre los naturales del noroeste y los asiáticos. Los americanos piden, buscan y llaman a los padres. En China debe pagarse para obtener licencia de predicar; en el noroeste los indios proponen comprar ellos mismos un misionero. En China y Japón las personas están llenas de las enseñanzas de sus “boncios” y son como “papel ya escrito”, mientras los indígenas son como “tabla raza o papel blanco” (274). En el fondo de estos comentarios, resuena la polémica por los ritos chinos que los jesuitas perderían en la famosa disputa teológica. El trentino enfatiza, mediante la comparación, que en Japón les cierran las puertas y les obligan a pisar la cruz, mientras que en el septentrión los reciben con cruces en los caminos cuando aún son gentiles y se les meten por la puerta para pedir padres.

Este contraste es significativo, considerando el gran interés que los jesuitas habían mostrado por China a lo largo del XVII, a partir de la obra de san Fco. Xavier. Un caso emblemático es el de Mateo Ricci en 1602, quien se convertiría en el modelo del jesuita que, gracias a su formación intelectual, logra adentrarse en los centros de poder para abrir paso al evangelio. Otro caso importante es el referido por el mismo Kino sobre Martino Martini, inspiración del joven de Trento. El mismo itinerario siguió Kino en Nueva España con la misión a California; es conocida también su obsesión por misionar en Asia. No obstante, esa fijación cambiará a lo largo de sus décadas en el noroeste novohispano. Para Kino, el proyecto ideal para la cristiandad ya no es Asia, sino Sonora.

Esta valoración resulta relevante si se compara con otras visiones sobre China vigentes en el momento. Como ejemplo está la visión sobre la legítima dominación, derivada de los planteamientos de Vitoria (Peña 293 y 303); de acuerdo con esta, la China era “menos bárbara” que el noroeste novohispano. Otra visión contrastante es la de Juan de Palafox. Este la propone, al menos administrativa y económicamente, como modelo para la corona española en *Historia de la conquista de la China por el Tártaro* (1670). Villamar explica que esta obra plasma una visión crítica de la evangelización jesuítica en Asia, congruentemente con la postura favorecedora del patronato regio defendida por el obispo (64-66).

En cuanto al territorio, es útil la observación de Mignolo sobre el describir de lo que nadie ha hablado en un lenguaje común al interlocutor: “La cognición de un objeto o de un acontecimiento no resulta únicamente de las informaciones que se «extraen» de tal objeto sino también (y quizás fundamentalmente), resultan de lo que sabemos antes de enfrentarnos con el objeto” (61). Kino trae interiorizados los referentes europeos, igual que otros cronistas como Colón y Cortés; esto es útil para su comunicación con su interlocutor meta: el europeo que jamás ha pisado América. Refleja la jerarquía de valores con la que miden el mundo y pesan a la otredad: siempre ellos (europeos) como el ideal.

Respecto al territorio del noroeste, Kino se distinguirá también entre quienes describen la basta región. Baegert comentaba sobre el desierto que “En cuanto a las espinas en California, su número es sorprendente, y hay muchas, cuyo aspecto causa horror. Parece que la maldición que Dios pronunció sobre la tierra después de la caída de Adán, cayó en especial en California e hizo allí su efecto” (Hausberger 25). El ya mencionado Nentuig propone que “La mayor parte de esta provincia es montañosa, áspera e inculta, a excepción de unos cortos valles, que los más de ellos no son sino unas cañadas” (27). Nentuig estima solamente la fertilidad de la Pimería Alta, comentando que “La fertilidad de Sonora no es tanta, pero bien con todo esto recompensa los sudores del labrador” (29). Otro jesuita, contemporáneo de Kino, Marco Antonio Kappus, oriundo de Carniola, actual Eslovenia, comenta a su familia lo difícil que le ha sido habituarse al clima extremo del noroeste, en particular al calor insostenible, que solo ha podido superar con una firme disciplina (Stanonik 48). No se trata de una tierra excelsa.

Lo anterior sirva de ejemplo sobre la pluralidad de visiones sobre el septentrión novohispano entre los mismos jesuitas. Velarde mismo comenta la necesidad de encontrar un punto medio en las descripciones, puesto que abundaban las posturas extremas que, o bien ensalzaban la tierra, o bien la vilipendiaban:

mi intento ha sido el proponer de una vez todo lo que parece necesario para hacer cabal concepto de la Pimeria, sin que pierda por demasiado ponderada, como lo hizo alguno, ni quede desconocida por la obscuridad y siniestros informes como han procurado muchos, más quiero padecer la nota de prolijo o impertinente que dar las noticias sin aquella claridad que se requiere en una sincera relación. (149)

No es descabellado pensar que ese *alguno* pueda ser el padre Kino. A lo largo de *Favores celestiales*, ofrecerá una descripción que idealiza el territorio en distintos aspectos. Siguiendo la comparación con China, contrastará la disponibilidad de materiales fuertes para la construcción. Pensando en el comercio, la corona y las misiones, alabará los recursos mineros y de agricultura: “Nuestro Señor cada día nos está dando a manos llenas trigo, maíz, frijol y tierras tan fértiles para todo como las mejores de Europa” (273).

La ubicación será otro punto clave. Kino defiende la mayor cercanía de América Septentrional con España, Francia e Italia. Plantea esto como una virtud para desarrollar una nueva ruta comercial en la que el noroeste sea el puente de estos países con Japón y Tartaria (273 y 357), “podremos tener camino acomodado por tierra para la Asia y para su Gran Tartaria, y para la Gran China”. También el clima, cuando explica que “el temple de estas tierras es como el mejor de Europa” (7), afirmación que no dejará de causar admiración a los habitantes actuales del territorio. Si bien es posible, concediendo, equiparar la sierra sonorensis a la campiña italiana, difícilmente esto aplicará para las regiones desérticas del oeste y norte de Sonora, así como para Baja California y Arizona. No puede dejar de anotarse que, en carta privada, Kino mandará pedir misioneros que aguanten el frío severo.

Finalmente, el sentido que Kino le da a su misión cartográfica y exploratoria es, en sus palabras, desmitificador de la América Septentrional “pues unos antiguos la manchan con tantos y tan grandes yerros y con tan siniestras grandesas y finjidas riquezas que un rey coronado le llevan en andas de oro de ciudades amuralladas, de lagunas de azogue y de oro y de ámbar, y de corales” (360). Propone que la verdadera riqueza es su gente y la tierra. De manera que, por una parte, busca validar el proyecto económico de la región como eje comercial entre Asia y Europa resaltando sus recursos; por otra, quiere darle prestigio simbólico con las virtudes de los indios y la evangelización jesuita, presentándola como una tierra escogida por Dios para su mayor gloria. Kino ofrece una versión idealizada de las misiones jesuitas de Sonora, así como de sus habitantes en comparación con Europa y Asia. Presenta a la región periférica como un posible nuevo centro para el comercio, la minería, la agricultura y el desarrollo espiritual. *Favores celestiales* aboga por la viabilidad y conveniencia de la integración del espacio

y sus habitantes en la monarquía hispánica, pero en el proceso deviene en una idealización y sublimación de estos elementos a partir de un discurso hiperbólico del lenguaje: el proyecto de una utopía cristiana.

Referencias bibliográficas

- Alcántara Bojorge, Dante. “El proyecto historiográfico de Claudio Aquaviva y la construcción de la historia de la Compañía de Jesús en la Nueva España a principios del siglo XVII”. *Estudios de historia novohispana*. Ene-Jun. 2009: 57-80. Impreso.
- Altic, Mirela. *Encounters in the New World. Jesuit Cartography of the Americas*. Chicago: The University of Chicago Press, 2022. Impreso.
- Bonfil, Guillermo. “El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial”. *Anales de Antropología*. Feb. 1972: 105-124. Impreso.
- Borges, Pedro. *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1992. Impreso.
- Bustamante, Jesús. “La invención del Indio americano y su imagen: cuatro arquetipos entre la percepción y la acción política”. *Nuevo Mundo Mundos*. 11 Dic. 2017. Web. 16 May. 2024. <https://journals.openedition.org/nuevomundo/71834/#text>
- Cargnel, Josefina. “Escrituras en la Compañía de Jesús, el *Libro de consultas de provincia* y las *Historias de provincia*”. *Folia histórica del nordeste*. Sep.-Dic. 2020: 117-138. Web. 16 May. 2024.
- Gómez-Moriana, Antonio. “Cómo surge una instancia discursiva: Cristóbal Colón y la invención del indio”. *Filología*. Dic. 1993: 51-75. Impreso.
- Hausberger, Bernd. *Miradas a la misión jesuita en la Nueva España*. México: El Colegio de México, 2015. Impreso.
- Kino, Eusebio. *Favores celestiales*. Eds. Francisco Fernández del Castillo y Emile Bosé. México: Porrúa, 1989. Impreso.

- Millones, Luis, y Ledezma, Domingo. *El saber de los jesuitas. Historias naturales y del Nuevo Mundo*. Madrid: Iberoamericana Editorial Vervuert, 2005. Impreso.
- López Sarrelangue, Delfina. “Las misiones jesuitas de Sonora y Sinaloa, base de la colonización de la Baja California”. *Estudios de historia novohispana*. Oct.1968: 149-201. Impreso.
- Manje, Juan. *Diario de las exploraciones en Sonora: Luz de tierra incógnita*. Hermosillo: Gobierno del Estado de Sonora, 1985. Impreso.
- Manso, Carmen. “Los mapas de las relaciones geográficas de indias de la Real Academia de la Historia”. *Revista de Estudios Colombinos*. Jun. 2012: pp. 23-52. Impreso.
- Martínez Andrade, Martina. “Visión de los indígenas en El rudo ensayo de Juan Nentuig, misionero jesuita”. *Signos Literarios*. Jul.-Dic. 2008: 109-131. Web. 16 May. 2024 <https://signosliterarios.izt.uam.mx/index.php/SL/article/view/116/116>
- Mignolo, Walter D. “Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista”. *Historia de la literatura hispanoamericana*. Coord. Luis Íñigo Madrigal. Madrid: Cátedra, 1992. 57-116. Impreso.
- Morales, Martín. *A mis manos han llegado. Cartas de los PP. Generales a la Antigua Provincia del Paraguay (1608-1639)*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2005. Impreso.
- Nentuig, Juan. *El rudo ensayo. Descripción geográfica, natural y curiosa de la provincia de Sonora, 1764*. Ed. Ernesto de la Peña. Hermosillo: Gobierno del Estado de Sonora, 1993. Impreso.
- Peña, Javier. “Universalismo moral y derecho de gentes en Francisco de Vitoria”. *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*. 2006: 289-310. Impreso.
- Río, Ignacio del. *El régimen jesuítico de la antigua California*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2003. Impreso.
- Rubial García, Antonio. “Nueva España: imágenes de una identidad unificada”. *Espejo mexicano*. Coord. Enrique Florescano. México: Fondo de Cultura Económica, 2002. 73-104. Impreso.

Sánchez Matías, Maribel. “Francisco Javier Clavijero en el contexto cultural del siglo XVIII. Su propuesta educativa”. Tesis. Universidad Autónoma del Estado de México, 2014. Impreso.

Stanonik, Janez. “Letters of Marcus Antonius Kappus from colonial America IV”. *Acta Neophilologica*. Dic.1989: 39-50. Impreso.

Villamar, Cuauhtémoc. “Juan de Palafox y China”. *Estudios de Literatura Novohispana*. Ene.-Jun. 2015: 51-67. Impreso.