

Miradas

Revista de Historia del Arte y la Cultura de las Américas y la Península Ibérica

MIRADAS 09 (2025)

Número monográfico: Experiencia y recepción de imágenes, objetos y espacios en la Península Ibérica y las Américas

Número monográfico editado por: Alicia Miguélez, Sara Carreño

Cierre de redacción: Noviembre 2025

eISSN: 2363-8087

<https://journals.ub.uni-heidelberg.de/index.php/miradas>

Editado por: Miriam Oesterreich; Franziska Neff;
Institut für Europäische Kunstgeschichte, Universität Heidelberg

Hosted by: University Library Heidelberg

**La construcción de lo sagrado en las misiones jesuitas de la Antigua California:
un enfoque hermenéutico**

Fecha de recepción: 03/08/2024

Fecha de aceptación: 26/12/2024

DOI: doi.org/10.11588/mira.2025.2.114829

Licencia: CC BY NC ND

Autorx: Varela Cabral, Leonardo B.

(Universidad Nacional Autónoma de México. Investigador independiente)

Correo: varelacableo@gmail.com

Sugerencia de citación:

Varela Cabral, Leonardo B. "La construcción de lo sagrado en las misiones jesuitas de la Antigua California: un enfoque hermenéutico." Número monográfico *Experiencia y recepción de imágenes, objetos y espacios en la Península Ibérica y las Américas*, editado por Alicia Miguélez y Sara Carreño. *MIRADAS – Revista de Historia del Arte y la Cultura de las Américas y la Península Ibérica* 9 (2025): 94-112, doi.org/10.11588/mira.2025.2.114829.

La construcción de lo sagrado en las misiones jesuitas de la Antigua California: un enfoque hermenéutico

*Leonardo B. Varela Cabral**

Resumen

Como parte de una investigación en torno a la Antigua California, que abarca la presencia de la Compañía de Jesús en esa región entre 1697 y 1768, resulta de interés abordar los procesos comunicativos y expresivos a través de los cuales los misioneros jesuitas, por un lado, y por otro la población nativa, participaron en distintas dinámicas de negociación y confrontación, centradas principalmente en la interpretación de los objetos e imágenes considerados sagrados, así como sus portadores. Partiendo de una perspectiva hermenéutica, se busca caracterizar la subjetividad colectiva como componente central de la vida social y elemento determinante para entender el comportamiento de tales relaciones interculturales en el contexto de dicha zona del noroeste novohispano, donde se trató de implementar la estrategia evangelizadora propia de una visión corporativa globalizante impulsada por los jesuitas dentro de un entorno singular, constituido por las formas de vida de los grupos humanos preexistentes.

Palabras clave: California • jesuitas • misiones • sacralidad • imágenes

* Universidad Nacional Autónoma de México. Investigador independiente; Este texto es producto de una estancia posdoctoral realizada gracias al Programa de Becas Posdoctorales de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico (DGAPA) de la UNAM, contando con la participación y asesoría de la Dra. Lorenza Elena Díaz Miranda, investigadora y docente de la FES-Acatlán.

Introducción

La hermenéutica es una disciplina que, al igual que la semiótica, busca abordar el tema de la significación. Sin embargo, lo que para la semiótica resulta un asunto meramente lingüístico, para la hermenéutica implica el ámbito de la experiencia humana, configurando por tanto problemas más amplios, que involucran un espacio social e incluso existencial donde los procesos de significación cobran forma (Lizarazo 2004, 23). Por este motivo, analizar la construcción de significados en un ámbito histórico tan complejo como fue la evangelización de las poblaciones nativas en la Antigua California a partir de los últimos años del siglo XVII, invita a profundizar más allá de los elementos lingüísticos a partir de los cuales se desarrolló este contacto entre misioneros y pueblos originarios.

Desde un punto de vista hermenéutico, la interpretación constituye el elemento más importante para la construcción del significado. En este sentido, no existe una manera ‘correcta’ o ‘incorrecta’ de asignar significados a un texto o mensaje, sino distintas interpretaciones, todas igualmente válidas. Tomando en cuenta lo anterior, es evidente que, en el ámbito estudiado, tanto misioneros como nativos realizaron un esfuerzo interpretativo frente a la cultura ‘del otro’ que podemos caracterizar como hermenéutico, pues se enfrentaron con la necesidad implícita de entender lo que para su contraparte significaba el concepto de lo sagrado. Por ejemplo, al buscar evangelizar a los indígenas, los misioneros debieron comprender de una forma u otra cómo y desde qué perspectiva los primeros pobladores asignaban un carácter sacro a ciertas prácticas, objetos e incluso personas.

En el mismo sentido, aunque desde una perspectiva confrontada con la misionera, los nativos se vieron en la disyuntiva de abandonar o defender sus propias creencias y prácticas de lo sagrado, partiendo del entendimiento que lograron tener acerca de lo que este concepto significaba para sus pretendidos evangelizadores y experimentar hasta qué punto sus propios objetos, rituales y personajes sacros eran juzgados, sancionados y censurados. En contraste con lo anterior, como veremos más adelante, en no pocas ocasiones comprendieron que la identificación de lo que resultaba sagrado para los misioneros les permitía enfocar sus esfuerzos destructivos hacia objetos y personas específicas, expresando de una manera contundente, con implicaciones objetivas, pero asimismo simbólicas, su rechazo a la imposición de una religión y una cultura ajenas.

Los misioneros jesuitas se caracterizaban, como es bien conocido, por su aptitud e interés para el aprendizaje de las lenguas autóctonas. Sin embargo, para el caso de la Antigua California, este recurso no sirvió sino de forma limitada a los fines evangelizadores, pues las diferencias culturales entre los religiosos y las poblaciones locales eran tan grandes que resultaba imposible encontrar una forma común de entender conceptos como el de la resurrección, la vida eterna o el pecado, los cuales resultan centrales dentro de la cosmovisión cristiana. Además, existía ya un antecedente no solo en la Nueva España, sino en el mundo entero, relativo a la utilización de objetos e imágenes como instrumentos didácticos que facilitaban la comunicación y propagación de la fe entre distintas culturas. Por tanto, resulta fácil

comprobar que los esfuerzos jesuitas se concentraron sobre todo en el empleo de este tipo de recursos, propios de la cultura material, y que la evangelización en esta región del mundo puso un gran énfasis en la conformación de un imaginario donde cruces, iglesias, retablos, esculturas y pinturas, así como el propio aspecto de los sacerdotes, transmitía un discurso visual acerca de la sacralidad.

Respecto al contenido de este trabajo, en primer término, se describen las fuentes utilizadas para el análisis desarrollado y se plantea un sucinto estado de la cuestión. Posteriormente, se traza de manera general un panorama del contexto en el cual ocurrió la evangelización inicial de la Antigua California y se describe la interpretación, más bien equívoca o imprecisa, pero no por ello menos vehemente, que dentro de dicho ámbito hicieron los misioneros respecto a las creencias nativas y sus distintas expresiones. En seguida se examina la forma como esos mismos misioneros introdujeron su propia concepción de lo sagrado, utilizando para ello objetos e imágenes que operaron como eficaces transmisores de ideas complejas, las cuales, si bien seguramente no llegaron a ser plenamente comprendidas por los nativos, constituyeron manifestaciones concretas de la sacralidad católica y, en ese sentido, fueron capaces de suscitar adhesión o rechazo. Por último, se analiza el papel jugado por objetos y personas ‘sacralizadas’ dentro de las rebeliones indígenas ocurridas en la península bajacaliforniana entre 1734 y 1737, sirviendo cual botín o incluso fungiendo como territorio en disputa, dentro del cual establecer diferencias y límites entre dos formas de entender la sacralidad.

Fuentes acerca de la evangelización en la Antigua California y su análisis

Las únicas fuentes primarias disponibles para conocer lo sucedido a lo largo del proceso de evangelización de la Antigua California (1697-1768) son escritos elaborados por misioneros de la Compañía de Jesús en ese lapso y después de su expulsión de los territorios hispánicos; suceso acaecido, en el caso bajacaliforniano, a principios del año 1768. Este acervo documental es amplio, pero como resulta fácil suponer, representa un punto de vista parcial y poco objetivo acerca de los hechos que se narran. Sin embargo, incluso tomando en cuenta el sesgo ideológico de tales textos misioneros y su evidente intención propagandística –o justamente cobrando conciencia de estas cualidades– es posible registrar en ellos información valiosa acerca de la interacción con los pueblos nativos. Así pues, resulta factible encontrar dentro de dichos testimonios elementos suficientes para entender procesos comunicativos e interpretativos mutuos, al igual que sus consecuencias e implicaciones.

Sustancialmente, este trabajo consulta cartas e informes elaborados por algunos de los principales misioneros ignacianos en la península bajacaliforniana. Tales personajes fueron Juan María de Salvatierra (1648-1717), Francisco María Píccolo (1654-1729) y Juan de Ugarte (1662-1730), entre otros, quienes redactaron estos escritos para mantener informados a sus hermanos, benefactores y también superiores, como era común entre los integrantes de la Compañía de Jesús. Asimismo, se revisaron diversas crónicas y noticias escritas por otros



Fig. 1: Autor desconocido, *Misión de San Luis Gonzaga Chiriyaquí* (1737). Edificio construido bajo la autoridad del padre Juan Jacobo Baegert en la Antigua California. Imagen tomada de: <https://culturabcs.gob.mx/recinto/56>

jesuitas, como Miguel Venegas (1680-1764), Miguel del Barco (1706-1790) y Juan Jacobo Baegert (1717-1772). El primero de estos autores, Venegas, no fue misionero ni estuvo jamás en la Antigua California; entre otras actividades, se desempeñó como historiador y cronista, por lo cual sus obras acerca del tema se elaboraron en el centro de la Nueva España, en torno a 1739-1757. No obstante, la redacción de sus escritos involucró un proceso sumamente minucioso de investigación y lectura tanto de informes como diversos documentos redactados por los propios misioneros, a quienes solicitó tales textos para componer los suyos. En

cambio, Miguel del Barco y Juan Jacobo Baegert sí se desempeñaron como evangelizadores en la península bajacaliforniana, residiendo largas temporadas en esa geografía. El primero de ellos laboró durante treinta años en la región, a lo largo de los cuales estuvo casi por completo dedicado a la misión de San Francisco Javier, ubicada en su zona central serrana, dentro de un territorio con población perteneciente a la etnia denominada cochimí. El segundo de estos misioneros administró por diecisiete años la misión sureña dedicada a san Luis Gonzaga (fig. 1), en una zona poblada por nativos de la etnia llamada guaycura. Se revisa, asimismo, una importante crónica elaborada por el padre Sigismundo Taraval (1700-1763), quien atendió diversas misiones en la región durante veinte años, desde 1730 hasta 1750. Su texto trata acerca de una gran revuelta ocurrida entre 1734 y 1737, con la participación principal de los nativos del sur de la península, conocidos como pericúes.

No todas estas cartas, informes, crónicas y noticias se publicaron en su momento. La correspondencia de Juan María de Salvatierra, fundador de la misión de Nuestra Señora de Loreto (fig. 2) en 1697, sí lo fue, apenas poco tiempo después de tal suceso, circulando en la ciudad de México desde el año 1698. Los escritos de Pícolo, Ugarte y otros misioneros como Taraval, circularon, en cambio, únicamente en su versión manuscrita entre los propios jesuitas, siendo finalmente editados hasta fecha reciente. Por su parte, los escritos californianos de Miguel Venegas vieron la luz, como ya se dijo, en la década de los cincuenta del siglo XVIII. Tuvieron amplia recepción entre los interesados por conocer acerca del septentrión novohispano y ameritaron incluso aclaraciones por parte de otros integrantes de la Compañía. De hecho, el texto de Miguel del Barco pretendía complementar y aclarar aspectos específicos de la obra de Venegas. Esta crónica de Barco fue redactada poco después de la expulsión de los jesuitas, en la década de los ochentas del mismo siglo XVIII, pero permaneció inédita hasta bien entrado el siglo XX, cuando el historiador mexicano Miguel León-Portilla la dio a la imprenta. Por último, el escrito elaborado por Juan Jacobo Baegert se publicó en 1771, teniendo su primera edición en español en la década de los cuarenta del siglo XX.



Fig. 2: Autor desconocido, *Misión de Nuestra Señora de Loreto-Conchó* (1697). Edificio construido en el lugar fundado por el padre Juan María de Salvatierra en la Antigua California. Imagen tomada de: <https://culturabcs.gob.mx/recinto/64>

En cualquier caso, las anteriores son fuentes bien conocidas por los especialistas en torno al tema, a partir de las cuales se ha ido trazando un panorama histórico respecto a la presencia jesuita en la Antigua California. Autores como el ya mencionado Miguel León-Portilla (1989), Ignacio del Río (1998) y Harry Crosby (1994), entre varios más, han abordado las peculiares características

del régimen instaurado por los ignacianos en Baja California. Por su parte, investigadoras con una formación más orientada hacia la antropología y la arqueología, como María de la Luz Gutiérrez (Braniff *et al.* 2001) y Rosa Elba Rodríguez Tomp (2002), han caracterizado la forma de vida de las culturas nativas de la región y han aportado elementos para entender el impacto que tuvo en ellas la llegada de los misioneros. En términos generales, tales estudios destacan el carácter adverso que esta interacción implicó para los nativos. Del Río (1998, 163) habla acerca de un proceso de “aculturación”, mientras que Rodríguez Tomp (2002, 196) afirma que se provocaron en los indígenas “trastornos psicológicos”. De acuerdo con Del Río (1998, 223), la modificación de los hábitos cazadores-recolectores de los indígenas tuvo un fuerte influjo en sus altas tasas de mortandad y rápido decremento poblacional, pero lo cierto es que la mayor parte de esas muertes se debieron a enfermedades como la viruela y el sarampión. Por otra parte, las creencias religiosas de unos y otros grupos involucrados se han estudiado fundamentalmente desde la lógica de las relaciones de poder. En consecuencia, interesa una caracterización más amplia y profunda de sus mentalidades, aspectos lingüísticos y simbólicos. Por ejemplo, se antoja necesario explorar las características singulares de esta suerte de diálogo de sordos que ocurrió en el ámbito misional, centrado ciertamente en la confrontación, pero que muestra cualidades diversas, en ocasiones contradictorias, acerca de la interpretación de la cultura ajena.

En ese mismo sentido, vale la pena aclarar que desde una perspectiva actual no parece razonable concebir el ámbito de las misiones en la Antigua California como un terreno puramente conflictivo, ni permanentemente dividido entre dos visiones: misionera y nativa. Además del choque de culturas y mentalidades o como su complemento, resulta factible vislumbrar espacios de interacción donde algunos integrantes de los grupos locales o nativos de otras regiones participaron en apoyo a la conformación del régimen misional, no necesariamente debido únicamente a la coacción, sino porque posiblemente este régimen les ofrecía ventajas reales o aparentes frente a sus formas de convivencia tradicionales; por ejemplo, defendiéndolos de otros grupos indígenas. En todo caso, como se verá, tal participación de las culturas nativas es claramente visible en la fabricación y sobre todo el uso, la defensa y el rescate de algunos objetos religiosos cristianos en distintos momentos. Del mismo modo, los misioneros distaron mucho de expresar un punto de vista único y homogéneo acerca de la religiosidad local. Ni siquiera, en ocasiones, muestran seguridad acerca de la existencia o no de prácticas

e ideas que puedan ser calificadas como religiosas, y, por tanto, a veces parecen dudar si el concepto de lo sagrado tenía lugar entre las culturas a evangelizar.

La sacralidad nativa, entre el escepticismo y una “falsa religión”

Tal y como recoge la literatura académica con respecto a este tema, la península de Baja California es un territorio cuyas culturas originarias, en su mayoría compuestas por sociedades no agrícolas salvo en la zona del delta del Río Colorado, se mantuvieron relativamente aisladas, conformando grupos de cazadores-recolectores que aprovecharon igualmente los abundantes recursos costeros de la región (Braniff *et al.* 2002). Por tanto, para los misioneros jesuitas en la Antigua California, caracterizar y tratar de entender a estas culturas constituyó un verdadero reto. Si bien desde el siglo XVI la Compañía de Jesús tenía presencia en el noroeste del virreinato novohispano, entrando en contacto con una serie de pueblos cuyas costumbres diferían mucho de aquellos asentados en el centro de la Nueva España, y que a la luz de un ejercicio comparativo les parecían atrasados, primitivos o bárbaros, las poblaciones nativas de la península resultaron para los evangelizadores todavía más precarias, singulares y difíciles de clasificar.

La presencia jesuita en la Antigua California se remonta a una serie de expediciones protagonizadas por el almirante Isidro de Atondo de Antillón (1630-1691), en compañía de los misioneros ignacianos Eusebio Francisco Kino (1645-1711), Juan Bautista Copart y Matías Goñi (1647-1712), entre los años 1683 y 1685 (Lazcano y Gómez Padilla 2021). Aunque estos viajes constituyeron un antecedente importante para su posterior asentamiento en la región, los jesuitas no lograron en tales expediciones sino breves estancias en el centro y sur de la península, interrumpidas por conflictos con la población local y carencias que los obligaron a marcharse, posponiendo la fundación de misiones. Tal hecho solo ocurrió hasta el año 1697, cuando el ya mencionado padre Juan María de Salvatierra fundó la misión dedicada a la Virgen de Loreto en el puerto del mismo nombre, constituyendo la primera etapa de una serie de fundaciones que llevaron a establecer un total de diecisiete cabeceras misionales, con distintos pueblos de visita.

En los poco más de setenta años que median entre 1697 y 1768, los evangelizadores jesuitas entraron en contacto con distintos grupos humanos, a los cuales agruparon en tres familias lingüísticas, denominadas pericú, guaycura y cochimí. Respecto a esta forma de clasificación, Miguel del Barco (1973 [1773-1780]) aclara en su crónica que desde su punto de vista no existieron en América más naciones que las conformadas por los imperios mexica e inca, motivo por el cual el término “nación” también se aplicaba a grupos que usaban un mismo lenguaje “bien que vivan cerca unos de otros; bien que derramados en distintas rancherías; o que si se diferencian en el idioma, es poco, por ser unas lenguas dialectos de las otras, de modo que puedan entenderse entre sí mismos” (Del Barco 1973 [1773-1780], 171).

Siguiendo esta lógica, que compartió con el resto de los misioneros de la Compañía de Jesús, tal autor expresa que existían tres lenguas en la península bajacaliforniana y por tanto lo que él denomina tres naciones: “la cochimí, la pericú y la de Loreto. De ésta última salen dos ramas: y son la guaycura y la uchití...”. Para Del Barco y sus hermanos, esta división tripartita de la población nativa reflejaba una realidad cultural susceptible de caracterizar a la Antigua California en “tres partes casi iguales...”. La primera de estas naciones, es decir, la pericú, abarcaba según dicho autor, desde la región de Los Cabos hasta La Paz; la segunda, que llama monquí pero se conoce de forma más generalizada como guaycura, poblaba desde La Paz “hasta más arriba del presidio real de Loreto”; en tanto que la tercera, conocida como cochimí, se encontraba distribuida “desde el territorio de Loreto, por todo lo descubierto al norte...” (Del Barco 1973 [1773-1780], 171-172).

Habiendo realizado esta distinción entre tres grupos o familias lingüísticas que sirvieron para caracterizar a los habitantes originales de la Antigua California, es preciso abordar lo que dicen los jesuitas en sus textos acerca de la religión o las religiones de tales grupos. Las noticias que dan acerca de ello resultan más bien contradictorias. Por una parte, encontramos dentro de sus escritos referencias acerca del desconocimiento de la religión entre los nativos, pero por otra se habla de una “falsa religión” y sus prácticas rituales. Dice Del Barco: “Es cierto que los californios reconocían la inmortalidad del alma. Los cochimíes decían que los buenos, cuando mueren, van hacia la parte del norte, que suponían tierra mejor y más abundante de sus comidas; y que los malos iban hacia la parte del sur que, en su aprensión, era tierra más desdichada...” (Del Barco 1973 [1773-1780], 217). El mismo autor se preguntó sobre “el punto de la antigua falsa religión de los californios”, aseverando que los habitantes de la región desconocían el origen de sus creencias y las atribuían de una manera bastante imprecisa a unos antepasados llegados del norte en tiempos remotos, cuya singularidad era que se trataba de gigantes (Del Barco 1973 [1773-1780], 215).

El también misionero jesuita Juan Jacobo Baegert expresó respecto al mismo tema su opinión, señalando en un apartado dedicado a explorar “sistema gubernativo y sobre la religión de los californios que tenían en los tiempos anteriores a su cristianización” que los nativos no entendían “ni jota” de autoridades o creencias y que “no conocían ni ídolos, ni templos, ni cultos, ni ritos, ni nada que se les pareciera; que no adoraban el verdadero y único Dios, ni creían en falsos dioses” (Baegert 2013 [1771], 124-125).

Sin embargo, en el mismo texto citado, Baegert consignó la existencia de “brujos y hechiceros”, “evocadores y evocadoras del Diablo, aunque nunca lo han visto”, “curanderos y curanderas de enfermedades que nunca curan” (Baegert 2013 [1771], 122-123). Desde su perspectiva, los mencionados “milagreros y mujeres clarividentes” eran estafadores y engañosos que abusaban de la ignorancia de la población nativa para obtener un sustento, recibiendo a cambio de sus “embustes” diversas recompensas, entre las que se encontraban mechones de cabello con los cuales confeccionaban vistosas capas, objetos de los que “había muchísimos de ellos, porque los misioneros los han quemado en grandes cantidades en todas las misiones nuevas”. Sorprende que, si se consideraba a tales brujos y brujas meros

estafadores y no practicantes de una religión contraria o al menos distinta al catolicismo, se emprendieran tales esfuerzos para erradicar sus prácticas. También llama la atención Baegert al afirmar que “antes, solían celebrar [los californios], y todavía celebran secretamente, muchos ritos y cultos supersticiosos con los muchachos púberes, muchachas casaderas, mujeres encintas, niños recién nacidos y parturientas, ritos de los que no me parece conveniente informar aquí” (Baegert 2013 [1771], 122-123).

Lo cierto es que, más allá de estas inconsistencias dentro de las crónicas misioneras, en su conjunto y debido a la autoridad simbólica que ostentaban, los jesuitas identificaron a los chamanes californios como el principal enemigo a vencer para lograr la evangelización de los pobladores de la península. Tal cual hemos visto reflejado líneas arriba, uno de los principales campos de batalla donde se desplegó esta lucha contra los chamanes fue el de los objetos utilizados durante los “muchos ritos y cultos supersticiosos” encabezados por ellos. Los jesuitas rechazaron frontalmente aquellos utensilios que servían para las actividades rituales, procurando confiscarlos y destruirlos. A esta permanente campaña en contra de tales objetos se puede calificar como una verdadera guerra de las imágenes, en tanto representó una lucha por imponer nuevas creencias a través de la sustitución violenta de unos objetos con valor simbólico por otros, incluso aunque los jesuitas no alcanzaran a comprender plenamente el sentido de su utilización, bastando simplemente que tuvieran un papel protagónico dentro de la ritualidad originaria.

La prueba más palpable del repudio y combate contra objetos considerados, en palabras de los misioneros, “evocadores y evocadoras del Diablo”, fue la destrucción de capas de cabelleras utilizadas por los hechiceros de las distintas etnias durante sus actividades ceremoniales (Píccolo 1962 [1702-1716], 183). El padre Miguel Venegas refiere dos episodios dentro de los cuales tales capas aparecen como objetos malignos cuya utilización ameritaba que se les erradicase. En el primero de ellos refiere que el padre Ignacio María Nápoli (?-c. 1744), durante un recorrido por tierra entre La Paz y la ensenada de Las Palmas vio en una ocasión acercarse a él un grupo de nativos amenazadores, de entre los cuales sobresalía “uno mas alto, y corpulento que los demás, pintado a trechos todo el cuerpo de negro, y encarnado, mal cubierto de una capa tejida de cabellos, con pezuñas de venado en la cintura, abanico de plumas en una mano, y el arco con flecha preparada en la otra, dando horribles gritos...” (Venegas 1979 [1739-1757], Tomo II, parte 3, 381).

Esta descripción deja ver que los misioneros interpretaban los objetos rituales de los cuales se acompañaban los hechiceros, así como su propio aspecto, como indicios de un apego hacia “la falsa religión de los californios” (Del Barco 1973 [1773-1780], 215). Esto es, una ritualidad perniciosa, agresiva y de ninguna manera inocente, por dirigirse en sentido contrario a los valores consagrados por los dogmas católicos. Como prueba indiscutible de que las actividades religiosas desarrolladas por los nativos respondían a evocaciones diabólicas estaba la existencia de esos “muchos ritos y cultos supersticiosos” enunciados por Baegert, así que era lógico depositar un significado negativo en los objetos e imágenes que rodeaban tales prácticas, donde los chamanes hacían uso de las capas de cabelleras, unas pipas de

pedra conocidas como *chacuacos* y tablas de madera ceremoniales donde estaban inscritos caracteres que daban pie a cierta oratoria sagrada cuyas características precisas se desconocen (figs. 3 y 4).



Fig. 3: Cultura cochimí, *Pipa de piedra o chacuaco ceremonial*, Museo Regional de Antropología e Historia de La Paz, Baja California Sur. Fotografía: Leonardo B. Varela Cabral



Fig. 4: Cultura cochimí, *Tablillas de madera ceremoniales*, Museo Regional de Antropología e Historia de La Paz, Baja California Sur. Fotografía: Leonardo B. Varela Cabral, 2024.

El segundo episodio relatado por Venegas tiene como protagonista al misionero Juan Bautista Luyando (1700-¿?), quien fundó y se hizo cargo de la misión norteña de San Ignacio Kadakaamán. Como una forma de presentarse ante el sacerdote recién llegado, los nativos le entregaron objetos rituales utilizados por sus chamanes, dentro de una práctica que habían establecido los jesuitas para que los californios se congraciaran con los religiosos, demostrándoles su renuncia a las tradiciones vernáculas a través de este acto de deslealtad con sus hechiceros. Dice el cronista que “causó mucha ternura al padre una ranchería muy distante, que a los dos meses de su llegada vino entera a pretender el bautismo. Ofreciósele el padre, como aprendiesen la doctrina, y le trajesen las tablillas, chacuacos, y cabelleras” (Venegas 1979 [1739-1757], Tomo II parte 3, 381).

La destrucción de tales instrumentos configuró una suerte de ceremonia de iniciación para los paganos conversos o al menos un acto de expiación para los antiguos practicantes de las viejas ceremonias, quienes al colaborar con los padres para obtener aquellos materiales que serían aniquilados, participaban de manera directa en la muerte simbólica de sus chamanes y en la abolición de sus propias costumbres. Aunque también hubo ocasiones, como se verá más adelante, cuando los jesuitas confrontaron a los chamanes y ordenaron a los soldados darles un escarmiento o incluso la muerte, todo indica que generalmente se daban por bien servidos con la eliminación de sus objetos e imágenes rituales. De tal manera, se puede inferir que los chamanes eran despojados de su poder y ascendencia sobre el resto del grupo nativo si perdían aquellos elementos con los cuales desarrollaban sus ceremonias. Es decir, aunque para los jesuitas, de acuerdo con sus propios dichos en los textos arriba citados, todo el aparato ceremonial utilizado por los líderes religiosos de las culturas autóctonas era un engaño y carecía de importancia o no ameritaba considerarse una práctica genuina ritual, de forma implícita reconocían, a través de la confiscación y destrucción de estos objetos, que en

ellos residía efectivamente la autoridad de sus portadores y cierta capacidad para mantener con vida las creencias colectivas que ellos deseaban extirpar.

La cuestión llegó a un punto en el cual los diferentes pueblos nativos, denominados por los padres “rancherías” (que era el equivalente a un reducido grupo de individuos emparentado entre sí y que mantenía contacto de manera permanente entre todos sus integrantes), quienes en el pasado competían por apoderarse de alguno de estos objetos sagrados para su utilización en las ceremonias, terminaron peleando para ver cuál de ellos entregaba una cantidad mayor a los misioneros, con la finalidad de que los destruyeran. Algo así menciona Francisco María Pícolo, afirmando que les “afeó” (criticó) a dos “capitanes” ubicados en su cercanía las capas de cabelleras o “guanakas”, y que consecuentemente le trajeron varias de ellas, depositándolas bajo el altar de su misión. Concluye tal anécdota aseverando que envió las “guanakas” al padre Salvatierra para que las echara a los pies de la Virgen de Loreto “como primicias” de la progresiva conquista espiritual desarrollada por esas fechas hacia el norte de la misión lauretana (Pícolo 1962 [1702-1716], 195).

La quema de objetos sagrados propiedad de los pueblos nativos se convirtió en una costumbre dentro del entorno misional bajacaliforniano y parte del protocolo para el asentamiento de nuevas fundaciones. Según Miguel Venegas, cuando en 1728 el mencionado padre Juan Bautista Luyando fundó su misión de San Ignacio Kadkaamán, “se pudieron empezar muy presto los bautismos de los adultos, después de quemadas y apedreadas las alhajas supersticiosas de los hechiceros” (Venegas 1979 [1739-1757], Tomo II parte 3, 392). Por otro lado, al parecer existió también la creencia de que algunos objetos nativos podían ser portadores de extrañas fuerzas o poderes. En ese sentido, Venegas menciona un misterioso envoltorio que el padre Wenceslao Linck (1736-1797), responsable de la misión de San Francisco de Borja-Adác, atestiguó iba a ser quemado por contener “los adornos e instrumentos gentílicos que [los californios] usan en sus fiestas”, pero que provocó la muerte del mozo cristiano que lo manipulaba, por lo cual fue arrojado apresuradamente a las llamas (Venegas 1979 [1739-1757], Tomo II parte 3, 310).

La concepción misionera de lo sagrado y sus expresiones materiales

La intervención simbólica de los jesuitas en la Antigua California a través de objetos e imágenes sagradas ocurrió incluso antes de que se fundara la primera misión en esas latitudes. Ello tuvo lugar en el año 1696, cuando el padre Juan María de Salvatierra, entusiasmado con el proyecto de evangelizar la península, para lo cual el también misionero Eusebio Francisco Kino lo había reclutado desde 1691 (Del Río 1998, 54), “hizo pintar a su amada madre *Nuestra Señora de Loreto* en la escalera del Colegio de San Gregorio, cercada de indios californios, que la adoraban de rodillas” (Venegas 1979 [1739-1757], Tomo II parte 3, 8). En esos momentos Salvatierra era rector del colegio y había sido anteriormente visitador de las misiones en Sonora y la Tarahumara, por lo cual estaba familiarizado con las etnias de tales

regiones. Sin embargo, resulta difícil imaginar con qué aspecto concibió a los californios y da lugar a suponer que se sirvió para dichos fines de alguna descripción realizada por el padre Kino, quien había participado en las mencionadas expediciones hacia la península entre 1683 y 1685.

Asimismo, existe noticia de objetos de culto e imágenes que fueron trasladados a la península por Kino y sus acompañantes durante las expediciones comandadas por el almirante Isidro de Atondo y Antillón, entre 1682 y 1685. En la primera de estas expediciones se menciona que al desembarcar el alférez Martín de Verástegui, en las inmediaciones del actual puerto de La Paz, llevaba “un estandarte de carmesí colorado pintada y bordada por el [sic] un lado la imagen de Nuestra Señora de los Remedios, y por el otro lado de dicho estandarte grabadas y bordadas las armas reales de Su Majestad, que Dios guarde muchos años” (Bolton 2001, 164). También en esta expedición, apenas llegar, Kino fabricó y colocó una cruz de madera y poco después realizó un intercambio de “bizcocho y coscates [collarcillos]” por “mezcales tatemados, buenas redecillas [...] y plumas de pájaros que tenían [los californios] en sus cabezas, etcétera”. Posteriormente, según el misionero: “Les enseñamos un santo Cristo, y otro día una Nuestra Señora de Guadalupe; pero nunca dieron señal de tener o haber tenido alguna noticia de estas cosas[...]” (Bolton 2001, 164).



Fig. 5: Artista anónimo novohispano, *Virgen de Loreto*, fines del siglo XVII, madera labrada y policromada, ojos de vidrio y tela, Templo de Nuestra Señora de Loreto, Baja California Sur. Fotografía: Leonardo B. Varela Cabral, 2025.

No obstante, el inicio de una relación constante y significativa de intercambio de objetos entre la Antigua California y el mundo transoceánico ocurrió con el arribo ya mencionado del propio padre Juan María de Salvatierra, en octubre del año 1697. Dicha expedición implicó el traslado de diversos bienes. El más importante de estos objetos transportados fue una escultura de Nuestra Señora de Loreto, de las llamadas “de vestir” (fig. 5). Según Venegas, Salvatierra y sus acompañantes desembarcaron “[el] sábado 19 de octubre, siendo bien recibidos de más de cincuenta indios de la vecina ranchería, y otros de San Bruno, que hincados de rodillas besaban las imágenes del crucifijo, y de Nuestra Señora [...]” (Venegas 1979 [1739-1757], Tomo II parte 3, 19). Poco tiempo después, se habla del papel jugado por un “Santo Cristo” o crucifijo que resultó ileso durante uno de varios ataques recibidos a manos de los indios. Se trata, asimismo, acerca de la repartición de “zarcillos” (anillos o aritos) en señal de amistad, y de la imposición de rosarios o crucecillas a los primeros nativos recién bautizados (León-Portilla 1997, 87-125).

Francisco María Píccolo, quien se había incorporado a la misión de Loreto con Salvatierra en 1697, poco después del arribo de éste, refiere en su correspondencia datos importantes acerca de objetos e imágenes que llegaron para fortalecer la actividad evangelizadora. Entre esas cartas sobresale la que da noticia de un viaje iniciado en la capital novohispana, a donde había acudido gestionando apoyos para el proyecto ignaciano en el año 1702. A su regreso de la travesía, dos nuevos misioneros, los padres Jerónimo Minutili (1668-1706) y Juan Manuel Basaldúa, se vieron junto con él en serios aprietos durante la navegación. Según él, tal riesgo de naufragio fue conjurado gracias a una intervención milagrosa de Nuestra Señora de Loreto. Ello suscitó que se repitiera el ejercicio pictórico impulsado por el padre Juan María en el Colegio de San Gregorio de la ciudad de México en 1696, aunque esta vez en calidad de confirmación del manto protector que la Virgen lauretana tendía sobre el proyecto peninsular jesuita.



Fig. 6: Anónimo novohispano, *Virgen de Loreto*, siglo XVIII, madera tallada, estofada y policromada, ojos de vidrio, metal dorado y pedrería, templo de Nuestra Señora de Loreto, Baja California Sur. Fotografía tomada de: David Burckhalter, *Baja California Missions. In the Footsteps of the Padres* (Tucson: University of Arizona Press, 2003) 40.

Por otra parte, la crónica del viaje realizado por Píccolo y sus hermanos registra que con ellos se trasladó una segunda imagen o escultura de la mencionada devoción lauretana (fig. 6). El misionero relata que se había comprado un barco en Acapulco, al cual nombraron Nuestra Señora del Rosario, y que a bordo de él se colocaron diversos objetos y bastimentos, entre ellos la imagen mencionada. De acuerdo con lo dicho, los jesuitas “entraron contentos en el Golfo; pero en él padecieron una tan brava tormenta, que hubieron de arrojar al mar cuanto llevaban sobre cubierta en el combés del navío”. Conforme las condiciones empeoraban, “entonaron en el mayor riesgo la Letanía de Nuestra Señora Lauretana, delante de su imagen, y al llegar a aquellas palabras: *Sancta Maria: ora pro nobis*, de repente cesó la furia del viento [...]” (Píccolo 1962 [1702-1716], 126-127).

Un dato importante a tener en cuenta es que, aunque las imágenes devocionales trasladadas a California en un principio seguramente causaron sorpresa y admiración entre los nativos, pronto fueron identificadas como reservorios del poder de los misioneros, donde se depositaba buena parte de sus fortalezas y la capacidad para implantar una nueva cultura en el entorno. Ahí donde los jesuitas llegaban, lo primero que hacían era colocar una cruz, una escultura o un cuadro. A partir de entonces el sitio se convertía en capilla provisional desde la cual se desplegaba un proceso de asentamiento y penetración dentro del territorio y sus pobladores. No es de extrañar, en consecuencia, que todo ataque dirigido contra la empresa de los padres involucrara la intención de aniquilar dichas imágenes. Por ejemplo, cuando en 1702, ante la ausencia del padre Francisco María Píccolo por un viaje a la ciudad de México, los californios decidieron destruir la naciente misión de San Francisco Xavier Viggé, debido a la imposibilidad de atender contra el sacerdote, según Venegas “[...] convirtieron su irracional furor contra la casa y capilla y sus pobres alhajas, arruinando y destrozándolo todo”. En ese hecho despedazaron un crucifijo “y traspasaron con dos saetas el rostro de una imagen de Nuestra Señora de los Dolores, pintada en un lienzo, porque uno de ellos dijo: *Esta es la que quiere el Padre*” (Venegas 1979 [1739-1757], Tomo II parte 3, 110).

Es posible consignar distintos hechos similares al anterior, donde para combatir a los misioneros los nativos atacaron con ferocidad las imágenes que portaban o poseían. Por ejemplo, en 1699, dentro de un informe elaborado por Francisco María Píccolo acerca de una de sus primeras expediciones hacia el norte de Loreto, el misionero afirma que llevaba consigo una escultura de “mi querida Santa Rosalía” a la cual se encomendaron tanto él como los soldados para conseguir protección frente a la adversidad y especialmente ante problemas de salud (Píccolo 1962 [1702-1716], 153). Más tarde, en 1716, mientras exploraba en torno a Santa Rosalía de Mulegé, el grupo que encabezaba Píccolo fue atacado por los indios y las bestias que transportaban los bastimentos resbalaron, cayendo en una laguna. Lo que más lamentaba el misionero haber perdido “era la imagen de mi Señora flechada” (Píccolo 1962 [1702-1716], 185).

Para dar cuenta de un cierto grado de aceptación de las imágenes sagradas católicas en tierras de misión, se narra que cuando en 1721 el padre Juan de Ugarte desarrolló una expedición marítima hacia el norte del Golfo de California, los nativos de la región que ya habían sido evangelizados recibían a los padres plantando una cruz en la arena. Esto ocurrió cuando

al acercarse a la costa sonorenses uno de esos objetos fue visto por los misioneros, quienes alcanzaron a observar al indígena que colocó tal símbolo cristiano antes de desaparecer. El cronista aclara que este tipo de acciones respondían a una instrucción dada por el padre Salvatierra, quien tuvo estrecho contacto con los misioneros y neófitos de la contracosta, con quienes había acordado realizar dicho gesto para tranquilizar a los jesuitas y sus acompañantes, de tal manera que las embarcaciones que se avistaran por parte de los nativos cristianizados portando una cruz debían ser bienvenidas y recibidas con otra semejante, “porque eran [las embarcaciones y las cruces, se entiende] de los Padres de la California” (Venegas 1979 [1739-1757], Tomo II parte 3, 343-344).

Lo sagrado como territorio en disputa

Fue durante las rebeliones pericúes ocurridas entre 1734 y 1737 que se expresó de una manera más contundente la interpretación realizada tanto por misioneros como nativos de los objetos sagrados de su contraparte en calidad de territorio simbólico dentro del cual desplegar una fuerte disputa por el poder. Tan es así que la destrucción de imágenes y objetos sagrados llevados por los padres a la Antigua California formó parte de los trágicos episodios en los cuales perdieron la vida los misioneros Lorenzo Carranco (1695-1734) y Nicolás Tamaral (1687-1734), responsables de los emplazamientos de Santiago y San José del Cabo, respectivamente, en el año 1734. A estas muertes se les otorgó gran valor dentro de la crónica jesuita respecto a sus misiones californianas, llegando a incluirse una representación del suceso dentro de un mapa incluido dentro del libro acerca del tema escrito por el padre Miguel Venegas (fig. 7).

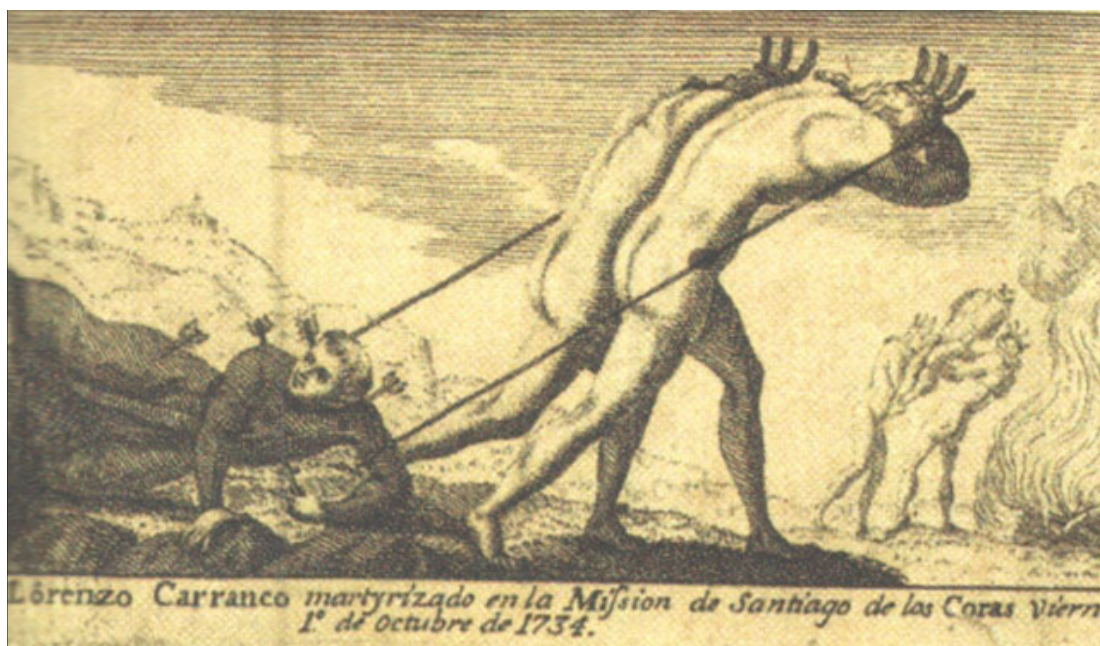


Fig. 7: Autor desconocido, *Mapa de la California su Golfo y Provincias fronteras en el continente de Nueva España* (en la parte inferior se ilustra la muerte de los misioneros Lorenzo Carranco y Nicolás Tamaral). Tomado de: Miguel Venegas, *Noticia de la California y de su conquista temporal y espiritual...* s/p.

Al referirse a tales sucesos, el padre Juan Jacobo Baegert describe la muerte de Carranco destacando que el misionero estaba leyendo cuando los nativos asaltaron su casa. De inmediato lo derribaron, arrastraron hasta el frente de la iglesia, y ahí “algunos le acribillaron el cuerpo con muchas flechas, mientras otros lo remataron con piedras y gruesos garrotes”. Por último, narra que los rebeldes “prendieron fuego a la iglesia y a la casa y echaron a las brasas todo lo que no les convenía, como vasos sagrados, enseres, el altar y los cuadros del Salvador y de los santos” (Baegert 2013 [1771], 196-197). Por su parte, el misionero Sigismundo Taraval (1700-1763), quien por esos días estaba a cargo de la misión de Santa Rosa de las Palmas, cercana al lugar donde ocurrieron tales hechos, reitera al respecto que en el ataque a la misión dirigida por Carranco, los pericúes “haciendo una grande hoguera lo redujeron todo a ceniza y con él [el cuerpo del misionero] un devoto crucifijo, una estatua de María Santísima, varios cuadros de los santos y otras muchas cosas sagradas” (Taraval 2017 [1734-1737], 268). El mismo autor refiere lo sucedido en la misión de San José del Cabo a su titular, el padre Nicolás Tamaral, quien recibió poco tiempo después de lo ocurrido en Santiago la visita de los pericúes. Ellos ejecutaron en Tamaral y sus objetos algo muy parecido a lo que habían hecho con Carranco, su templo y casa. Sin embargo, el señalamiento acerca del significado que tenía el asesinato del padre por parte de los nativos adquiere mayor realce dentro de esta narración, pues se dice que “quemaron su sagrado cuerpo después y repartieron cuanto había en la misión. Los principales fautores cargaron no solo con lo mejor que había, mas con los huesos de los venerables padres y con los cálices cargándolos como triunfo de su apostasía” (Taraval 2017 [1734-1737], 269).

Resulta altamente significativo que el cronista Taraval utilice el adjetivo “sagrado” al referirse al cuerpo del misionero muerto, mientras que, por otro lado, los nativos rebeldes enarbolaran como botín y emblema de la derrota de los misioneros tanto sus despojos mortales como las alhajas litúrgicas, cual si todo ello se tratara de fragmentos de una misma cosa. Esto nos induce a plantear que la construcción del concepto de lo sagrado en la Antigua California involucró para todos los participantes en este contacto y conflicto ocurrido durante la evangelización jesuita la interpretación de objetos e imágenes como extensiones simbólicas de la anatomía, pero también el poder de los líderes religiosos en ambos bandos. Lo cual no deja de ser curioso, pues, en cierto modo, coincide con el fundamento de la veneración hacia los restos mortales impulsado mediante la política de devoción por las reliquias, implementada por los jesuitas a partir del *Concilio de Trento*, dentro de la cual los restos del cuerpo de los santos se convirtieron en importantes objetos de culto.

Para que no quede duda acerca de que la sacralización o desacralización de los cuerpos formó parte del entendimiento de lo sagrado en la Antigua California, es importante tomar nota de que, tal como hiciesen los pericúes levantados en su momento, con posterioridad un grupo de nativos californios que apoyaba a los padres para lograr el sometimiento de los rebeldes aprendió a uno de sus líderes y realizó con él similar ajuste de cuentas. Es Taraval quien relata la forma como “un viejo hechicero y gentil [...] que había tenido mucha parte en la rebelión con sus embustes” resultó capturado junto con un grupo de nativos. El hecho de que se tratase de un anciano no fue obstáculo para que su asesinato sirviera para vengar los

agravios recibidos por los jesuitas y sus aliados. Los indios fieles a los misioneros le quitaron de las manos “los trastes de su superstición, que luego se los hicieron pedazos y lo amarraron”. Después lo hicieron caminar a punta de “arrempujones y ya arrastrándolo” y como vieron que le resultaba imposible seguir el paso del grupo, el jefe de los justicieros ordenó que lo flecharan. Concluye el cronista diciendo que: “Con eso, en el mismo camino que no quiso ir y embarazó a los otros, fue preso, estirado, arrastrado, muerto y después colgado para el escarmiento” (Taraval 2017 [1734-1737], 165-166).

En congruencia con el proceso de destrucción de edificios, cuerpos y objetos sagrados que caracterizó el levantamiento de los pericúes, el paulatino regreso del orden a las misiones involucró una rehabilitación de las iglesias y sus alhajas a manos de los nativos aliados, como señalan las crónicas, al afirmar que en un momento decisivo del año 1737 “llegaron cuatro indios de la misión de San Joseph [san José del Cabo] con carta del comandante; decía que habiendo llegado con felicidad a San Joseph halló techadas dos piezas y parte de la iglesia, levantada la santa cruz en el cementerio, y a más de doscientos indios cantando el Alabado delante de la santa cruz, y las mujeres y niños en otra parte en el mismo santo ejercicio” (Taraval 2017 [1734-1737], 304).

Conclusiones

No cabe dudar que pese a las dificultades lingüísticas implícitas en el conocimiento parcial que tenían los jesuitas de los idiomas pericú, guaycura y cochimí, así como el permanente conflicto que debió haber representado para los nativos entender las intenciones y los mensajes de sus evangelizadores, la utilización de objetos e imágenes dentro de un contexto religioso aportó información valiosa respecto a lo que cada una de estas culturas consideraba sagrado; lo cual se relacionaba simultáneamente con la esfera de lo simbólico y con el ejercicio físico del poder sobre el territorio de la península bajacaliforniana y sus habitantes.

En estas lecturas colectivas puestas en juego sobre la arena de los acontecimientos parecerían coincidir las interpretaciones tanto de los misioneros como de los nativos. Desde un punto de vista seguramente compartido por pura intuición o deducción, los bienes utilizados en actividades rituales adquirieron un valor superior al de meros objetos, ya que se percibieron como extensiones de la corporalidad sacralizada de sus portadores, así como transmisores del complejo contenido simbólico depositado en ellos; contenido que, podemos aventurar después de una revisión minuciosa de las fuentes escritas de la época, ni los padres consiguieron comunicar con claridad a sus neófitos, ni los nativos hicieron saber con exactitud a los padres. Pero el resultado de esta suerte de interpretación ambivalente fue una actitud al mismo tiempo temerosa y desafiante, de cara al poder real o ficticio concentrado en objetos e imágenes, lo cual contribuyó a que fueran en algunos momentos codiciados y atesorados, mientras que en otros instantes terminaran repudiados y destruidos.

Las capas de cabelleras, pipas de piedra o *chacuacos* y tablillas de madera de los californios, al igual que las iglesias, pinturas, esculturas, cruces y retablos de los misioneros, configuraron un lenguaje material y visual comprensible al menos en cuanto al valor trascendental de su significación y en su consideración como parte central de un capital simbólico ajeno frente al cual resultaba impensable para unos y otros actores permanecer pasivos. En torno a tales materiales se fusionaron y colisionaron, con todo lo paradójico que ello pudiera resultar, los horizontes interpretativos de los distintos participantes en estos hechos de una manera muy pragmática, sin que fuera obstáculo la incomprensión profunda de los sistemas de creencias que estos objetos y sus portadores encarnaban.

Bibliografía:

- Baegert, Juan Jacobo. *Noticias de la península americana de California*. Archivo Histórico Pablo L. Martínez, 2013 [1771].
- Bolton, Herbert Eugene. *Los confines de la cristiandad. Una biografía de Eusebio Francisco Kino, S. J., misionero y explorador de Baja California y la Pimería Alta*. Traducido por Felipe Garrido. Editorial México Desconocido, 2001.
- Braniff Beatriz, coord. *La Gran Chichimeca. El lugar de las rocas secas*. CONACULTA-Jaca Book, 2001.
- Burckhalter, David. *Baja California Missions. In the Footsteps of the Padres*. University of Arizona Press, 2003.
- Crosby, Harry W. *Antigua California. Mission and Colony in the Peninsular Frontier, 1697-1768*. University of New Mexico Press, 1994.
- Del Barco, Miguel. *Historia natural y crónica de la Antigua California (Adiciones y correcciones a la noticia de Miguel Venegas)*, edición, estudio preliminar, notas y apéndice de Miguel León-Portilla. Universidad Nacional Autónoma de México, 1973 [1773-1780].
- Del Río Chávez, Ignacio. *Conquista y aculturación en la California jesuítica, 1697-1768*. Universidad Nacional Autónoma de México, 1998.
- González Rodríguez, Luis y Anzures Bolaños, María del Carmen, edición, paleografía, traducción, investigación, estudios y glosarios. *Ignac Tirš, S. I. (1733-1781) Pinturas de la Antigua California y México. Códice Klementinum de Praga*. Universidad Nacional Autónoma de México, 2015.
- Lazcano Sahagún Carlos y Gómez Padilla Gabriel. *Kino en California. Textos, cartografías y testimonio 1683-1711*. Universidad Iberoamericana-ITESO, 2021.
- León-Portilla, Miguel. *Cartografía y crónicas de la Antigua California*. Universidad Nacional Autónoma de México, 1989.
- León-Portilla, Miguel (edición, introducción y notas). *Loreto, capital de las Californias. Las cartas fundacionales de Juan María de Salvatierra*. FONATUR, 1997.
- Lizarazo Arias, Diego. *Iconos, figuraciones, sueños. Hermenéutica de las imágenes*. Siglo XXI Editores, 2004.

Meyer de Stinglhamber, Bárbara. *Arte sacro en Baja California Sur. Siglos XVII-XIX. Objetos de culto y documentos*. INAH, 2001.

Píccolo, Francisco Maria. *Informe del estado de la nueva cristiandad de California [1702] y otros documentos*, edición de Ernest J. Burrus). José Porrúa Turanzas, 1962 [1702-1716].

Taraval, Sigismundo. *La rebelión de los californios. 1734-1737*, versión paleográfica, introducción y notas de Eligio Moisés Coronado. Gobierno del estado de Baja California Sur, 2017 [1734-1737].

Venegas, Miguel, *Obras californianas del padre Miguel Venegas, S. J.* 5 tomos, Universidad Autónoma de Baja California Sur, 1979 [1739-1757].