



Región y Sociedad

ISSN: 1870-3925

region@colson.edu.mx

El Colegio de Sonora

México

Enríquez Licón, Dora Elvia; Donjuan Espinoza, Esperanza; Padilla Ramos, Raquel
Sonora, territorio mariano. La Virgen de Loreto en Bacadéhuachi

Región y Sociedad, vol. XXVI, núm. 60, mayo-agosto, 2014, pp. 229-269

El Colegio de Sonora

Hermosillo, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=10231796008>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Derechos reservados de El Colegio de Sonora, ISSN 1870-3925

Sonora, territorio mariano. La Virgen de Loreto en Bacadéhuachi

Dora Elvia Enríquez Licón*
Esperanza Donjuan Espinoza**
Raquel Padilla Ramos**

Resumen: los jesuitas difundieron la devoción mariana en el actual estado de Sonora, entre los siglos XVII y XVIII, como estrategia nuclear para lograr la conversión de los indios, pues en su imaginario la Virgen María estaba revestida con las facultades necesarias para vencer al demonio; en este artículo se ofrece una perspectiva amplia de dicho proceso de difusión. Al recibir la nueva veneración, los indígenas dotaron a los símbolos religiosos con sus significaciones propias arraigando de manera sólida el culto popular a la Virgen María en sus distintas advocaciones, expresión religiosa que llega hasta el presente, pues en numerosos pueblos la Virgen sigue presidiendo las fiestas patronales. Con el propósito de mostrar la persistencia de tal imaginario religioso, aquí se expone, con particular interés, la gran relevancia que la devoción mariana ha tenido en el pueblo de Bacadéhuachi, donde la veneración a la Virgen de Loreto constituye en la actualidad su festividad más importante.

Palabras clave: conquista espiritual, devoción mariana, fiesta patronal, jesuitas, imaginarios religiosos, ópatas.

* Universidad de Sonora. Correo electrónico: denriquez@sociales.uson.mx

** Instituto Nacional de Antropología e Historia, INAH-Sonora.

Correos electrónicos: edonjuan_@hotmail.com / raquelpadillaramos@msn.com

Abstract: the article gives a broad overview of the process by which the Jesuits spread Marian devotion in the modern state of Sonora during the seventeenth and eighteenth centuries. This became the main strategy for the conversion of the Indians, because in their imaginary the Virgin Mary was endowed with the necessary powers to defeat the devil. In the process of adopting the new veneration, indigenous peoples endowed religious symbols with their own meanings, solidly rooting the popular cult of the Virgin Mary in her various representations. This religious expression persists to this day, and the Virgin Mary continues to be the patron saint of many villages. In order to show the persistence of this religious imaginary, we describe the great importance that Mary's devotion has had in the village of Bacadéhuachi, where the veneration of Our Lady of Loreto continues to be the most important holiday.

Key words: spiritual conquest, Marian devotion, patron saint festivals, Jesuits, religious imaginary, Opatas.

Introducción

En la tradición católica, la imagen de la Virgen María ocupa un sitio relevante desde el siglo v. Su amplia difusión y aceptación en Europa y América ha dejado profundas huellas en el campo de la religiosidad popular, por lo que es importante conocer las condiciones históricas en que se origina y desarrolla el culto, así como los atributos que le asignan sus devotos, en función de necesidades específicas. Es por ello que en el presente artículo se ofrece un panorama general del proceso de difusión de la devoción mariana por los misioneros jesuitas, entre los siglos xvii y xviii, en el actual estado de Sonora.

Para una mejor comprensión de la relevancia de la Virgen María en la tradición católica se expone, a grandes rasgos, el proceso de su institucionalización por la Iglesia católica en el contexto de la reforma luterana y el Concilio de Trento, así como la vinculación

de esta devoción con la Compañía de Jesús. Se analizan las significaciones que los padres ignacianos vertieron en la Virgen María, y que utilizaron en sus tareas evangelizadoras en un rudo contexto de frontera. En sus diferentes advocaciones, se implantó como santa patrona en numerosos pueblos de indios y, una vez concluido el régimen colonial, fue elemento cohesionador de identidades locales mestizas y configuró una religiosidad popular particular.

Aquí se destaca el gran arraigo popular del culto a la Virgen María en la amplia geografía sonorense, que no ha sufrido mayor menoscabo a pesar de las profundas transformaciones ocurridas en la región durante los siglos XIX y XX. En tal sentido, se muestra con especial interés la notable persistencia que ha tenido la devoción a la Virgen de Loreto en el pueblo de Bacadéhuachi, desde la época en que tuvo el carácter de misión hasta hoy.

La Virgen María en la tradición cristiana

La veneración a la Virgen María constituye uno de los elementos esenciales de la ritualidad y el culto católico, debido a que comparte con su hijo Jesús la voluntad redentora y amplias facultades para intervenir en el alivio de padecimientos cotidianos y en la salvación eterna del género humano, según establecen los postulados fundamentales de la Iglesia católica. En tal sentido, su imagen se ha ubicado en la cúspide de la jerarquía religiosa, el sitio más alto que comparte con la Santísima Trinidad, a la cual se vincula de manera directa.

El culto a María no comenzó desde los primeros tiempos de la Iglesia católica pues a diferencia del de Jesús, cuya importancia queda plenamente consignada en los Evangelios, la de María aparece imprecisa, por lo que su presencia “va construyéndose al correr de los siglos, cristalizando símbolos, acumulando funciones y catalizando anhelos y necesidades, a la vez eternos y renovados” (Alberro 1997, 315).

En el siglo IV, cuando en el imperio romano cobró fuerza el debate público en torno a la definición de la persona de Cristo, de igual manera adquirió relevancia la figura de María en la argumen-

tación cristológica, lo que creó la necesidad de definir su vida y su persona (Belting 1994, 32). En tal contexto, María recibió el título de Madre de Dios, lo que la llevó a ocupar un lugar destacado en la historia de la salvación.

Fue hasta los siglos vi y vii que la Iglesia católica animó con mayor ímpetu el culto a las imágenes sagradas. Las reproducciones de los iconos de la Virgen María se multiplicaron, y pronto se les atribuyó la facultad de obrar milagros, sobre todo en la cura de enfermedades y otras sentidas aflicciones de los devotos. Cuando se difundía la noticia de algún hecho milagroso, las imágenes se volvían objeto de culto y se les rendía especial devoción; el paso siguiente fue su proclamación como patrona de pueblos, ciudades y la dedicación de iglesias a su nombre (Brading 2002, 36 y 37). La civilización medieval se caracterizó por una “siempre creciente devoción a la Virgen María [...] A finales de la Edad Media [sus] imágenes [...] se convirtieron en objetos de intensa devoción y fueron veneradas por los milagros que obraron en sus respectivos santuarios” (Ibid., 56).

Pero “los excesos devocionales”, predominantes al finalizar la Edad Media, así como actitudes reprochables en numerosos miembros de la jerarquía católica originaron, desde las postrimerías del siglo xv, posturas críticas en humanistas cristianos como Desiderio Erasmo, que culminarían en el cisma de la Iglesia católica con la reforma luterana en 1517. Erasmo y sus seguidores se propusieron renovar “una espiritualidad que había caído muy bajo en los últimos siglos de la Edad Media”.¹

La reforma protestante, como es sabido, defendió la comunicación directa de los fieles con Dios, la lectura y estudio de la Biblia, colocó a Jesús como referencia nuclear y eliminó el culto a las imágenes religiosas. Para hacer frente a los desafíos planteados por la reforma, la Iglesia católica realizó el Concilio de Trento (1545-1563) que reafirmó la veneración a las imágenes sagradas al disponer que

¹ El pensamiento erasmista criticó la corrupción del clero, la vacuidad del culto público y privado (ceremonias externas y oraciones sin contenido) y el despegue de la jerarquía respecto a los problemas sociales, pues su interés se centraba únicamente en el poder (Romero 1994, 150). Erasmo propuso que toda la devoción debía dirigirse a Cristo, promovió “un cristianismo más sencillo y evangélico que reemplazara las complicaciones de la Teología escolástica y las devociones populares con una religión fundada en la Biblia y en las enseñanzas de los primeros Padres” (Brading 2002, 58 y 59).

“se deben tener y conservar, principalmente en los templos, las imágenes de Cristo, de la Virgen Madre de Dios, y de otros santos, y [...] se les debe dar el correspondiente honor y veneración [...]” (Brading 2002, 60 y 61).²

En el contexto tridentino, la Iglesia católica propició la multiplicación de santuarios marianos y la expansión del culto en sus advocaciones a toda la cristiandad; la Virgen se convirtió así en “el símbolo de la Iglesia católica triunfadora contra los protestantes [...] la Virgen amplió también sus funciones de mediadora de los hombres, consuelo de los afligidos y salvadora de los que permanecían en el purgatorio” (Bernabéu 2003, 175).

El descubrimiento del Nuevo Mundo, cuya conquista y dominio plantearía enormes retos para los europeos, tuvo lugar mientras en Europa se sometía a juicio a la Iglesia católica, sus postulados doctrinales y tradiciones en materia de culto y ritos, que propiciaron cambios institucionales y culturales de gran envergadura. En el presente artículo el interés se centra en enfatizar que, en el ámbito de la religiosidad popular y de los imaginarios sociales, la devoción mariana ocupaba un sitio notable en la cristiandad europea, en los siglos xv y xvi y que fue un rasgo cultural que orientó a los españoles en su aventura de conquista y colonización de América. La Virgen María fue compañera inseparable de soldados, religiosos y colonos, quienes depositaron en su veneración la esperanza de obtener éxito en sus empresas invocando su protección.

Entre las primeras imágenes marianas que los españoles trajeron al Nuevo Mundo destaca la Virgen de los Remedios, a quien Hernán Cortez levantaría una ermita en muestra de agradecimiento cuando, en 1521, consiguió el sometimiento de los indígenas en Tenochtitlán.³ A medida que los soldados españoles conquistaban nuevos territorios y que los misioneros evangelizaban a los indígenas, se difundieron las advocaciones marianas en hispanoamérica,

² Trento confirmó asimismo la doctrina de la presencia de Jesús en la eucaristía, y la celebración de Corpus Christi como fiesta mayor con magnas procesiones.

³ Miranda (2001, 27) registra que el culto a la Virgen de los Remedios fue promovido por el Cabildo de la Ciudad de México, a partir de 1574, y que se le asoció a la conquista, por lo que fue conocida popularmente como “la conquistadora”. Shenone (2007, 229), al igual que Miranda, llama “fundacionales” a estas primeras imágenes.

al tiempo “que se configuraba un corpus iconográfico integrado por las devociones regionales” (Schenone 2007, 229) algunas de las cuales dieron origen a importantes cultos americanos, como fue el caso de las vírgenes de Guadalupe (México) y Copacabana (junto al lago Titicaca), asociadas ambas a religiosidades indígenas.

A la par de que los españoles afianzaban su dominio y daban forma a nuevas instituciones sociopolíticas, fueron configurando una geografía religiosa; imágenes sagradas, recién desembarcadas de Europa o fabricadas en América, se enviaron a los cuatro puntos cardinales de la Nueva España, así se confirieron nuevos sentidos de sacralidad a numerosos lugares en los que se arraigó el catolicismo; desde allí se irradiaron nuevas devociones que tuvieron gran repercusión en la reconfiguración de los imaginarios sociales en los habitantes originarios. En tan dinámico escenario, la frontera norte de la Nueva España se incorporó al dominio de la Corona española en un proceso dilatado y áspero, en el que los miembros de la Compañía de Jesús, orden religiosa fundada por Ignacio de Loyola, en 1540, en el agitado contexto europeo de cisma religioso y contrarreforma, desempeñaron un papel importante. Según Brading (2002, 63), “en ningún ámbito fueron más patentes las tendencias culturales que establecieron el destino religioso de la Iglesia católica en esta época que en la Compañía de Jesús.” Su fundador, dejó plasmada y recomendó ejercitar la espiritualidad medieval tardía en sus Ejercicios espirituales.

Jesuitas, devoción mariana y pueblos indios

La conquista y colonización del noroeste novohispano enfrentó a los españoles con problemas inéditos, muy diferentes a los que habían conocido en la región del altiplano. Entre las exploraciones iniciales (1539) y la fundación de las primeras reducciones indígenas (1591) transcurrió más de medio siglo; la experiencia de sucesivos fracasos, al pretender conquistar por las armas a los pobladores originarios, determinó que se ensayaran métodos persuasivos y pacíficos, para convencer a los indios de asumirse como súbditos

de la Corona española. La conversión de los indígenas del noroeste novohispano fue encomendada a los padres jesuitas.

Los jesuitas arribaron a México en septiembre de 1572; en 1591 –fecha de su llegada a la provincia de Sinaloa– emprendieron el proceso de evangelización en el noroeste de la Nueva España; al despuntar el siglo XVII fundaron los primeros pueblos en el actual estado de Sonora. Los jesuitas, comprometidos con los decretos y cánones del Concilio de Trento, recomendaron la práctica frecuente de los sacramentos, la veneración de reliquias y, sobre todo, el culto a las imágenes. La Virgen María fue una de las más promovidas por esta orden misionera, pues consideraron que era la principal vía “para alcanzar el cielo”, además de ser poderoso instrumento de protección para la fe católica (Gonzalbo 1997, 19).

En la Virgen María estos religiosos encontraron una de las protecciones más eficaces en su obra misional, en primer lugar, como escudo divino de los cristianos enfrentados a los “infieles” indígenas y, en segundo término, como benefactora en la conversión de los indios. Espinosa propone que, en la tradición cristiana y en particular en la jesuita, “Nuestra Señora ha sido partícipe activa de los procesos militares y de expansión colonial [...] Para el caso del noroeste novohispano, la presencia de la Virgen, principalmente en su advocación de Loreto, fue primordial en la avanzada jesuita [...] con frecuencia se le llamó ‘conquistista mariana’ y a la Madre de Dios ‘pobladora’ y ‘conquistadora’ ” (1999, 174).⁴

La imagen de la Virgen María quedó registrada en relatos jesuitas que exaltaban su aparición en medio de las batallas junto a otros santos, como san Miguel Arcángel o el apóstol Santiago. El misionero Miguel Venegas en su obra, *Empresas apostólicas* –publicada en 1757–, expresó que la ocupación de la California podía considerarse una “conquista Mariana, por haberse conseguido toda a la sombra de [su] patrocinio amoroso. Por eso, siendo vos la Reina de las batallas

⁴ El 17 de octubre de 1699, el padre Juan María Salvatierra le escribió una carta a Eusebio Francisco Kino, donde le exponía las difíciles condiciones que enfrentaba la conquista y evangelización en Baja California: “[...] solo la falta la e tenido de bastimento, y sobre esta falta algunas pesadumbres y peligro de amotinárseme la gente, pero la Virgen Santísima, conquistadora y pobladora nos a asistido en todo y traído los socorros, no en una ocasión sino en muchas. [...] Los no conquistados naturales tiemblan de nuestras armas gobernadas del brazo de María [...]” (Kino 1922, 86).

y señora de los ejércitos [...] a vos Señora se deben los triunfos de aquel nuevo reino [...].⁵

De igual manera, fueron frecuentes las esperanzas y los ruegos que soldados presidiales y vecinos elevaron a la Virgen implorando su auxilio ante los inacabables levantamientos indígenas, como ocurrió a principios de la década de 1680 frente a una inminente rebelión ópata, cuando los pobladores de los reales de Nacozari y San Juan Bautista celebraron novenas y rogativas a la Virgen del Rosario para alejar el peligro de tal levantamiento (Navarro 1992, 241).

Por el mismo tiempo, en un agitado escenario de alzamientos indígenas contagiados por el atemorizante episodio de los indios pueblo, se levantaron los indios sumas, congregados en la localidad de Carretas, incendiaron la misión, profanaron el templo y destruyeron las imágenes religiosas, entre ellas un lienzo de la Virgen de la Asunción, cuyos fragmentos rescataron poco después algunos ópatas de Baserac y Bavispe, enviados a inspeccionar los daños. Con las reliquias de la imagen sagrada, el alférez de la compañía presidial elaboró una bandera que portaron los soldados para dar buen ánimo a vecinos e indios amigos que participaban en la defensa, con la esperanza de que con la intercesión divina tuvieran éxito militar (*Ibid.*, 246).

Según la apreciación de los misioneros jesuitas, el culto a la Virgen María fue pronto aceptado por los recién convertidos indígenas del noroeste novohispano.⁶ El padre Andrés Pérez de Ribas registró que en las misiones del actual estado de Sinaloa, la devoción de la “Virgen santísima se ha asentado y echado raízes [...] su Rosario lo traen todos al cuello, chicos y grandes, lo rezan en sus casas, caminos, y milpas. [...] Y enseñan a sus hijos pequeños, que las primeras palabras con que comiencen a hablar, y gorjear, sea diciendo: Santa María, nuestra Madre, y otros coloquios amorosos, y dulces

⁵ Citado por Bernabéu (2003, 176). Rubial (2008) expone una reflexión importante sobre la violencia asociada a los santos en la conquista de Nueva España, particularmente de Santiago, el arcángel san Miguel y la Virgen María.

⁶ Aunque las fuentes misionales deben utilizarse con reserva, por el sesgo de sus opiniones e informes respecto a sus labores de evangelización, en el presente artículo se usan debido a que muestran la importancia que adquirió la Virgen María, en sus distintas advocaciones, en la obra misional de los jesuitas, sin que por ello se acepte como verdad absoluta el juicio de los religiosos sobre los indígenas.

con esta soberana Señora” (1992, 198). Los indios pronto encontraron semillas adecuadas para fabricar rosarios y abrazaron también la costumbre de hacer procesiones con la imagen de la Virgen, a quien pedían buenas cosechas y lluvias, asimismo la invocaban en otras necesidades apremiantes.

Presumiblemente, la imagen de la Virgen María no les era ajena a los pobladores originarios de estas latitudes pues, en los primeros años de 1530, Álvar Núñez Cabeza de Vaca y demás sobrevivientes del naufragio en la Florida habrían transitado de manera pacífica entre los indios, acompañados de una imagen pintada por él, según lo registra Juan Matheo Mange, quien asegura que Cabeza de Vaca “[...] era muy devoto de Nuestra Señora de las Angustias y descendimiento de Cristo en sus brazos, pintó en una gamuza la Santa Cruz, insignias de la acervísima Pasión, y al pie, a la afligida Madre con su precioso hijo muerto, sobre su regazo, con cuyo retrato les predicaba así a aquellas naciones [...]”.⁷

La Virgen María en tierra sonorense

¿Cómo concibieron los jesuitas su empresa misionera en el noroeste novohispano? Se asumieron a sí mismos como soldados de Cristo, fieles al espíritu de la época generado por el Concilio de Trento,⁸

⁷ Juan Matheo Mange consigna que en la provincia de Sonora, en el lugar donde se asentaron temporalmente los naufragos, los indios construyeron una capilla donde colocaron la imagen; sus lenguas no les permitían pronunciar la palabra “señora”, y la cambiaron por “senora”, de donde se derivaría el nombre de la misma provincia (1993, 85-87).

⁸ En la sesión III del Concilio de Trento, celebrada el 4 de febrero de 1546, se abordaron dos temas principales; “la extirpación de las herejías” y “la reforma de las costumbres”; se reconoció, además, que el católico “no tiene que pelear contra la carne y sangre, sino contra los malignos espíritus en cosas pertenecientes a la vida eterna” exhortó “a todos y a cada uno, a que se conforten en el señor, y en el poder de su virtud, tomando en todo el escudo de la fe, con el que puedan rechazar todos los tiros del infernal enemigo, cubriéndose con el morrón de la esperanza de la salvación, y armándose con la espada del espíritu, que es la palabra de Dios.” *Sacrosanto, ecuménico y general Concilio de Trento*, disponible en: <http://multimedios.org/docs/d000436/> (7 de abril de 2010). Antes de Trento, Erasmo (con gran influencia en España a partir de 1516) manejó la idea de las milicias cristianas; en su obra *Enchiridion milites christiani* (1503) “concibe la vida cristina como una milicia en combate contra las fuerzas del mal [...] las armas del caballero cristiano son fundamentalmente dos: el conocimiento de la ley divina mediante la lectura de los textos sagrados y la oración mental con rechazo de la vocal [...]” (Romero 1994, 154).

y de acuerdo con la idea del religioso que creó la orden: “Nuestro Padre glorioso San Ignacio, fundador de la Compañía de Iesus, inspirado, y regido por el Espíritu Santo instituyó su Religión como vn Esquadrón, y compaňía de soldados, que como cavallos ligeros [...] estuviesen siempre a punto para acudir a los rebatos, donde llamava la necesidad de ayuda de las almas” (Pérez de Ribas 1992, 42).⁹

Convencidos de que sus empresas debían hacer realidad el lema de la Compañía de Jesús (*Ad Maiorem Dei Gloriam*), los jesuitas asumieron la responsabilidad de expandir las fronteras más ignotas de la Nueva España, y ganarlas para la cristiandad y enaltecimiento de la Corona española. Pronto advirtieron que no entablarían batalla contra herejías, pues en la lejana frontera del noroeste novohispano los jesuitas no enfrentaron la necesidad de destruir dioses, ídolos o lugares sagrados; desde su percepción, el enemigo a vencer “entre gentes las más bárbaras, y fieras del nuevo Orbe” fue el demonio (Pérez de Ribas 1992; Pfefferkorn 1983, 83).

Los desérticos territorios y las empinadas sierras que los misioneros encontraron eran, desde su perspectiva, reductos del “maligno”; el desierto representaba el “vacío moral” de los indígenas y la sierra –escarpada, abrupta e intrincada– se convirtió en “lugar especialmente propicio para la acción demoníaca” (Espinosa 1999, 173; Bernabéu 2003, 165). En tanto soldados de Cristo, concibieron la empresa evangelizadora justamente como acción militar para vencer al demonio. En san Ignacio de Loyola y san Francisco Xavier encontraron los misioneros jesuitas el paradigma y legitimación para considerarse evangelizadores universales; de particular relevancia fueron las figuras de san Miguel Arcángel y la Virgen María, por sus amplias facultades para vencer al demonio en los vastos territorios de la frontera novohispana (Espinosa 1999, 174; Velasco 2005, 69).

Una de las formas iniciales y más importantes de invocar la protección divina, mediante la intercesión de la Virgen y los santos –y arraigar nuevas devociones en los imaginarios indígenas–, fue otorgar un nombre a los pueblos fundados. Esta tarea no se dejó al azar,

⁹ Burrieza (2004, 34) afirma que no fue intención de Ignacio de Loyola constituir la Compañía de Jesús como una “milicia antiluterana” aunque, en sus éxitos, “a los jesuitas les gustaba asemejarse a un ejército victorioso que caminaba en el cortejo de una Iglesia triunfante: un cuerpo eficaz en lucha contra la herejía.”

ni fue asunto de poca significación, por el contrario; con el hecho de designar a determinada misión con la advocación de algún santo o de la Virgen se le entregaba su tutela y patrocinio, al mismo tiempo que se invocaba, por su intermediación, el auxilio divino para obtener éxito en la empresa evangelizadora.

La nueva nomenclatura combinó dos lenguajes, dos discursos, dos imaginarios; en primer lugar fue colocada invariablemente la advocación, seguida por el nombre indígena; ambos términos quedaron unidos por la preposición de que denota posesión o pertenencia (por ejemplo, Santa María del Pópulo de Tónichi, Nuestra Señora Santa María de los Ángeles de Sahuaripa). Así pues, a la vez que los jesuitas ponían el pueblo bajo la protección de un santo o la Virgen, le entregaban simbólicamente su imagen sagrada a habitantes, quienes la asumían como suya, y la comunidad empezaba a dotarla de significaciones propias.

La devoción se fortalecía cuando en el pueblo se edificaba el templo que, como espacio sagrado, se convirtió en elemento central del nuevo ordenamiento territorial y reconfiguración de imaginarios sociales. Pérez de Ribas (1992, 429 y 430) afirma que los indios “no ven la hora de ver acabadas sus iglesias, y que se llegue el dia de dedicarlas. Fiesta que celebran con grande solemnidad de regocijos, y combites de Naciones estrañas [...] gloriándose de tenerlos en sus pueblos, y ellos les combida a hacer en ellos mas asiento: porque vian edificar junto a la Iglesia sus casas, los que estaban hechos a vivir por los montes.”

En la amplia zona habitada por los ópatas, y gracias a la labor desplegada por los padres misioneros Pedro Méndez y Bartolomé Castaño, se arraigó temprano la devoción del rosario a la Virgen María, que primero fue enseñada a los niños, “hijos tiernos de esta Soberana Madre de misericordia”, apuntó Pérez de Ribas (*Ibid.*, 390). El rosario se rezaba a “dos coros”: los niños decían una avemaría y las niñas otra; la devoción pronto fue aprendida por los padres, quienes acompañaban a sus hijos en el rezo diario. Pero, afirma el padre Pérez de Ribas,

el sabado se celebra esta tal devoción con mas solemnidad, porque todo el pueblo concurre a ella, poniéndose en Altar aparte una devota Imagen de la virgen, con todo el adorno, que en tan

pobre y apartada tierra es posible; y lo aumentan los niños, recogiendo en sus montes y campos quanto de hermosas flores en ellos hallan. Entre cada decenario de Ave marias, tocan los cantores instrumentos musicales, y los niños entremeten algunos villancicos en su lengua.

De acuerdo con las crónicas jesuitas, la Virgen pronto empezó a obrar milagros entre los indios; les alivió de graves enfermedades y les socorrió en calamidades naturales haciéndose más sólida la devoción, al corroborar que María “es madre de necesitados.” En algunos pueblos se hizo costumbre que, a la hora que la campana de la iglesia invitaba a la oración, se ponían “todas las familias a las puertas de sus casas, y de rodillas a voz en cuello, rezan el rosario, que parece todo el pueblo un oratorio [...] En sus sementeras, y aun por los caminos lo rezan, y en sus enfermedades llaman a la santísima Virgen con mucho afecto” (*Ibid.*, 394).¹⁰

No obstante los adelantos obtenidos en la evangelización de los indios, los jesuitas recelaron siempre de que en efecto estuvieran ya cristianizados, pues aún los más “civilizados” desde su perspectiva, como los ópatas, no abandonaron fácilmente sus antiguas creencias, costumbres y prácticas, hacia las cuales los misioneros guardaron prudencia y tolerancia, como las “borracheras” acompañadas de interminables tlatoles que en ciertas épocas del año realizaban los “sonoras” (Nentuig 1977, 69; Pfefferkorn 1983, 39-40).

De igual manera, fue muy difícil para los religiosos disminuir el poder y la influencia que “brujos” o “hechiceros” ejercían sobre sus pueblos, con quienes establecieron una franca competencia y opusieron a sus acciones “diabólicas” la intercesión de los santos, para superar los padecimientos sociales en épocas de crisis, como ocurría en casos de epidemias. En 1658, por ejemplo, los pueblos de Móbas y Nure padecieron el azote de la peste; dos afamadas hechiceras quisieron convencer a los indios de que la mortal enfermedad era enviada por el diablo y él mismo habría de procurar el remedio.

¹⁰ El rezo del rosario fue promovido en Europa por los dominicos desde el siglo XIII; en 1479 el papa Sixto IV emitió una bula aprobando el culto al rosario, mientras Gregorio XIII decretó, en 1573, que el 7 de octubre se dedicaría a la festividad de Nuestra Señora del Rosario. La práctica se extiende a fines del siglo XVII, época en la que en Sevilla numerosas cofradías recorrían las calles al caer la tarde, mientras rezaban los misterios del rosario (Morillo s/f).

El misionero, a su vez, buscó persuadir a los “hijos de campana” de que sus padecimientos eran enviados por Dios, para someter a prueba la fortaleza de su fe, y que sólo rogativas y procesiones les devolverían la salud (Papeles 1658, 70).

Según los jesuitas, una prueba irrefutable de la influencia del poder del diablo sobre los indios era que cuando se rebelaban, no sólo martirizaban o mataban a los religiosos, sino que descargaban su ira destruyendo templos y objetos sagrados (Groof 1998, 563). Los padres “estaban convencidos de la existencia de poderes oscuros que los indios malévolos podían usar contra la religión cristiana y sus sacerdotes” (Hausberger 1997, 76 y 77). De hecho explicaron algunos padecimientos e incluso la muerte de algunos religiosos, como obra de los hechiceros.

Si bien la mayoría de los indios aceptaron recibir la religión cristiana, sostuvieron su ancestral cercanía con brujos y hechiceros; de igual manera, siguieron frecuentando antiguos lugares sagrados, como las cuevas, a la vez que impusieron su propio sentido de sacralidad a los templos católicos. De acuerdo con Radding, los “sonoras” adoptaron los símbolos cristianos (cruz, rosario) como talismanes y participaron en el culto a los santos como un medio alternativo, aunque no exclusivo, para alcanzar protección contra enfermedades o ataques de sus enemigos; a la vez que tomaban parte en el ciclo festivo católico en los pueblos; plantaban cruces y oratorios en los caminos y, de manera subrepticia, regresaban a las cuevas a reverenciar a sus muertos o antiguos ídolos (Radding 1998, 200).

En general, las festividades religiosas,¹¹ sobre todo las fiestas patronales, se convirtieron con el paso del tiempo en momentos de congregación comunitaria, en los que se celebraba y se refrendaban los elementos identitarios. Los misioneros cuidaban con especial dedicación la instrucción doctrinaria de los indígenas; para fomentar el respeto por los símbolos y significaciones religiosas, daban a sus servicios “la mayor ostentación y solemnidad posible” (Pfefferkorn 1983, 139). No obstante la precariedad y sencillez con que construyeron sus templos, procuraron dotarlos de ornamentos llamativos y costosos y de imágenes (pinturas y esculturas).

¹¹ Pérez de Ribas (1992, 224) registró: “Las fiestas de los misterios de Cristo nuestro señor, de la virgen santísima su madre y los santos titulares, se celebran con gran solemnidad y concurso de gentes [...]”.

Hacia 1698, el padre Kino reportó que en el nuevo pueblo de visita de la misión de Dolores, al que nombraron Nuestra Señora de los Remedios, se estaba construyendo “con fervor, una muy buena iglesia y casa”. Antes de que el templo quedara listo, ya tenía disponible “una muy linda y rica” imagen “de bulto” de su santa patrona, que debió quedar en custodia en el pueblo de Dolores donde, al celebrarse el primer aniversario del “golpe” que dieron los pimas a los enemigos jocomes (justo el día “del Santo Nombre de María Santísima”), se realizó un gran festejo llevando a la Virgen de los Remedios en procesión hasta su pueblo, en donde fue recibida “con capa de coro, con repique de campanas, chirimías, arpa y guitarra, con salve cantada y letanía” (Kino 2007, 102). Concurrieron al festejo algunos españoles de los reales de minas cercanos y los principales “caciques y cabezas de toda esta dilatada pimería”.

Misas dominicales, procesiones (viernes santo, Corpus Christi), ceremonias particulares (miércoles de ceniza, domingo de ramos) y misas de difuntos congregaban a los indígenas en cada pueblo pero, como afirmó el misionero Ignacio Pfefferkorn, “no había fiesta que a los indios les gustara más que la de la Dedicación, o sea, la fiesta del santo de quien la misión o la iglesia derivaba su nombre” (1983, 142). En esta ocasión, durante varios días los templos se engalanaban con sus mejores joyas y ornamentos, los indígenas se olvidaban del trabajo y participaban comunitariamente en las ceremonias religiosas y eventos lúdicos, tenían además abundante comida y bebida.

Para 1658, los padres ignacianos ya habían fundado en la provincia de Sonora alrededor de 63 pueblos (misiones y visitas).¹² Según las advocaciones asignadas, se aprecia el claro predominio de las devociones propias de los jesuitas: seis pueblos se pusieron bajo la protección de san Ignacio, cinco de san Miguel Arcángel, cinco de san Francisco Xavier y quince de la Virgen María en sus distintas denominaciones, sobresalieron la Asunción, la Inmaculada y Loreto; al parecer sólo Teuricachi se dedicó a Santa María de Guadalupe (Enríquez 2009b).¹³ A mediados del siglo xviii, poco antes de la

¹² Según nóminas de pueblos de misión contenidas en Pérez Taylor y Paz (2007, 29) y Ortega (1996, 45).

¹³ Para 1723 el pueblo de Nácori Chico aparece registrado como visita de Bacadéhuachi y bajo la advocación de Nuestra Señora de Guadalupe según el “Informe del estado espiritual

expulsión de los jesuitas, había 101 pueblos de misión y visitas; las principales advocaciones se distribuyeron como se muestra en la figura 1; en la 2 se registran las de la Virgen María y en la 3 aparece la ubicación geográfica de las poblaciones.

Figura 1

Pueblos de misión y santos patronos en las provincias de Sonora y Ostimuri, siglo XVIII

Advocación	Número de pueblos
San Ignacio de Loyola	8
San Francisco Xavier	6
San Miguel Arcángel	5
San Francisco de Borja	2
Sagrada Familia	5
Santa Cruz / Santísima Trinidad	6
Virgen María	28

Fuentes: Pérez Taylor y Paz (2007, 29); Ortega (1996, 45).

Figura 2

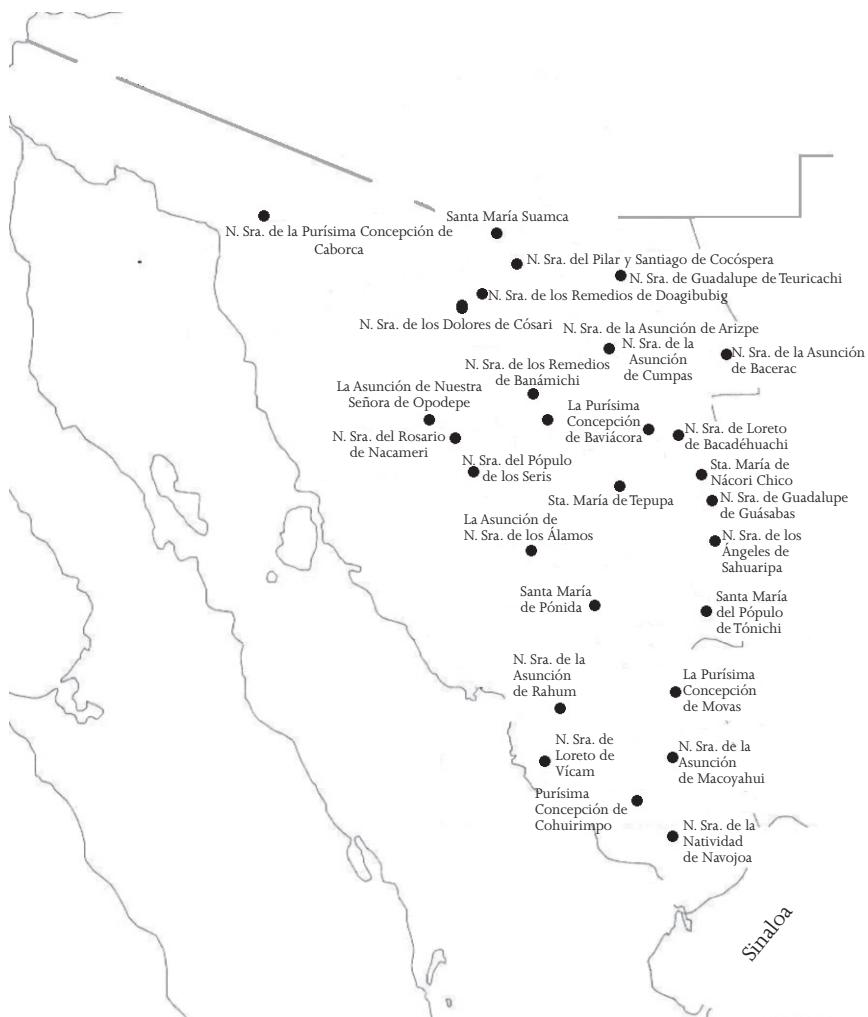
Pueblos y advocaciones marianas en las provincias de Sonora y Ostimuri, siglo XVIII

Advocación	Número de pueblos
Santa María del Pópulo	2
Purísima Concepción de María	4
Santa María de los Ángeles	1
La Asunción de Nuestra Señora	7
Nuestra Señora del Rosario	1
Nuestra Señora de los Remedios	2
Santa María	3
Nuestra Señora María de Guadalupe	3
Nuestra Señora de los Dolores	1
Nuestra Señora del Pilar	1
Nuestra Señora de la Natividad	1
Nuestra Señora de Loreto	2

Fuentes: Pérez Taylor y Paz (2007, 29); Ortega (1996, 45).

y temporal de la Prova. de Sonora”, Archivo General de la Nación (AGN); Archivo Histórico de Hacienda (AHH), vol. 279, exp. 3.

Figura 3



Fuente: elaboración de Dora Elvia Enríquez, con base en Pérez Taylor y Paz (2007, 29); Ortega (1996, 45).

Para el caso de Sonora es bastante notoria la preferencia que tuvieron los jesuitas hacia la Virgen María al dedicarle los pueblos de misión que fundaron.¹⁴ Aunque no con la misma vehemencia,

¹⁴ Es indudable que en la asignación de advocaciones marianas en los pueblos de misión influyeron las devociones particulares de los misioneros. Por ejemplo, en 1679 se intentó con-

algunos asentamientos civiles fundados en Sonora durante los siglos XVII y XVIII también fueron puestos bajo la protección mariana, como ocurrió con ciertos reales de minas, algunos de los cuales se transformarían después en curatos, por ejemplo la Purísima Concepción del Real de los Álamos, Nuestra Señora de Loreto de Baro-yecca, Nuestra Señora del Rosario de Nacozari y Nuestra Señora de Aranzazú de Tetuache.

El culto a la Virgen de Loreto y la reproducción de la Santa Casa en la provincia de Sonora

Para facilitar la evangelización, los misioneros jesuitas se apoyaron en intérpretes indios y aprendieron las lenguas nativas,¹⁵ sin embargo, este era un proceso lento y la integración de lo visual adquirió un papel de suma importancia en la conversión. Si bien el uso de la iconografía cumplió con la función de apoyo, no se limitó a fungir como un recurso pedagógico, ya que los misioneros provenían de una tradición donde las imágenes formaban parte importante de su cultura (Bargellini 2009, 65 y 66).

Al fundarse una misión, la Corona la dotaba de los objetos litúrgicos indispensables para celebrar la misa como: telas adecuadas para fabricar las piezas necesarias (palia, purificador, corporal), para el manejo de los vasos sagrados (cáliz, copón y patena) y para cubrir el altar, además de un cáliz, dos candeleros, un crucifijo y una imagen –óleo o bulto– del santo patrono. Entre las imágenes más significativas destacan las de Jesús crucificado y de la Virgen, que casi siempre las llevaban consigo los misioneros como una devo-

gregar, una vez más, a los seris en misiones, el padre Fernández, “por su adoración a la Madre de Dios le dio el nombre de Santa María del Populo, o María del Pueblo. En Roma se adora en el Quirinal una imagen de María Mayoris o María de las Nieves, que en los tiempos antiguos era denominada María del Pópulo. Un retablo semejante se puso en la Iglesia de la Misión del Pópulo” (Montané 1996, 145).

¹⁵ Algunos misioneros realizaron importantes estudios de las lenguas indígenas; en ópata destaca el *Arte de la lengua tequima*, vulgarmente llamada ópata, escrito por el padre Natal Lombardo, editado y publicado por el impresor y librero Miguel de Ribera en 1702 (Guzmán 2010). Asimismo, *Doctrina chistiana y pláticas doctrinales*, traducidas al ópata por el padre Manuel Aguirre y publicada en 1765, citado por Clara Bargellini (2009, 55).

ción particular; estas imágenes fueron eficaces y se les reconocían poderes sobrenaturales (*Ibid.*, 66, 69 y 70).

La veneración a la Virgen María en su advocación de Loreto nace de una leyenda medieval italiana; de acuerdo con esta tradición, la Santa Casa involucra los hechos más importantes en la vida de la Virgen María: ahí vivió con sus padres, Ana y Joaquín; sucedió la Anunciación y la Concepción sin mácula del hijo de Dios (Guízar y Huerta 2012, 2). Esta tradición católica narra que cuando Nazaret cayó bajo el poder de los turcos en 1291, los ángeles salvaron de los infieles la casita y la trasladaron a Tersato, en el actual territorio de Eslavonia, Croacia. Después, los ángeles rescataron de nuevo la casita, esta vez del dominio turco; cuando esta región sucumbió al poderío musulmán fue trasladada a Ancona, Italia, a orillas del mar Adriático, y fue ubicada en el valle de Laureta, de donde toma su nombre.¹⁶

En 1544, el papa Julio II encargó a los jesuitas el cuidado de la Santa Casa, quienes a partir de entonces promovieron su reproducción y el culto a la loretana (Serrano 2010, 15). En la Nueva España, dicho culto está registrado desde 1615 cuando se estableció una congregación en La Profesa¹⁷ (Castillo y Gordo 2008, 319 y 320). La propagación de la hiperdulía o culto a la Virgen, se atribuye a los padres Juan Bautista Zappa y Juan María Salvatierra; el primero promovió la construcción de réplicas de la Santa Casa en la iglesia de san Gregorio en la Ciudad de México y en el noviciado de Tepotzatlán; el segundo difundió la tradición en el norte novohispano, primero en la región de Chínipas, en el actual estado de Chihuahua, donde misionó entre 1680 y 1690 (Bargellini 2009, 71).

Cuando ya era rector de las misiones de California, en 1701, el padre Salvatierra acompañó a Kino en una de sus múltiples travesías en busca del paso por tierra hacia la península; salieron del pueblo de Dolores y se encaminaron al poniente llevando un “quadro de Nuestra Señora de Loreto de buen pincel y de mano de Juan Correa, que nos fue de gran consuelo en todo el camino; la poníamos en el altar cuando decíamos misa, cargándola personalmente los dos

¹⁶ El vocablo Loreto proviene del latín y significa “poblado de laureles”.

¹⁷ La Profesa es el nombre popular con el que se le conoce al oratorio de san Felipe Neri en la Ciudad de México.

padres, el uno por la mañana y el otro por la tarde.” Cuando terminaron el recorrido y ambos padres debían regresar a sus respectivas misiones, “echaron suertes” para ver quién se quedaba con la Virgen, le tocó a Kino, y él dispuso la construcción de una “iglesita” para la loretana en el pueblo de San Marcelo del Sonoydag (Kino 1922, 120-128).

En la provincia de Sonora se han detectado hasta el momento tres reproducciones de la Santa Casa, todas construidas en la región que estuvo habitada por indios ópatas. En la antigua misión de San Luis Gonzaga de Bacadéhuachi, perteneciente al rectorado de los Santos Mártires del Japón, se ha documentado que entre 1710 y 1716 su iglesia fue construida desde los cimientos por el misionero jesuita Nicolás de Oro, y que luego se le añadió la casa lauretana siguiendo el modelo de la original, la cual estuvo terminada en 1722, año en que también se colocó una imagen de bulto de la Virgen de Loreto con alhajas¹⁸ (véase figura 4).

Otra reproducción de la Santa Casa fue edificada en la misión de san José de Mátape, adscrita al rectorado de san Francisco de Borja, donde también funcionó un colegio incoado.¹⁹ Ésta fue construida a un lado de la iglesia por el padre Cayetano Guerrero entre 1719 y 1744, lapso en el que residió en este lugar.²⁰ La tercera Santa Casa estuvo ubicada en Oposura, según lo registró Nentuig (1977, 102), “en algunas misiones, especialmente en Mátape, Bacdeguzatzi y Oposura, se reza todas las noches el rosario y las letanías lauretanas en su santa casa, o en la iglesia”.

¹⁸ Biblioteca Ernesto López Yescas, del Centro INAH Sonora, (en adelante BELY/cis), Archivo Ernesto López Yescas, “Documentos para la Historia de Sonora”, tercera serie, de la B. M. de Sonora, selección de los tomos I, II y III, foja 280, Informe del padre Jesús Manuel Aguirre al padre Francisco Ceballos, 18 de febrero de 1764, AGN, AHH, vol. 279, exp. 2, Informe del estado espiritual y temporal de la Provincia de Sonora, firmado por Daniel Januske, visitador de Sonora, Francisco Xavier Door, rector de los Santos Mártires del Japón y Cayetano-Guerrero, rector de san Francisco de Borja.

¹⁹ Un colegio incoado “es el que ya ha sido aceptado como colegio, aunque aún no se puede impartir en él la enseñanza o le falta algo para estar completo en todos sus aspectos” <http://books.google.com.mx/books?id=1DzSVv5AxvAC&pg=PA684&dq=colegio+incoado&hl=es&sa=X&ei=k-PQUNDsAYj1qAHfuGIBQ&ved=0CDAQ6AEwAA#v=onepage&q=colegio%20incoado&f=false> (18 de diciembre de 2012).

²⁰ BELY/cis, Archivo Ernesto López Yescas, Informe XII, 7536, año 1764, foja 276. El documento indica que en la Santa Casa se rezaba el rosario todas las tardes. Julio César Montané Martí (s/f) informa que el padre José Cayetano Guerrero nació en México en 1687 e ingresó a la Compañía de Jesús en 1706; entre 1719 a 1744 residió en Mátape.

Figura 4



Fuente: fotografía de Esperanza Donjuan y Raquel Padilla.

En 1767, tras ocurrir la expulsión de los jesuitas de los territorios españoles por orden del rey Carlos III, hubo cambios importantes en la organización económica y social de los pueblos de Sonora. Con la secularización, las misiones ópatas pasaron a ser administradas por misioneros franciscanos, quienes continuaron impulsando la devoción mariana. En informe elaborado en 1784, el primer obispo de Sonora, fray Antonio de los Reyes, registró que la misión de Mátape y sus pueblos de visita Nácori y Pueblo de Álamos disponían de iglesias “decentes y con buenos ornamentos [...] con particularidad la de Mátape; donde los Expatriados dejaron una Santa Capilla de Loreto con preciosos adornos, y muchas alhajas de oro y plata: dos custodias la una con esmaltes, piedras preciosas, rayos y viril de oro” (2002, 64 y 65).

En esa fecha, la misión de Bacadéhuachi y sus pueblos de visita Nácori y Mochopa estaban administrados por franciscanos de la provincia de Xalisco; la iglesia de Bacadéhuachi estaba construida “de adobes con techos de madera, ladrillo y cal. De la misma fábrica es la Santa Capilla de Loreto, con preciosos adornos de oro; frontales, atriles, candeleros y lámparas de plata, con tanto exceso que su actual misionero hace juicio excederá al peso de cien arrobas” (*Ibid.*, 71 y 72).

El interés por la Santa Casa fue conservado en Bacadéhuachi gracias a la labor del franciscano fray Juan Felipe Martínez, visitador de las misiones, quien en carta fechada el 18 de marzo de 1797 dirigida al obispo Francisco Rousset, aseveraba:

Una de las obras, que más me ha llevado la atención es la fábrica de la Santa Casa de Loreto en el pueblo de Bacadehuachi en la que he empeñado todo mi esfuerzo a fin de repararla, lastimándome de que experimente aquella magnifica obra, la destrucción de las otras, de cuyo intento tengo encomendada su facción al R. P. Fr. Lorenzo Simo, quien por su táctica, singular prudencia, y buena distribución, no dudo se concluya por su medio el lleno de mi deseos.²¹

En carta posterior, fechada el 16 de agosto del mismo año, el sacerdote expresaba de nuevo al obispo Rousset:

Suplico a V. S. Y. no dexe de comunicarme sus órdenes y advertencias, para el mexor desempeño de mi empleo, pues en vista de el, quiero sacrificarme por el vien de esta Desgraciada Sonora, y no dudo conseguirlo por la Yntercesión de María Sma. de Loreto, cuya Sagrada Ymagen en Bacadeguachi quiero que sea venerada, y componerle su Santuario a expensas de la piedad de los fieles, lo que sercioro a V. S. Y. lleva unos grandes principios y ya está trabajando en tan Sa. Obra el Pe. Fr. Lorenzo Limó (sic) [...].²²

²¹ BELY/CIS: colección de microfilmes, Archivo de la Mitra en Hermosillo, Sonora, índice elaborado por Raquel Padilla Ramos y Nélida Bojórquez, Rollo 75.

²² *Ibid.*

El intercambio epistolar entre ambos religiosos continuó, y el 6 de junio fray Juan Felipe Martínez informaba sobre el derrumbe de la iglesia de Mátape y los avances que tenía en el “santuario de María Santísima de Loreto en Bacadéhuachi.²³ Es posible que durante las intervenciones promovidas por el visitador Martínez la iglesia haya sufrido modificaciones arquitectónicas.²⁴ Se requieren investigaciones de tipo arqueológico o desde la historia del arte, para saber si el edificio posee la orientación original ya que según muestran evidencias documentales, durante el siglo XVIII en el altar mayor de la iglesia de la misión se encontraba un retablo compuesto por once lienzos y un nicho con la imagen de bulto de san Luis Gonzaga,²⁵ y hoy éste ocupa sólo un nicho en el lateral izquierdo de la nave principal.

En la actualidad, en el altar mayor del templo hay un retablo salomónico de madera dorada y tallada del siglo XVIII, de 4.06 metros de alto por 4 de ancho; en su parte central, dentro de un nicho con vidriera se encuentra una escultura de madera con la imagen de Nuestra Señora de Loreto, la cual data del siglo XVIII.²⁶ Es bastante probable que se trate de la misma imagen traída por el padre Oros, ya que en los inventarios y crónicas jesuitas no se hace mención de la llegada de otra. En la parte superior del retablo hay una figura triangular que semeja la techumbre de una casa de dos aguas, y se compone de varios lienzos que narran la vida de la Virgen. El retablo y los lienzos son de la autoría del pintor novohispano Francisco Martínez, quien tuvo una estrecha relación con la orden jesuita. Martínez se desenvolvió en varios oficios en los que disfrutó de reconocido prestigio, fue dorador, pintor, ensamblador de reta-

²³ Ibid.

²⁴ William B. Stephens Collection, Universidad de Texas, 1744, agosto 23. Informe que hace el padre visitador general Manuel Aguirre para entregar la misión de san Luis Gonzaga de Bacadéhuachi y sus pueblos de visita al padre Joseph Liebana, Inventario de 1766.

²⁵ Ibid.

²⁶ Proyecto Protección de bienes muebles históricos en recintos religiosos de Sonora, catálogo número 13 26008001/0001/015 (INAH Sonora 2003-2010). Descripción de la escultura de Nuestra Señora de Loreto: es de madera tallada y ensamblada; carece de brazos; tiene un Niño Dios ligado a su lado izquierdo por medio de un listón. La parte inferior es una estructura de madera de cuatro estacas, asentada sobre una base también de madera pintada de dorado. Lleva una peluca fabricada con cabello humano, debajo de la cual se observa el cabello color café claro, que forma parte de la escultura; tiene el rostro craquelado.

blos y decorador de artes efímeras; su relevancia dentro del ámbito profesional se advierte por el hecho de haber ocupado el cargo de calificador del Santo Oficio, a partir de 1743. Entre sus obras más importantes destaca el retablo dorado que se encuentra en el altar mayor de la catedral de México (Alcalá 1999, 175).

Más allá de la construcción de réplicas de la Santa Casa, el culto a la loretana se extendió hacia otras misiones a través del uso de imágenes en escultura y en pintura. Según el padre Jesús Manuel Aguirre, en 1764, en la iglesia de Cumpas el padre José Garrucho había “compuesto con cuadros ovalados una capillita de la Santísima Virgen de Loreto”.²⁷ En Bacerac, Sahuaripa y Arizpe, entre otros lugares, los inventarios históricos registran la existencia de imágenes dedicadas a esta advocación.²⁸ De este conjunto de bienes culturales sobreviven, en diferentes templos históricos de Sonora, al menos dos retablos dedicados a la Virgen de Loreto, varios lienzos y esculturas.²⁹

Después de varias décadas de su salida del templo de Nuestra Señora de Loreto de Bacadéhuachi, en fecha reciente se recuperó una imagen de bulto, a quien los bacadehuachenses denominan “la virgen del pueblito” o “peregrina”.³⁰ Se trata de una escultura pequeña de madera, que representa a la Virgen de Loreto, que se ha encontrado registrada en varios inventarios históricos, el más antiguo hasta ahora localizado data de 1766 (véase figura 5). Según consta

²⁷ BELY/cis, Archivo Ernesto López Yescas. “Documentos para la Historia de Sonora”, tercera serie, de la B. M. de Sonora, selección de los tomos I, II y III, foja 282. Informe del padre Jesús Manuel Aguirre, Bacadéhuachi, 18 de febrero de 1764.

²⁸ BELY/cis: colección de microfilmes, Archivo de la Mitra en Hermosillo, Sonora, índice elaborado por Raquel Padilla Ramos y Nélida Bojórquez, rollo 75.

²⁹ Proyecto Protección de bienes muebles históricos en recintos religiosos de Sonora, catálogos 1-15 (INAH Sonora 2003-2010).

³⁰ La escultura de la Virgen de Loreto recuperada ha sido registrada con el número 26008001/0001/089 en el Proyecto Protección de bienes muebles históricos en recintos religiosos de Sonora, catálogo número 13 (INAH Sonora 2003-2010). Esta imagen fue trasladada a Hermosillo hace varias décadas por la familia Valencia, que en esa época custodiaba los bienes del templo; en esta ciudad la entregaron a un sacerdote quien la tuvo bajo su cuidado personal por ese lapso. Las gestiones para su retorno al templo fueron realizadas por el actual párroco del templo de Nuestra Señora de Loreto (por ética se omiten los nombres de las personas involucradas). En cuanto a la descripción de la pieza, es de madera polícroma y estofada; su manto es de un material flexible, similar a un cartoncillo grueso. Sus dimensiones son 29.5 cm de alto por 19.2 cm de ancho y 10.5 cm de espesor; su estado de conservación es regular. Es probable que la imagen sea de manufactura española y que date del siglo xvi.

en dicho inventario, esta imagen se utilizaba para llevar el sagrado viático a los enfermos.³¹ En septiembre de 2010, “la peregrina” fue recibida en un acto solemne por los feligreses y el párroco del lugar. Tras la celebración de la eucaristía, la pequeña imagen mariana entró en funciones visitando a los enfermos en los cinco barrios que componen la localidad durante la novena de la Virgen de Loreto.

Figura 5



Fuente: fotografía de Esperanza Donjuan y Raquel Padilla.

Como se ha mostrado, la devoción a la Virgen de Loreto y la importancia de las reproducciones de la Santa Casa, construidas por los jesuitas en Bacadéhuachi y Mátape, fue continuada por los franciscanos, aunque en un escenario diferente pues, a partir de la expulsión de los jesuitas, los pueblos indígenas enfrentaron cambios trascen-

³¹ Aparece también en los inventarios elaborados en 1937 y 1941.

dentes. En primer lugar, los territorios comunales fueron repartidos a indios y vecinos con carácter de propiedad privada; de igual manera se diluyó paulatinamente la organización social inherente a la república de indios, con lo cual los indígenas perdieron autonomía y representatividad política, así como la relativa libertad con que participaban en la organización y administración de ceremonias religiosas a través de madres y temastlimes (Enríquez 2011, 127 y 128).

Bacadéhuachi dejó de ser pueblo de indios en la primera mitad del siglo XIX, cuando se consideró “pueblo mixto” por su alto porcentaje de habitantes no indígenas (Medina 2010, 7). Tal proceso expresó el conflicto social en diferentes formas; numerosos pueblos ópatas, entre ellos Bacadéhuachi, manifestaron su inconformidad con frecuencia a través de la vía armada, por las afectaciones padecidas; en agosto de 1832 presentaron al gobernador de Sonora sus demandas, principalmente que les fueran reintegrados los terrenos comunales invadidos, la liberación del pago de contribuciones y derechos parroquiales y que se les permitiera seguir contando con su antigua forma de gobierno. En respuesta, el Congreso local expidió la Ley número 36, el 31 de agosto de 1832, que dejaba en libertad a los ópatas para decidir si continuaban con su forma de gobierno anterior o se sujetaban al nuevo, el republicano (Medina y Esquivel 2007).

El antecedente de la demanda anterior fue un movimiento encabezado por el indígena Antonio Baiza, acompañado de habitantes de los pueblos de Nácori y Mochota “para reclamar con las armas en la mano el dinero producido de la venta de bienes pertenecientes a la iglesia de Nuestra Señora de Loreto de Bacadeguachi”; pronto se sumaron indígenas de Guásabas y Bacadéhuachi aglutinados bajo la consigna Justicia, religión y verdad (*Ibid.*).

Si bien los indígenas tenían claro que compartir con los vecinos territorio y representatividad política planteaba riesgos importantes, mayor peligro representaron los apaches, cuyos asaltos e incursiones se incrementaron una vez que desapareció la tenue barrera defensiva que oponían los presidios, por lo que indios y no indios continuaron con su resistencia a lo largo del siglo XIX acentuándose así el proceso de mestizaje, hasta que los ópatas se extinguieron como etnia diferenciada, proceso que concluyó en el porfiriato.

Durante los años posrevolucionarios, los católicos de Bacadéhuachi y en general los sonorenses enfrentaron medidas anticlericales extremas, impulsadas por los gobiernos callistas en Sonora. El templo de Nuestra Señora de Loreto fue clausurado en octubre de 1934, por lo que se suspendió todo tipo de ceremonias religiosas; una junta vecinal se hizo cargo de resguardar en domicilios particulares las imágenes religiosas y otros objetos de culto. El obispo Juan Navarrete, a quien se había dictado orden de destierro, decidió permanecer en su diócesis y mantenerse oculto, para lo cual eligió un sitio enclavado en la sierra alta, donde recibió el apoyo de los habitantes de pueblos cercanos, entre ellos Bacadéhuachi.³² Una vez superada esta etapa de confrontación, los devotos de la Virgen de Loreto continuaron venerándola y festejándola cada año. No obstante, es importante subrayar que la figura de la Santa Casa no permaneció en la memoria colectiva de los bacadehuachenses.

Arraigo y persistencia de la devoción loretana en Bacadéhuachi

La devoción a la Virgen de Loreto en Bacadéhuachi se mantiene viva hasta hoy y se manifiesta en diversas expresiones religiosas, entre las cuales destaca la realización de la novena, ocasión para elevar rezos y cantos durante los nueve días previos al 8 de septiembre (Natividad de la Virgen María). En esta fecha se corona a Nuestra Señora de Loreto, evento que reúne en el pueblo a los lugareños y personas que radican fuera del estado o del país, inclusive.

Desde 1931 Bacadéhuachi es la cabecera del municipio del mismo nombre, cuyas actividades económicas oscilan entre la agricultura, la ganadería y la silvicultura (véase figura 6). Tiene poco más de mil doscientos habitantes,³³ aunque gran parte de su población ha emigrado, durante las últimas décadas, a Estados Unidos, en par-

³² En casa de la familia Valencia se resguardó el Santísimo durante el tiempo que el obispo anduvo errante, según registra Navarrete (s/f 69 y 70).

³³xii Censo de población y vivienda, del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) (2000): [http://www.inegi.org.mx/sistemas/mexicocifras/default.aspx?src=462&ent=26,](http://www.inegi.org.mx/sistemas/mexicocifras/default.aspx?src=462&ent=26, (15 de marzo de 2011).) (15 de marzo de 2011).

ticular a Phoenix, Arizona, donde se desempeña en diferentes oficios. A partir de la extinción paulatina de los ópatas, a fines del siglo XIX y principios del XX, y su asimilación (otros la nombran transfiguración cultural)³⁴ a la cultura occidental-europea-española, que

Figura 6

Sonora. División municipal



www.cuentame.inegi.org.mx

Fuente: INEGI. Marco Geoestadístico Municipal 2010, versión 5.0.

Nota: las divisiones incorporadas en este mapa corresponden al Marco Geoestadístico del INEGI.

³⁴ Transfiguración cultural es un concepto antropológico utilizado por Darcy Ribeiro y luego por Miguel Bartolomé, y que Georgina Rodríguez (2011) retomó, para definir un proceso de transformación “en la forma de intercambios en múltiples sentidos y dimensiones, a veces incluso contradictorios entre sí”.

amalgamó una cultura sonorense ranchera, serrana y pueblerina, se puede considerar a Bacadéhuachi como un poblado mestizo.

En Bacadéhuachi, como en otros sitios loretanos, hay distintas formas de mostrar devoción a la Virgen de Loreto, verbigracia los rituales populares conocidos como “mandas” o promesas, los cánticos especiales y el acto de presencia ante la imagen de bulto para solicitar su amparo y protección. Asistir a la fiesta patronal es un suceso imprescindible para quienes se asumen como loretanos, aunque es como cualquier otra, con sus particularidades y sus cosas en común. Pero lo que la distingue de otras celebraciones tiene que ver con la forma en que este pueblo mestizo, serrano y algo alejado de los principales centros económicos y políticos de Sonora, se relaciona con su imagen patronal y lo que ésta representa. Más allá del objetivo de honrar a la Virgen, la fiesta de Bacadéhuachi cumple con la finalidad de brindar una ocasión de cohesión grupal, de refrendar el sentido de pertenencia y de propiciar una senda de certidumbre social. La fiesta es asimismo un magnífico despliegue de símbolos tangibles e intangibles y una oportunidad de revalorar el patrimonio cultural.

Quizá se pueda hablar de que en Bacadéhuachi, como en el resto de la opatería, hubo una “descaracterización étnica” (Fernández 2000, 166). La asimilación de los ópatas a la cultura española podría, por tanto, llevar a afirmar que aquí la celebración a Nuestra Señora de Loreto no es una festividad ópata, pero a todas luces tampoco es netamente europea. Los bacadehuachenses le imprimen su propio sello, a partir de la relación que han forjado con la Virgen durante los casi trescientos años que ha permanecido con ellos. La imagen de bulto estaba destinada para el pueblo cercano de Nácori, pero en las creencias de los lugareños, ella decidió permanecer en Bacadéhuachi, lo que manifestó mediante la típica tozudez de la mula que se negó a continuar su camino. Esta determinación mariana fue percibida como una señal divina, y ciertamente acercó a la madre de Dios al corazón de los lugareños. Así la describe Enríquez:

La gente de Bacadéhuachi recuerda que, hace muchos años, cuando las primeras Iglesias Católicas fueron construidas en territorio sonorense y empezaron a poblar de santos, la virgen de Loreto había sido destinada al templo de Nácori Chico y la de

Santa Rosa al de Bacadéhuachi; la caravana en que se transportaban las dos imágenes se quedó a descansar en este último poblado, instalándose desde luego la virgen de Santa Rosa en la iglesia del lugar, cuando se llegó el tiempo de reanudar el camino, con sumo cuidado colocaron a la virgen de Loreto en una mula que la transportaría hasta Nácori Chico; como a dos kilómetros del pueblo está un río y hasta allí llegó la mula, no quiso continuar su camino y en cambio sí lo desandaba; la bestia se negó definitivamente a seguir. Cuentan las personas mayores que después de muchos y vanos intentos, la mula se soltó corriendo y fue a dar exactamente a la iglesia de Bacadéhuachi, lo que interpretaron los vecinos como una señal divina: la virgen de Loreto no quería irse a Nácori Chico, pedía establecerse definitivamente en el poblado.

Esa misma mula no presentó mayor obstáculo, en cambio, para transportar la imagen de Santa Rosa a la iglesia de Nácori. Desde entonces, cada 8 de septiembre los vecinos de Bacadéhuachi celebran con grandes fiestas el día de la virgen de Loreto (1988).

La fiesta de la Virgen en Bacadéhuachi la organiza la colectividad, es decir, prácticamente todo el pueblo participa, ya sea en el coro, en la colocación de flores, en la carga de la imagen, en su acicalado, en la limpieza del templo y en un sinfín de actividades dentro o fuera del recinto religioso. Los menos piadosos se limitan a asistir a los bailes.

Una de las funciones más relevantes es la de quienes custodian las joyas y accesorios de Nuestra Señora de Loreto y el Niño Dios, consistentes en una tiara papal manufacturada de plata sobredorada maciza, varias coronas de plata y vestimentas. También el papel de los donadores es fundamental, en especial se recuerda a los que en 1970 donaron un manto para la Virgen, que mandaron bordar con oro y aplicaciones a unas religiosas de España, y cuyo costo fue de 4 500 pesos. El oro se obtuvo de pedacería donada por la misma comunidad.³⁵

³⁵ Entrevista al presbítero Ernesto Valdés Rayas, párroco de Bacadéhuachi, a cargo de Raquel Padilla (Hermosillo, 25 de octubre de 2010). Ese mismo día el padre Valdés entregó la parroquia a otro sacerdote de Ciudad Obregón y fue comisionado a atender el templo de San Pedro de la Cueva.

Con el tiempo, la fiesta ha sufrido transformaciones debido a elementos añadidos y a pérdidas. Entre estas últimas está el rezo de las letanías lauretanas en latín, aunque aún están registradas en la memoria de algunas personas. Entre las novedades está la reciente adquisición de una obra de teatro llamada *Farsa y justicia del corregidor* de Alejandro Casona, autor español del siglo xx. Para significar aún más la fiesta, entre los lugareños hay quien se empeña en considerar que esta puesta en escena data de la época colonial.

El sacerdote en turno poco puede aportar de novedoso a la festividad, ya que la fiesta loretana es un ritual armado y consensuado por la colectividad a lo largo de muchos años, en el cual convergen la tradición y la autogestión. Es, además, un modo de “reapropiación y reinvenCIÓN cultural” (Quintal 2000, 231) y de ajustes temporáneos, como lo demuestra la reciente incorporación de una ceremonia de bendición de automóviles de los hijos ausentes de Bacadéhuachi, que se realiza después de la peregrinación con la imagen mariana.

En general, la fiesta mantiene el siguiente formato: consiste en nueve días de celebración que, a partir del 30 de agosto, recuerdan la aproximación de la natividad de la Virgen. Durante esos días, cada madrugada se expone el Santísimo y se reza el rosario de vísperas. Hay también bautismos y confesiones y cada día se celebra una misa por diferentes intenciones (véase figura 7).

Figura 7

Intenciones para las misas en la novena
de la Virgen de Loreto, Bacadéhuachi

Fecha	Intención de la misa
Agosto 30	Niños
31	Familias
Septiembre 1	Grupos apostólicos
2	Ganaderos y agricultores
3	Servicios públicos y profesionistas
4	Difuntos
5	Adolescentes y jóvenes
6	Trabajadores y comerciantes
7	Hijos ausentes
8	Solemne misa patronal

Por la tarde del 7 de septiembre, la Virgen sale en procesión. A su retorno, el párroco se sitúa en el filo del atrio de la iglesia, en espera de los peregrinos que llegan en sus carros (camionetas tipo pick up la mayoría) para recibir las aguas benditas del acetre y el aspersor litúrgico. Algunos de los carros son alegóricos, y en ellos las niñas y adolescentes procuran vestirse como la Virgen, y a veces logran un parecido extraordinario. El octavo día amanece con *Las mañanitas* a la Virgen de Loreto y la misa solemne, en la que se le corona con su tiara papal (véase figura 8).

Figura 8



Fuente: fotografía de Esperanza Donjuan y Raquel Padilla.

A las 11 de la mañana del 7 de septiembre hay una ceremonia de coronación de la Virgen. Antes de ese momento culminante, un grupo de niños y niñas vestidos de blanco y portando flores se alinean por fuera del templo para hacer valla en la salida y entrada de Nuestra Señora (véase figura 9). La solemnidad se acentúa con la presencia del sacerdote entre ellos, flanqueado por dos niños acólitos y es aquí donde destaca el grupo de los que visten a la Virgen

y los cargadores de la escultura. Se trata de dos señoras y un señor soltero, supuestamente virgen.

Figura 9



Fuente: fotografía de Esperanza Donjuan y Raquel Padilla.

La tiara papal y la coronita del Niño Dios, que acompaña a la loretana, descansan sobre una mesa cubierta con un mantel. El sacerdote entra a la iglesia seguido por los feligreses, quienes aguardan el momento de la coronación de ambos personajes. El gozo compartido raya casi en el frenesí, se entonan cantos de júbilo y empieza un ritual de sublimación y taumaturgia por ser Loreto una virgen reputada en prodigios, algunos de ellos vivenciados por los propios bacadehuachenses y vecinos geográficos.

La milagrería loretana ha sido profusa en el pasado y el presente, y ha quedado plasmada en documentos, exvotos (Donjuan 2009, 8) y milagritos. Los bacadehuachenses y peregrinos, durante la fiesta, se forman en filas que aunque no son muy largas, —porque la iglesia no es grande—, sí se tornan prolongadas por el tiempo que toma cada encuentro personal o familiar con la Virgen. En este proceso,

los adultos procuran acercar a los niños a la Virgen y cubrirlos con su manto, se encomiendan a ella o le solicitan algún favor especial creándose de este modo un vínculo de padrinazgo ritual entre el menor y quien lo carga. Algunas ancianas, conscientes de lo invaluable que en términos históricos y artísticos es la sagrada imagen loretana, están pendientes para evitar algún accidente.

La fiesta de la Virgen de Loreto trasciende el ámbito del templo, y constituye el pretexto para que en las casas de Bacadéhuachi se preparen platillos especiales y se invite a los vecinos. Es común que el día 8 por la mañana, después de cantar *Las mañanitas* y de la misa solemne a la cual, por cierto, asiste comúnmente el obispo de la diócesis de Ciudad Obregón y un séquito de sacerdotes, la gente se reúna con sus invitados a desayunar menudo y tostados.³⁶

En las casas hay adornos loretanos y flores; el tema de conversación es la fiesta, se comenta si resultó tan bien, mejor o peor que la del año anterior. En la sobremesa se diserta sobre las ofrendas a la Virgen entre las que hay, por supuesto, vestimentas, joyas y cabellos naturales para pelucas y objetos, que en su momento son significativos para la población, como el trofeo de futbol obtenido por el equipo de niños del pueblo en un torneo estatal.

Conclusiones

Los dispositivos religiosos se constituyeron en elementos significativos para la conquista del noroeste novohispano y la definición de fronteras territoriales. Los jesuitas sembraron el territorio conquistado con imágenes religiosas e instrumentos para la producción, desconocidos para los pueblos indígenas, quienes a su vez se los apropiaron atribuyéndoles significaciones propias, y haciéndolos referentes fundamentales en sus identidades étnicas.

Las advocaciones, asignadas a los pueblos de misión por los jesuitas, han dejado una marca profunda en los imaginarios sociales indígenas y mestizos. Una gran parte de los actuales poblados so-

³⁶ El menudo es un platillo elaborado con caldo de panza de res y granos de maíz. Los tostados son panes secos y redondos.

norenses sigue teniendo en la fiesta patronal su evento anual más significativo. El festejo dura alrededor de una semana, en ese lapso la gente del lugar se congrega para refrendar su agradecimiento por la ayuda divina, que le ha permitido persistir como pueblo favorecido, pero también las fiestas constituyen la ocasión para reiterar el compromiso que los devotos asumen con su santo patrono, y perpetuar la lista de agradecimientos y solicitudes.

En el escenario sonorense actual, la devoción mariana es predominante respecto a otras también heredadas por los jesuitas,³⁷ como se intentó dejar claro en el presente artículo. No obstante su importancia, es un tema que poco se ha investigado desde la historia o la antropología, motivo por el cual se ofrece un avance en la temática, al proponer en este trabajo tender un puente entre la lejana etapa misional y la frescura actual de la devoción loretana en el pueblo serrano de Bacadéhuachi donde, sin duda, la Virgen de Loreto es uno de los principales referentes que da cohesión a sus pobladores.

Recibido en enero 2013

Aceptado en junio de 2013

Archivos

Archivo General de la Nación (México).

Archivo Ernesto López Yescas “Documentos para la Historia de Sonora”, tercera serie, de la B. M. de Sonora, selección de los tomos I, II y III.

Archivo Histórico de Hacienda.

William B. Stephens Collection, Universidad de Texas (Estados Unidos).

³⁷ Un ejemplo notable lo constituye la devoción a san Francisco Javier, estudiada por Enríquez (2009).

Bibliografía

- Alberro, Solange. 1997. Remedios y Guadalupe: de la unión a la discordia. En *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, coordinado por Clara García Ayluardo y Manuel Ramos Medina, 315-330. México: Universidad Iberoamericana e INAH.
- Alcalá, Luisa Elena. 1999. La obra del pintor novohispano Francisco Martínez. *Anales del Museo de América* 7: 175-187. <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1455935> (21 de agosto de 2009).
- Bargellini, Clara. 2009. *El arte de las misiones del norte de la Nueva España, 1600-1821*, México: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Antiguo Colegio de San Ildefonso y Secretaría de Cultura de la Ciudad de México.
- Belting, Hans. 1994. *Likeness and Presence: History of the Image before the Era of Art*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bernabéu Albert, Salvador. 2003. California o el poder de las imágenes en el discurso y las misiones jesuitas. *Contrastes. Revista de Historia* 12. <http://revistas.um.es/contrastes/article/view/84491> (28 de febrero de 2010).
- Brading, David. 2002. *La Virgen de Guadalupe. Imagen y tradición*. México: Taurus.
- Burrieza Sánchez, Javier. 2004. La antigua Compañía de Jesús (siglos XVI-XVIII). En *Los jesuitas en España y en el mundo hispánico*, coordinado por Teófanes Egido, 49-70. Madrid: Fundación Carolina y Marcial Pons Editores.
- Castillo Oreja, M. Ángel y Luis J. Gordo Peláez. 2008. *Anales de historia del arte*, volumen extraordinario, “Versos e imágenes: culto y devociones marianas en el templo de la Compañía de Jesús en

Zacatecas, México". <http://revistas.ucm.es/ghi/02146452/articulos/ANHA0808120307A.PDF> (15 de noviembre de 2009).

Catalá Gorgues, Miguel Ángel. 2009. El tema iconográfico de la muerte de la Virgen y su proyección tardía en dos interesantes pinturas del Museo de Bellas Artes de Valencia. XC Archivo de Arte Valenciano, Valencia, Real Academia de Bellas Artes. http://www.realacademiasancarlos.com/admin/pdfs/archivos/1317730919_Archivo%20de%20Arte%202009.pdf (16 de noviembre de 2011).

Chamorro, Graciela. 2003. María en las culturas y religiones americanas. Consejo Latinoamericano de Iglesias. <http://www.claiweb.org/ribla/ribla46/maria%20en%20las%20culturas.html> (23 de febrero de 2010).

Christian, William A. 1991. Religiosidad local en la España de Felipe II. Madrid: Editorial Nerea.

Donjuan Espinoza, Esperanza. 2009. Exvoto a la Virgen de Loreto de Bacadéhuachi. Señales de Humo, boletín del Centro INAH Sonora 6 (21): 8.

Edwards O'Neill, Charles y Joaquín María Domínguez. 2001. Diccionario histórico de la Compañía de Jesús: biográfico-temático, volumen 1. Roma: Institutum Historicum/Madrid: Universidad Pontificia.

Enríquez Licón, Dora Elvia. 2011. Secularización de pueblos de misión en Sonora y su transformación en parroquias, 1767-1890. En Religión, nación y territorio en los imaginarios sociales indígenas de Sonora, 1767-1940, coordinado por Esperanza Donjuan, Raquel Padilla, Dora Enríquez y Zulema Trejo, 123-171. Hermosillo: El Colegio de Sonora y Universidad de Sonora (UNISON).

_____. 2009a. Los peregrinos de San Francisco Xavier en Magdalena Sonora. III Coloquio sobre Estudios Regionales. Historia, Sociedad y Patrimonio, El Colegio de San Luis y Universidad Autónoma de Querétaro. Junio.

- _____. 2009b. Las raíces de la devoción guadalupana en Sonora. Ponencia presentada en el xxii Simposio de la Sociedad Sonorense de Historia, Historia Cultural del Noroeste de México. Hermosillo. Noviembre.
- _____. 1988. Los santos obstinados. *El Imparcial*. 22 de mayo.
- Espinosa, María del Carmen. 1999. La palabra conquistadora: las crónicas jesuitas sobre el noroeste novohispano. *Anales de Literatura Española* 13: 165-178.
- Fernández, Francisco J. 2000. Envuelta entre flores y familias. El mes mariano en Tetiz. En *Religión popular de la reconstrucción histórica al análisis antropológico (aproximaciones casuísticas)*, editado por Genny Negroe Sierra y Francisco J. Fernández Repetto, 165-196. Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán (UADY).
- Franco Llopis, Borja. 2009. Cultura y espiritualidad en la edad moderna valenciana: Juan de Juanes y el ostensorio bifaz de la iglesia parroquial de San Andrés de L'Alcudia. *AEA* LXXXII (327): 285-316. <http://archivospañoldearte.revistas.csic.es/index.php/aea/article/view/162> (4 de julio de 2012).
- Gonzalbo, Pilar. 1997. Las devociones marianas en la vieja provincia de la Compañía de Jesús. En *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, coordinado por Clara García Ayluardo y Manuel Ramos Medina, 253-266. México: Universidad Iberoamericana.
- Groof, Bart de. 1998. Encuentros discordantes. Expectativas y experiencias de los jesuitas belgas en el México del siglo xvii. *Historia Mexicana* XLVII (3): 537-568.
- Guízar Bermúdez, Gerardo y María Jéssica Huerta Dávila. 2012. “La funcionalidad en la arquitectura religiosa. Caso de estudio: iglesia de Nuestra Señora de Loreto, ubicada en el Centro Histórico de la Ciudad de México” UNAM, Facultad de Arquitectura. <http://www.arquitecturayvidacotidiana.com.mx/iglesialoreto.pdf> (14 de febrero de 2014).

Guzmán Betancourt, Ignacio. (Prefacio, transcripción y notas). 2010. *Arte de la lengua tegüima, vulgarmente llamada ópata, compuesta por el padre Natal Lombardo*. México: INAH.

Hausberger, Bernd. 1997. La vida cotidiana de los misioneros jesuitas en el noroeste novohispano. *Estudios de Historia Novohispana* 17 (017): 63-106.

INAH-Sonora. 2004-2010. Inventarios de los bienes muebles históricos en los recintos religiosos de Ures, Rayón, Opodepe, Pitiquito, San Ignacio, Oquitoa, Huépac, San Miguel de Horcasitas, Arizpe, Ónava, Capilla del Carmen de Hermosillo, Bacadéhuachi, San José de Guaymas, San Antonio de la Huerta, catálogos 1 al 15.

Kino, Eusebio Francisco. 2007. “Relación de N. S. de los Remedios en su nueva capilla de su nuevo pueblo de las nuevas conversiones de la pimería en 15 de septiembre de 1698”. En *Materiales para la historia de Sonora*, coordinado por Rafael Pérez Taylor y Miguel Ángel Paz Frayre, 102-104. Colección Fuentes para el Estudio del Norte de México 1. México: UNAM y El Colegio de Jalisco (COLJAL).

_____. 1922. *Favores celestiales de Jesús y de María Santísima y del glorio-sissimo apóstol de las yndias, Francisco Xavier, experimentados en las nuevas conquistas y nuevas conversiones del nuevo Reino de la Nueva Navarra desta America Septentrional Yncognita y passo por tierra a la California en 35 grados de altura, con su nuevo mapa cosmográfico de estas nuevas y dilatadas tierras que hasta ahora habían sido yncognitas*. México: Publicaciones del Archivo General de la Nación. Editorial Cultura (tomo VIII: Las misiones de Sonora y Arizona).

Labarga, Fermín. 2004. El posicionamiento inmaculista de las cofradías españolas. *Anuario de historia de la Iglesia*, volumen XIII, Universidad de Navarra. http://www.realacademiasancharlos.com/admin/pdfs/archivos/1317730919_Archivo%20de%20Arte%202009.pdf (16 de noviembre de 2011).

Mange, Juan Matheo. 1993. *Luz de tierra incógnita en la América septentrional y diario de las exploraciones en Sonora*. Hermosillo: Gobierno del Estado.

- Marín Barriguete, Fermín. 2003. Los jesuitas y el culto mariano: la Congregación de la Natividad en la Casa Profesa de Madrid. *Tiempos Modernos* 9. <http://www.tiemposmodernos.org/viewissue.php?id=9>, (5 de abril de 2003).
- Medina Bustos, José Marcos. 2010. “Hijos del pueblo” o “vecinos”: cambios en los derechos políticos según la adscripción étnica, en los pueblos mixtos de Sonora 1750-1808. Texto presentado en la mesa redonda “Desarrollo del sistema misional”, Ciclo Misiones del Noroeste, Centro Cultural Tijuana, 25 de noviembre.
- _____ y José Guadalupe Esquivel. 2007. Liberalismo y rebeliones indígenas en Sonora: el caso de la resistencia ópata a las leyes 88 y 89 de 1828. En *Memoria del xxxi Simposio de Historia y Antropología de Sonora*. Hermosillo: Universidad de Sonora (edición digital).
- Miranda Godínez, Francisco. 2001. Dos cultos fundantes: los Remedios y Guadalupe (1521-1649). Zamora: El Colegio de Michoacán (COLMICHE).
- Montané Martí, Julio César. s/f. *Diccionario de jesuitas en Sonora*. http://id3424.securedata.net/municipiodenogales/diccionario_montane.htm (3 de abril de 2010).
- _____ . 1996. Una carta del padre Adam Gilg S. F. sobre los seris, 1692. *Revista de El Colegio de Sonora* VII (12).
- Morillo Jiménez, María Dolores. s/f. El origen y difusión del culto al Santísimo Rosario. http://www.hermanosdelasaguas.org/pdf/historia_rosario.pdf (16 de noviembre de 2011).
- Navarrete de Martínez, Belén, s/f. *Juan, obispo de Sonora*. Hermosillo: Instituto de Cultura Superior de Sonora, A. C.
- Navarro García, Luis. 1992. *Sonora y Sinaloa en el siglo XVII*. Serie Los Once Ríos. México: Siglo XXI-Difocur.
- Nentuig, Juan. 1977. Rudo ensayo. Descripción geográfica, natural y curiosa de la provincia de Sonora. Colección Científica, número 58. México: SEP-INAH.

Ortega Noriega, Sergio. 1996. El sistema de misiones jesuíticas: 1591-1699. En *Historia general de Sonora*, tomo II. Hermosillo: Gobierno del Estado de Sonora.

“Papeles de los padres exjesuitas. Puntos de Annua, año de 1658. Misión de Nebomes de N. P. San Francisco de Borja”. 2007. En *Materiales para la historia de Sonora*, coordinado por Rafael Pérez Taylor y Miguel Ángel Paz Frayre, 70-75. Colección Fuentes para el Estudio del Norte de México 1. México: UNAM-COLJAL.

Pérez de Ribas, Andrés. 1992. *Historia de los triumphos de nuestra Santa Fee entre gentes las mas barbaras, y fieras del nuevo Orbe (Año 1645)*. México: Siglo XXI-Difocur.

Pérez Taylor, Rafael. 2007. *Materiales para la historia de Sonora*. México: UNAM-COLJAL.

Pfefferkorn, Ignacio. 1983. Descripción de la provincia de Sonora (libro segundo). Hermosillo: Gobierno del Estado.

Quintal Avilés, Ella Fanny. 2000. Según su fe de cada uno. Patronos poderosos y control cultural en el oriente de Yucatán. En *Religión popular de la reconstrucción histórica al análisis antropológico (aproximaciones casuísticas)*, editado por G. Negroe Sierra y F. J. Fernández Repetto, 229-250. Mérida: UADY.

Radding, Cynthia. 1998. Crosses, Caves, and Matachinis: Divergent Appropriations of Catholic Discourse in Northwestern New Spain. *The Americas* 55 (2): 177-203. <http://www.jstor.org/stable/1008052>.

Reyes, fray Antonio Ma. de los. 2002. Relación de las misiones de Sonora y Sinaloa (1784). Colección Historia Sinaloense, volumen 2. Culiacán: Creativos Editorial.

Rodríguez Palacios, Georgina. 2011. Tras la huella de los ópatas. Experiencia, dominación y transfiguración cultural. I Seminario Nuevas Miradas sobre los Ópatas, UNISON/Centro INAH-Sonora.

- Romero Tabares, María Isabel. 1994. El pensamiento erasmista. Su aportación a la cultura y sociedad españolas del siglo XVI. *Cuadernos sobre Vico* 4. <http://institucional.us.es/cuadernosvico/uploads/n4/romero.pdf> (5 de julio de 2012).
- Rubial García, Antonio. 2008. La violencia de los santos en Nueva España. *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre*. Hors série no 21. <http://cem.revues.org/index4092.html> (20 de agosto de 2012).
- Schenone, Héctor. 2007. María en hispanoamérica. Un mapa devocional. En *Historia, nación y región*, editado por Verónica Oikión Solano, 229-247. Zamora: COLMIC.
- Serrano Espinoza, Luis. 2010. *Caldero* 3 (1): 13-21. http://www.institutolux.edu.mx/wilux/inicio/img/2009/caldero_09.pdf (8 de marzo de 2010).
- Velasco, Raquel. 2005. La devoción mariana en México: imágenes de un dogma. *La Palabra y el Hombre* 136: 67-74. <http://cdigital.uv.mx/bitstream/123456789/349/1/2005136P67.pdf> (20 de agosto de 2012).

