



**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD IZTAPALAPA
DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
POSGRADO EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS**

Fábulas y alegorías del Gran Nayar.

Una antropología de los mitos en la historia colonial de México

Raúl Enríquez Valencia

Tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas

Director:	Dr. Enzo Segre Malagoli
Lector	Dr. Pietro de Marco
Lector	Dr. Isidoro Moreno

México, D.F.

Junio de 2009



PRIMERA PARTE

ALCANCES TEÓRICOS Y METODOLÓGICOS



Agradecimientos

Quisiera agradecer el gran apoyo de mi familia a largo de estos años, a mis padres y a mis hermanos. Especialmente a mi esposa Pilar, que ha soportado muchas ausencias, con mucho cariño le dedico este trabajo.

Agradezco a la UAM-Iztapalapa y especialmente al Departamento de Antropología, la posibilidad de haberme brindado un espacio y desarrollado en él como persona e investigador. El apoyo decido de todos los seres humanos que lo componen ha facilitado mucho mi tarea. A todos mis compañeros de la generación a la que pertenezco, a los directivos, a los profesores, al personal administrativo, a todos ellos gracias.

Agradezco también al CONACYT el haber hecho posible la materialidad de este trabajo, por la beca concedida durante los últimos años. Con ella me ha sido posible investigar, viajar y divertirme con una relativa tranquilidad y sosiego. La propiedad apotropeica de una beca es inestimable en un país como el nuestro.

Un agradecimiento sincero al Dr. Pietro de Marco y el Dr. Isidoro Moreno, que durante mi estancia de investigación por archivos y bibliotecas en Italia y España, me facilitaron siempre su apoyo y sobre todo, agradezco su generosidad y calidad humana. Su noble asistencia y colaboración hizo más placentera mi estancia en el viejo Mundo.

Por segunda vez, agradezco profundamente al Dr. Enzo Segre por dirigir mi tesis. Siempre estuvo atento a mi trabajo y me concedió la libertad necesaria para desarrollarla. Sin su lectura y evaluación constante, este trabajo se hubiera visto atrapado por los humores negros de la desesperación, la ansiedad y el delirio. Su apoyo decidido me permitió realizar una estancia de investigación en el extranjero que en mucho me permitió terminar la tesis.

Este trabajo se funda en fuentes manuscritas e impresas de la época colonial. A diferencia de una etnografía contemporánea que trabaja con personas e informantes de carne y hueso, solo me restaría agradecer y dar crédito a la memoria de todos los informantes anónimos, autores, personajes, autoridades conocidas y seres humanos en general que son mencionadas en el desarrollo de este trabajo.. Especialmente a los grupos sociales y comunidades indígenas que conforman el complejo cultural del Gran Nayar. La pervivencia y la persistencia de un objetivo de libertad y autodeterminación al interior de estas comunidades a lo largo de su historia, guían e inspiran la trama de esta tesis.

A todos, a los presentes, a los ausentes y los que me faltaron, a todos ellos muchas gracias.

ÍNDICE

Agradecimientos	
Introducción	5
PRIMERA PARTE	
ALCANCES TEÓRICOS Y METODOLÓGICOS	
1. Cultura y Simbolismo	11
Historia y Realidad	
Cultura y Comunicación	
2. La narrativa y el patrimonio cognoscitivo	23
Narrativa y Cultura	
3. Una aproximación a la crítica de fuentes: Ficción y Construcción	27
4. Poder y Significado	33
El Problema de las <i>Ausencias</i> en la historia	
5. El Mito : formas y funciones v/s contenido y significado	42
La plasticidad del mito	
SEGUNDA PARTE	
CRÓNICAS Y NARRATIVAS FUNDACIONALES EN EL GRAN NAYAR.	
EN BUSCA DEL HORIZONTE DE LOS MITOS	
1. El origen del expansionismo cristiano	60
El cristianismo en la Edad Media	
2. La historia del Gran Nayar y el Reino de Nueva Galicia	74
La invención colonial del Gran Nayar	
El dominio de la realidad y los sueños de conquista	
3. El escenario: La Gran Chichimeca	92
El norte de México antes de la conquista	
4. ¿Los olvidados de Dios?: la <i>evangelización primitiva</i> en el Gran Nayar	103
La labor franciscana y el lenguaje de la otredad	
El nacimiento del mito primordial: la conquista, el criollismo y profetas primitivos	
El ocaso de la utopía y la reinención de la memoria	
Mientras tanto en el Gran Nayar...	
Santo Tomás Apóstol y Quetzalcoatl en el Gran Nayar	
El proyecto Criollo	
Los coras rebeldes: una enfermedad contagiosa y peligrosa	

TERCERA PARTE

EL GRAN NAYAR EN EL SIGLO XVIII: CONQUISTA Y PACIFICACIÓN

1. Fray Margil de Jesús en la Sierra del Nayar	137
A la conquista del Nayarit	
2. El Jesuita Tomás Solchaga en el Gran Nayar	141
3. La visita del Tonati a la Ciudad de México	145
Acuerdo Político de pacificación en la sierra del Nayar	
4. Primera Conquista y Pacificación fallida. La Locura del Capitán Juan de la Torre	150
Defensa jurídica de Juan de la Torre: <i>Lo gastado gastado</i>	
¿Juan de la Torre pretende ser “Guaitacal Grande”? ¿Delirio melancólico o Alzamiento Indígena?	
El humor melancólico	
5. La conquista del Nayar por el capitán Juan Flores de San Pedro	175
6. El Apóstol Santiago en la conquista del Gran Nayar en 1722	182
La historia comienza en España	
Santiago en América	
El Apóstol Santiago en La Gran Chichimeca en el siglo XVIII.	
La conquista del Gran Nayar y la milagrosa aparición del apóstol Santiago	
7. La Compañía de Jesús y el contexto de su nacimiento	197
Qué significó el Nuevo Mundo para los jesuitas	
El método y la pedagogía jesuitas	
Los ciclos educativos	
<i>Unus non sufficit orbis</i>	
La Compañía de Jesús en Nueva España	
8. Entraron, conquistaron, saquearon, evangelizaron y los corrieron. La Labor misionera de la Compañía de Jesús hasta 1767 en el Gran Nayar ..	222
Estado Deplorable en que se halla la Provincia del Nayarit. Año de 1730	
9. Cómo entender la expulsión de la Compañía de Jesús de América	233
10. Conclusiones	242
11. Índice de Imágenes	249
12. Bibliografía	250

INTRODUCCIÓN

El fundamento básico de la labor antropológica ha sido históricamente la escritura sobre la diferencia. La representación de lo otro, se ha pensado desde distintos horizontes a lo largo de la historia. Su enunciación busca darle sentido de acuerdo a la temporalidad que lo destaca. En este trayecto, distintos mecanismos de mediación se interponen. Proyectos, planes y ambiciones se bosquejan. Grupos sociales, elites políticas y culturales recrean la otredad desde el filtro de su idea e imagen del mundo. La pregunta que surge es ¿cómo y para qué se representa? ¿Cuál es el valor, el significado social, cultural e ideológico de lo creado? Esta investigación pretende comprender y explicar las *formas míticas* como se construye y se representa culturalmente la *noción de otredad* en textos apologéticos de misioneros franciscanos, de la Compañía de Jesús y distintos funcionarios coloniales que narran la conquista espiritual, militar y posterior reducción de uno de los últimos reductos en resistencia del occidente novohispano: el complejo cultural del Gran Nayar.

Este complejo cultural se encuentra incrustado dentro del espacio geográfico colonial de frontera conocida en ese entonces como la mítica *Gran Chichimeca*, que comprendía gran parte del norte de México. El espacio temporal de la tesis parte formalmente desde finales del siglo XVI, y abarca hasta 1767 fecha en que la Compañía de Jesús fue expulsada de todos los territorios que comprendían el Imperio Español. Uno de los aportes centrales que pretende esta investigación, es contribuir a dismantelar la idea de que los documentos coloniales pueden interpretarse como protoetnografías, haciendo un ejercicio anacrónico de la crítica de fuentes sin tomar en cuenta su horizonte histórico de producción. Recordemos que es la *temporalidad* de los textos y los manuscritos lo que permite su comprensión e imaginar las posibilidades de lo concebible. Desde el presente, se pretende un reconocimiento y comprensión del pasado, un pasado que a su vez fue plasmado en textos y manuscritos desde un horizonte cultural distinto al nuestro. Los plasmado y representado en esos textos obedeció a un ejercicio colonial de la escritura sobre la diferencia fundamentado en un *a priori* distintivo y emblemático: la interpretación de la realidad y la disposición de todas las cosas siempre obedece *conforme a su Divina ordenación*.

Clarificar la posición desde donde se escribe es crucial. Destacar la diferencia temporal que nos separa, es importante si entendemos a la historia como un conjunto de discursos sobre el pasado, y que toda observación historiográfica parte de una distinción entre el horizonte cultural del sujeto que observa y el horizonte cultural de la realidad

observada. El ejercicio antropológico e historiográfico se inscribe dentro del paradigma científico. Por su parte, durante toda la Edad Media y hasta bien entrado el siglo XVIII, la estructuración y representación del mundo que organizó la vida social y cultural de los hombres en Occidente se basó en un tiempo reiterativo, de la ejemplaridad y autoridad de los antiguos y un esquema del mundo fundado en la tipología bíblica.

Las fuentes escritas coloniales son un entramado de símbolos, mitos, rituales y representaciones articuladas de la realidad y de la experiencia social: un mar de cadáveres imaginarios incrustados en un soporte material: el texto. Un conjunto de narraciones que materializan el acto vivo para crear en su esencia histórica los principios fundadores de la cultura y de las entidades colectivas e individuales que nos permiten la comprensión de la vida colonial novohispana. Si entendemos que el interpretar se define como representar algo, designarlo y darle nombre, el impulso creado es la bifurcación que se da en un espacio y un tiempo predispuesto, “el lugar nos provee de la significación y su temporalidad nos ubica en él cuando fue, distancia de tiempos largos, cortos e inmediatos que nos legitiman en el uso simbólico, cuya vigencia traspasa del inconsciente al consciente.”

El sentido tanto de textos impresos como de manuscritos se encuentra en el horizonte de expectativas de los lectores. Esto es, la operación comunicativa termina en el momento de la recepción: “Por ello, los enunciados sobre la interpretación de un texto son siempre relativos a una comunidad de lectores.” Cavallo y Chartier hablan más bien de *comunidades de interpretación*: “círculos o comunidades que comparten una misma relación con lo escrito.” En este sentido, una serie de códigos lingüísticos y culturales atraviesan el discurso sobre la otredad nayarita. Habría que remontarnos a la herencia cristiano-medieval que permea durante todo el siglo XVI, hasta arribar al siglo XVII con el surgimiento del nacionalismo criollo teniendo el antecedente fundamental de los acuerdos del Concilio de Trento y, en la misma línea, al surgimiento de las crónicas provinciales enmarcadas en la escritura de lo maravilloso cristiano que exaltan los dorados orígenes de las provincias religiosas y las virtudes de sus primeros misioneros.

Así mismo, se fue configurando la construcción social del espacio dentro de la frontera norteña, y el conjunto de características regionales que hicieron del Gran Nayar una *isla de idolatras y apóstatas* cercados por el avance cristiano. En la segunda mitad del siglo XVII, el apostolado primitivo de Santo Tomás en el Gran Nayar dejará su huella en las crónicas franciscanas. En la tercera década del siglo XVIII, con la conquista del Gran Nayar la melancolía de frontera hará estragos en el capitán y primer gobernador de

la sierra. En la batalla final entre conquistadores e indígenas, el apóstol Santiago definirá la batalla a favor del bando cristiano. El significado y verdadero sentido de las cosas es de tipo divino. Como lo planteo en este pequeño recuento, las crónicas que recrean la historia del Gran Nayar, reviven a un conjunto de metáforas, alegorías, símbolos y mitos de identidad europea que aniquilan la lógica de lo pagano y la identidad del indio representado y recreado en los textos. El indio es solo un reflejo y calco cultural de factura demoníaca. Lo ajeno es traducido como propio dentro del horizonte cristiano-medieval-renacentista y después barroco.

Lo que pretendo en suma, es destacar el horizonte cultural que da coherencia a lo plasmado en las crónicas sobre el Gran Nayar. Mitos, metáforas y alegorías de factura europea configuran el imaginario novohispano sobre la alteridad y el paisaje nayarita. A mi parecer, las crónicas sobre el Gran Nayar podrían entenderse como simulacros rituales; *divinos simulacros* inventados y ambientados desde la teología. Ficciones que representan la otredad en base a modelos retóricos y figuras discursivas tomados del lenguaje de la teología bíblica. Esto no hace a las crónicas más o menos reales, simplemente habría que situarlas dentro del contexto sociohistórico de enunciación que permiten su interpretación. El contexto colonialista posibilita la escritura de los frailes; ese *querer* saber sobre la otredad se fundamenta en la evangelización y las ambiciones de colonizadores y administradores. Lo representado en las crónicas de frailes y administradores coloniales no implica interpretar y comprender al otro desde la lógica pagana o el mundo nativo, es imposible, pues no son etnógrafos o antropólogos. Más bien, los frailes y sus *catecúmenos aculturados* que sirven como informantes, traducen y borran la cosmovisión indígena desde la idea del mundo europeo y el espejo de la tradición bíblica. La *otredad demoniaca* que desencadena el discurso no puede explicarse por sí misma, se incorpora a un sistema explicativo de semejanzas y analogías que nos remiten a un emisor divino.

Este trabajo está dividido en tres grandes apartados. En el primero planteo las características generales del marco teórico sobre el cual baso mi interpretación sobre las fuentes coloniales. De esta forma, desarrollo mi argumentación en dos frentes. En primer lugar, propongo un acercamiento a la tríada cultura, mito y simbolismo, herramientas necesarias para tratar de bosquejar el horizonte de lo posible y lo concebible dentro de la idea del mundo cristiano en la Nueva España. En un segundo momento, planteo una aproximación a la relación que se establece entre historia, tiempo y realidad. Mi investigación, parte del supuesto de clarificar la relación que se establece entre pasado y

presente, destacando la diferencia temporal y de sentido que nos separa de nuestro objeto de estudio. El punto es, clarificar el *lugar social* de enunciación.

El segundo y tercer apartado versa sobre la problemática específica de los mitos de tradición europea que se recrean en las crónicas tanto franciscanas como jesuitas. En primer lugar, bosquejo los mitos y los símbolos identitarios que irán configurando el escenario social y el paisaje natural del Gran Nayar principalmente durante el siglo XVII, apartado que he titulado como Narrativas Fundacionales. La presencia del apostolado primitivo del apóstol Tomas en el Gran Nayar será el eje de esta unidad. El tercer y último apartado, destaco los mitos y símbolos que recrean el escenario de conquista y evangelización y la posterior expulsión de la Compañía de Jesús del territorio novohispano. De esta sección, destacan la locura melancólica que atacó en pleno camino a la sierra al primer gobernador del Gran Nayar. Más adelante, durante la batalla final para la conquista y toma de la Mesa del Nayar hace su milagrosa aparición el apóstol Santiago y define la victoria a favor del bando cristiano. Para rematar, analizo una interpretación reciente de un historiador jesuita que piensa que para entender el pasado de la Compañía de Jesús, es necesario analizarlo desde la antropología de los mitos, y específicamente desde la antropología estructural de los mitos de Lévi-Straus utilizando su conocida metáfora del *bricolage*.

Del pasado nos llegan a nosotros no otra cosa que cadáveres y ruinas. Destrucción y desolación de una cosmovisión hecha pedazos por el avance de un cristianismo en expansión. En aquel espacio desolado, la resistencia nunca desapareció. La obstinación y la tenacidad de los derrotados tomaron nuevas formas y nuevos caminos. Por su parte, la geografía y el paisaje precolombino fueron borrados del mapa y los grupos sociales replegados a enclaves de refugio y resistencia, a la oscuridad y formas clandestinas de representación. De los escombros se erigieron ciudades, villas y pueblos al estilo español. El imaginario cristiano fue plasmado en la arquitectura, el paisaje y el trazado del espacio. La magia cristiana hizo una apología de la conquista y justificó la guerra contra el demonio y la idolatría. La evangelización trató de materializar, inculcar y tatuar en la carne y el alma de los indios en forma de rituales, cultos y ceremonias la nueva religión. Es claro que este proceso no se dio en sentido puro. Hubo negociación, acuerdos y traducción en donde la fuerza de la resistencia lo hizo posible. Baja California es un ejemplo del desastre de este avance. Los indios californios fueron literalmente borrados del mapa en menos de cien años. Desde esta posición me pregunto, por las continuidades y los fundamentos que configuran la ficción-entelequia de gran alcance creada principalmente

por los jesuitas en el exilio y los filósofos, políticos y literatos del siglo XIX: el Estado Nación. Dentro del nacionalismo mexicano, el pasado indio es asimilado y domesticado como símbolo primordial y, en alianza estratégica con el cristianismo justifica el ejercicio del poder de grupos sociales en ascenso. Una nueva tradición emerge. Destrucción, rupturas y discontinuidades culturales se suprimen. A menos de dos años del festejo del 200 aniversario de su “exitosa invención”, me pregunto si desde el desconcierto, el caos imperante y la crisis de legitimidad que nos envuelve es posible imaginar nuevos caminos.

1. CULTURA Y SIMBOLISMO: UN ACERCAMIENTO ENTRE HISTORIA Y ANTROPOLOGÍA

Las culturas hegemónicas han definidos sus fronteras culturales en base a puntos de inflexión y exclusión representados por sus practicas culturales. Han existido por tanto, formas de encarnación de la otredad que definen las fronteras identitarias de una cultura, con un pragmatismo evidente en el que la función de los relatos de un grupo étnico permite fortalecer los vínculos y refrendar un destino colectivo.

La construcción de la cosmovisión requiere de años de experimentación con la naturaleza, de observación de los ciclos naturales, de experimentos sociales de comunicación y desarrollo del lenguaje, de invención tecnológica que permitan posteriormente la construcción sistemática de un gran corpus de conocimientos que posibiliten el mantenimiento de la realidad: “la morfología y el comportamiento son producto de la interacción continuada entre biología, ecología y cultura.”¹ Entendemos por cultura “una serie de mecanismo de control –planes, recetas, fórmulas, reglas instrucciones (lo que los ingenieros de computación llaman programas)- que gobiernan la conducta.”² El hombre al zambullirse en estos esquemas de significación o programas simbólicos extragenéticos, conoce su mundo y la naturaleza de una manera particular, ordenando sus manifestaciones de acuerdo a la relación mantenida con ella. Este corpus o sistemas idealizados de conocimientos, creencias, valores etcétera, conforman un equipo mental que orienta, define, categoriza e interpreta el comportamiento y se encuentra al alcance social de un grupo.

El funcionamiento de estos esquemas de significación se produce de la siguiente manera. Dan Sperber, señala que ciertos fenómenos culturales son "simbólicos" a los agentes particulares cuando su interpretación racional no conduce a un sistema limitado y fiable de inferencias, esto es, no llegan a formar una *proposición*: Las proposiciones en términos de Sperber son “representaciones conceptuales íntegramente analizadas, sin ambigüedad y dotadas de un valor de verdad”.³ Esta pesquisa por el significado, acciona un proceso de focalización o desplazamiento de la atención; una evocación y una búsqueda de representaciones conjeturales que, si resultan efectivas, harían posible una representación conceptual. Cuando una representación conceptual fracasa se genera un representación simbólica. O, lo que es lo mismo, cuando una información nueva no se adapta al dispositivo conceptual, esta información se vuelve simbólica. La producción y el uso de representaciones y símbolos públicos funcionan de esta forma, se pueden

¹ María Jesús Buxó Rey, “Introducción”, en Dan Sperber, *El simbolismo en general*, p. 9.

² Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, p. 51.

³ Dan Sperber, *El simbolismo en general*, p. 129.

describir en términos de intenciones comunicativas. Qué hace la gente con las representaciones y los símbolos públicos, precisamente lo mismo que hace con las elocuciones verbales, debe participar y acoplarse en la búsqueda de un objetivo y buscar las interpretaciones posibles más pertinentes y eficientes que iluminen las intenciones del comunicador⁴, un ejercicio de evocación que le otorgue sentido y reconstruya de forma diferente la información emitida. El problema reside pues, en aproximar el uso de los símbolos a la exégesis de estos:

En este sentido Sperber propone que la exégesis no es una interpretación, sino un desarrollo del símbolo que debe a su vez ser interpretado. Así, los comentarios exegeticos de ciertas sociedades no constituyen interpretaciones, sino más bien datos suplementarios por interpretar [...] es imprescindible poner en evidencia la constitución de la forma simbólica, o infraestructura semiótica, para luego considerar la interpretación de su contenido, no como una descodificación, sino como una improvisación fundamental del conocimiento implícito.⁵

Esto funciona al interior de los grupos sociales como estructuras de significación socialmente establecidas y sistemas de interpretación para dichas representaciones. Se trata de un sistema cognitivo y de aprendizaje de carácter universal. Operaciones cerebrales comunes, significados o evocaciones diversas. En este sentido, la cultura es interpretable. La cuestión es identificar *las intenciones comunicativas* del discurso público. Geertz mismo considera que lo que hacemos los antropólogos son interpretaciones de segundo y tercer orden, antes que esto, el informante o nativo hizo ya su propia tarea interpretativa al interior de su cultura.

Nuestra tarea como antropólogos se resume a crear modelos o ficciones y de ninguna manera descripciones realistas de una sociedad. Esta idea se puede expresar y resumir esquemáticamente de la siguiente manera. Paul Ricoeur⁶ señala que dentro del lenguaje científico, un modelo teórico imaginario o “ficción heurística” es un procedimiento heurístico “que sirve para descartar una interpretación inadecuada y abrir el camino hacia una más nueva y precisa”. Esta “construcción”, esta “nueva dimensión” de la realidad y la verdad, se realiza por medio de una transferencia o “transposición” de las características de esta ficción heurística a la realidad misma. La base de esta transferencia es el isomorfismo que se presume entre el modelo y su dominio de aplicación. Desde la dimensión antropológica, estas interpretaciones también se entienden como “ficciones”,

⁴ *Loc. cit.*

⁵ M. J. Buxó Rey, *op. cit.*, p. 13.

⁶ Paul Ricoeur, *Teoría de la interpretación: discurso y excedente de sentido*.

esto es, como algo “compuesto”, “formado”. La función concreta de estos modelos imaginarios es, pues, revelar el dominio de su aplicación.

Este modelo aplicado a un horizonte cultural distinto al nuestro funcionaría de la siguiente manera. Me planteo problematizar, objetivar hechos y expresiones sociales y culturales que guardan algún significado o que pueden ser explicados e interpretados, tomando en cuenta las diferencias temporales y la alteridad cultural. Sería una especie de *etnografía histórica* en busca de *estructuras significativas* en el sentido de Clifford Geertz que husmearía en textos históricos la interacción de signos interpretables que ha fijado la escritura, recalcando la importancia no tanto en el hecho como hecho, sino en la *enunciación*, en el sentido y la intención *de lo dicho*, más allá de preguntarnos si *existió realmente*. Esta intencionalidad, respondería a una función dentro del *sistema de enunciación* y de producción de sentido en el que se encuentra incrustado, esto es, una serie de condicionantes históricas que permiten dar *legitimidad y verosimilitud* a lo dicho, al mismo tiempo que lo capacita para *excluir la diferencia*: se escribe siempre desde un *lugar* de poder.

Esta tesis se aclara, cuando señalamos la operación corriente de querer adjudicar el contenido de las crónicas como producto de un ejercicio interpretativo sobre la otredad, sin evidenciar primero la infraestructura discursiva que posibilita tal ejercicio. De esta forma, lo plasmado en las crónicas adquirirían el estatus de etnografías, los frailes habrían hecho ya nuestro trabajo y sólo restaría ordenar la información, es decir, un trabajo de gabinete. Se pasan por alto las discontinuidades temporales y las alteridades culturales que nos alejan de tal ejercicio. Una operación anacrónica y ahistórica que termina concluyendo que Sahagún, Duran o el padre José Ortega *no observaron bien*, lo que explicaría que su información es producto de una *mala etnografía* dependiendo el caso; nunca comprendieron al *otro*, o lo comprendieron mal. Es necesario subrayar, que su objetivo nunca fue hacer etnografía ni tampoco la realización de una *observación* destacando la lógica pagana o nativa. La labor misional durante la colonia debe entenderse dentro de un proceso de involucramiento de los misioneros en una guerra de conquista.

A contrapelo de este enfoque, lo que propongo es que los contenidos valorativos sobre el indio, el paisaje o las construcciones materiales presentes en las fuentes documentales, serán ininteligibles en tanto que no se les situé dentro del contexto sociohistórico, la infraestructura discursiva y el patrimonio cognoscitivo en que tales representaciones adquieren sentido y se interpretan. Bajo esta operación, las representaciones simbólicas son situadas en un ámbito de pertinencia en que pueden ser

pensadas y reflexionadas, no como un proceso de descodificación, sino como una forma de conocer que se apoya en un saber implícito “y obedece a reglas inconscientes”.⁷ Visto de esta forma, el simbolismo es un medio para organizar la información. De lo que se trata es de interpretar el contexto a partir de los fenómenos simbólicos. La pregunta sería la siguiente ¿cuáles son las posibilidades de lo concebible y de lo imaginable dentro del horizonte a considerar? Estas investigaciones ayudarían a elucidar cómo se representa al otro por medio de los recursos retóricos y alegóricos durante la época colonial, y con esto, dejar de creer que esas descripciones se pueden usar como si fueran “neutras” o que participan dentro del paradigma científico de la antropología.

Continuando con el simbolismo, éste puede ser comparado dando el ejemplo del himno nacional. El himno cumpliría varias funciones y significados de acuerdo al contexto. Como una función pedagógica dentro de la formación educativa elemental, así como de asimilación e incorporación a un paradigma identitario; como acto protocolario de la burocracia; como fenómeno mercadológico, sometido a derechos de autor a partir de lo cual se pueden cobrar regalías por cada ejecución pública; o bien, un símbolo vacío de contenido y significado en el contexto ruinoso y enfermizo del nacionalismo mexicano. Visto así, el problema para un antropólogo sería la búsqueda y elección de una interpretación adecuada acorde al contexto ritual y enunciativo. Esto le permitiría ordenar y organizar una imagen mental del ritual simbólico y de la vida social en general de modo que el himno encuentre ahí su sitio, su pertinencia. Los símbolos no significan por sí mismos, sino porque representan conocimiento. Para un informante, los presupuestos que organizan la información y el conocimiento, orientan, definen e interpretan la realidad no son tematizados, dado que son pautas y patrones culturales inconscientes aprehendidos culturalmente: de lo que hablamos es de un saber implícito. Un antropólogo debe interiorizar estos patrones que organizan la información y de esta forma poder explicitar un saber y formas de conocer desconocidas, esto es, un saber tácito. Para un historiador, el ejercicio no es muy diferente. Es imperativo situar históricamente el marco cultural en que ciertos enunciados adquieren pertinencia, y pueden ser reflexionados e interpretados.

Estas formas de conocimiento no pueden ser entendidas como actos de conciencia individuales que representarían de forma exacta al universo de las cosas. La mente como una especie de gran espejo de representaciones diversas de la realidad.⁸ Por el contrario, las formas simbólicas son significativas porque representan conocimiento en tanto que mediado por el lenguaje. Es decir, las formas simbólicas son significativas hasta que son

⁷ D. Sperber, *op.cit.*, p. 19.

⁸ Guillermo Zermeño Padilla, *La cultura moderna de la historia. Una aproximación teórica e historiográfica*, p. 26.

comunicadas; por medio de la comunicación oral, la escritura, los impresos, comunicación electrónica, etcétera. Son pues productos sociales. “Comprender el símbolo es vivirlo. Está ahí, vigente, para legitimar el orden social cual signo.” Como manifestación pragmática, produce un proceso de contracción y unificación social “que legisla en su contenido las posibilidades del control social, ya se le nombre creencia, mito religión, política, moral, ética o historia”.⁹

Un acercamiento a estos patrones de significado se produce desde la lingüística saussuriana. El símbolo se compone de dos elementos: el significante y el significado. El primero, es la forma concreta, perceptible que remite a un concepto, el significado. El segundo “concepto que limita la intención y la comprensión de la clase de objetos evocados” por el significante. La mediación del lenguaje es fundamental para nombrar a algún objeto de la sociedad o la naturaleza. En este sentido, el signo es entendido como todo objeto o fenómeno que representa algo distinto de sí mismo. Esta aproximación implica “sacar” al signo-símbolo de su contexto real social y enmarcarlo dentro de un proceso lingüístico, “representación vacía que alimenta el sistema del lenguaje” y que deja fuera otras formas de preservación simbólica o extra-lingüísticas.¹⁰ En realidad de lo que estamos hablando es del hecho que el simbolismo es una realidad viva, y los símbolos –a partir del trabajo científico- “mueren para convertirse en escritura” y mito-historias. Sin embargo, el hecho de nombrar dota de sentido a los objetos sociales y naturales, al mismo tiempo que los legitima comunicándolos y exteriorizándolos. Desde esta perspectiva, *la mediación del lenguaje* posibilita “en un espacio histórico dado, la ejecución producida entre lo que está y su designación abstracta que lo hace existir, aunque el objeto suceso ya no esté presente [...] Así, nombrar se convierte en la herramienta simbólica que señala, que crea una visión del mundo y de la civilización.”¹¹

HISTORIA Y REALIDAD

Uno de los rasgos más importantes de la antropología de los mitos, es el hecho de tratar sobre la reconstrucción de la cultura de lo intangible (el mundo de las abstracciones, las creencias, las ideas, los mitos) partiendo de indicios y huellas fijados generalmente a través de la tradición oral, el texto impreso, los manuscritos y las imágenes. Esta operación implica hacer una diferencia entre lo real como pasado acaecido y por lo tanto muerto e inaccesible, y, lo pasado en tanto proceso social comunicado y representado

⁹ Rafael Pérez Taylor, “La antropología y los símbolos”, en *Aprender-comprender la antropología*, p. 128.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 126-127.

¹¹ *Ibid.*, p. 126.

determinado por el desarrollo de las tecnologías de la comunicación: tradición oral, manuscritos, impresos, formatos electrónicos, etcétera. El pasado como realidad, lo es, en tanto que pasado social comunicado. En este sentido, pienso que las fuentes deben ser consideradas como productos sociales y no como producto de experiencias individuales.

Cuando hablamos de configuraciones de realidad en el pasado, habría que tomar en cuenta dos categorías que perfilarían las historias posibles, las realidades posibles. Reinhart Koselleck nos habla del *espacio de experiencia* y del *horizonte de expectativa*, como categorías antropológicas de la condición humana universal.¹² Uno se pregunta ¿cómo construir una mirada que nos permita articular aquella concatenación entre lo antiguo y lo futuro? ¿Cómo privilegiar una mirada desde la antropología que interprete y explique la permanencia y las transformaciones de las formas simbólicas y la tradición cultural?

Para Koselleck, espacio de experiencia sería aquella totalidad “en la que están simultáneamente presentes muchos estratos de tiempo anteriores”, una reunión y estratificación que no da referencia a un antes o un después, que no da referencia cronológica. Es un pasado presente de un conjunto de acontecimientos incorporados que pueden ser recordados. Esta “totalidad” admite también una fusión de contenidos racionales e inconscientes, de lo sagrado y lo profano, de lo animado y lo inanimado, una serie de contenidos que “al nombrarlos estamos clasificando, buscando sus similares y sus contrarios”. En tanto que experiencia cultural, forma parte de la información y la comunicación de la experiencia ajena que es nombrada y clasificada. Koselleck utiliza la metáfora del ojo de cristal de una lavadora para representar el espacio de experiencia: Una pieza multicolor.¹³

Por su parte, el horizonte de expectativa apunta al todavía-no, a lo no experimentado “a lo que sólo se puede descubrir. Esperanza y temor, deseo y voluntad, la inquietud pero también el análisis racional”, aquella línea “tras de la cual se abre un nuevo espacio de experiencia”. Es el futuro hecho presente. Se trata de una línea futura, de un nuevo espacio de experiencia que aún no se puede contemplar, que todavía no es posible llegar a experimentarla. Nos movemos en plano de las previsiones, las promesas, los planes, las recetas y la espera angustiosa. Koselleck describe esta categoría narrando con ingenio un chiste político donde se destaca que la noción de horizonte es “una línea imaginaria que separa al cielo de la tierra, y que se aleja cuando uno se acerca.”¹⁴

¹² Reinhart Koselleck, *Futuro Pasado: para una semántica de los tiempos históricos*, p 336.

¹³ *Ibid.*, p. 338.

¹⁴ *Ibid.*, p. 340.

La tesis central de esta propuesta es que tanto espacio de experiencia como horizonte de expectativa tematizan el tiempo histórico.¹⁵ “La historia concreta se madura en el medio de determinadas experiencias y determinadas expectativas.”¹⁶ De la misma forma, el tiempo histórico es una magnitud dinámica que se modifica y se transforma en el transcurso de la historia. Uno de los puntos medulares de esta dinámica se produce con el surgimiento de la modernidad, entendida como un “tiempo nuevo en el que las expectativas se han ido alejando cada vez más de las experiencias hechas.”¹⁷ Con esto, el pasado y el futuro no llegan a coincidir nunca. La tensión entre ambas categorías, es lo que provoca nuevas soluciones y conocimientos nuevos: “Las experiencias liberan los pronósticos y los guían.” A pesar de todo, en la historia “siempre sucede algo más o algo menos de lo que está contenido en los datos previos.” Con la ruptura de un horizonte de expectativas y la ganancia de una experiencia nueva, “la superación temporal de las expectativas coordina nuestras dimensiones de una forma nueva en cada ocasión.”¹⁸ Una de las herramientas más acabadas, producto de la tensión entre espacio de experiencia y horizonte de expectativa es la noción de utopía. Utopía podemos entenderla, como aquel proyecto que trata de vencer aquellas experiencias que no se podían derivar ya de las precedentes. Entonces se formularon expectativas, que anteriormente no se habían podido concebir.¹⁹ “El hecho de que el futuro no sólo se modifica, sino que también perfecciona a la sociedad cada vez más rápidamente...” de una forma *optimizante y perfectible* fue una de las grandes expectativas de la Ilustración. La *aceleración*, se torna como una categoría histórica que evalúa al progreso.²⁰

Pareciera esta concepción una bóveda imaginaria en donde el presente se ubica a los 90° y funciona como el centro de producción: “La dialéctica entre tradición y utopía que se genera desde un presente que posibilita la comprensión histórica.”²¹ En este sentido, si consideramos que el pasado no se encuentra depositado en un espacio tangible sino mediatizado por la cultura, un acontecimiento, un espacio de experiencia y un horizonte de expectativas, la posibilidad de re-actualización se inserta en un presente, en un contexto productor de enunciados, de discursos, en un *lugar* de poder. El pasado se recrea en el presente para un intercambio entre vivos. No debe preocuparnos este trabajo

¹⁵ *Ibid.*, p. 337.

¹⁶ *Loc cit.*

¹⁷ *Ibid.*, p. 343. En nuestro caso, un rompimiento similar de la tradición cultural, se produjo con el contacto cultural entre europeos y americanos y el posterior sistema de dominación colonial instaurado.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 341-342.

¹⁹ *Ibid.*, p. 349.

²⁰ *Ibid.*, p. 351. Es desde este contexto que podemos situar también el origen de la ciencia histórica. Situados en el futuro del pasado, el pasado mismo se ha vuelto desconocido.

²¹ Miguel Ángel Segundo Guzmán, *Infiernos Imaginarios*, p. 20.

incesante de vida y muerte de las tradiciones culturales y las formas simbólicas. La transformación y “el movimiento es la constante que hace prevalecer al tiempo sobre los efectos del desarrollo social para provocar en el deslizamiento la efectividad de la tradición o de la historia.” El mundo se manifiesta como movimiento:

“Este proceso... las culturas lo vienen realizando desde el principio de los tiempos. Producen, transforman y dan muerte a los símbolos para dejar su lugar a otros nuevos. Esta organización de la cultura genera representaciones que están ahí, en el hecho real de la vida social, y que al convertirse en evidencia pasan a formar parte del legado cultural...”²²

Una herramienta clave en este trabajo de reconstrucción de las tradiciones culturales y del pasado es el de la representación. Por representación podemos entender aquella “posibilidad teórico-metodológica que nos acerca y pone en el camino de lo que se precisa como entidad cultural; sobre todo si entendemos el representar como el hacer presente lo que estamos describiendo, contextualización que permite construir una imagen del proceso estudiado.”²³

CULTURA Y COMUNICACIÓN

¿Acaso la Historia puede asegurar una comunicación con el pasado?
Michel De Certeau

Los símbolos, los esquemas de significación y los recursos culturales en general son fundamentales para la operación y funcionamiento de las sociedades. Jack Goody ha planteado que formas externas al cerebro como la escritura, posibilitan formas de pensar concretas. Es aquí donde podemos introducir la lógica comunicativa y las tecnologías de la comunicación. La cultura persiste a través de la comunicación y las formas de transmisión sociales y culturales. El bagaje cultural depende en gran medida de las formas de producción y circulación del discurso. Las tecnologías de la comunicación influyen en la producción y circulación del conocimiento. La tematización de la conducta ajena se realiza por medio de procesos comunicativos. Un hecho eminentemente social en tanto que requiere “por lo menos de dos personas para que haya comunicación.” “Y su realización depende del estadio que guarde la evolución social de los medios a través de los cuales circula la comunicación...”²⁴

²² Rafael Pérez Taylor, “La antropología...”, *op. cit.*, p. 124.

²³ *Loc cit.*

²⁴ Guillermo Zermeño, *op. cit.*, p. 28.

En una tesis muy interesante que no discutiremos aquí, podemos pensar como Roger Bartra, parafraseando su metáfora sobre la conciencia del exocerebro²⁵, en que las tecnologías de la comunicación pueden imaginarse como prótesis culturales extrasomáticas, que permiten al cerebro la superación de una angustia y un sufrimiento primigenio, al mismo tiempo que la resolución de un problema, que en el caso de la evolución de la oralidad a la escritura, representa la capacidad de potencializar la acumulación de conocimiento abstracto, así como el aumento de la velocidad en la reproducción y circulación del conocimiento. Siguiendo esta tesis, estas prótesis culturales no deben entenderse como sustancias o herramientas apartadas del cuerpo haciendo una división entre el medio interior, precursor del yo individual y su contorno exterior. Todo lo contrario, las tecnologías de la comunicación pueden imaginarse como poderosas redes culturales y sociales estrechamente vinculadas al cerebro y sus circuitos neuronales. “Para decirlo de otra manera: la incapacidad y disfuncionalidad del circuito somático cerebral son compensadas por funcionalidades y capacidades de índole cultural. El misterio se halla en que el circuito neuronal es sensible al hecho de que es incompleto y de que necesita de un suplemento externo. Esta sensibilidad es parte de la conciencia.”²⁶

Tres grandes modelos se nos presentan: las formas de comunicación orales, las formas de comunicación escritas y las formas de comunicación electrónica (radio, cine, televisión, internet) que caracterizan a la segunda mitad del siglo XX. Los tres modelos nos permiten la construcción de modos distintos de pensar. “Los distintos medios demandan a los individuos el uso de diferentes habilidades, facultades y recursos para codificar y decodificar los mensajes del medio en cuestión.”²⁷ Estos recursos y habilidades necesarios para la producción y recepción de las formas simbólicas fijadas en componentes materiales,²⁸ son desplegados en espacios y mundos sociales de convivencia e interacción social, los cuales, son regulados por normas y códigos de comportamiento, los cuales sirven como referente que orienta el sentido de la práctica cotidiana.

Siguiendo en esta línea, Walter Ong²⁹ y Jack Goody³⁰ han argumentado sobre la importancia de los cambios de la oralidad a diversos estados del conocimiento de la escritura. En resumen, argumentan que la escritura incrementa la potencialidad de

²⁵ Roger Bartra, *Antropología del cerebro. La conciencia y los sistemas simbólicos*.

²⁶ *Ibid.*, p. 23.

²⁷ John B. Thompson, *Ideología y cultura moderna. Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas*, p. 246.

²⁸ Podemos hablar de contextos de conversación cara a cara; la piedra, el cincel, el papel, la tinta, la imprenta, ondas electromagnéticas, etcétera.

²⁹ Walter Ong, *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*.

³⁰ Goody, Jack, *La domesticación del pensamiento salvaje*.

acumular conocimiento de tipo abstracto “porque ha cambiado la naturaleza de la comunicación” llevándola más allá del contacto cara a cara. La escritura hace al habla «objetiva» al convertirla en un objeto de inspección tanto visual como auditiva. Todo pensamiento ya sea oral o escrito, es hasta cierto punto analítico: “divide sus elementos en varios componentes”. Sin embargo, el examen abstractamente explicativo, ordenador y consecutivo de fenómenos o verdades reconocidas resulta imposible sin la escritura y la lectura. En síntesis, dentro de una cultura oral primaria la experiencia es intelectualizada nemotécnicamente, vinculada con lo efímero en recreación, un mundo de las palabras restringidas al sonido, en este sentido es contextual, las palabras influyen en el mundo y conforman acontecimientos. Por su parte, dentro de la cultura escrita el ejercicio es ante todo uno de tipo solipsista, más abstracto y original, el texto se presenta cerrado y con una trama continua, formándose como unidad para la comprensión.

Por su parte, el texto se puede entender en dos niveles. En primer lugar, en tanto que manuscrito, se encuentra en un horizonte histórico a medio camino entre la oralidad y la escritura. El manuscrito es una forma de escritura que tiene sus fundamentos en formas orales de comunicación. El manuscrito “con sus observaciones y comentarios al margen (que a menudo se integraban en el texto en las copias subsiguientes), sostenían, fuera de sus propios límites, un dialogo con el mundo y se identificaban más con la dinámica del intercambio de la expresión oral.”³¹ Por su parte, en tanto que texto impreso, nos remite a formas de expresión moderna en las cuales Foucault distingue dos problemas que no deben ser confundidos. Por un lado, el análisis sociohistórico del autor como individuo social en tanto que vinculado a un sistema social y, en segundo lugar, lo que él denomina como “función-autor” en tanto que función del discurso, “característica del modo de existencia, circulación y funcionamiento de *ciertos* discursos en el seno de una sociedad”.³² Dos entidades separadas por una evidencia empírica, esto es, entre el individuo real y singular por un lado y, por el otro, la construcción discursiva ó “el nombre propio al que el discurso está atribuido.” Esta tesis tiene consecuencias definitivas. La función-autor garantiza “la unidad, pese a las posibles contradicciones, de un conjunto de textos, de una obra, remitiéndola a una fuente única de expresión”, y, en segundo lugar, esto nos remite a una investigación que permita iluminar “el sentido atribuido (o no) a la función-autor en diversas prácticas discursivas con la historia de la producción, diseminación y apropiación de estas formas discursivas.”³³ La función-autor tiene pues,

³¹ Walter Ong, *op. cit.*, p. 131.

³² Michel Foucault citado por R. Chartier en “Trabajar con Foucault. Esbozo de una genealogía de la ‘función-autor’”, en *Versión. Estudios de Comunicación y Política*, p. 115.

³³ *Ibid.*, pp. 120-121.

sin duda una disposición fundamental dentro de la tecnología de lo escrito: organizar y significar dentro de un orden que les es ajeno a las cosas, ofrece una unidad para la comprensión.

En ambos casos, tanto manuscritos como textos impresos la pregunta que surge es ¿Cómo modifica ambos modelos el significado de la escritura? El sentido del texto se encuentra en el horizonte de expectativas de los lectores. Esto es, la operación comunicativa termina en el momento de la recepción: “Por ello, los enunciados sobre la interpretación de un texto son siempre relativos a una comunidad de lectores.” Cavallo y Chartier hablan más bien de *comunidades de interpretación*: “círculos o comunidades que comparten una misma relación con lo escrito.”³⁴ La lectura como práctica social inmersa en un contexto cultural. Con el surgimiento de la imprenta, lo que tenemos frente a nosotros, es cómo una realidad basada ya en la escritura, interpreta a otra, inscrita en el mundo oral, a través del manuscrito como intermediario. Es de esta forma, cómo la función autor se constituye como uno de los rasgos fundamentales del orden del discurso moderno; los antecedentes de este proceso pueden rastrearse desde el siglo XIV entre las formas del libro manuscrito, y durante el siglo XVI en el contexto de la Inquisición española, con lo que Foucault llama las formas transgresivas de los textos, en donde la función-autor constituye “un arma esencial en la lucha de la Iglesia católica contra la herejía y la heterodoxia.”³⁵ Hay que añadir, que dentro de este horizonte cultural, lo oral y lo visual siguen siendo la fuente de validación de la verdad y la certidumbre. Sin embargo, se necesita de una autoridad para nombrar, lo dicho o lo escrito se valida por un *a priori* divino, de un *Autor Divino*. La tradición complementa el trabajo: la Biblia y los autores clásicos son el respaldo de los cronistas y misioneros.

En todo caso, este es el dilema y lo que habría que apuntar de manera clara, es que no existe una relación mecánica entre individuo real, en tanto que escritor como sujeto singular vinculado a un sistema social y la producción textual. La función-autor cumple una función mediadora inscrita en prácticas discursivas concretas: “nuevas formas del libro producen nuevos autores.”

En consecuencia, desde la dimensión histórica se comprende el cuestionamiento de las implicaciones sobre aquellas comunicaciones que nos permitan el distanciamiento de la personalidad o la autoridad que comunica. Con la comunicación escrita, el distanciamiento es claro de aquel que escribió el libro. Su presencia física no es indispensable, “el escrito se transforma en algo que puede ser objetivado de manera

³⁴ Cavallo y Chartier, *Historia de la lectura en el Mundo Occidental*, pp. 15-16.

³⁵ Michel Foucault citado por R. Chartier *op. cit.*, p. 131.

independiente de la personalidad del escritor y de la situación en que lo dijo”, esto nos permite una evaluación separada de todos los elementos tanto contextuales, ideológicos y lingüísticos que intervienen en la comunicación.³⁶ No pasa lo mismo con la comunicación oral. En la oralidad el diálogo es finito “y no se puede volver a él para buscar comprenderlo mejor, o rebatirlo de otra forma.”³⁷ Lo que es necesario tener claro es que tanto en la oralidad como la escritura, la transmisión de las formas simbólicas “implica necesariamente su separación, en diversos grados del contexto de su producción: se distancia de este contexto, tanto espacial como temporalmente, y se inserta en nuevos contextos que se pueden ubicar en diferentes espacios y tiempos.”³⁸ Se produce entonces una ruptura entre contexto y significado. En este sentido, la escritura permanece más allá de su contexto de emisión. El texto permanece pero el contexto desaparece. ¿Cómo reconstruir un significado aislado de su contexto de emisión? ¿Cómo reconstruir las convenciones semánticas y literarias que guiaron la producción textual y posibilitaron la comprensión (el acto de leer) a una comunidad de lectores?

Desde las huellas del pasado, a lo que nos enfrentamos en síntesis, no es al mundo histórico *en sí mismo*, sino a un mundo histórico mediado por la cultura. La transmisión cultural está determinada por la evolución de los dispositivos y tecnologías de la comunicación. Lo que supone esta tesis, es que el pasado no puede ser entendido como producto de conciencias individuales sino como un pasado que refleja una realidad transindividual; es imperativo trascender “el ámbito de la conciencia para hacerlo observable por otro”. Nos enfrentamos ante producciones sociales que nos remiten a espacios sociales comunitarios y colectivos, a una realidad mediada por el lenguaje: “El espacio histórico define los sentidos del símbolo”. De ahí el interés por la preocupación del lugar social desde donde se emiten enunciados: la enunciación. Se asume, “que sólo se entiende un enunciado, si se conoce el lugar desde donde se emite”. La realidad en términos históricos es tal, de acuerdo a la construcción que cada sociedad hace del mundo social, la naturaleza, las relaciones e interacciones sociales, la producción, circulación y recepción de las formas simbólicas determinadas por la evolución y desarrollo de las tecnologías de la comunicación. A fin de cuentas, una abstracción de prácticas y reglas sociales. “Esto da lugar a la creación de un imaginario social e induce un sentido individual o colectivo de la relación existente entre el hecho concreto y la ilusión que se tiene de él.”³⁹

³⁶ Norma Durán, *Formas de hacer historia*, p. 33.

³⁷ *Ibid.*, p. 34.

³⁸ John B. Thompson, *op. cit.*, p. 249.

³⁹ Rafael Pérez Taylor, *op. cit.*, p. 129.

2. LA NARRATIVA Y EL PATRIMONIO COGNOSCITIVO

La narración como emisión textual es estudiada en tanto que, su relación con la “realidad”, o la función de verdad que cumple en determinado contexto cultural. El estudio de las formas de comunicación y de los contextos discursivos, la *enunciación narrativa* nos acerca a la semántica histórica de cada sociedad. En este sentido, las posibilidades cognitivas que nos ofrece una narración están dadas por el sustrato cultural y el sistema de creencias en que esa emisión textual circula. La narración nos revela el lugar y el contexto social en el que fue producido. Un texto nos remite a una *comunidad de interpretación*, la cual atesora un patrimonio cognoscitivo dentro del cual la narración adquiere sentido. “La narrativa es la forma en que se expresan los contenidos valorativos.”¹ Esto nos conecta con realidades complejas en tanto que, una serie de discontinuidades temporales y alteridades culturales nos enfrenta con particularidades históricas que se vuelven opacas ¿Cómo descifrarlas?

Las *explicaciones* en la historia cumplen una función muy diferente de las explicaciones de las llamadas ciencias duras. Las primeras nos remiten a realidades concretas, singulares y no cumplen la tarea de producir generalizaciones aplicables de manera anacrónica y ahistórica a contextos culturales diferentes. Si acaso, aquellas generalizaciones se producen sólo al nivel de los esquemas y las estructuras, pero no al nivel del contenido ni de la semántica cultural. Carlo Ginzburg llama a este tipo de ciencias, *ciencias indiciarias*, se caracterizan por ser cualitativas y no cuantitativas, concretas, estudian casos individuales, son aleatorias, se valen de conocimientos indirectos, indiciarios y conjeturales. El paradigma indiciario según Ginzburg, es aquel que captaría una realidad profunda y compleja a través de huellas, síntomas, indicios y signos. Esto es, una serie de datos aparentemente omitibles nos pueden dar luz para descifrar realidades complejas. Un modo de narración que nos remite a experiencias primigenias para descifrar huellas; una disposición de datos operada por un observador orientada al análisis de problemas concretos. En resumen, es una ciencia no de las generalizaciones tipo lenguaje matemático, sino una *ciencia de lo individual*: “La propensión a borrar los rasgos individuales de un objeto es directamente proporcional a la distancia emotiva del observador.”² El sustrato cultural y el patrimonio cognoscitivo de un grupo, son el punto ciego de las producciones discursivas. Los textos que llegan hasta nosotros como informes o crónicas son huellas o indicios de una realidad que se nos escapa. De esta

¹ Alfonso Mendiola, *Retórica, comunicación y realidad*, p. 271.

² Carlo Ginzburg, *Tentativas*, p. 129.

forma nos enfrentamos a dos posiciones sobre lo real que se apoyan y relacionan en un discurso. En primer lugar lo real en tanto que *conocido*, y comprende lo “resucitado” de una realidad pasada, la “reconstitución” de un pasado que fue; y en segundo lugar, lo real como *implicado* por la operación científica.³

‘Aquello que llamamos explicación no es más que la manera que el relato tiene para organizar una intriga comprensible’ [...] La intriga debe entenderse como una operación de conocimiento que no pertenece al orden de la retórica sino que plantea como central la posible inteligibilidad del fenómeno histórico, en su realidad borrada, a partir del cruce de sus huellas accesibles.⁴

Desde esta perspectiva dos posiciones históricas encontradas se materializan en la disputa entre *realistas* y *nominalistas*. Los primeros que privilegian la herencia positivista en tanto que entienden al pasado como una realidad que puede ser restaurada tal cual, una literalidad frente al pasado por el peso de la frase “está escrito, así ocurrió”; y los segundos que entienden a la Historia como una serie de discursos sobre el pasado, y lo que buscan es la interpretación de un hecho más que la veracidad del mismo. Lo que aquí propongo, está más bien encaminado sobre la segunda postura, y orientado sobre aquellos trabajos que se alejan del *realismo* en la historia, pues lo que buscamos no es la realidad sino la *mediación*; aquellas redes imaginarias que guiaban la acción de los actores que hicieron posible aquel espacio geográfico y cultural, no reducido hasta 1722 dentro del complejo cultural del Gran Nayar.

NARRATIVA Y CULTURA

El tema de la importancia y el valor de la narrativa en la representación de la realidad y el problema de cómo traducir el conocimiento en relato, es crucial para “configurar la experiencia humana en una forma asimilable a estructuras de significación humanas en general en vez de específicamente culturales.”⁵ Esto es, estructuras de significación parecidas, semánticas culturales distintas. El conocimiento simbólico es el articulador de la experiencia social. Su articulación implica un desplazamiento y manifestación narrativa que nombra, hace vivir y lo desenvuelve. Lo narrativo va más allá del signo escriturístico e involucra un conjunto de variantes “de lo presentado”, “la narración es el concepto que materializa un acto vivo que, convertido en símbolo, enseña una construcción

³ Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, p. 51

⁴ Roger Chartier, *El mundo como representación*, p. 75.

⁵ Hayden White, *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y presentación histórica*, p. 17.

representativa en su inserción material o no.”⁶ El símbolo “se apropia en su discurso del mito y su personificación ritual para crear en su esencia el principio fundador de la cultura y de las entidades colectivas e individuales.”⁷

Para Barthes, el estudio del relato, implica tener en cuenta una relación de identidad y homología entre el lenguaje y la literatura. La narración está organizada en base a códigos lingüísticos, sin embargo, no puede ser reducida a ellos. “La narración tiene sus unidades, sus reglas, que van más allá de la frase, y si bien compuesta de frases, *la narración está organizada por una pluralidad de códigos que remiten a la cultura.*”⁸ Barthes distingue tres niveles de descripción en el análisis del relato: el de las funciones; el de las acciones; y el de la narración. El tercer nivel, el “narracional” “esta pues, constituido por los signos de la narratividad, el conjunto de operadores que reintegran funciones y acciones en la comunicación narrativa articulada sobre su dador y su destinatario.”⁹ Y es necesario recalcar que “la narración no puede, en efecto, recibir su sentido sino del mundo que la utiliza: más allá del nivel «narracional» comienza el mundo, es decir, otros sistemas (sociales, económicos, ideológicos)...”.¹⁰ En el estudio de la historia, nos enfrentamos a discontinuidades culturales y temporales. Un conjunto de textos que necesitan ser interpretados dentro de un contexto histórico y un horizonte cultural. Con nuestro pasado, establecemos un acercamiento que nos proyecta a una relación no de continuidad, unión y encadenamiento, sino más bien, de discontinuidades y distorsiones. Una relación más de distancia, nostalgia, pérdida y extrañeza que de otra cosa.

La pregunta es entonces ¿Qué sucede con los textos de la historia colonial, por lo demás, textos de hace tres o cuatro siglos? ¿Qué pasa cuando los códigos de recepción y de lectura cambian y se transforman? “¿Qué pasa cuando una narración pasa de una cultura a otra? ¿O cuando el código del narrador no es el mismo que el de quien lo escucha?”¹¹ Barthes sostiene que la narrativa es «*traducible* sin menoscabo esencial», en un sentido en que no lo es un poema lírico o un sistema filosófico. Es decir, de lo que estamos hablando es de “la imposibilidad de reducir un mundo histórico a otro, y el reconocimiento de que cada pueblo, cada nación, posee un genio particular e

⁶ Rafael Pérez Taylor, “*La antropología y los símbolos*”, p. 133.

⁷ *Loc. cit.*

⁸ Roland Barthes, citado por Enzo Segre, *Metamorfosis de lo sagrado y lo profano*, p. 14. Cursivas mías.

⁹ Roland Barthes, *et al.*, *Análisis estructural del relato*, p. 28.

¹⁰ *Ibid.*, p. 29.

¹¹ Enzo Segre, *Metamorfosis...*, *op cit.*, p. 15.

intransferible,¹² de una semántica que lo distingue. En este sentido, la pregunta es ¿qué tipo de noción de realidad autoriza la construcción de una descripción narrativa de la realidad? Es decir ¿que tipo de necesidad, fundamentación y legitimación autorizan a la descripción narrativa? Como lo mencionamos más arriba, las funciones legitimadoras del orden político se explican ‘culturalmente’, es decir en términos de un conjunto de símbolos. White lo plantea en los siguientes términos: “Es esta necesidad –perspectiva cultural específica- o impulso a clasificar los acontecimientos con respecto a su significación para la cultura o grupo que está escribiendo su propia historia la que hace posible una representación narrativa de los acontecimientos reales.”¹³

El impulso narrativo según White parte de un deseo de realidad. Deseo que justifique su representación dentro de un horizonte cultural específico y particular. Por ejemplo Cristóbal Colón murió creyendo que había llegado a la India, en muchas de las crónicas del siglo XVI; en el texto de *Apostólicos Afanes* durante el siglo XVIII en el Gran Nayar, se menciona la aparición del apóstol Santiago durante la batalla entre indios y españoles siendo definitiva su participación en la victoria a favor de estos últimos. El sentido de estos enunciados, lo podemos encontrar historizando el concepto de experiencia, recurriendo a la noción de paradigma o marco de supuestos que se aceptan sin discusión, y que establecen las líneas básicas de investigación, delimitando el conjunto de problemas importantes y las soluciones admisibles.¹⁴ En resumen, la noción de experiencia remite a la sociedad, y en esta, lo real se corresponde con aquello que es creíble para la misma. Desde una perspectiva antropológica, sumergirnos en estas alteridades y discontinuidades culturales, el encontrarse en la otredad “es el inicio del trabajo, es el espacio vivencial y descriptivo que posibilita la existencia del choque cultural”, de entablar el contacto y el diálogo, y de sus correspondientes traducciones. “Convertida en narración, la actividad productora de sentido permite elaborar la construcción de verosímiles más cercanos a nosotros que a ellos.”¹⁵

¹² Guillermo Zermeño, *La cultura moderna de la historia. Una aproximación teórica e historiográfica*, p. 51.

¹³ Hayden White, *El contenido...*, *op. cit.*, p. 25.

¹⁴ T. S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, pp. 37-38.

¹⁵ Rafael Pérez Taylor, *op. cit.*, pp. 122-123.

3. UNA APROXIMACIÓN A LA CRÍTICA DE FUENTES: FICCIÓN Y CONSTRUCCIÓN

Quisiera desplegar mi argumentación sobre las fuentes en tres niveles. El primero corresponde a la tensión entre teoría y las fuentes; un segundo nivel corresponde a la *facticidad de los acontecimientos*; y por último, todo lo relativo a las estructuras de significado presentes en las fuentes, el horizonte histórico desde donde podemos situarlas.

El *quid* de la presente investigación está relacionado con la tensión fundamental que se establece entre las fuentes y las premisas teóricas que posibilitan el discurso y la narración histórica. En este sentido es importante destacar a la historia, como acontecimiento o concatenación de sucesos dentro de un sistema que posibilita y funda una unidad o conexión interna como parte de un todo o una *historia en general*. Es el carácter procesual de la historia en la que estructuras dan sentido a los acontecimientos y acontecimientos que traslucen estructuras. Para R. Koselleck, la verdadera y auténtica tensión “es la tensión entre la teoría de una historia y el hallazgo de las fuentes.” Con nuestras preguntas y cuestionamientos, la fuente se convierte en algo más que el fragmento escogido, se transforma en algo distinto: “Si no fuera así, cualquier fuente clara y fluida sería ya la historia misma de cuyo conocimiento estamos tratando.”¹

Cualquier investigación precisa desde un principio, interrogar a sus fuentes para descubrir contextos de acontecimientos que se encuentran más allá de las fuentes: “En esta necesidad se encuentra también el límite de toda teoría de la comprensión que permanece orientada primariamente hacia personas, hacia sus testimonio o sus obras de cuya comprensión se trata.”

Y si un historiador tiene que partir de que le interesan tanto las condiciones de los posibles acontecimientos como los acontecimientos mismos, entonces está obligado a trascender los simples testimonios del pasado. Pues cualquier testimonio icónico o escrito sigue estando vinculado a una situación y el excedente de información que pueda contener nunca es suficiente para abarcar aquella realidad histórica que pasa a través de todos los testimonios del pasado.²

Como punto de entrada, habría que decir que la teoría fija las condiciones de la historia posible. Cuando se toma esta decisión es cuando comienzan a hablar las fuentes. Las fuentes nos protegen frente a los errores, esto es, lo escrito como algo que puede ser consultado y verificado, pero no nos dicen lo que debemos decir: “La parcialidad y la

¹ Reinhart Koselleck, *Futuro Pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, p. 200.

² *Loc. cit.*

objetividad se limitan de un modo nuevo en el campo de la tensión entre la formación de la teoría y la exégesis de las fuentes. La una sin la otra son inútiles para la investigación.”³

En segundo lugar, cualquier acontecimiento conocido y presentado históricamente vive de la ficción de lo fáctico. Es decir, las representaciones de realidad del pasado que nos llegan a nosotros a través de textos u otra formas de representación, es sólo una construcción, es algo hipotético: “El carácter ficticio de los acontecimientos narrados corresponde, en el plano de las estructuras, al carácter hipotético de su <<realidad>>.” La condición ficticia e hipotética de los acontecimientos no impide comunicar lingüísticamente la realidad pasada como un resultado real:

Los conceptos que abarcan estados de cosas, contextos y procesos pasados, se convierten para el historiador que los usa en el curso del conocimiento, en categorías formales, que se aplican como condiciones de las historias posibles. Únicamente los conceptos que poseen pretensión de permanencia, posibilidad de un uso repetido y de realización empírica, es decir, conceptos con contenidos estructurales, desbloquean el camino según el cual una historia que en su momento fue real puede manifestarse hoy como posible y, de ese modo puede ser representada.⁴

En tercer lugar, es necesario dejar claro que las fuentes pueden leerse de dos modos: “como autoarticulación histórica de aquellos que actúan según se dice en las fuentes, y como estructuración lingüística de determinadas estructuras de significado.”⁵ Esto es, partimos de una sociabilidad y de procesos simbólicos de los hombres en el tiempo que articulan la identidad de un grupo y define la relación con su entorno. Este horizonte sociocultural, es fijado en una narrativa y puesto en juego como una practica con un resultado concreto que es el discurso, el cual posibilita su interpretación. La estructuración lingüística de aquel horizonte nos enfrenta a espacios de experiencia distintos al nuestro. La mediación del lenguaje y de la cultura es evidente. La lectura, su interpretación y comprensión se modifican de acuerdo al contexto de recepción. Nuevos horizontes se bosquejan, nuevas expectativas se plantean. Las fuentes en tanto que *textos*, son restos o cadáveres de un pasado fijados en una materialidad como el papel, que nos remite a procesos de comunicación, en los que no se accede al pasado *en sí mismo*, sino que se trata de instrumentos preformativos -esto es, nos remiten a acciones deseadas con el sentido de producir algún efecto- que producen y produjeron actitudes particulares hacia esa información: Lo interesante será “reconstruir los procedimientos de interpretación que

³ *Ibid.*, p. 201.

⁴ *Ibid.*, pp. 150-1.

⁵ *Ibid.*, p. 208.

ponían en práctica las comunidades de lectores.”⁶ Con el transcurso de los años diversos discursos se han depositado como una barrera entre los lectores, creando una ilusión de la realidad histórica.

Pocas veces las crónicas se estudian por sí mismas, y en la mayoría de los casos se usan para explicar otra cosa, como las costumbres y la naturaleza del Nuevo Mundo. Proporcionándoles el status de una *neutralidad científica* que no les corresponde. La pregunta es entonces, si las crónicas pueden ser usadas para responder lo que se les pregunta.⁷ Es importante señalar que el mundo de las etnias e historia del Gran Nayar que se construye en *Apostólicos Afanes* durante la primera mitad del siglo XVIII, se produce y se justifica desde la ejemplaridad y la autoridad de los antiguos, la tipología bíblica y la teología; las investigaciones en antropología se justifican desde las ciencias sociales modernas. Las diferencias son fundamentales. Como lo he señalado más arriba, desde la Teología, el tiempo del mundo se concibe como reiteración, un tiempo escatológico. Desde la antropología y las ciencias sociales modernas, el tiempo es visto como sucesión, cronológicamente. En este sentido es necesario adoptar una actitud antropológica ante las fuentes. El uso corriente que se le ha dado al contenido de las crónicas es el de reflejar tal cual una realidad hasta entonces desconocida para los conquistadores. Ante algo nuevo y desconocido los cronistas se valieron de sus dos sentidos favoritos: la vista y el oído. La realidad “descubierta” la hicieron propia asimilándola a su esquema del mundo, dotándola de sentidos y significados ajenos. Son entonces mal llamadas protoetnografías, o trabajos etnográficos inconscientes, sin quererlo.

Un punto fundamental de la práctica de la escritura es que está sustentada en un sistema social específico que, en el caso de las crónicas del siglo XVI se puede caracterizar como cortesano. Un sistema social estrictamente jerarquizado en el que la comunicación se da entre los miembros del mismo estrato y nunca entre estratos diferentes: La corte funciona como “límite fronterizo de la comunicación aristocrática de las sociedades estratificadas.”⁸ En este sentido, la sociedad cortesana regula su producción cognitiva por medio de la retórica, en la actualidad lo hacemos por medio de la ciencia. La realidad comunicada en las crónicas de la conquista no se corresponde con la realidad científica. Esta producción cognitiva de tipo retórico se caracteriza por estar dominada por la oralidad dentro del primer periodo de la escritura –hasta antes de la

⁶ Alfonso Mendiola, *Retórica, comunicación y realidad*, p. 12.

⁷ *Ibid.*, p. 234.

⁸ *Ibid.*, p. 204.

impresión. En el primer periodo de la escritura y “en las crónicas de la conquista la oralidad sobredetermina a la escritura.”: escribir bellamente significa imitar modelos:

El sistema retórico opera con la forma persuasión/no persuasión, mientras que el científico lo hace con la forma verdad/no verdad [...] la comunicación científica se basa en la empiria (teoría) y la inferencia lógica (método), mientras que la retórica en la memoria topológica (inventio) y en la lógica figurativa.⁹

De esta manera, la producción de la comunicación en una sociedad premoderna y estratificada se centraliza en el vértice de la pirámide social: en la elite. En la actualidad, la producción de la comunicación se diversifica por medio de lenguajes especializados. La orientación educativa de las elites en una sociedad con primacía retórica, estuvo encaminada hacia la formación en las formas de hablar, la gestualidad y en general de la estilización de las conductas corporales y no en la enseñanza de cuestiones técnico-artesanales: “La educación retórica tiene como objetivo el cultivo de si mismo.” En este sentido, la realidad que construye la retórica es siempre moral, normativa: primero y al final de todo “en forma de legitimación religiosa.” El contexto cosmológico cristiano ofrece otras salidas ante la decepción y la frustración: imperfección, corrupción, pecado original: “La historia para el escritor del siglo XVI, es la historia observada desde el esquema bíblico de la institución eclesiástica.”¹⁰

La teología cristiana y específicamente San Agustín dispuso un plan divino que organizaba el tiempo y el destino del hombre en dos planos: La *Civitas Terrena* y la *Civitas Dei*. En el mundo terrenal, la paz era inalcanzable ya que cada quien buscaba la suya. El sentido último del hombre no se encontraba en la *Civitas Terrena*, sino en la *Civitas Dei*, en la que encontraría la paz eterna. El eje central de esta construcción y en general del pensamiento cristiano, es que está basado en torno a la *comunidad de los redimidos* por Jesucristo y el objetivo es la *consumación de la salvación*.¹¹ El decurso del tiempo y de las cosas, está guiado por la intervención de Dios, el tiempo es determinado y decidido por Dios. El fin supremo es la salvación y la gloria de los justos, los cuales subirán a los cielos y los pecadores tendrán al infierno como castigo. El hombre no tiene voluntad y sólo le corresponde reconocer las señales de los últimos tiempos. El presente y el futuro se coordinan en base a un tiempo mesiánico y de los últimos tiempos. Como categoría de transformación, hasta bien entrado el siglo XVIII era usual utilizar a la *fortuna* para la explicación de la historia:

⁹ *Ibid.*, p. 409.

¹⁰ *Ibid.*, p. 247.

¹¹ *Ibid.*, pp. 228-233.

Fortuna ofrecía un elemento estructural para la interpretación de las *Historien* particulares. Ella indicaba la persistencia del cambio, el modelo del acontecimiento transpersonal, que se sustrae a la intervención de los hombres. Como siempre se le adjudicaban la virtud o la fe, tanto si se deducían a partir de Dios como si –más tarde- se las desligaba de él, Fortuna siguió siendo siempre un indicador de la transformación de los tiempos, de las coyunturas que se transformaban y que son más poderosos que los planes que comportaban las acciones de los hombres.¹²

Durante toda la Edad Media y hasta bien entrado el siglo XVIII, esta estructuración y representación del mundo, organizó la vida social y cultural de los hombres en Occidente. Una organización y representación del tiempo estático y a la vez repetitivo regido por necesidades constrictivas. Nos encontramos pues *ante un futuro profetizable*, esto es, una predicción inspirada por Dios y la ejemplaridad. El tiempo como una categoría escatológica. La divinidad y la naturaleza acaparaban todas las interpretaciones, bajo la ejemplaridad de los antiguos o la tipología bíblica. La tesis de la repetibilidad y la posibilidad de aprender de la experiencia histórica era algo vivo: *Historia magistra vitae*.¹³

Siguiendo a San Agustín, hasta antes del siglo XVIII, el tema de la historia era ciertamente las instituciones humanas, pero esta historia no es una creación humana. La historia misma procede de Dios y no es otra cosa que el *ordo temporum* que fija de antemano todos los acontecimientos y según él quedarían articulados: “Agustín podía definir específicamente al tiempo como una tensión anímica al futuro, en la medida que el tiempo no era más que un modo de experiencia interior de sí mismo como criatura de Dios.”¹⁴

El conocimiento en general es una forma de responder ante la experiencia, y ese modo de responder lo llamamos aprender. La producción de conocimiento de tipo científico obedece a una lógica conceptual, objetiva-deductiva. La explicación se basa en una argumentación y demostración de los supuestos contenidos en los enunciados científicos: “Para una cultura científica la cognición se encuentra en los procedimientos de la investigación [en la retórica en la fabricación del discurso] Mientras que la lógica de la investigación se especializa en la búsqueda controlada de nuevos datos, la retórica los encuentra en la tradición: en lo ya dicho.”¹⁵ Si concluimos que la retórica era un medio especializado para elaborar todo tipo de discursos, en base a una serie de reglas para

¹² Reinhart Koselleck, *op. cit.*, p. 157.

¹³ *Ibid.*, p. 89.

¹⁴ *Ibid.*, p. 136.

¹⁵ Alfonso Mendiola, *op. cit.*, p. 164.

comunicar conocimientos almacenados, era también un medio, por medio del cual “se incorpora la estructura moral de la sociedad en el cuerpo”, “mientras que la universidad moderna educa para insertarse en el mercado laboral, la educación anterior enseñaba a presentarse ante los otros por medio de una corporalidad refinada.”¹⁶

Ante este panorama, lo importante será recrear las dinámicas de la *representación*, esto es, una serie de principios o axiomas mediados por un contexto histórico y un horizonte cultural, que tienen como sentido final la colonización de la memoria y la *recreación* de objetos y sujetos (el indio, el espacio geográfico, una región de frontera, etcétera) desde un espacio de poder concreto: el dominio colonial, un proceso de *usurpación* que niega el orden vigente, instaurando al mismo tiempo un principio de legitimidad.

¹⁶ *Ibid.*, p. 218.

4. PODER Y SIGNIFICADO

Al plantear la relación que se establece entre poder y significado, de lo que estamos hablando es sobre la configuración del imaginario social en dos niveles. En primer lugar, en tanto que construcción simbólica de la realidad que se enmarca en la “experiencia-memoria” o espacio de experiencia, es decir, un conjunto de acontecimientos y eventos culturales socialmente significativos y dignos de ser recordados. En segundo lugar, este primer nivel de construcción del imaginario social nos remite a *una instancia de poder*, es decir, un tipo de “conocimiento-experiencia del grupo social producido desde sus espacios de poder.” La eficacia simbólica para elaborar procesos imaginarios proporciona un sistema de creencias vigente y en movimiento. Es imperativo un conjunto de instrumentos “que les resguarden de la intranquilidad, que produzcan seguridad en sus niveles para recrear en su conmemoración la existencia y manutención del sistema organizativo y operativo de la sociedad.”¹ Una serie de mecanismos de adscripción que definen la pertenencia a un grupo (mitos, rituales, ceremonias códigos). El aparato productor de símbolos se encuentra inmerso en la mentalidad social, al mismo tiempo que delimita la realidad y define en su práctica todo aquello que puede ser cognoscible.

La otra cara de la moneda son los mecanismos de exclusión. Una unidad social o política se constituye a partir de una serie de clasificaciones que articulan la identidad de un grupo y su relación con otros. Estas clasificaciones se componen de un conjunto de conceptos, imágenes, mitos, fronteras y caminos que delimitan y excluyen, y en virtud de los cuales el grupo se constituye a sí mismo. Una serie de “coordinaciones asimétricas” en el sentido de Koselleck, es decir, “aquellas coordinaciones desigualmente contrarias y que sólo se aplican unilateralmente.” La tradición occidental es rica en este género de clasificaciones o coordinaciones asimétricas: *helenos y bárbaros; cristianos y paganos; humanos e inhumanos*. Estas redes imaginarias estimulan y generan la creación de mitos polares de la normalidad y la marginalidad, de la identidad y la otredad, de franjas marginales de enfermos mentales, indígenas demoníacos y salvajes, de apóstatas y renegados que amenazan la estabilidad de la cultura política hegemónica.

Hayden White parafraseando a Hegel sostiene “que todo relato verdaderamente histórico tenía que exhibir no sólo una cierta forma, a saber, la narrativa, sino también un cierto contenido, a saber, un orden político-social.”² Es inherente a la narrativa histórica un cierto tipo de entidad abstracta de tipo político (una formación social) que posibilita y

¹ Rafael Pérez Taylor, “La antropología y los símbolos”, p. 130.

² Hayden White, *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*, p. 27.

autoriza el registro de hechos, eventos y acontecimientos, una entidad con “el impulso necesario para registrar sus actividades”. De lo que estamos hablando es de un orden social que presupone un cierto tipo orden legal, un cierto tipo de legitimidad, y un cierto tipo de representación de autoridad: en síntesis, de una justificación ideológica. Hablar de poder es hablar de política dirigida hacia la consecución de metas públicas. Los integrantes de un orden social pueden tener poco o ninguna idea de lo que se está buscando, “sólo los líderes pueden tener una idea clara de lo que se está persiguiendo. La ‘meta’ puede ser sólo un deseo para escapar a la insatisfacción concebida vagamente o para alcanzar un nuevo estado u objetivo que no están claramente formulados.”³

El orden político, requiere del consentimiento de un grupo entero para que efectivamente se haga. Un consentimiento en las metas, los objetivos y las asignaciones políticas; “...para que una asignación sea política por naturaleza, debe referirse a bienes escasos, la posesión de los cuales depende del consentimiento del grupo para su asignación.”⁴ La política, involucra a su vez una cierta clase de enfoque de poder, es decir, una cierta clase de jerarquía o posición de poder diferenciada. Por la noción de poder podemos entender la “capacidad otorgada por la sociedad o las instituciones que permite o faculta a algunos individuos para tomar decisiones, perseguir objetivos o consumir intereses.”⁵ En síntesis, “el estudio de la política, entonces, es el estudio de los procesos implicados en la determinación e instrumentación de las metas públicas y en el logro diferenciado y el uso del poder por los miembros del grupo respecto de esas metas.”⁶

De esta forma, el interés por la construcción y la representación de la realidad, pasa indudablemente por la necesidad de cuestionarse por la naturaleza del orden político-social. La narrativa histórica implica el cuestionamiento sobre la articulación de la experiencia-memoria y su re-producción desde espacios de poder concretos. La narrativa histórica nos revela las tensiones, conflictos, luchas y resoluciones en el ámbito de las disputas políticas, donde los acontecimientos narrados son dotados de significado, articulados dentro de un contexto cultural y simbólico específico. Al hablar de poder y significado, nos remite a plantear el problema de las relaciones de dominación y específicamente de ideología. La pregunta que surge es ¿De qué manera puede servir el significado para establecer y sostener las relaciones de dominación? Vayamos por partes.

³ Marc J. Swartz, Victor W. Turner y Arthur Tuden, “‘Introducción’ a *Political Anthropology*”, p. 103.

⁴ *Ibid.*, p. 104.

⁵ John B. Thompson, *Ideología y cultura Moderna*, p. 90.

⁶ Marc J. Swartz, *et al.*, *op.cit.*, p. 105.

Por ideología entendemos la asociación de las maneras como las formas simbólicas se intersectan con las relaciones de poder. “Trata de las maneras donde se moviliza el significado en el mundo social y sirve en consecuencia para reforzar a los individuos y grupos que ocupan posiciones de poder [...] Estudiar ideología es estudiar las maneras en las que el significado sirve para establecer y sostener las relaciones de dominación.”⁷ Cuando hablamos de relaciones de dominación estamos hablando de que

Las relaciones de poder establecidas son «sistemáticamente asimétricas», es decir cuando los agentes particulares o los grupos de agentes detentan un poder de una manera durable que excluye, y hasta un punto significativo se mantiene inaccesible, a otros agentes o grupos de agentes, sin tener en cuenta las bases sobre las que se lleva a cabo tal exclusión.⁸

La particularidad de cada suceso en su carácter ideológico depende del uso que cada forma simbólica en tales circunstancias sostiene, subvierte, afirma o socava las relaciones de dominación. “Las estrategias de construcción simbólica son las herramientas con que se pueden producir las formas simbólicas capaces de crear y sostener las relaciones de dominación; son recursos simbólicos, por así decirlo, que facilitan la movilización del significado.”⁹ Estas estrategias no son ideológicas en sí mismas. Se habla de ideología cuando se establece el contexto específico en donde se producen y se reciben las formas simbólicas, la transmisión de productores a receptores, examinando el sentido que tales estrategias tienen para los sujetos que las producen y las reciben: un objetivo político y de poder.¹⁰

Esta máquina de producción simbólica capaz de producir significados y que tiende a ratificar las relaciones de dominación, se perpetúa mediante un trabajo de interiorización como son los mitos, rituales, los cultos y ceremonias en donde el saber socializado es “naturalizado” o se vuelve una “construcción social naturalizada.” Todo un complejo sistema de esquemas de pensamiento, poderes y saberes que se ponen en juego, los cuales cristalizan en espacios especializados y organizados de poder como el orden político, el orden jurídico, el orden de la memoria, el orden socioeconómico o de la división de los sexos. En estos espacios de poder, los hombres juegan roles o partes definidas, “alienaciones benéficas” que se entregan e insertan a los juegos para la dominación. Para entender estos espacios de poder no basta con las armas de la conciencia y de la voluntad, “hace falta verificar y explicar la construcción social de las

⁷ John B. Thompson, *op. cit.*, p. 85.

⁸ *Ibid.*, p. 90.

⁹ *Ibid.*, p. 101.

¹⁰ *Loc cit.*

estructuras cognitivas que organizan los mitos de construcción del mundo y de sus poderes.”¹¹

La existencia misma de la ideología puede producir su anverso. De formas ideológicas que desafíen, combatan, impugnen y alteren, en formas explícitas y ataques articulados y concertados. Implícitamente, estas formas de impugnación podemos encontrarlas en los intercambios simbólicos mundanos de la vida diaria. Estas estrategias se pueden considerar como *Formas Simbólicas contestatarias* o *Formas incipientes de la crítica de la ideología*.¹² Lo que me interesa destacar de todo esto, es la naturaleza *paradigmática y discursiva* de cómo se usan y comprenden las formas simbólicas en circunstancias particulares. No pretendo ningún interés en cuestiones ontológicas de relaciones de poder y dominación. Sino, más bien, cómo los efectos, los usos sociales y la comprensión de las formas simbólicas contribuyen a lo largo del tiempo al sostenimiento, afirmación y reproducción de relaciones de poder y de dominación.

Otra vertiente interesante de esta problemática, es la presencia en los procesos históricos de lo que Roger Bartra ha denominado las redes imaginarias del poder político.¹³ Sin entrar en una abierta polémica o contradicción, la cultura política según Bartra, está compuesta fundamentalmente no de lo que suele llamarse comúnmente ideología, sino mitología. El problema habría que enfocarlo en tanto que las “funciones legitimadoras del orden político se explican ‘culturalmente’, es decir en términos de un conjunto de símbolos. En la cultura política hay ideología, desde luego, pero sobre todo hay mitología.”¹⁴ Una de las herramientas más poderosas para tratar de desentrañar estos procesos proviene del análisis de los mitos. Entre las funciones más importantes que cumplen los mitos en el ámbito social es la instauración de una legitimidad y estabilidad en la constitución de la sociedad. Los mitos funcionan como modelos de “todo aquello que normativamente ha de pensar y ha de hacer el ser humano.”¹⁵ Sobre esta problemática centraré mi análisis al momento de tratar de desentrañar los significados de los complejos procesos de legitimación política y religiosa en el ámbito de las disputas simbólicas que tuvieron como escenario al Gran Nayar en el contexto colonial novohispano. Esta tesis recibirá un impulso decidido en el transcurso de esta investigación.

¹¹ Pierre Bourdieu, *La Dominación masculina*, p. 56.

¹² John B. Thompson, *op. cit.* p. 103.

¹³ Roger Bartra, *Las redes imaginarias del poder político*.

¹⁴ Roger Bartra, “El método en la jaula: ¿Cómo escapar del círculo hermenéutico?”, en *La sangre y la tinta. Ensayos sobre la condición postmexicana*, p. 130.

¹⁵ Lluís Duch, *Mito, interpretación y cultura. Aproximación a la logomítica*, p. 58.

Con todo lo anterior, lo que hay que tener claro, es que dentro del contexto novohispano, la escritura es el producto y el resultado de un ejercicio de poder que se manifiesta en dos niveles: por un lado, en tanto que se produce por el contacto y dominación entre dos culturas; y por el otro, porque ella misma coloniza una ausencia (que es lo representado) de acuerdo a un horizonte histórico. Los retos que proyecta la contextualización histórica, han de plantearse partiendo de la búsqueda de una fractura, un intersticio, una grieta o una fisura que nos permita al ojo observador y etnográfico un análisis y una interpretación de los complejos, polifacéticos, contradictorios y policéntricos procesos de la realidad humana. La problemática histórico-antropológica que nos ofrece la construcción mítica del Gran Nayar nos abre la puerta hacia los espacios marginales de la realidad colonial, donde un conjunto de formas simbólicas, mitos y rituales de la normalidad y la legitimidad cultural y política dieron forma a formas de representación que vinculan relaciones de dominación entre *agentes* dominadores y dominados. Estas regiones liminales y de frontera conectan y aproximan espacios y épocas *diferentes*. Realidades contradictorias. Por un lado, grupos étnicos del complejo cultural del Gran Nayar (huaynamotecos, tepehuanes, huicholes pero fundamentalmente coras) se proponen la construcción de procesos contraculturales en un claro proyecto de abandono y desafío del orden y el dominio colonial en la medida de lo posible. Por el otro, grupos diversos que representan el orden colonial dispuestos a construir espacios de dominación en el ámbito económico (mineros, rancheros), político (burocracia administrativa, judicial y política), y desde luego, un orden religioso que permea y define a todos los anteriores (franciscanos y jesuitas principalmente).

EL PROBLEMA DE LAS *AUSENCIAS* EN LA HISTORIA

En la misma vertiente, pero ahora desde el futuro del pasado, dentro del quehacer historiográfico y antropológico, una red de mediaciones se interponen entre un querer saber y nuestro pasado. No se accede al pasado en sí mismo y de manera directa como lo pensaba la historia positivista. Lo que nos llega a nosotros del pasado son restos materiales, huellas y cadáveres de la actividad del hombre. En la presente investigación nos ocuparemos de huellas y restos textuales, de textos: manuscritos y obras impresas principalmente. La pregunta central de esta actividad productora y receptora de las formas simbólicas y del soporte material que las comunica, es hasta que punto podemos diferenciar de manera cualitativa y cuantitativa, la actividad y las energías combinadas de

los grupos superordinados y subordinados, “de la fuente de recursos compartidos por los colonizadores y los colonizados.”

La dirección de este cuestionamiento va en el sentido de hasta que punto las fuentes que nos acercan al pasado pueden dar cuenta de la forma en que diversas comunidades étnicas pudieron organizar legalidades y construir representaciones de su realidad. Recordemos que gran parte del acervo documental está inscrito en los códigos culturales y narrativos del grupo dominante. La cuestión es que los *sujetos subalternos* no pueden ser considerados históricamente como meros objetos pasivos de un orden colonial y de estructuras de poder que aprisionan. Para Saurabh Dube¹⁶, esta perspectiva ha estado condicionada históricamente en dos vertientes reduccionistas de los problemas etnohistóricos. Por un lado, aquellas perspectivas autoritarias que resaltan la visión eurocentrista ligada a las dinámicas constructoras de sentido que tiene como matriz principal a la historia europea. Y por el otro, aquella perspectiva que trata de rescatar deificando e idealizando la visión nativista y la tradición de comunidades sojuzgadas. La crítica central de Dube es cómo imaginar vías alternativas de representación de nuestro pasado, fundamentalmente aquel condicionado por estructuras colonialistas.

Las mediaciones culturales a partir de las cuales se han orientado los estudios sobre el pasado han estado dadas por diversas capas discursivas de modernidades y posmodernidades poscoloniales. Una magia que envuelve el sentido del pasado y el futuro de las sociedades. Europa sigue siendo “el sujeto teórico soberano de todas las historias.” *Lo indio, lo chino, lo brasileño o lo mexicano* “no son mas que una serie de variaciones sobre un mismo tema que podríamos llamar la ‘historia de Europa’.”¹⁷ Las historias nacionales en su curso y dirección inexorable hacia la modernidad, se encuentran plagadas de fracasos, carencias y ausencias que se miden siempre en comparación con el mundo europeo.¹⁸ Al final del camino, nos encontramos con un conjunto de oposiciones binarias de la teoría social, orquestadas “por un plano maestro del pasado, del presente y la posteridad, gobernado por las polaridades entre tradición y modernidad.”¹⁹ ¿Es posible destrabar los candados de esta jaula mítica?

Desde la perspectiva antropológica, la descripción de la otredad ha estado situada desde una posición etnocéntrica por parte del antropólogo que, en el mejor de los casos, su actitud ética y política ha sido “colonialista o paternalista, civilizatoria, para crearle un

¹⁶ Saurabh Dube, *Sujetos Subalternos*.

¹⁷ *Ibid.*, p. 19.

¹⁸ En el plano político reciente, léase Carlos Salinas de Gortari, *México, Un paso difícil a la modernidad*, Barcelona, Plaza y Janés 2000.

¹⁹ Saurabh Dube *op. cit.*, p. 22.

modelo en el que ha de vivir mejor, para que tenga los beneficios de Occidente...”²⁰ Cargada de buenas intenciones emancipadoras, la antropología ha intentado “describir la otredad desde la similitud del antropólogo, o lo que es lo mismo, yo veo lo que quiero ver, lo que quiero que sea porque mi proyecto académico y político así lo dice, cuestionamiento y postulado implícito en la construcción de verdades.”²¹ El trabajo de campo es la tarea que mejor describe esta posición. Desde la lógica de postulados cartesianos, “vivir en el campo” muestra las carencias de la comunidad con respecto a nuestro mundo, “lo cual nos lleva a describir las necesidades y rutinas de la otredad a partir de lo que nosotros nos hace falta en estas comunidades.” Carencias, desafectos, huidas y abandonos de territorios y ecosistemas hostiles, forman parte de la estancia en la cultura de estudio o “fantasía de campo”. Una abstracción posterior, permite la descripción, traducción y fundamentación de la vida material y simbólica del grupo etnografiado.

El punto crítico de este análisis radica en el cuestionamiento sobre la posibilidad de superar la naturaleza teleológica de la explicación histórica predominante en la modernidad. Los resultados de este planteamiento fuerzan las disposiciones “que tienden a ubicar a los pueblos y los lugares modernos dentro de la historia, mientras las comunidades y las costumbres tradicionales son relegadas a puntos fuera del tiempo.”²² Múltiples imágenes y sensibilidades concluyen fomentando la trayectoria de pueblos primitivos hacia el progreso, o por el contrario, mitologías que deifican a comunidades sin fisuras culturales después de siglos de contacto cultural y transformaciones en todo sentido. El nacionalismo mexicano es un ejemplo de ello. El debate político, filosófico, pero sobre todo cultural que detonó el movimiento zapatista sintetiza esta posición: ¿realmente han cambiado las comunidades indígenas después siglos de contacto con los “otros”? ¿Podemos todavía encontrar raíces mesoamericanas en su conformación actual? El debate continua aunque con menor intensidad que hace diez años.

En este sentido, preguntémonos ¿cómo logran las sociedades su cohesión y unidad durante largos periodos de tiempo? Desde la vertiente política ¿Qué instancias mediadoras hicieron posible y si fueron o no capaces de superar las contradicciones producto del choque de civilizaciones? Desde la perspectiva mítica ¿qué clase de mitos legitimaron una posición política y cultural que dio continuidad a una tradición y fundó una nueva? El desafío de esta postura política es preguntarse si es posible ir más allá de la “tiranía epistémica de las formas modulares de la historia universal”. Reflejadas en

²⁰ Rafael Pérez Taylor, *op. cit.*, p. 134.

²¹ *Loc. cit.*

²² Saurabh Dube, *op. cit.*, p. 24.

aquellas posturas que rescatan “variedades superficiales de la retórica antiilustrada, que suelen reflejar” representaciones de una modernidad singular e inflada. O, aquellas otras posturas representadas por “burdas caricaturas” de las complicidades entre la etnografía, la escritura de la historia y el colonialismo; o sobre los “lamentos nativistas por la destrucción de las tradiciones.”²³ Hablar de mitología, ideología, significado y poder es plantear la tesis de la colonización de la memoria como uno de los rasgos característicos de la historiografía mexicana. En primer lugar, en el contexto novohispano, el detonante de la escritura es el colonialismo.

En segundo lugar, por obra y gracia del Nacionalismo Mexicano decimonónico y post-revolucionario, se ha construido la continuidad Indio-Mexicano, trasladando el discurso colonialista del siglo XVI a los fundamentos míticos de la nación [...] La imagen es más o menos así: se han creado unos *indios muertos buenos* (que simbolizan a los aztecas viviendo en *una tierra sin mal*), debido a que se traslado una memoria indígena domesticada, en tanto que cristianizada, al plano mítico de los orígenes, recreando tal cual el proceso de invención. Todo ello implica una serie de usurpaciones: del fraile al indio, y de ese *collage* al mexicano vía los intelectuales.²⁴

Antes que todo esto, debemos analizar la tradición europea que arribó al Nuevo Mundo, en donde la relación entre escritura y poder nos remonta a los fundamentos del cristianismo en la fusión que se establece durante el renacimiento cultural carolingio entre derecho romano y escolástica. Es por la *ritualización del discurso de una verdad fundadora que el principio del Estado se constituyó y difundió por Europa*, ha dicho Pierre Legendre. Hablamos de una verdad fundadora de la que el cristianismo fue el portador y heredero único de una herencia mitológica durante la Edad Media del derecho romano imperial, de la noción de Imperio. Bien lo dice Le Goff cuando menciona que el principio fundador del poder durante la Edad Media es dualista. El surgimiento de la monarquía no se puede entender de otra manera: “al Cesar lo del Cesar, y Dios lo de Dios”. El poder terrenal y el poder espiritual son dos esencias inseparables. La importancia mitológica del Imperio Romano fue el ancla del sistema y del traslado de imperios. El fundamento dualista de la monarquía medieval anclado en la herencia mitológica del Imperio romano, nos permite entender la consagración en la navidad de 800, de Carlomagno como “Grande y pacífico emperador de los Romanos” a manos del papa León III; así como la de Oton el Grande, en 962, cuando “se impone en Alemania y se hace consagrar emperador por el papa Juan XII.” Nace de esta forma el “Sacro Imperio romano-germánico que durará hasta 1806.” Desde esta base, al discurso histórico lo podemos entender como una

²³ Saurabh Dube, *op. cit.*, p. 27.

²⁴ Miguel Angel Segundo Guzmán, *Infiernos Imaginarios*, p. 9.

ceremonia, como un ritual que justifica y refuerza al poder existente. Lo interesante de este hecho, son las mediaciones culturales que se establecen para hacer efectivo el ejercicio del poder. Con la conquista de Tenochtitlan se producirá un nuevo traslado de los imperios. La Monarquía española heredará la grandeza del imperio mexica. López de Gómara lo bosqueja como un traslado voluntario, en donde Moctezuma acepta de buena gana la llegada del cristianismo. El ejército español será recreado como un ejército que liberará de las garras del demonio a los pueblos nativos. El camino será una calca de la liberación de los judíos de Egipto. Cortés será el nuevo Moisés bíblico. Los jesuitas construirán un innovador modelo de fusión entre ambas tradiciones y reafirmarán la tesis del traslado voluntario de los imperios, Sigüenza y Góngora en su *Fénix de Occidente* durante la segunda mitad del siglo XVII, es la expresión más acabada de esta tesis. En la *Monarquía Indiana* de Juan de Torquemada se observa una oscilación un tanto contradictoria entre la tesis de la ruptura y el traslado voluntario. Al final, Torquemada se inclinará por la segunda tesis y ensalzará la grandeza de la cultura mexicana.

Las representaciones, los mitos y los rituales de cepa europea son los grandes actores en la organización y legitimación de la historia del Gran Nayar. En base a ellas conocemos su historia. Lo indio es un tema periférico de gran importancia: su esencia demoníaca permitiría al fraile demostrarle que vivía en el error: el cristianismo era su única salvación. Para Roger Chartier, la noción de *representación colectiva*, tendría tres modalidades de relación que establece con el mundo social: como lógica clasificatoria que ordena, configura y permiten interpretar la realidad; como formas y prácticas simbólicas que revelan una identidad y la adscripción a un grupo; y, como formas institucionalizadas que definen el funcionamiento del grupo y lo legitiman.²⁵ De esta forma, queda claro que “la representación se transforma en máquina de fabricar respeto y sumisión, en un instrumento que produce una coacción interiorizada, necesario allí donde falta el posible recurso de la fuerza bruta”.²⁶ En todo este proceso, la realidad es siempre la gran damnificada. La representación cubre su ausencia: re-presenta algo, no la cosa propiamente dicha. Las representaciones o mediaciones culturales buscan siempre la verdad o verosimilitud desde el espacio de poder que las justifica. El punto es ubicar el *lenguaje* que representa, el *lugar social* de enunciación y el *horizonte cultural* que permite su comprensión e interpretación.

²⁵ Roger Chartier, *El mundo como representación*, pp. 56-57.

²⁶ *Ibid.*, p. 59

5. EL MITO: FORMAS Y FUNCIONES V/S CONTENIDO Y SIGNIFICADO

El mito es una categoría que tradicionalmente ha decorado los espacios de la creación literaria, pero que en el ámbito de las ciencias antropológicas subiste como algo problemático y que se ha manejado de distintas formas. En la modernidad, el mito y la ciencia como dos “usos de la razón” diferenciado y contrastado, permiten poner orden e inteligibilidad al universo mediante “relatos” la mayoría de las veces confrontados: el relato científico y el relato mítico. Los antecedentes de este hecho pueden rastrearse en los orígenes del pensamiento ilustrado.

En el estudio de los mitos, desde la ciencia del progreso el mito se transforma en una figura de alteridad que convoca a todos los fantasmas de lo absurdo, lo indecente y lo salvaje: el mito es avasallado por la ciencia. En un artículo de época, Roger Bartra señala el distanciamiento hostil que produce la lectura de los mitos en los orígenes de la modernidad. Bernard Fontenelle y los modernos, creían ver en los mitos formas irracionales y prelógicas de la infancia de la sociedad y de hombres primigenios e ignorantes.¹ Por el contrario, el romanticismo, retomó “la defensa de los antiguos y de la tradición renacentista que quería *comprender* el significado oculto de los mitos. En esta tradición, los mitos eran vistos como fábulas paganas que ocultaban una verdad fundamental”, por ello prestaban gran atención a los contenidos y a los significados.² Los románticos, exaltaban el valor de la sensibilidad, la pasión y el instinto, contrario al espíritu reflexivo del iluminismo. Su atracción por el hombre y la naturaleza se manifestaba en el acercamiento a las tradiciones, el exotismo, las leyendas populares y el paisaje.

Immanuel Kant en su *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la ilustración?* Escribía que “<la ilustración es el abandono por el hombre del estado de minoría de edad que debe atribuirse a sí mismo. La minoría de edad es la incapacidad de valerse del propio intelecto sin la guía de otro>.”³ Horkheimer y Adorno en su *Dialéctica de la Ilustración*, mencionan que con la ilustración y el pensamiento como progreso “la tierra completamente iluminada resplandece con el símbolo de una desventura triunfante”. El programa ilustrado en su batalla contra las cadenas ciegas y absurdas de la tradición, se propuso liberar al mundo de la magia, eliminar los mitos, inició una lucha sin cuartel contra los prejuicios y se propuso la substitución de la imaginación por la ciencia: “La verdad no tiene otra fuente que no sea la razón humana.”⁴

¹ Roger Bartra, “Mito y estructura. Reflexiones sobre el pensamiento social francés del siglo XX”, p. 11.

² *Loc Cit.*

³ Citado por Giovanni Reale y Dario Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, T. 2, p. 563.

⁴ *Loc. Cit.*

La noción de *Progreso* adquiere una relevancia social hacia finales del siglo XVIII. Esta noción se fundamenta en la idea de un *perfeccionamiento infinito*, como unidad inmanente de sentido a la historia del hombre, al mundo social construido por el hombre que puede ser reflexionado desde el paradigma técnico-científico. El futuro del ser humano en la tierra, ya no está definido por *fuerzas exteriores como Dios, la Naturaleza Salvaje o los mitos*, el mundo social ahora es construido por la voluntad del Hombre. El futuro sigue siendo desconocido de tal suerte que todo resulta novedoso y pone en juego continuamente nuevas incógnitas, pero pertenece al hombre -es planificable, puede ser planeado y proyectado- y ya no más a los caprichos escatológicos judeocristianos, ni a fuerzas desconocidas de la naturaleza. Nos encontramos pues, *ante un futuro pronosticable*. El pronóstico implica un diagnóstico que introduce el pasado en el futuro.

En esta época, se forma una conciencia del tiempo y del futuro que pasa por llevar a la historia, la creencia y el pensamiento de que el mundo de la voluntad no está abandonado al azar ni a la fortuna divina, ni al estado de ánimo de los dioses paganos. Todo lo aparentemente azaroso tiene un sentido, como *historia que enlaza las diversas causalidades en un todo ameno e instructivo*. El futuro, visto como un horizonte de expectativas y de hechos contingentes, es un espacio de realización de la libertad humana. “El sujeto de la moderna filosofía de la historia fue el ciudadano emancipado de la sumisión absolutista y de la tutela eclesial.”

Hasta el siglo XVIII, “la prosecución y el cómputo de los sucesos históricos estaban garantizados por dos categorías naturales del tiempo: el curso de los astros y el orden y sucesión de soberanos y dinastías.”⁵ Una noción circular y repetitiva del tiempo. Existía un horizonte de experiencia que aglutinaba una limitada serie de posibilidades: un proyecto ontológico cerrado. En Occidente, hasta antes del siglo XVIII, la divinidad y la naturaleza acaparaban todas las interpretaciones, bajo la ejemplaridad de los antiguos y la tipología bíblica. La tesis de la repetibilidad y la posibilidad de aprender de la experiencia histórica era algo vivo: *Historia magistra vitae*.⁶

En la era moderna “el tiempo histórico no es el pasado, sino el futuro que hace diferente lo similar.”⁷ De este modo, se revela el carácter procesual de la historia moderna en la temporalidad que le es propia y cuyo final es imposible de prever. La experiencia pareció enseñar que ya no se puede esperar consejo del pasado, sólo del futuro a crear por sí mismo. Con la llegada de la Ilustración, el concepto de revolución se impregnó en los líderes ilustrados. La transformación era lo que regía los modelos de un futuro desde

⁵ Reinhart Koselleck, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, p. 59.

⁶ *Ibid.*, p. 89.

⁷ *Ibid.*, p. 61.

el pasado. El problema era que la incertidumbre del cambio y la transformación hacían impredecibles los escenarios después de la revolución. La crisis era la constante. La aceleración impulsaba las transformaciones. Pero ¿Hacia Dónde? Se trataba de un futuro desconocido más allá de la experiencia.

Lo que estaba en juego era una planificación social del futuro. “La revolución se transformaba en un concepto perspectivista de carácter histórico-filosófico, que indicaba una dirección sin retorno.”⁸ Es la noción de *revolución social* que distingue al concepto moderno de revolución. La emancipación social de todas las personas y la transformación de la propia estructura social era el objetivo. La realización de los programas y su continuidad es el común denominador conceptual. “La historia del futuro será la historia de la revolución.” La revolución francesa fue experimentada como algo que no había sucedido nunca antes. La revolución modificó el espacio de la experiencia y liberó un nuevo futuro progresista y catastrófico, y el pasado se convirtió en objeto de la historia al volverse extraño. Un conjunto de eventos como los descubrimientos ultramarinos durante los siglos XV, XVI Y XVII; la reforma protestante y la contrarreforma católica; los avances científicos y tecnológicos en el contexto de la revolución industrial, transformaron el espacio de experiencia de la conciencia europea. Ante esto, el horizonte de expectativas parecía volverse extraño y cualitativamente diferente al pasado. *La filosofía revolucionaria del progreso*, descubrió en la historia aquella cualidad temporal que exigía considerar que el ayer era fundamentalmente distinto del hoy, y el hoy fundamentalmente distinto del mañana.

Con el surgimiento de la antropología, el campo de los mitos pareció ampliarse y durante el siglo XIX se abrieron las primeras cátedras europeas sobre los mitos y de mitología comparada. En la búsqueda de los orígenes arios o indoeuropeos de la cultura occidental, Friedrich-Max Müller, apuntaba que los mitos no eran otra cosa que “una enfermedad del lenguaje”, la mitología es “la sombra oscura que el lenguaje proyecta sobre el pensamiento’ y que fue el flagelo de la antigüedad’.”⁹ Con la Escuela Sociológica de Durkheim y sus discípulos, se abrieron las puertas a la interpretación estructuralista de los mitos. Para estos, los hechos sociales se pueden entender como cosas, sujetas a investigación. La mediación fundamental se establece a partir del análisis de la sociedad y sus representaciones compartidas también llamadas *representaciones colectivas*, dentro de estas, la religión se esfuerza por traducir las realidades naturales: “el método científico

⁸ *Ibid.*, p. 77.

⁹ Roger Bartra, “Mito y Estructura...”, p. 12.

es sólo una forma perfeccionada del pensamiento religioso”.¹⁰ En este sistema, los mitos eran productos sociales que configuraban “las formas elementales de la vida religiosa” y que en el ritual encontraban su expresión concreta y tangible.¹¹

Por su parte, la perspectiva estructuralista y levistrossiana, dominó los estudios franceses del mito durante la segunda mitad del siglo xx.¹² Su influencia se ha dejado sentir en todo el mundo. Para Lévi-Strauss, la importancia del mito radica en entenderlo como forma de pensamiento, como mecanismo mental de toda sociedad que funciona a través de oposiciones binarias el cual permite la mediación entre el hombre y su medio. El soporte de este enfoque lo proporciona la lingüística de la lengua, que abreva tanto de Saussure como de Jakobson. En esta atmósfera, el mito se compone de “unidades constitutivas mayores” llamadas *mitemas* (haciendo una analogía con los fonemas de la lengua). A partir de estas unidades constitutivas presentes en los relatos míticos, podrían elaborarse verdaderas gramáticas de los mitos, una sintaxis del espíritu o de la mente humana que le capacita para comprender su mundo. Desde este enfoque, los mitos adquieren significación relacionándose unos con otros: una secuencia de variaciones y acontecimientos sobre un tema que permitirían dibujar el mapa mítico y llegar a una misma matriz:

La sustancia del mito no se encuentra en el estilo, ni en el modo de la narración, ni en la sintaxis, sino en la historia relatada... Postulamos, en efecto, que las verdaderas unidades constitutivas del mito no son relaciones aisladas, sino ‘haces de relaciones’, y que sólo en forma de combinaciones de estos haces las unidades constitutivas adquieren una función significante.¹³

La variación de estos relatos enriquece al mito, pues en realidad, “un mito se compone del conjunto de sus variantes”, el significado no cambia, pues la estructura de pensamiento es la misma:

Un mito se refiere siempre a acontecimientos pasados: ‘antes de la creación del mundo’ o ‘durante las primeras edades’ o en todo caso ‘hace mucho tiempo’. Pero el valor intrínseco atribuido al mito proviene de que todos estos acontecimientos, que se supone ocurridos en un momento del tiempo, forman también una estructura permanente.¹⁴

¹⁰ *Ibid.*, p. 11.

¹¹ *Ibid.*, p. 12.

¹² *Ibid.*, p. 16.

¹³ Claude Lévi-Strauss, *Antropología Estructural*, pp. 190-191.

¹⁴ *Ibid.*, p. 189.

Desde esta mirada, el mito se comprende como mediación, su finalidad es proporcionar un modelo lógico capaz de superar una contradicción. El objetivo de los estudios estructuralistas es encontrar lo común a todas las culturas humanas, que sería “explicado por la existencia de una lógica original inconsciente, inscrita en el espíritu de los hombres, y cuyas claves –se sugiere- habría que ir a buscar en la forma de organización del sistema nervioso y del cerebro.”¹⁵ Lo que importa, no es tanto partir de la versión que los creyentes portadores del mito le asignan al mismo. Lo importante es descubrir la secuencia de relaciones entre las unidades constitutivas, y sólo en la combinación de estas relaciones o “haces de relaciones” las unidades constitutivas adquirirán una función significativa. Toda una dinámica que construye, articula y traduce el medio técnico, económico y natural a un sistema de transformaciones y sistemas de clasificación de diferencias y oposiciones, a la vez inconscientes, formales e independientes del observador que permite hacer legible al mundo.

Es en el *Pensamiento Salvaje*, donde encontramos la metáfora que sintetiza el pensamiento mítico de Levi-Strauss: el *bricolage*. A partir de los residuos, sobras, pedazos y fragmentos se amontona un conjunto heterogéneo de materiales que funciona con la lógica de un calidoscopio, el cual, lo mismo que el mito, “elabora estructuras disponiendo acontecimientos, o más bien residuos de acontecimientos”.¹⁶ Esta lógica o sistema de coordenadas, funciona sin la existencia de un plan previamente diseñado, es decir, los residuos operan y funcionan con el conjunto ya constituido, en donde las piezas articuladas “en forma contingente transmiten un código que permite construir una estructura”, una nueva estructura. El *Pensamiento Salvaje*, no es otra cosa que un majestuoso cerebro capaz de reproducir la lógica del *bricolage* y de esta forma construir mitos, o más bien, la estructura de los mitos. La estructura creada permite sistematizar los datos percibidos por la experiencia y, se nos revela, como la gran mediadora entre el hombre, su cultura y el entorno natural. “Cuando el *bricoleur* ensambla diversas piezas, cada una opera como un signo: entonces el mito, parafraseando la conocida expresión de Lévi-Straus, se piensa en el artesano sin que este se de cuenta”.¹⁷ Resulta revelador que esta poderosa metáfora, sea la que utilice un prestigiado historiador de la Compañía de Jesús para justificar la pervivencia de ciertos mitos al interior de la Compañía, los cuales permitirían explicar en el fondo, la función y el sentido de la escritura panegírica jesuita producida a lo largo de la existencia de la misma, como lo veremos más adelante. Los residuos y fragmentos con los que operaría este código al interior del cerebro de los

¹⁵ Roger Bartra, “Mito y estructura...”, p. 12.

¹⁶ Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, p. 43.

¹⁷ Roger Bartra, “Mito y Estructura...”, *op. cit.*, p. 18.

“padres prietos” sin que estos se dieran cuenta, se extraerían del pensamiento providencialista y escatológico cristiano, de algunos principios estoicos y senequistas, todos estos filtrados por el tamiz de Jacques Bolland en su *Imago primi saeculi Societatis*.

Regresando al tema, este es el lado “místico” y la “cualidad metafísica” que Kirk ha señalado en la “exuberancia retórica” de la propuesta *levi-straussiana*.¹⁸ Existe otro problema. Para Kirk, la analogía lingüística de Lévi-Strauss es desconcertante e inaplicable: “Función del lenguaje es transmitir su contenido; no la de transmitir sus propias reglas gramaticales y sintácticas, es decir, su propia estructura.”¹⁹ Así, para Kirk, el nivel de significado en la estructura del mito, antes que privilegiar las formas y las funciones, debería privilegiar la comprensión, los significados y el “contenido”.²⁰

A pesar de todo, lo que me interesa destacar, es que la escuela estructuralista puso el dedo en la llaga sobre la importancia del estudio de los mitos en la historia del hombre. La monumental obra de Lévi-Strauss así lo demuestra. Con la fractura de la ontología y el sistema cosmológico cerrado occidental que se produce a partir de la modernidad, surge la disyuntiva entre explicar el mundo por medio de la razón o comprender el significado oculto de antiguas fábulas paganas que permitían ordenar el cosmos, así lo intentaron los románticos como Müller o Goethe, y el mismo Marx lo bosquejó en algunos pasajes de su obra.²¹ Lévi-Strauss es más bien heredero de la primera corriente. En este sentido, me gustaría explorar una vía alternativa rescatada por Bartra del filósofo alemán Hans Blumenberg, y que tiene sus antecedentes en el pensamiento existencialista de Nietzsche.

Esto me lleva a señalar la relación que existe entre los mitos, la angustia y la lectura metafórica que se hace del mundo. En la tradición colonial, los conquistadores y la angustia producida por los distintos fracasos derivados de las “conquistas pacíficas” es traducida y reducida no a base de experiencia y conocimiento -algo propio de la ciencia y la técnica moderna en donde el conocimiento se entiende como una forma particular de responder ante la experiencia y ese modo de responder lo llamamos aprender- sino de forma normativa y moral. La pregunta es qué pasa cuando sucede una frustración de expectativas. En las ciencias se reacciona cognitivamente y se modifican las estrategias de aprendizaje. En una sociedad estratificada, jerarquizada y de estructura piramidal

¹⁸ G. S. Kirk, *El mito: Su significado y funciones en las distintas culturas*, pp. 67, 80.

¹⁹ *Ibid.*, p. 62.

²⁰ *Ibid.*, p. 65.

²¹ “El mismo Marx, que además de ser uno de los fundadores de la ciencia social moderna era también un romántico, estaba convencido de que el arte y los mitos griegos no sólo expresaban la sociedad de su época; siendo frutos de la cultura antigua, los mitos se habían convertido en modelos para la sociedad moderna debido al ‘encanto eterno’ de su origen, por el hecho de ser la expresión de la infancia de la sociedad.” En Roger Bartra, “Mito y Estructura...”, p. 11.

como la colonial, ante la frustración de las expectativas se reacciona normativamente y se mantienen las expectativas. Es decir, se produce una reacción moral en donde nada es imposible para Dios y el campo de lo posible parece no tener límites. Nos encontramos en el contexto de un mundo determinado por representaciones cosmológicas y religiosas, es decir de una naturaleza cerrada.²²

Hans Blumenberg desde una perspectiva existencial, cree en virtud de lo anterior, que a partir de la angustia, la incertidumbre y la aflicción se reacciona también inventando “una serie de artimañas”, como por ejemplo “la suposición de que hay algo familiar en lo inhóspito, de que hay explicaciones en lo inexplicable, nombres en lo innombrable.” Se produce una lectura del mundo de tipo metafórica la cual encierra un significado oculto:

La identidad de tales factores es constatada y hecha accesible mediante nombres, generando un trato de igual a igual. Lo que se ha hecho identificable mediante nombres es liberado de su carácter inhóspito y extraño a través de la metáfora, revelándose mediante la narración de historias, el significado que encierra.²³

La respuesta a todo esto se encuentra en el hecho -según Blumenberg- de que “el ser humano no tenía en su mano, ni mucho menos las condiciones determinantes de su existencia –y lo que es más importantes, no creía tenerlas en su mano,” producto de una “abrupta inadaptación”²⁴. El hombre no posee un nicho ecológico propio, el salto evolucionista lo dejó sin un aposento definido dentro del ecosistema, esto le genera mucha angustia e impotencia y necesita superarlo. La naturaleza agreste se presenta como un gran esperpento que genera miedo y turbación. En este contexto, el mito genera una función que conjura lo indeterminado y exorciza el miedo. Es un proceso de creación metafórica:

Para Blumenberg la «constancia icónica» de los mitos, que se manifiesta en su durabilidad y difusión, es un proceso prolongado de selección, una verdadera depuración milenaria de tipo darwiniano. La persistencia de los mitos, según Blumenberg, obedece al hecho fundamental de que la especie humana sufre una angustia por carecer de un nicho biológico preciso; esta desadaptación ha producido un déficit de instintos de adaptación. La función de los mitos consiste en superar esta angustia producida por lo que Blumenberg llama el «absolutismo de la realidad» (la desadaptación biológica), al traducirla a miedos específicos y concretos. Los mitos que sobreviven han sido sometidos a un largo «trabajo» de selección, donde los más aptos se endurecen y sobreviven.²⁵

²² Alfonso Mendiola, *Retórica, comunicación y realidad*, pp. 127, 152.

²³ Hans Blumenberg, *Trabajo sobre el mito*, pp. 13-14.

²⁴ *Ibid.*, p. 11, 12.

²⁵ Roger Bartra en *Cultura y melancolía. Las enfermedades del alma en la España del siglo de Oro*, p. 223.

De lo anterior se desprende la importancia crucial del estudio y análisis de los mitos para la historia colonial del Gran Nayar. Desde la mirada de los panegiristas y cronistas de la conquista y la historia colonial en su conjunto, lo que tenemos frente a nosotros, es un mundo en construcción que se empieza a representar: el demonio ha sentado sus reales entre los gentiles y se hace indispensable su destierro. El terror y la ansiedad que produce este hecho, desata todo un proceso interpretativo, de nominalización y de creación metafórica en palabras de Blumenberg, el cual permite la domesticación de lo indeterminado y lo ominoso, al mismo tiempo que posibilita superar las angustias. El espacio sufrirá un proceso de purificación y las culturas que lo habitan serán renombradas o más bien suprimidas mediante las metáforas, alegorías y los mitos de raigambre europea. El objetivo es la construcción de un nuevo nicho cultural readaptado a la lógica de una civilización en expansión como el cristianismo.

Para los cronistas y frailes, la labor misional se parece mucho a la labor del *homo pictors* –productores de pinturas rupestres- que ante la angustia y el sufrimiento que producen la proyección de una cultura envilecida por el demonio, durante la evangelización y conversión religiosa de cerca de doscientos años, proyectan un conjunto de imágenes, mitos y metáforas sobre la labor misional primigenia y milenaria, basados en la tradición y la ejemplaridad como indicadores de verdad que, opone un *absolutismo de la realidad* al *absolutismo teológico* de las imágenes y los deseos fundamentados en una realidad cosmológica y religiosa: el *logos* monoteísta cristiano.

Recapitulando, tenemos que enfatizar que el mito es una necesidad social, es el imperativo cultural de toda creación. Es también la fórmula sagrada que inaugura un mundo, modela la vida e instaura una sociabilidad. El mito es una creación de sentido que instaura una victoria sobre el tiempo, la muerte y el caos, reduce los niveles de incertidumbre, la contingencia y el azar, invita a una incesante conmemoración, a una redundancia mítica que nos acerca al tiempo primordial, a la repetición temática, a las variaciones, a las reminiscencias de toda experiencia sobre el mundo y su interpretación. El mito y su poder de significación es también un modelo creador, resultado de lo Gilbert Durand llama el “principio de desarraigo”. Si aceptamos que el mito es una forma del relato, la creación literaria al igual que la creación mítica “Instala los lugares y las cosas que los amueblan en un universo ejemplar, <<tópico>>: *topoi*; la escritura, como el antiguo augur, corta y delimita el *temenos* o *el templum*. En segundo lugar, los protagonistas y sus

actos toman, gracias al privilegio literario, una dimensión épica.”²⁶ En este sentido, lo que habría que señalar de manera contundente es que, estructuralmente, el ser humano “dispone del atributo de la *miticidad*”, el mito realiza una “saludable función teodiceica”, un trabajo saneador y reconciliador de los principios contrarios: fuerzas, manifestaciones tendencias, obsesiones difíciles de conciliar: “una verdadera *coincidentia mytica o unio mítica*”.²⁷

Marcel Detienne al hablar de “Fronteras equívocas” lanza la pregunta: “¿Qué es lo que hace que lo que se denomina mito esté habitado o poseído por una necesidad de hablar, por un deseo de saber, por una voluntad de buscar el sentido, la razón del discurso considerado en sí mismo?”²⁸ Las metáforas utilizadas para superar tensiones existenciales como la angustia, la finitud y la ansiedad de la condición humana, son producto de esta condición originaria y primigenia de desamparo ante poderosas fuerzas externas como la naturaleza, los animales salvajes y grupos sociales rivales; los mitos producen y permiten un empalme con la configuración de un orden que domestica la contradicción, la irracionalidad y el miedo.

Los mitos y las metáforas se proyectan como las grandes mediadoras entre las tensiones existenciales y el orden de una realidad configurada. La acción simbólica permite la construcción de la cosmovisión, la cual requiere de años de experimentación con la naturaleza, de observación de los ciclos naturales, de experimentos sociales de comunicación y desarrollo del lenguaje, de invención tecnológica que permitan posteriormente la construcción sistemática de un gran corpus de conocimientos que posibiliten el mantenimiento de la realidad. Este trabajo de nominalización el hombre lo viene realizando desde el principio de los tiempos. Un trabajo arduo e incesante de vida y muerte, de creación y recreación: es el trabajo del mito.

Desde este planteamiento, son justificadas las críticas de G.S. Kirk al enfoque estructuralista de los mitos, pues efectivamente función del lenguaje es transmitir su contenido, no la de transmitir sus propias reglas gramaticales y sintácticas, es decir, su propia estructura.”; y, antes que privilegiar las formas y las funciones, el estudio del mito debe privilegiar la comprensión de los significados y el “contenido”.

²⁶ Gilbert Durand, “La creación literaria. Los fundamentos de la creación”.

²⁷ Lluís Duch, *Mito, interpretación y cultura. Aproximación a la logomítica*, p. 34.

²⁸ Marcel Detienne, *La invención mitológica*, p. 11.

LA PLASTICIDAD DEL MITO

¿Cómo entender la plasticidad del mito? Cuando hablamos de mitos, es necesario habituarse a dialogar con interlocutores anónimos, sin rostro y categóricamente incuestionables. El imaginario y las representaciones colectivas son susceptibles de transformación dependiendo de sus condiciones de circulación. El pasado evocado en los mitos debe soportar la depuración y selección de los cuestionamientos y las demandas, producto de las tensiones y las tracciones entre el espacio de experiencia y el horizonte de expectativas, es decir, un presente vivo. Bartra habla de una depuración de tipo darwiniana en el que los mitos más aptos mutan, se endurecen y permanecen vigentes: un proceso de reactualización de la tradición a través de los mitos y los relatos. Desde una perspectiva evolucionista, traza una historia de los mitos o una antropología de las ideas para “comprender las largas secuencias sin dejar de apreciar la presencia de estructuras [...] Los hitos, meandros, los caminos, las fronteras y las conexiones se han ido formando gracias a una especie de selección cultural; no en un proceso determinado por instrucciones en un sistema simbólico de mensajes.”²⁹ El nudo del problema es saber cuál es nuestra relación con lo real cuando las condiciones de simbolización cambian.³⁰ Por el contrario, al interior de los sistemas “ya sean religiosos, filosóficos, culturales o políticos, mueren, experimentan su *defunción*, a causa de una progresiva esclerotización de sus *textos*, es decir, como consecuencia fatal de la pérdida de la *relación crítica* entre los *textos* y sus mutables *contextos*.”³¹

Lo que predomina en todo cambio es, pues, la permanencia de la vieja sustancia; en la acción histórica no pueden dejarse de lado la revaloración funcional y significativa de los signos; la presencia de alteraciones y mutaciones por cierto contenido empírico nuevo. La cultura, como síntesis de la estabilidad y el cambio, de la diacronía y la sincronía, es histórica por que es arbitraria, recoge y ordena a partir de conceptos preexistentes tomando en cuenta el fluir del momento: “La acción simbólica es un compuesto doble formado por un pasado ineludible y un presente irreductible.”³² La estructura como un “programa de la vida cultural” es un proceso dinámico de las categorías culturales y sus relaciones. Esta diacronía estructural y reiterativa “entabla un diálogo con el tiempo histórico, como un proyecto cosmológico para abarcar el acontecimiento contingente.”³³ Lo importante es asegurar la “realidad”, apalabrarla, darle nombre; el abanico de

²⁹ Roger Bartra, *El salvaje artificial*, pp. 7-13.

³⁰ *Ibid.*, p. 21.

³¹ Lluís Duch, *Mito interpretación...*, *op. cit.*, p. 30.

³² Marshall Sahlins, *Islas de historia*, pp. 135-141.

³³ *Ibid.*, p. 83.

posibilidades que permite la permanencia de una estructura simbólica autoriza la selección que la sociedad realiza de los “cánones más aptos para cumplir determinadas tareas necesarias.” Al final, quizá como corolario, este proceso nos revela sin más un destino trágico: “El mito era el que contaba la verdad: la historia verdadera no era sino mentira. El mito no era, por otra parte, cierto más que en tanto que proporcionaba a la historia un tono más profundo y más rico: revelaba un destino trágico.”³⁴

El mito es un *relato tradicional* que refiere a la actuación memorable y ejemplar de unos personajes extraordinarios en un tiempo prestigioso y lejano, o hechos históricos memorables que por su importancia para un grupo o una nación son susceptibles de ser recordados, llegándose a convertir en verdaderos mitos fundacionales que permite la justificación de un proyecto político; además, estos relatos se caracterizan por su esencia dramática, lo que los aleja de las tramas inverosímiles de otras narraciones y de los esquemas abstractos de las explicaciones lógicas.³⁵ El mito es también, una especie de actividad intelectual creadora, una creación sin autor que fabrica lo memorable a partir de lo que Kurt Hubner ha llamado *sustancia mítica*³⁶; sería una especie de “desdoblamiento de variantes distintas” de algo homogéneo en su forma. Este desdoblamiento generaría un *contacto espaciotemporal* que puede ser observable. En síntesis esta sustancia se caracteriza por su *afinidad, semejanza, causalidad y contigüidad espaciotemporal* que se amalgaman con una *unidad sustancial*, con una *sustancia común*.

El mito también, cumple una función teodiceica, funda un orden; la narrativa científica (mediante conceptos) y la narrativa mítica (mediante mitos), ambas, cumplen una importante labor, “son praxis de dominación de la contingencia”.³⁷ *Praxis terapéuticas* que permiten a los grupos y a los individuos de manera colectiva *pasar del caos al cosmos*. La importancia de estas narraciones radica en ubicarlas dentro de la *trama* de un texto, esto es, un *acontecimiento* que por su importancia destaca de entre la generalidad de los hechos fijados por la escritura, una especie de símbolo que guía la trama del texto, que lo enuncia y le da vida y que cumple dentro de la trama *textual* un sentido final específico.

El contexto sociocultural en el que aparecen los relatos es crucial, desvelar la construcción semántica que le da sentido a la realidad y en el que los mitos pueden ser interpretados; de esta forma, podemos preguntarnos por qué se contaban, qué uso debía de dárseles, cuál era la función que cumplían, que dosis de verosimilitud se les otorga. Es

³⁴ Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*, p. 51.

³⁵ Carlos García Gual, *La mitología: interpretaciones del pensamiento mítico*.

³⁶ Kurt Hubner, *La verdad del mito*.

³⁷ Lluís Duch, *Mito interpretación...*, *op. cit.*, p. 37.

imprescindible aceptar la aventura de descifrar las particularidades culturales del mito, al mismo tiempo que lo situamos dentro de una larga cadena histórica que permitiría poder entenderlo. La importancia del mito, radica también en pensarlo como *formas míticas de conocimiento*, entendiendo que el hombre es un *animal imaginativo* por excelencia, en este sentido, “todo mito desvela en el ser humano unas reminiscencias que, como actitudes *reflexivas*, quizás ya han sido borradas de su consciente pero que, a pesar de todo, continúan proporcionándole los inagotables materiales de sus sueños...”.³⁸

³⁸ *Ibid.*, p. 30.

**CRÓNICAS Y NARRATIVAS FUNDACIONALES EN
EL GRAN NAYAR. EN BUSCA DEL HORIZONTE
DE LOS MITOS**

Los recuentos históricos más importantes hechos hasta el momento sobre este período en la historia del Gran Nayar, resaltan una detallada cronología de fechas, nombres, decretos, lugares, informes que nos ayudan muchísimo al momento de situarnos históricamente. Los trabajos de Thomas Calvo, Jean Meyer y Laura Magriña han sido muy importantes en este sentido. El contenido de este vasto recuento, se encuentra perfumado por el tufo del fracaso y la angustiosa y siempre infructuosa conquista militar y de entradas misioneras pacíficas. Producto de una existencia marginal y acotada, es que la historia colonial del complejo cultural de Gran Nayar no tenga una dirección o estructura definida: camina siempre en la periferia y la ruta no está aún totalmente trazada. Con este trabajo pretendo llenar algunos vacíos. En la *Colección de Documentos* que Calvo y Meyer han dedicado a la historia del Gran Nayar, pretenden contextualizar este relativo aislamiento y sus consecuencias. A mi parecer, a esta etapa de la historia colonial del Gran Nayar no se le ha prestado la atención que merece. Manuscritos y textos impresos, nos revelan importantes contenidos ideológicos, redes, texturas y mediaciones culturales, pero sobre todo de mitos que enlazan al Gran Nayar con una civilización religiosa en expansión y su afianzamiento en la Nueva España. En estos manuscritos y textos impresos como el informe del franciscano Antonio Arias y Saavedra, se manifiesta la importante herencia de la retórica medieval española y la mitología europea que fueron puestos a disposición dentro de un nuevo contexto social y juego de poderes.

Si bien, en el lapso de cerca de doscientos años que va de la caída de Tenochtitlan y el reconocimiento del occidente de México por parte de Nuño de Guzmán y su banda de facinerosos, hasta la conquista de la Mesa del Tonati en 1722, la conquista militar o entradas pacíficas en el Gran Nayar fracasaron; sin embargo, el centro neurálgico político-religioso de la cultura cora situado en la Mesa del Nayar fue estrechado, como bien lo ha mencionado Santoscoy.¹ En este sentido, vale la pena introducir la larga cita de Ernesto de Martino cuando menciona “la tierra del pasado malo que vuelve y regurgita y oprime con su regurgitación”, la vuelta de aquel pasado “que no fue elegido”:

Pero cuando queremos obtener una imagen más concreta de una civilización religiosa en expansión, cuando queremos medir, por así decirlo, su dimensión sociológica, su capacidad real para modelar la costumbre en las distintas áreas, épocas y clases sociales, entonces el material folclórico-religioso se torna documento histórico importante como indicio de lugares, épocas y modos de circulación cultural de los bienes religiosos. Una civilización religiosa en expansión siempre implica una pretensión de unificación cultural, de cohesión social, de vinculación entre los

¹ Alberto Santoscoy, *Obras Completas*, pp. 954-955. El autor narra como una cadena de fundaciones de capillas y conventos franciscanos rodeó a la sierra del Nayar a partir de 1569 y hasta 1649.

niveles superiores e inferiores de las jerarquías. Sus símbolos expresan una acusada tendencia plástica de adaptación a la variedad de situaciones existenciales que pueden darse en un orden social determinado. Para medir hasta que punto ha tenido éxito esta pretensión, y para valorar las incidencias y los reveses a los que se expone un proceso de expansión, el material folclórico-religioso es indispensable, pues señala ese poder de lo negativo, ese estallido de contradicciones, ese juego de tensiones que, precisamente por el riesgo extremo que suponen, resaltan aún más como <<histórico>> el vigor positivo de una determinada plasmación cultural religiosa. No hay, pues, dos historias rivales en una misma civilización religiosa, sino una sola, que se concreta en la valoración continua de su dimensión sociológica, con las consiguientes particularidades de época, lugar y medio social.²

De esta larga cita, me interesa destacar el punto de una “civilización religiosa en expansión” la cual siempre implica la pretensión de una “unificación cultural”. En este proceso, los símbolos de esta civilización “expresan una acusada tendencia plástica de adaptación”. Los resultados no son siempre positivos y se pueden presentar reveses, contradicciones, tensiones y riesgos hasta la plasmación definitiva de una nueva matriz religiosa y cultural. Estos señalamientos son cruciales para entender el surgimiento de la ideología criolla y todo el movimiento cultural y simbólico que se desarrolló a su alrededor en la segunda mitad del siglo XVI y todo el siglo XVII en la capital de la Nueva España y que, sus alcances veremos reflejados en algunas crónicas sobre el Gran Nayar. La reinención y refuncionalización de los símbolos tanto europeos como prehispánicos en el contexto del surgimiento de la identidad criolla, fue la evolución de un desarrollo que comenzó con el arzobispo fray Alonso de Montufar, y que más tarde contó con el preclaro y notable proceso de invención e innovación de la Compañía de Jesús y en menor medida y calidad de los franciscanos. Estos mismos procesos adaptativos y mutaciones sintomáticas los veremos en los casos del mito de la melancolía y del apóstol Santiago en la conquista del Gran Nayar.

En segundo lugar, me interesa destacar lo que De Martino señala como “la valoración de la dimensión sociológica” de esta expansión religiosa y sus “particularidades de época, lugar y medio social”. Lo que quiero recalcar es la función social de las crónicas provinciales y el juego de saberes y poderes puesto en juego dentro del periodo analizado, lo que de Martino llama “indicio de lugares, épocas y modos de circulación cultural de los bienes religiosos.” Lo anterior nos permite abordar el tema de la importancia y el valor de la narrativa en la representación de la realidad, y el problema de cómo traducir el conocimiento en relato, y de esta forma, “configurar la experiencia

² Ernesto de Martino, *La tierra del remordimiento*, p. 26.

humana en una forma asimilable a estructuras de significación humanas en general en vez de específicamente culturales.”³ El conocimiento simbólico es el articulador de la experiencia social. Su articulación implica un desplazamiento y manifestación narrativa que nombra, hace vivir y lo desenvuelve. Lo narrativo va más allá del signo escriturístico e involucra un conjunto de variantes “de lo presentado”, “la narración es el concepto que materializa un acto vivo que, convertido en símbolo, enseña una construcción representativa en su inserción material o no.”⁴ El símbolo “se apropia en su discurso del mito y su personificación ritual para crear en su esencia el principio fundador de la cultura y de las entidades colectivas e individuales.”⁵

En los capítulos siguientes, trataré primero sobre la conformación y origen del cristianismo que sentará sus reales en el Nuevo Mundo. Más adelante, hablaré sobre los fundamentos ideológicos básicos que justificaron la acción misionera durante el siglo XVII y que giran en torno a la evangelización primitiva en el Gran Nayar. Este resorte mitológico, legitimó la evangelización tanto franciscana, como jesuita y de las demás órdenes a lo largo ancho de la Nueva España, y se fundaba en el mítico apostolado primitivo del Santo Thome. Adicionalmente, este panorama se encuentra enmarcado en la disputa política -mucho más amplia y que se sobrepasa las fronteras regionales- de los criollos por justificar y ampliar sus posiciones de poder al interior de la estructura política, la religión y los destinos de la economía novohispana. No hay que olvidar que el significado de los enunciados cambia de acuerdo al contexto. De esta forma, las crónicas provinciales se fundan en muchos sentidos dentro de estos deseos, ilusiones, metas y postulados ideológicos:

Sin embargo, la materialidad desempeña en el enunciado un papel mucho más importante: no es simplemente principio de variación, modificación de los criterios de reconocimiento, o determinación de subconjuntos lingüísticos. Constituye el enunciado mismo: es preciso que un enunciado tenga una sustancia, un soporte, un lugar y una fecha. Y cuando estos requisitos se modifican, él mismo cambia de identidad. Al punto surge una multitud de preguntas: una misma frase repetida en voz alta y en voz baja, ¿forma un solo enunciado o varios?⁶

La pregunta central en este apartado gira en torno a cómo se hace y se construye la historia del Gran Nayar, previo a su conquista definitiva por padres jesuitas y una armada militar en 1722. Durante la segunda mitad del siglo XVI y todo el siglo XVII, objetivos

³ Hayden White, *El contenido de la forma*, p. 17.

⁴ Rafael Pérez Taylor, “La antropología y los símbolos”, p. 133.

⁵ *Loc. cit.*

⁶ Michel Foucault, *La arqueología del saber*, p. 119.

políticos, económicos y de propaganda ideológica son el alimento y material sustantivo de narraciones misioneras franciscanas sobre la región. El punto clave de mi aportación es recalcar la riqueza mitológica medieval y renacentista, así como las formas retóricas de hacer historia que le dan características concretas a la historia del Gran Nayar durante la época colonial. En este punto, contrasta notablemente mi enfoque con el seguido por Laura Magriña quien presenta la historia colonial del Gran Nayar basada en puntos concretos de la cultura cora contemporánea organizada alrededor del complejo cultural del mitote.⁷ Por mi parte, mi objetivo es enriquecer la perspectiva interpretativa sobre la historia colonial de los coras desde el análisis de los mitos.

En este sentido, Magriña en sus trabajos de 2001 y 2003, realiza una importante aportación sobre todo de revisión de las principales crónicas que abordan la Nueva Galicia enfocados hacia la provincia del Gran Nayar. En esta línea queda poco que aportar sobre el Gran Nayar de mediados del siglo XVI a principios del siglo XVII. Sin embargo, a este análisis exhaustivo de revisión de la labor misional franciscana principalmente, Magriña no entra a la discusión del estatuto social y el lugar de producción de los textos que irán configurando paulatinamente nuestra zona de estudio, es decir, las crónicas son leídas sin esclarecer el contexto que les da sentido. A lo que me refiero, es que no incorpora una crítica documental profunda que esclarezca lo que en otro lugar de este trabajo he propuesto. Es decir, la narración como emisión textual es estudiada en tanto que, la relación que establece con la “realidad” o la función de verdad que cumple en determinado contexto cultural. El estudio de las formas de comunicación y de los contextos discursivos, la *enunciación narrativa* nos acerca a la semántica histórica de cada sociedad. En este sentido, las posibilidades cognitivas que nos ofrece una narración están dadas por el sustrato cultural y el sistema de creencias en que esa emisión textual circula. La narración nos revela el lugar y el contexto social en el que fue producido. Un texto nos remite entonces a una *comunidad de interpretación*, la cual atesora un patrimonio cognoscitivo dentro del cual la narración adquiere sentido.

Las crónicas coloniales sobre la conquista del Gran Nayar no pueden leerse como etnografías contemporáneas. Recordemos que son textos de hace tres, cuatro o cinco siglos según el caso, esto nos enfrenta con alteridades culturales y discontinuidades temporales que necesitan ser interpretadas en un contexto histórico y dentro de un horizonte cultural. Tampoco puede adjudicárseles el status de una *neutralidad científica* que no les corresponde.⁸ Es importante señalar que el mundo de las etnias que se

⁷ Laura Magriña, *Los coras entre 1531 y 1722*, 2001; *La matriz cultural cora*, 2003.

⁸ Me remito al capítulo sobre *Una aproximación a la crítica de fuentes* en este mismo trabajo.

construye en *Apostólicos Afanes* y demás crónicas sobre el Gran Nayar, se produce desde la Teología y el mensaje bíblico; los trabajos antropológicos se hacen desde las ciencias sociales modernas. Las diferencias son fundamentales. Como lo he señalado más arriba, desde la Teología y el mensaje bíblico, el tiempo del mundo se concibe como reiteración y conmemoración. Desde la antropología y las ciencias sociales modernas, el tiempo es visto como sucesión, cronológicamente, el pasado se ha convertido en algo extraño y esencialmente diferente de un futuro nuevo y en construcción. De un tiempo profético hemos pasado a un tiempo pronosticable.

Si tomamos en cuenta los postulados anteriores, el panorama de investigación sobre la historia colonial del Gran Nayar se abre de manera muy importante. De esta forma podemos entrar a la discusión sobre el significado social y cultural de varios símbolos y mitos presentes en las crónicas: la presencia de un apostolado primitivo, la cruz milagrosa de Tepic, la “conmemoración” y reiteración de los varios “descubrimientos” y conquistas del Gran Nayar durante este periodo; la representación cultural de los indígenas como “indios caribes”, “teules chichimecas”; la presencia del apóstol Santiago en la conquista del Gran Nayar; los delirios melancólicos del capitán Don Juan de la Torre en la conquista de 1722. En síntesis, estos acontecimientos no pueden interpretarse de manera literal ni pueden pasar desapercibidos si queremos llegar a entender mejor la trama de nuestro pasado y las formas culturales y textuales en que fue construido. El padre José de Arlegui, al rescatar la historia de la provincia franciscana de Zacatecas (la cual tuvo alguna influencia en nuestra zona de estudio) pone acento en el sentido de hacer historia como una “conmemoración de antigüedades y una clara descripción de los lugares y gentes”. Esto es lo que pretenden las crónicas novohispanas que nos narran un espacio geográfico y un reducto cultural no reducido: el Gran Nayar. El punto clave es el saber social puesto en juego y el marco ideológico que da coherencia a las crónicas provinciales. Los fundamentos teóricos siguen emanando de la retórica medieval.

No profundizaré demasiado ni de manera detallada en este apartado sobre las entradas misionales a la zona, tema por lo demás ya bastante trabajado.⁹ Me enfocaré más bien a lo que Roger Bartra ha denominado una “antropología de las ideas” y de los eventos clave que privilegie el estudio de amplias redes y texturas culturales así como el estudio de sus componentes, para tratar de comprender “largas secuencias de eventos sin dejar de apreciar la presencia de estructuras.”¹⁰

⁹ Lino Gómez Canedo, “Huicot: Antecedentes Misionales”; Laura Magriña, *Los coras*; 2001.

¹⁰ Roger Bartra, *La sangre y la tinta. Ensayos sobre la condición postmexicana*, p. 132.

1. EL ORIGEN DEL EXPANSIONISMO CRISTIANO

El caso del origen de la Iglesia Católica es sintomático. La fusión que se crea a lo largo de los siglos entre poder, significado y *testimonio* es realmente revelador y fascinante. Es trascendental hacer una recapitulación de estos acontecimientos, por su importancia decisiva para poder entender a un cristianismo en expansión que tiene sus raíces en las Cruzadas y desplegará toda esta tradición a lo largo y ancho del Nuevo Mundo.

Dentro del Imperio Romano, confluye el principio politeísta de tolerancia religiosa. Diversos y variados cultos y religiones se harán presentes. Recordemos que la tradición griega y latina nunca se preguntó por la unicidad de lo divino. En este contexto politeísta, el monoteísmo cristiano irrumpirá con una idea radical de entender a la trascendencia: la de un Dios único. “De la nada se originan todas las cosas”, como una Voluntad, como un Don Divino y Positivo: “Yo soy el que soy”.¹ En este escenario, el cristianismo tiene sus orígenes como secta del oriente que arriba primero a la periferia y después al centro mismo de la capital del Imperio; cuando en el 313 se promulgue el edicto de Milán el cristianismo podrá ejercer su culto sin el estigma de la persecución. Peter Brown escribe que durante el periodo que va del año 170 al 312, se experimenta una “actividad religiosa plena de angustias” existenciales, preocupaciones y soledad, de hombres desarraigados y apartados sobre todo de entre los estratos sociales más desprotegidos. El cristianismo tratará de llenar este vacío y dotará de sentido, lealtad y pertenencia a la existencia de estos hombres. Para Brown, las persecuciones de los años 257 y 303 revelaba “que algo faltaba en la vida de una ciudad romana que el cristianismo amenazaba con suplir”.²

En un contexto de clara decadencia social, la Iglesia nace como institución con la crucifixión de Cristo. Sus seguidores se aglutinan alrededor de la *Ecclesia* o “asamblea de los seguidores de Cristo”. La conversión al cristianismo de Saúl de Tarso (un judío helenizado de influencia estoica) bautizado como Pablo, es considerada como “una segunda y decisiva fundación que llevó la Iglesia a la catolicidad, a la universalización en el marco de todo el Imperio romano y más allá de sus fronteras”³, la dimensión proselitista y activismo viajero de Pablo, ha sido el arquetipo hasta la fecha. Al interior de la Iglesia Cristo es el fundador, los apóstoles son sus sucesores. Los obispos ocupan la sucesión apostólica; la sucesión apostólica es la única fuente de legitimidad. Los apóstoles y “su autoridad era histórica y moral: la de unos testigos.” Jean Meyer resume el proceso de la

¹ Giovanni Reale y Darío Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, T. 1, p. 336.

² Peter Brown, *El mundo en la Antigüedad Tardía*, p. 79.

³ Jean Meyer, *La Gran Controversia*, p. 50

siguiente manera. Para empezar, el fundamento de la autoridad en la Iglesia se funda en la especialización:

Con la especialización nace la autoridad de quien ejerce una función que se vuelve permanente con el paso del tiempo. Llega un momento en que cristaliza un cuerpo de especialistas, el de los <<eclesiásticos>>, ya separado de la masa de los fieles, <<feligreses>> o <<laicos>>. Los eclesiásticos toman el control de la Iglesia; se definen las reglas de acceso a tales funciones, de su permanencia en ellas, de su separación en caso de infidelidad a la ortodoxia. La base de la autoridad en la Iglesia pasa a ser la posesión del oficio eclesiástico.⁴

Desde sus inicios como minoría religiosa al interior del Imperio, los cristianos fueron ubicados como un grupo marginal, acusados de canibalismo por comer la carne y beber la sangre de su dios durante la eucaristía, además de sediciosos, por negar a los dioses del Imperio y los honores al emperador mismo. Fueron severamente reprimidos tras ser acusados de causar el incendio de Roma en el año 64. Por su parte, los cristianos continuaban con su labor de cohesión como grupo. Para evitar el conflicto en la medida de lo posible, se forja la unidad del grupo en sínodos regionales, concilios generales y sistemas metropolitanos y episcopados infalibles. Un aparato de autoridad se funda y se define alrededor de *los iluminados por el espíritu* a partir de los textos canónicos y los apócrifos, diferenciando y distinguiendo entre fidedignos y falsos.

Hay que recordar que Cristo anunció su mensaje a través de la palabra oral. Sólo algunos de sus mensajes quedaron plasmados en escritura. Después de su muerte, los escritos se multiplicaron pero la credibilidad de estos estaba en duda. El proceso de selección de estos textos antes de la formación del canon definitivo tardaría casi tres siglos.⁵ En estos sínodos y concilios se pretende definir la ortodoxia, la heterodoxia y lo herético. Lo que se pretende es proteger al principio de autoridad que ahora es reservado a los especialistas; para los que lo cuestionan, en todo caso lo que falla es su falta de fe, para estos, no habrá más remedio que convertirlos de manera pacífica o forzada lo que implicará un proceso de destrucción de cultos y templos. A partir de estas disposiciones, el acceso e interpretación de la palabra divina estará reservado a los especialistas: obispos, eclesiásticos, teólogos, clérigos y letrados escolásticos.⁶ Todo este proceso corre

⁴ *Ibíd.*, pp. 50-51.

⁵ Giovanni Reale y Darío Antiseri, *Historia del...*, T. 1, p. 351.

⁶ André Vauchez, *La espiritualidad del occidente medieval: siglos VIII-XII*, p. 96.

a la par de la formación de un “aparato sacerdotal”, es decir, una burocracia, la base fundamental de la Iglesia:

La teoría de la sucesión apostólica implica que todos los obispos, como guardianes e intérpretes del tesoro dogmático, sean solidarios para dar, en forma armoniosa, el mismo testimonio. Como la práctica dista mucho de la teoría, surgieron los sínodos y los concilios para limar asperezas y resolver casos problemáticos, tanto de doctrina como de comportamiento. En Nicea y en los concilios ecuménicos siguientes se afirmó la idea de un episcopado infalible en cuestión de interpretación doctrinal, siempre y cuando esté reunido en esa forma, verdaderamente ecuménica.⁷

Es importante destacar el principio de tolerancia y flexibilidad que caracterizó a los inicios de la Iglesia primitiva hacia otros discursos y otras religiones. El cristianismo primitivo supo en sus orígenes, de la necesidad de un acoplamiento con la cultura grecolatina para difundir su mensaje y más adelante, para aniquilarla y reducirla bajo su égida. Utilizó a los mitos y los dioses paganos, así como a los vehículos de la pedagogía griega y romana para penetrar en ellos, cuidando siempre que la contaminación fuese sólo la necesaria; al final pudo copar al Imperio hasta la médula. Abrevó de algunos principios estoicos, métodos de predicación, corrientes filosóficas varias, la retórica, rituales, formas y ceremonias de algunos dioses y deidades paganas.

A partir del Concilio de Calcedonia en el 451, se define a la Pentarquía o la división de la Iglesia en cinco patriarcados. Es decir, la división terrenal, de autoridad moral e histórica de la Iglesia. Un elemento clave para resolver conflictos. La división se establece por rango de honor el cual no implicaba ninguna superioridad en el mando o la autoridad. Oriente le reconoce a Roma un primado de honor pero nunca su autoridad como suprema. En primer lugar se encuentra Roma, por haber muerto suplicados en aquella ciudad Pedro, Pablo y muchos mártires. Después le seguían Constantinopla, Alejandría, Antioquia y Jerusalén en ese orden de importancia. Agustín de Hipona por esas fechas, definía los alcances del mandato de los redimidos por Cristo: identificó a la Iglesia con el reino de Dios y afirmó que ella ejercía una autoridad suprema sobre todas los pueblos del mundo: “Fuera de la Iglesia, no hay salvación”.⁸ En la *Ciudad de Dios* define el sentido de la historia de los hombres, la cual comienza con la creación y acaba con el juicio final y después viene la resurrección. Tres pivotes intermedios despliegan el camino: el pecado original, la espera de la venida del Salvador “y la encarnación y la pasión del Hijo de Dios,

⁷ Jean Meyer, *La Gran...*, *op. cit.*, p. 53

⁸ *Ibid.*, p. 55.

junto con la constitución de su Iglesia”. Esta es la tesis de la predestinación del cristianismo, como comenta J. Meyer, que Agustín de Hipona no sólo codificó sino que en gran parte la inventó, pues bien se sabe que Agustín no leía el griego y dejó en suspenso algunos pasajes fundamentales de Pablo.⁹

Continuando con el obispo de Hipona, éste menciona que una versión contrapuesta del amor define al hombre en comunidad, en su historia y su destino: según el amor de sí mismo y según el amor de Dios. El primero representa el mal, el segundo representa el bien: “<Dos amores distintos generan las dos ciudades: el amor de sí, llevado hasta el desprecio de Dios, generó la ciudad terrena; el amor de Dios, llevado hasta el desprecio de sí mismo, generó la ciudad celestial. Aquella se gloria de sí misma, ésta lo hace en Dios. Aquella busca la gloria de los hombres, ésta tiene a Dios por su máxima gloria>”.¹⁰ La primera está destinada a la condenación eterna, la segunda a la salvación eterna. El mensaje es: vive en este mundo para el otro. Con estas sentencias, Agustín vislumbra la victoria de la fe y el *logos* verdadero, así mismo, el fin y decadencia de toda la base y estructura del Imperio: religión y cultura. Para el obispo de Hipona, la antigüedad griega y latina buscaron en el hombre lo que sólo podían encontrar en Dios. Desde esta mirada, es posible interpretar el saqueo de Roma por Alarico en 410 y la caída del Imperio romano de occidente en 476. Desde que se instaura como religión de estado, el cristianismo iniciará una cruenta persecución hacia los cultos paganos. El mundo del mito, la imaginación y la fábula se transforma en demoníaco, estéril y embustero. Los antiguos dioses paganos en alianza con el demonio y sus seguidores han llegado hasta el extremo por el desprecio de Dios y la consecuencia es su condena y la muerte. Para los seguidores de Cristo, la ciudad celestial produce la religión verdadera, en la que les espera el descanso eterno “no sólo del espíritu, sino también del cuerpo”, en un reino que no tendrá fin.

Esta interpretación e invención del mensaje de las Sagradas Escrituras por parte del obispo de Hipona, puede bien considerarse como un parteaguas fundacional del cristianismo como institución y con él, podemos hablar del establecimiento de un *a priori* socio-histórico en la interpretación de la historia del hombre. En adelante, la interpretación y codificación del mundo se producirá desde un nuevo decorado civilizatorio que se encaminaba a la homegeneización cultural y religiosa, el cual impondrá al mundo y a los pueblos la interpretación alegórica de los mitos: una función moralizante. El cristianismo definirá y se moverá a partir de ese momento dentro de un marco cerrado de

⁹ *Ibíd.*, p. 44.

¹⁰ Agustín de Hipona, citado por Giovanni Reale y Darío Antiseri, *op. cit.*, T. 1, p. 398.

interpretación y significado, al mismo tiempo que impondrá las reglas y las posibilidades de lo concebible en el mundo. El proyecto implicaba la conversión forzada.

EL CRISTIANISMO EN LA EDAD MEDIA

El terremoto de la cultura militar islámica sacudió a la parte oriental de la Iglesia y a los dos antiguos imperios: Persia y Constantinopla. Bajo el Islam quedan durante la Edad Media los patriarcados de Jerusalén, Antioquia y Alejandría. Por su parte, la Iglesia occidental fue revolucionada y germanizada. Después de la caída de la parte occidental del imperio romano, los Papas y el papado como entidad fundadora de autoridad, se convirtieron en el punto de división y disputa en la organización del poder terrenal al interior de la Iglesia. El espacio mundano del antiguo politeísmo y de los dioses paganos fue reinterpretado a la luz de la revelación; su lascivia y carnalidad ocuparán un nuevo espacio: el de la maldad, la culpa y el pecado. El pasado se reinterpreta y un nuevo significado se atribuye a sus restos y despojos: la tradición es re-simbolizada con el espejo de la lectura edificante y el principio de la predestinación. Muchos cultos astrológicos como el solar, el lunar, los rayos, la vía Láctea y otros, fueron traducidos a imágenes y figuras bíblicas. El perfil de los dioses fue transfigurado, cualidades y propiedades fueron asimiladas dentro del imaginario cristiano.¹¹

En este contexto, el imaginario mítico grecolatino fue reelaborado y el cristianismo modificó el sentido de los mitos de la antigüedad. Jean Seznec vislumbra tres sistemas que se configuraron al final del mundo pagano:

o bien los mitos son la relación, más o menos desfigurada, de hechos históricos cuyos actores fueron simples hombres elevados al rango de inmortales:

o bien, expresan la combinación o lucha de las fuerzas elementales de que se halla constituido el universo: y los dioses son entonces símbolos cósmicos;

o bien, no son más que el revestimiento fabuloso de ideas morales y filosóficas –y los dioses son en este caso alegorías.¹²

¹¹ Jean Seznec, *Los Dioses de la antigüedad en la Edad Media y el Renacimiento*. A la luz de este principio podemos entender la afinidad y relación que se establece entre los dioscuros Castor y Pólux y el apóstol Santiago. La semejanza en cualidades y propiedades son reveladoras.

¹² *Ibid.*, p. 12.

Evémero representa la tradición histórica: los dioses de la antigüedad fueron simples hombres elevados al rango de divinidades inmortales por los hechos de grandeza que ayudaron, defendieron y salvaron a los hombres. Éstos, como gratitud, los elevaron a los cielos.¹³ Los cristianos retomarán esta tesis para volverla contra el politeísmo, al acusar a los paganos de idólatras de sus contemporáneos. Sin embargo, el cristianismo también recupera al evemerismo con un sentido y prestigio nuevo para con los héroes civilizadores de la antigüedad. Los destructores de monstruos, los magos bienhechores, los fundadores de ciudades e inventores de las artes se encuentran al mismo nivel que los patriarcas, los jueces o los profetas, y ya en la Edad Media, aquellos personajes mitológicos se transformarán en los “patronos de tal o tal pueblo, la raíz de la que proviene y de la que extrae su gloria”.¹⁴ El evemerismo resultará en una tradición de gran potencia que perdura hasta nuestros días. Durante la colonia en México, tanto franciscanos como jesuitas se apoyarán en este sistema interpretativo de los mitos para fundamentar la labor del primitivo héroe civilizador nayarita, antecedente de una verdad cristiana prefigurada en la “Biblia de los Gentiles”.

En el segundo sistema, el de la tradición física, los astros son dioses, las estrellas divinidades. En este modelo, se produce una mezcla compleja que en el caso de las constelaciones, la tradición griega se nutre de la tradición egipcia, babilónica y de Anatolia. En la antigüedad tardía, se reafirma la divinidad de los astros y de los planetas en un proceso de absorción en el que “los grandes dioses hallan en los planetas un refugio honorable” y en el que los hombres “no dejarán de invocarles ni de temerles”.¹⁵ En este contexto, el cristianismo explotará la veta demonológica de la astrología para explicar que a través de los cuerpos celestes, los ángeles malévolos ejercen su funesta dominación sobre los hombres; en este sentido, las deidades antiguas no fueron erradicadas sino sólo degradadas “poniéndolas a la altura de los ángeles maléficos”. Sin embargo, para el cristianismo “demasiadas dosis de religiones helenísticas y orientales, de filosofía y de ciencia, estaban entrelazadas en sus raíces como para que pudiera liberarse por completo de ellas.”¹⁶ Subsisten de este modo las apelaciones mitológicas para los días de la semana dentro del calendario cristiano.

Un elemento fundamental que me interesa destacar, es la pervivencia de la esencia de la astrología pagana del mundo antiguo a través del cristianismo como “un sistema de correspondencias en el que los planetas y los signos del Zodiaco servían de base a la

¹³ *Ibid.*, p. 19; Lluís Duch, *Mito, interpretación y cultura. Aproximación a la logomítica*, p. 261.

¹⁴ Jean Seznec, *Los Dioses de la antigüedad...*, p. 25.

¹⁵ *Ibid.*, p. 44.

¹⁶ *Ibid.*, p. 45

clasificación de los elementos, de las estaciones, de los humores”¹⁷, la constitución corporal y el carácter de los hombres. El hombre “se halla bajo la dependencia de fuerzas cósmicas que se combinan en él como en el universo”. Estamos hablando de la teoría del “Macrocosmos y del Microcosmos, heredada del neo-platonismo, transmitida al pensamiento medieval por medio de Boecio y desarrollada por Bernard Silvestre”. Este sistema hallará en la medicina a una de sus más importantes aplicaciones. Cuando entremos al análisis del mito de la melancolía en un capítulo posterior, veremos como se comporta en el caso del humor terroso. Solo cabe añadir, que este sistema de correspondencias continuará vigente hasta el Renacimiento y hasta bien entrado el siglo XVIII en la Nueva España, bajo el principio de que “el médico debe conocer la otra mitad del hombre, la que concierne a la filosofía astronómica; de otro modo no será el medico del hombre, pues el cielo retiene en su esfera la mitad del cuerpo y la mitad de las enfermedades”¹⁸, como afirmaban Paracelso y Marcillo Ficino durante el renacimiento.

Un tercer sistema, el de la interpretación moral de los mitos, el cristianismo modificó el sentido de antiguos dioses paganos y trató de descubrir en ellos un significado espiritual y una enseñanza moral.¹⁹ En los relatos míticos podemos distinguir un sentido literal y un sentido profundo. El primero es frívolo, el segundo es grave y es el verdadero. El cristianismo se avocó por este camino en la búsqueda de un sentido profundo y oculto bajo el sentido literal. La debilidad del sistema alegórico es evidente si consideramos que los mitos de la alteridad bajo la mirada del cristianismo no se comprenden. Esto no importa mucho al final de cuentas. El cristianismo en América por ejemplo, nunca intentó comprender los mitos autóctonos; recordemos que el contexto es colonial y más bien trató de justificar su labor evangelizadora buscando reminiscencias del evangelio en los mitos primitivos de las culturas locales. El objetivo era reducir y aniquilar la potencia de estos númenes y dotarlos de un nuevo sentido y función a la luz de un cristianismo en expansión. Después de todo, era un método que venía practicando desde la caída del Imperio Romano con grandes resultados.

En este proceso la alegoría será una herramienta clave. La alegoría nos habla de un pensamiento elaborado a partir de imágenes y figuras.²⁰ Desde la palestra del cristianismo, el método alegórico trata de una lectura analógica y metafórica de la cultura y los mitos grecolatinos, la cual se funda en el principio de que éstos, esconden un significado oculto, un significado espiritual desconocido. El dispositivo de verdad que

¹⁷ *Ibid.*, p. 49.

¹⁸ *Ibid.*, p. 55

¹⁹ *Ibid.*, p. 77

²⁰ Alfonso Mendiola, *Retórica, comunicación y realidad*, p. 182.

fundamenta esta lectura se basa en la referencia a lo escrito en un libro sagrado como la Biblia, las Autoridades y los padres de la Iglesia. Hablamos de una lógica figurativa y de las imágenes como potenciadora de la memoria, la cual justifica el poder y la ortodoxia. Un tipo de pensamiento mágico y hermético basado en la casualidad empática, las semejanzas y las analogías en el marco de un universo dogmático y cerrado. El objetivo central de este discurso es el rescate de la tradición en el marco de la revelación y la historia de la salvación, en este trayecto, el pasado re-descubierto se purifica, se abre una puerta en el que el re acceso a lo ejemplar cumple una función moralizante: hacer patente la verdad de Dios. La verdad funciona como reiteración, en lo ya dicho y lo ya conocido en tanto que escritura; en este sentido, nada es arbitrario, pues la verdad se confirma como escritura en El gran Libro. No olvidemos el peso de la escritura en una religión revelada como el cristianismo. Conocimiento es poder, y el poder de la verdad revelada se funda en lo escrito, en el texto sagrado.

En este proceso de “rescate” de la tradición, el imaginario imperial jugará un papel clave, será el ancla del nuevo poder, el de un cristianismo con pretensiones universales. En el 756 nacen los Estados Pontificios. Desde la caída de Rómulo Augustulo había un solo emperador de los romanos: el Basileus. En la navidad de 800, el papa León III, consagra a Carlomagno como “Grande y pacífico emperador de los Romanos”. “La ofensa simbólica era más difícil de perdonar que la pérdida territorial y formaría parte del contencioso entre Roma y Constantinopla”.²¹

En una relación muy compleja y delicada en la delimitación de los poderes, “el Papa y el emperador, a lo largo de la Edad Media, aparecen como los dos pivotes de las sociedades.” Bajo Carlomagno renace culturalmente la Europa occidental, se produce un florecimiento teológico y la recuperación del derecho romano.²² Con el feudalismo en pleno, la silla de Pedro será disputada por laicos y eclesiásticos ambiciosos, por príncipes italianos y alemanes principalmente. “En 962, Oton el Grande se impone en Alemania y se hace consagrar emperador por el papa Juan XII.” Nace de esta forma el “Sacro Imperio romano-germánico que durará hasta 1806.”

Al amparo del gran emperador cristiano, “ocurre un renacimiento intelectual que bien merece el calificativo de carolingio y que prepara tanto el florecimiento teológico ulterior como la recuperación del derecho romano.” Hacia el 1046 comienza la reforma de la Iglesia occidental, sus fuentes provienen del florecimiento carolingio y el movimiento monástico que engendró: el de los benedictinos renovados; de la orden de Cluny; la

²¹ Jean Meyer, *La Gran...*, *op. cit.*, pp. 59, 61.

²² *Ibid.*, pp. 73, 75.

observancia de la regla. Se pretende el fin de la simonía y del matrimonio de sacerdotes bajo el lema de ¡Regreso a la ley Canónica! Lo que se procura es “liberar a la Iglesia de la influencia de los señores, reyes y emperador, a recuperar el control de sus bienes y la libertad absoluta de los obispos y el Papa.” En el Concilio de Letrán en 1059, se “reserva la elección del Papa al colegio de los cardenales, reunidos en cónclave (bajo llave, para acelerar la decisión), en una forma que no ha cambiado mucho hasta la fecha.”²³

Con el renacimiento carolingio, se inicia una revolución de tradición e impulso Romano-canónica, lo que abre una veta para el regreso con fuerza del latinismo y el imaginario imperial “bajo la forma de la nueva teología, la escolástica, y de su alianza con el derecho romano.” Los orientales la llegarán a llamar ‘latina’. “Y se vale hablar también de *imitatio imperii*, puesto que el Papa calzó las botas del emperador romano.” Los pensadores de la época “llegan a presentar una exposición completa de la doctrina cristiana en términos exclusivamente racionales, lo que los lleva a desarrollar la explicitación del dogma en términos impensables y hasta escandalosos para los orientales. Así, formulan la doctrina católica de los sacramentos.” Por su parte, el monje Graciano de Bolonia recopila una nueva colección de leyes eclesiásticas y cánones, tanto auténticos como apócrifos.

Graciano enseña que las contradicciones del derecho canónico deben resolverse con el mismo método empleado por la nueva teología para reconciliar las contradicciones de la tradición doctrinal. Así Graciano funda la ciencia del derecho canónico, <<ciencia>> enteramente eclesiástica y enteramente racional, como la escolástica. En los siglos XII y XIII se añaden cinco compilaciones más y todo ese esfuerzo culmina en 1582 con la edición definitiva del *Corpus juris canonici*.²⁴

En algo que resulta fundamental poder entender, dentro de este contexto Pierre Legendre “comenta que la síntesis entre teología, escolástica y derecho romano-canónico inaugura una práctica y un uso del Texto como fundador del poder” en occidente, antecedente trascendental del estado moderno:

<Elaboraciones medievales alrededor del tema del poder como encarnación de la verdad, noción ritualizada en fórmulas tales como ‘la Ley que respira’, aplicadas a la persona del emperador romano, luego del Papa, ofrecen una gran lección en cuanto al modo de propagación del poder en una sociedad. Debo aquí recordar una de las fuentes de la

²³ *Ibid.*, p. 76.

²⁴ *Ibid.*, p. 77.

noción de Estado Moderno: la puesta en escena del cuerpo soberano como reflejo de la Imagen absoluto, primero por el pontificado romano. *Es por la ritualización de un discurso de la verdad fundadora –verdad de una representación genealógica- que el principio del Estado se constituyó y difundió por Europa.* El agente histórico de esto fue el cristianismo medieval, portado por el derecho romano imperial del cual fue el primer heredero mitológico en la Edad Media. Un discurso leyendario se desarrolló sobre el tema del ‘don del Imperio’ al Papa [...] Eso, antes de que, a su vez, las potencias laicas y nacionales retomasen esa propaganda por su cuenta.²⁵

Bajo el perfil y el filtro de la interpretación alegórica, la Iglesia se sentía heredera de antiguas tradiciones y lo hizo efectivo. La fusión que se establece entre la verdad del Texto e imaginario imperial es contundente. Con este criterio, se reviste el principio de la ritualización y teatralización del poder fundador del pontífice romano, se habla –como ya lo mencionamos- de una *imitatio imperii*, pues el Papa “calzó las botas del emperador romano.” “El Papa detenta el saber porque detenta la verdad, y el saber le da poder; es soberano universal porque sirve de intermediario, de <médium>, entre la sociedad y Dios; por eso ocupa ese lugar estratégico y soberano del encuentro entre la verdad y la política.” A estas formas de ritualización se le añade el hecho de que el Papa es considerado como “archivo vivo y fuente viva del derecho”; es vicario de Cristo y le besan el pie; los príncipes le sirven de peón de estribo cuando monta a caballo; recibe la comunión sentado en su trono; sobre la cabeza luce la tiara de tres coronas que simbolizan su triple poder: de sacerdote, doctor universal y monarca; pone y depone reyes y emperadores; se reserva el derecho de confirmación de obispos; es su privilegio la canonización de los santos, ya no más a los obispos; “el Papa tiene, según un decreto de 1265, <la plena disposición de las iglesias, de las dignidades y de los beneficios eclesiásticos del mundo entero>; manda a todos los países legados o nuncios, conformando un servicio moderno de Relaciones Exteriores, iniciando con esto, la formación de la burocracia más desarrollada de todo occidente y que servirá de modelo a los estados por venir.²⁶

El trasfondo de este conjunto de reformas al interior de la Iglesia, se encuentra la disputa entre el poder de los reyes y emperadores contra los papas o entre el sacerdocio y el imperio, también conocido como la lucha de las dos espadas: “cuando las dos espadas se juntan la religión afila la empresa conquistadora”; lo que se disputaba era la supremacía de un poder sobre el otro. Uno de los puntos más álgidos de esta lucha

²⁵ Pierre Legendre, citado por Jean Meyer, *La Gran...*, op. cit., p. 78. Cursivas mías.

²⁶ *Ibid.*, pp. 78-79.

concuenda curiosamente con las cruzadas entre el 1095 y el 1290. Meyer localiza el epicentro de esta *querella de las investiduras* de la siguiente manera:

La palabra <investidura> designa el acta por la cual el propietario de un bien (feudo, dignidad, beneficio) declara que lo entrega a otra persona. El que da se llama señor y el que recibe, vasallo; entre los dos, se establece una relación de superioridad para el primero, de subordinación para el segundo. Eso se aplica también para los bienes eclesiásticos: iglesias rurales, obispados y abadías. Obispos y abades pueden ser a la vez condes, es decir, señores feudales, nombrados por el rey o por el emperador. Los señores pretendían además exigir el homenaje feudal del vasallo y el juramento de fidelidad por parte de los eclesiásticos beneficiados, y también ejercer una jurisdicción espiritual al entregar al obispo sus insignias: el anillo y el báculo. Los inconvenientes de un sistema de que lleva al regalo, al reparto, a la venta de funciones y posesiones eclesiásticas, no necesitan comentario.²⁷

La querella que enfrente a reyes y emperadores contra el Papa culmina en dos momentos. Primero, con el <<cautiverio de Babilonia>> de 1309 hasta 1389 cuando el rey de Francia traslada la sede del papado de Roma a Aviñón y, en un segundo momento, el <<gran cisma de Occidente>> que empieza en 1378 hasta 1417. “Esos dos episodios reducen de manera definitiva las pretensiones de los papas a la soberanía universal, tanto temporal como espiritual. Para esa fecha los reyes y las naciones son las fuerzas nuevas en Europa [...] En el nombre de Dios, la Iglesia latina deseó imponer su autoridad al poder civil para realizar el sueño de una república cristiana única.”²⁸

Para Jacques Le Goff, estrictamente hablando, nunca existió la Teocracia en su sentido puro durante la Edad Media. Para el historiador francés, la querella de las dos espadas no fue más que un teatro de sombras que disimuló las realidades profundas: el Cristianismo ha sido dualista desde el principio “al Cesar lo del Cesar, y Dios lo de Dios”; el problema desde siempre ha sido la relación entre el poder terrenal y el poder espiritual:

En cuanto a lo político, mejor dicho al poder, esa Edad Media se apoya sobre la teoría de San Agustín en *la Ciudad de Dios*: el poder terrestre es un reflejo, una copia del poder celestial. Dios es el creador, el maestro, el modelo. Así como Dios es único, el monoteísmo cristiano conduce a la idea de que las sociedades humanas deben organizarse bajo la autoridad de uno solo, de un <monarca>. Eso lleva a una constitución monárquica de la sociedad cristiana y, en un nivel superior, al ideal de un imperio

²⁷ *Ibid.*, p. 81.

²⁸ *Ibid.*, pp. 83-84

cristiano universal. Según Le Goff, la aparición de las monarquías es el fenómeno político esencial de la Edad Media, puesto que el rey, después de haber sido <coronado por Dios> (<a Deo coronatus>) se volverá, en el siglo XII, <imagen de Dios> (<imago Dei>). Eso no significa que el rey se encuentre en vía de <divinización>. [...] En Occidente los reyes se encuentran a la cabeza de una sociedad civil, jugando el papel del César definido por Jesús.”²⁹

Con el inicio de las Cruzadas, se produce una transformación radical de la Iglesia latina. Durante esta etapa, se emprende una política imperialista que sus tentáculos alcanzarán y afianzarán más adelante en el Nuevo Mundo. “La nueva actitud está cimentada en un aumento de la población, en el éxito del proceso de colonización interna y en nacimiento de las órdenes religiosas.” Por su parte, el empuje económico es imparable: “Europa con su dinamismo demográfico, económico y guerrero sale de sus fronteras, cuando la Iglesia Latina reformada, de León, Gregorio, Urbano, se vuelve un rival peligroso para la prestigiosa y orgullosa Iglesia griega.” La reforma de Gregorio VII entre 1073 y 1085 que lleva su nombre, establece puntos importantes y puede leerse en dos vertientes. En primer lugar, el Papa ordena todo lo concerniente a la comunidad cristiana entera; nadie lo puede juzgar; un concilio es ecuménico sólo si el Papa lo ha convocado o lo ratifica; es el único obispo universal, puede intervenir en donde le plazca.³⁰ Con todo lo anterior, la Iglesia se convierte en la gran productora de cosmovisión dentro de un marco expansionista que no tolera la diferencia. Estos elementos resultan claves, si entendemos que Roma apunta a un triunfo político sobre todos los demás Patriarcados y todas las iglesias, un ejemplo de ello será la disputa teológica por el Filioque. Para Constantinopla esto se vuelve inadmisibile. Desde el espejo bizantino, Roma se ha convertido en una amenaza para la ortodoxia; “de recurso positivo para todas las iglesias orientales se transforma en intervencionista despótico”; con este “endurecimiento pone fin a la tolerancia tradicional por la diversidad”. Por otro lado, con la reforma gregoriana se pretende la independencia de la tutela señorial y los reyes. En un vivo llamado al combate por la fe, Gregorio llama a la acción; no basta sólo la oración, la cristiandad debe tomar el rumbo en sus manos. “Restauración cristiana y propagación de la fe” eran los objetivos.

En el contexto de la expansión económica feudal y la reforma gregoriana, muchos movimientos heréticos prosperaron, clamaban por el regreso a un evangelismo popular, por el deseo de acercarse a los marginados de la expansión. Sus aspiraciones se vieron frustradas; quedaba claro que no había las condiciones para una Iglesia pobre y al

²⁹ *Ibid.*, p. 85.

³⁰ *Ibid.*, p. 125.

servicio de los fieles. Por el contrario, con la reforma gregoriana la Iglesia se enriqueció aún más en el plano material y fue dotada de una amplia influencia en la sociedad. La renuncia del clero a sus bienes era imposible. Sin tierras y sin dinero la Iglesia quedaría debilitada. La Iglesia no vivía aislada de los placeres mundanos y las aspiraciones terrenas como la riqueza y el lucro.³¹

Por su parte, el Papa Urbano II en un “llamado vibrante”, pone en práctica la idea de hacer un frente común contra el Islam y empuja en 1095 la primera Cruzada, donde “habla más de salvar a los hermanos orientales que de liberar a Jerusalén y el Santo Sepulcro”. La cuarta Cruzada de 1204 hablará por sí misma. La primera cruzada avivó la participación de los fieles acostumbrados a la pasividad. La convocatoria de Urbano II fue todo un éxito; la participación de las masas obsesionadas con la aspiración a la salvación, encontraron en la peregrinación armada una forma de expiación de sus pecados y una forma de escape a las angustias materiales, el hambre y las epidemias: con las Cruzadas, “el cruzado gana el cielo a fuerza de puñetazos”³².

Desde la primera hasta la última Cruzada, éstas “no funcionaron según las esperanzas pontificiales. Para empezar, los papas no lograron encabezar ninguna expedición y el asunto quedó en manos de barones, reyes y emperadores.”³³ Eso sí, sirvieron de manera determinante y radical “a la ruptura entre los dos cristianismos.” Las crónicas bizantinas nos ofrecen un relato pintoresco y revelador de aquel primer choque de pueblos, naciones, costumbres, usos y creencias. La hija del *Basileus* Alexis I, Ana Comneno destaca de los latinos “a los que también llama francos o celtas, [como] unos groseros bárbaros, petulantes y vanidosos [...] son bravos, irresistibles en el primer empuje, pero no tienen verdadera ciencia militar, caen en las trampas, se dejan fácilmente vencer por la maniobra y la astucia”. Lo que deja realmente atónitos a los orientales es el ver a los clérigos participando en las batallas, no conciben la idea de que “uno pueda ser a la vez hombre de Dios y <hombre de sangre que respira el crimen>”:

<Un sacerdote latino, que se encontraba en el barco con los compañeros de armas del conde Bohemondo, vio la escena, desde la proa en la cual estaba, y acribilló de dardos al griego Marrianos. Aquí siguió combatiendo y exhortando a su gente, de modo que en tres ocasiones los que estaban con el sacerdote latino, heridos y agotados, debieron relevarse. El sacerdote, por más que hubiese recibido muchos golpes y estuviese cubierto de su propia sangre, seguía intrépido. Es que la idea que uno se hace del sacerdote, no es la

³¹ André Vauchez, *La espiritualidad...*, pp. 93-96.

³² *Ibid.*, p. 92.

³³ Jean Meyer, *La Gran...*, *op. cit.*, p. 129.

misma entre los latinos y entre nosotros. Para nosotros el Evangelio y los cánones ordenan: 'No golpees, no insultes, no ataques, puesto que eres consagrado'. El bárbaro latino, él, puede a la vez participar en los misterios sagrados, poner el escudo en su brazo izquierdo y blandir la lanza de la mano derecha. A la vez que comulga del cuerpo y la sangre divinos, participa a la carnicería, como hombre de sangre>.³⁴

El clérigo, en pocas palabras, es un hombre consagrado que justifica la guerra y la practica en el nombre de Dios. Con las Cruzadas se funda una de las instituciones que más escándalo causa entre los bizantinos. Las órdenes militares, una institución feudal a la vez militar y religiosa como la de los templarios o los caballeros teutónicos. Este hecho "no puede acercar a los cristianos latinos y ortodoxos que ven en eso la confusión escandalosa ya señalada entre la guerra y la celebración de los sagrados misterios".³⁵ El gran cisma entre las iglesias oriental y occidental es para Meyer un hecho que tarde o temprano hubiera ocurrido. Lo que me interesa destacar de todo este proceso de reforma y revolución al interior de la Iglesia en occidente, es el carácter imperial, militar y religioso que sacude a toda Europa hasta sus cimientos y que tiene su origen durante este periodo por la fuerza de las Cruzadas y la predicación de las órdenes mendicantes. El brío, la fuerza y el empuje de este "soplo civilizador" cambiarán la geopolítica mundial, y sus efectos nos hacen padecer hasta nuestros días:

Esos dos siglos se cruzan muchas fuerzas que van desde Asia central, de donde vienen turcos y mongoles, hasta el Atlántico, que ve el despertar de la economía europea, el triunfo del movimiento urbano de las comunas, el nacimiento de las monarquías y de las naciones, la gestación de un nuevo modelo demográfico (que Pierre Chaunu bautiza como el modelo de la cristiandad latina y da como la clave de la historia ulterior, primero europea, después mundial). La transformación radical del papado que reforma la Iglesia latina y emprende una política eclesiástica imperialista, su lucha con el Imperio, la llegada de los normandos al mundo mediterráneo, todo confluye en el episodio agresivo de las Cruzadas que engendran una profunda antipatía a nivel popular, entre el Oriente y el Occidente.³⁶

³⁴ *Ibid.*, p. 131.

³⁵ *Ibid.*, p. 134.

³⁶ *Ibid.*, pp. 143-144.

2. LA HISTORIA DEL GRAN NAYAR Y EL REINO DE NUEVA GALICIA

La historia de grupos sociales y su territorio no obedece ni sigue un patrón lineal ni mucho menos lógico, como a veces quisiéramos los antropólogos. La geografía histórica no escapa a esta consideración, y mucho de lo que podemos conocer hoy de pueblos enteros y sus migraciones y territorios ocupados se ha hecho en base a reconstrucciones. La historia del Gran Nayar está estrechamente vinculada a la fundación del reino de Nueva Galicia y de su primera capital Compostela. La empresa de conquista de Nuño de Guzmán por el occidente de México da principio a la colonización neogallega. Guzmán funda a fines de 1531, la Villa del Espíritu Santo de la Mayor España. Sin embargo, por cédula real del 5 de enero de 1531 se dispuso que el término impuesto fuera sustituido por el de Provincia o Reino de Nueva Galicia y su capital debería llamarse Santiago Galicia de Compostela. A mediados del siglo XVII, y a más de ciento veinte años de su fundación, Antonio Tello recrea bien estos acontecimientos:

Acabada de fundar la çiudad de Compostela, hiço edificar Nuño de *Guzmán una iglesia con título de[] apóstol Santiago*, y puso en su altar mayor un crucifixo grande y una ymagen de Nuestra Señora, y por el cura liçenciado Miguel Lozano; y luego trató con los religiosos de nuestra orden fundasen un convento; pero no lo hiçieron por ocuparse en la conversión de los indios; y *en toda la tierra bautizaron infinitos [por]que en la conquista no hubo clérigos, sino religiosos de nuestro padre San Francisco, y los pocos que hubo, se ocuparon en las poblaciones de españoles [...]* Concluso este acto, estaban los indios de el pueblo y comarca, que serían más de doce mil, prevenidos de muchos regocijos a su modo [...] con muchas danças y escaramuzas y ardidés de guerra, y las calles sembradas de flores y entoldadas de ramas y juncia.

El Gobernador con los de a caballo y infantería, se pusieron en forma de esquadron que va marchando a pelear con sus enemigos a son de estambores y pífanos, tendido los estandartes y enarbolando el real con las armas de la çiudad de Compostela de Nuestra España. Al ruido de mosquetes, arcabuces y tiros de fruslera resplandeçían los arneses, lozaneábanse y hacían vissos las plumas con el ayre; los caballos enjaezados y encubertados con caireles de seda y oro, se iban engrifando, y *todos iban apellidando a Santiago y al Rey de Castilla*. Pregonándose las mercedes que Su Majestad haçía a aquella Ciudad y Reyno con título de Nueva Galicia y Compostela [...] ¹

De esta larga cita me gustaría destacar dos puntos. En primer término la importancia de la herencia medieval por el patronazgo del apóstol Santiago al Nuevo Reino y a la conquista en su conjunto. Como veremos en un capítulo posterior, la importancia mítico-medieval del apóstol Santiago será también muy importante al momento de la conquista del Gran

¹ Fray Antonio Tello, *Crónica Miscelanea*, libro segundo, capítulo LXXII, en Thomas Calvo, *Los albores de un Nuevo Mundo: siglos XVI y XVII*, pp. 55-56.

Nayar. Esta convergencia no es un hecho fortuito. A lo largo del periodo colonial, el horizonte de la cultura medieval y de la reconquista española son elementos centrales para comprender como se entiende y se vive por los conquistadores y como se justifica por parte de sus panegiristas la conquista del centro de México. Recordemos además, que la columna vertebral de los resultados del Concilio de Trento, serán en esencia producto del bagaje de la cultura medieval europea.

El movimiento intelectual renacentista no implicará una ruptura radical con la etapa medieval y oscura como lo había pensado Burckhardt. Al contrario, un sin fin de continuidades y permanencias prevalecieron. Desde el horizonte de la cultura cristiana tradicional, se inicia un proyecto de rescate, re-encuentro y re-descubrimiento de los clásicos, hasta entonces bajo el monopolio exclusivo de la interpretación eclesiástica. Los clásicos eran siempre interpretados bajo el filtro de lo escrito en el libro revelado. Petrarca, Ficino, Pico de la Mirandola y otros, inician una interpretación de las fuentes y de un horizonte que parecía distante o perdido bajo la idea de encontrar en ellos una Verdad Común acoplada al horizonte cristiano tradicional. Los mitos y los antiguos dioses paganos serán consumidos como alegorías y se les buscará un sentido teológico inscrito en ellos; al mismo tiempo, les serán atribuidos dotes y poderes del Dios cristiano.² Peligrosos esquemas interpretativos en busca de la *filosofía oculta* de las cosas, o el *contenido moral* de los mitos harán sonar las alarmas y los miedos al interior de la Iglesia: la magia, las brujas, neoplatónicos, tradiciones místicas, la Cábala, etcétera. Entendido como un llamado enérgico a la unidad de pensamiento y a recuperar la armonía perdida, la Reforma puede leerse como una fractura de corte conservador que pugna por el regreso a un orden cristiano primitivo; borra a la mitología y se cierra a un diálogo con los gentiles; la pureza del mensaje se encuentra sólo en el texto revelado y ninguna otra fuente más. Por su parte,

La Contrarreforma toleró al mito sólo enmarcado por la alegoría *ponderando misteriosamente* a los dioses salvándolos de ser expresión demoníaca. El Concilio de Trento y su Índice no afectarán a los Clásicos, lo que importaba era censurar al otro, al reformado [...] La alegoría salvó parte de la imaginación renacentista, pero otra vez, saltando el significado antiguo para expresar lo que no quisieron ser: lenguaje de doctos para ilustrar verdades o virtudes católicas.³

En la Nueva España, la Compañía de Jesús será la encargada de propagar y difundir la nueva fe postridentina y la metodología alegórica para justificar el traslado de los imperios

² Giovanni Reale y Dario Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, T. II, pp. 26-61.

³ Miguel Angel Segundo Guzmán, *El Crepúsculo de los dioses. Ensayo sobre el horizonte de la supresión del otro*, p. 103.

y legitimizar la fusión e interpretación de la tradición mexicana y española desde el horizonte cristiano. La fundación de una nueva tradición tendrá alcances insospechados. En segundo lugar y continuando con la cita de Antonio Tello, éste pone sobre la mesa en un pequeño señalamiento los conflictos y las disputas que se viven a todo lo que da hacia mediados del siglo XVII, entre el clero secular y regular por la administración de las doctrinas de indios y españoles. Este no es un hecho menor. La esencia del conflicto es la disputa por prebendas y privilegios en la evangelización, así como la justificación histórica de la labor de los mendicantes desde los primeros años de la conquista.

Continuando con los orígenes de la historia del Gran Nayar, informes y menciones casi siempre secundarios, hacen alusión a los principales pueblos cabeceras y sus sujetos como fronterizos y colindantes con los “teules chichimecas” “que son como bestias”. Entre ellos a Acaponeta, Aguacatlan, Xalisco, Huaynamota, conformaron un cinturón franciscano que “padecieron” la terquedad e insumisa actitud hacia la conversión religiosa de los indios de la sierra del Nayar. Será hasta la llegada de los informes del padre Antonio Arias y Saavedra en 1673 cuando las fronteras del Nayar se tornen un poco más claras. En este sentido, es importante retomar las palabras de Jean Meyer cuando menciona:

Los actores históricos no tienen, normalmente, una conciencia total de las consecuencias de sus proyectos y se la pasan diciendo, como el emperador Guillermo II en medio de la primera guerra mundial: <no quise eso>. [...] Los documentos nos hablan de vacilaciones y tergiversaciones, más que de políticas de largo plazo, ejecutadas según un guión inmutable.⁴

Lo que quiero enfatizar con esto es que existe una “lógica del proyecto que no es la lógica de la situación”; existe un número muy grande variables y un grado muy alto de incertidumbre tras lo cual, podemos hablar dentro del contexto colonial, de un proyecto político criollo o gachupín sobre el Gran Nayar no totalmente definido y explicativamente claro, es decir, la esencia del proyecto político, el cóctel de ideas, creencias y mitos del criollismo pueden leerse y se harán presentes a través del franciscano Antonio Arias Saavedra y las crónicas jesuitas que narran la conquista del Gran Nayar y su posterior proyecto evangelizador, pero es necesario enfatizar que se trata de ideas en construcción y perfeccionamiento. Existen también, ideas, anhelos, angustias y ambiciones, casi siempre vagas sobre la realidad social, material y ecológica de la zona. Por el otro lado, desde la parte indígena, existe un claro proyecto y bastante bien definido de autonomía político-cultural como iremos viendo. Obviamente, visto esto a tres o cuatro siglos de

⁴ Jean Meyer, *La Gran Controversia*, pp. 34-35.

distancia, parece el de los indios, un proyecto político destinado a desaparecer, pero son precisamente estas “obviedades” las que deben analizarse, así como las complejidades del contexto, de las “situaciones” y el día día y no caer en la trampa sobre la existencia de un guión inmutable del devenir histórico.

LA INVENCION COLONIAL DEL GRAN NAYAR

Históricamente, la denominación de Gran Nayar se acuñó durante la época colonial. Joseph Ortega comenta en el *Libro 1 de Apostólicos Afares* de 1754 que fue en 1618 cuando el capitán Arisbaba averiguó:

Por buenos conductos, que tan majestuoso renombre trahía su origen del Nayerit, ò Nayar (como vulgarmente llaman) por haver sido uno de esse nombre el primero que logró privilegios de Rey en la Provincia, como después veremos.

Gobernando Don Gaspar de Alvear, y Salazar Cavallero del Orden de Santiago en este Reino de la nueva Vizcaya, por su orden el Capitán Don Bartolomé de Arisbaba mandó hazer estos borrones y conquistó esta Provincia del Señor San Joseph del Gran Nayar, la atraxo, y reduxo á la obediencia de su Majestad año de mil seiscientos, y diez, y ocho.⁵

Alberto Santoscoy por su parte, cita a Mota Padilla quien a su vez retoma la entrada del padre Miguel de Uranzú en 1613, quien asienta que éste “subió a pie y descalzo la sierra de los choras, que hoy llaman Nayarit”, nombre conocido a razón de que “aquella nación” era capitaneada por un “gandul tuerto”. Aquel capitán dijo llamarse Nayarit, nombre “imprompto”. Las tres naciones que hoy pueblan aquella sierra son conocidos como tales: nayaritas, en semejanza de su “capitán o rabí Nayarit”.⁶ Como se irá observando a lo largo de esta tesis, resulta claro que desde la lógica cristiana se busca rastrear los antecedentes históricos e incluso la importancia mítica de este héroe civilizador cora, pues es evidente que se trata del fundador de un complejo cultural y territorial muy importante. El objetivo es analizarlo en perspectiva con las herramientas interpretativas que los misioneros tienen a su alcance. Desde la tradición evemerista, podemos decir que el Nayari fue un hombre que dado el valor e importancia y alcance de sus acciones fue elevado al rango de dios dentro del complejo cultural nayarita. Desde una posición intransigente, en adelante, la tradición cristiana tratará de limitar y neutralizar su poder de

⁵ Joseph Ortega, “Libro 1”, en Francisco Javier Fluvia S. J., (editor), *Apostólicos afares de la Compañía de Jesús en su provincia de México*, p. 2. y 32.

⁶ Alberto Santoscoy, *Obras Completas*, p. 918.

numen tachándolo como culto idolátrico y demoníaco, vital y necesario será su erradicación. La realidad colisionará con estos anhelos. Los misioneros lo tenían claro, y en una estrategia paralela que podríamos llamar “conciliatoria”, tratarán de absorber esta potencia mitológica justificando histórica y míticamente la existencia de un pasado cristiano dentro del complejo cultural del Gran Nayar como lo veremos con el franciscano Antonio Arias Saavedra. En este último caso, estaríamos hablando de una interpretación alegórica de los mitos. De esta forma, la historia del Gran Nayar está destinada a significar y pasar a formar parte de una tradición a la que nunca quiso pertenecer y mucho menos significar lo que se le atribuyó: una tradición cultural obnubilada por el demonio de impostergable conversión al cristianismo para su salvación.

Realizando una reconstrucción histórico-geográfica basada en las fuentes, Peter Gerhard y Magriña concuerdan en parte cuando señalan que en sentido estricto el Gran Nayar está ubicado en el norte del actual estado de Nayarit, “abarca la totalidad del municipio del Nayar y una pequeña porción de cada uno de los municipios que la circundan.”⁷ Durante la época colonial, la provincia de Nayarit ocupaba lo que actualmente es la esquina nororiental del actual estado de Nayarit, y perteneció al Reino de la Nueva Galicia.⁸ Es importante aclarar que los límites histórico-geográficos son variables, borrosos y a veces poco confiables. Pasaron casi dos siglos entre el contacto con los europeos con los habitantes de esta región y la conquista final de las tierras altas, “durante este periodo Nayarit fue refugio para sus propios aborígenes, apóstatas y otros fugitivos de las regiones vecinas.”⁹ De esta forma Nayarit, se mantuvo por largo tiempo como enclave de *gentiles*. Esta circunstancia se debió en gran medida -como lo apunta Magriña- a que al mismo tiempo “fue tierra de todos y tierra de nadie” por su ubicación geográfica y su vinculación jurídico-política borrosa y de fronteras poco claras:

La ubicación del Gran Nayar en el ámbito político, en una frontera de difícil acceso entre el reino de la Nueva Galicia y el de la Nueva Vizcaya; en lo religioso, entre los obispados de Guadalajara y de Durango, a partir de la erección del último en 1620, y, en la cuestión misional, en el límite de las provincias franciscanas de Santiago de Jalisco y San Francisco de Zacatecas.¹⁰

⁷ *Ibid.*, p. 54.

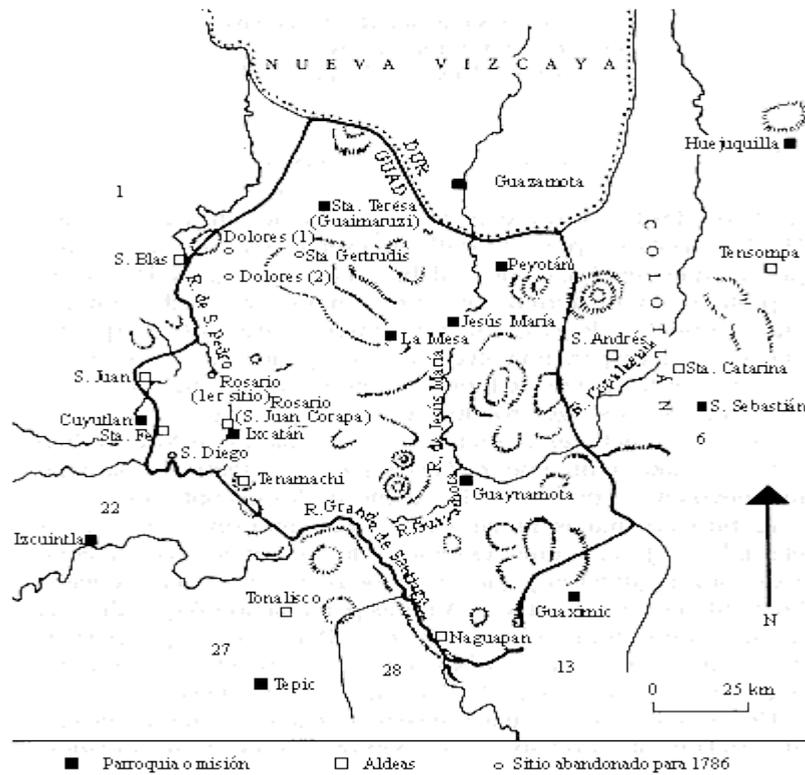
⁸ Léase Mapa 1.

⁹ Peter Gerhard, *La frontera norte de la Nueva España*, p. 143.

¹⁰ Laura Magriña, *Los coras entre 1531 y 1722 ¿Indios de guerra o Indios de Paz?*, p. 15.

MAPA 1

El Gran Nayar, en la época Colonial. Tomado de Peter Gerhard, p. 143.



La sierra del Nayar ha funcionado desde siempre como un fortín natural perfecto. Desde las antiguas guerras interétnicas precoloniales, pasando por las guerras entre colonizadores y los “yndios teules y chichimecas” durante la colonia, hasta el periodo de independencia y el México Independiente con Miguel Lozada, la revolución mexicana, la guerra cristera, y más recientemente, la región se ha transformado a causa de las redes mundiales del narcotráfico.¹¹

En la mente de los viajeros, administradores y padres franciscanos durante el siglo XVI y XVII se encuentra presente la idea y representación de la guerra entre chichimecas o “los indios de guerra” contra los cristianos. La diversidad étnica está subsumida en esta macrocategoría y la peligrosa convivencia con indios salteadores, saqueadores, idólatras, grupos enteros muchas veces “bautizados, pero por no tener ministros se estaban en sus ritos y ceremonias antiguas”.¹² Antonio Tello nos narra un evento en 1583 en un pueblo cercano a la sierra del Nayar que al parecer era pan de cada día en los distintos pueblos: la huida de los indios a la sierra, abandonando las reducciones y pueblos de misión. La pesada carga y explotación del régimen colonial era la principal causa:

¹¹ *Ibíd.*, p. 118.

¹² Fray Alonso Ponce, citado por Calvo, *Los albores de un nuevo Mundo. Siglos XVI y XVII*, p. 107.

Hicieron guardián de Acapponetta al padre Medina, por parecerles a los superiores y al padre Ayala sería mañoso para doctrinar y reducir mucha gente, que el dicho pueblo de Acapponetta se había huido a la sierra con otros cinco pueblos, sujetos de allí y siendo ya bautizados, y estando ya en doctrina, una noche quemaron las iglesias que estaban en los llanos y se subieron a la sierra, por ocasión que su encomendero les pedía tributos no teniendo recaudo y para que se los diesen.¹³

En cuanto a su composición social Phil Weigand señala que “el término nayarita (o nayalita) era una apostilla que cubría muchos grupos étnicos y sociedades diferentes en las montañas y barrancas invictas al oriente de las llanuras costeras, al occidente de los caxcanes, al sur de los tepehuanes y al norte de los tequales.”¹⁴ La zona fue difícil de administrar durante gran parte de la época colonial y hasta 1722. Es fundamental tener en cuenta, los acontecimientos de la conquista a sangre y fuego de Nuño de Guzmán en 1530-31 de lo que más adelante será el reino de Nueva Galicia. Éste significa un punto de quiebre en la formación del simbolismo nayarita como sierra inaccesible. Muchos de los grupos arrasados por Nuño de Guzmán se refugiaron en estas montañas y barrancas, dando origen al mito. Desde esta perspectiva y por “lo abrupto de la sierra” el Gran Nayar puede asumir el carácter de *región de refugio*.¹⁵ De hecho, Thomas Calvo retoma la “Relación del cacique Don Francisco Pantecatl según fray Antonio Tello” de la que se desprende efectivamente la tesis de que la sierra se convertía en una zona de refugio natural ante calamidades sociopolíticas y guerras desde tiempos prehispánicos.¹⁶

Los coras pertenecieron a un grupo étnico de cultura mesoamericana “cuya lengua es del subgrupo corachol, correspondiente al grupo lingüístico yutoazteca.”¹⁷ Desde Honduras hasta el río Sinaloa, sobre poco más o menos 1000000 km cuadrados, se extendió lo que los arqueólogos llaman Mesoamérica. Grupos indígenas que compartieron la trinidad agrícola de maíz-frijol-chile, cerámica, la metalurgia del oro y plata, cobre y bronce, pirámides escalonadas, uso de calendarios propios, etcétera.¹⁸ Durante el Clásico, el área de Colima-Jalisco-Nayarit desarrolló su original tradición de las tumbas de tiro. Durante la época colonial, esta región fue habitada principalmente por coras, huicholes, tepehuanos y tecualmes, todos practicaban la agricultura de manera

¹³ Antonio Tello, *Crónica Miscelanea, libro segundo, volumen III*, p. 157.

¹⁴ Phil Weigand, “Notas sobre la arqueología y la etnohistoria de los mexicaneros, tequales, coras, huicholes y caxcanes de Nayarit, Jalisco y Zacatecas”, p. 350.

¹⁵ Gonzalo Aguirre Beltrán, *Regiones de Refugio: el desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizo América*, 1967.

¹⁶ Thomas Calvo, *Los albores de un nuevo mundo*, pp. 67, 70.

¹⁷ Laura Magriñá, *Los coras entre...*, p. 15.

¹⁸ Jean Meyer, *Breve Historia de Nayarit*.

parcial y vivían dispersos cerca de sus milpas en rancherías. Actualmente, coras huicholes, mexicaneros y tepehuanes del sur cohabitan en el Gran Nayar.

El paisaje natural esta majestuosamente dominado por la Sierra Madre Occidental, en esta no hay caminos sino veredas, vertiginosas barrancas, alacranes y serpientes; existen mesas –aquella superficie llana en la cima de las montañas aisladas que tienen riscos empinados por laderas- que en tiempo de aguas se vuelven indispensables para que las avionetas puedan bajar a tierra. Son famosas la Mesa del Nayar, de Santa Teresa y de San Andrés. La precipitación pluvial anual alcanza un promedio de 1400 mm en la pendiente occidental de estas tierras altas, pero es mucho menor en el lado oriental.

Así, en tanto que la primera está cubierta de bosques de coníferas, la última presenta vegetación de xerófitas y la propia meseta alterna bosques y pradera. En las barrancas predominan los arbustos espinosos y las temperaturas son agobiantes, mientras que el país alto es bastante frío.¹⁹

En el siglo XVIII, el padre Joseph Ortega describe a la sierra del Nayar de la siguiente forma:

Mientras ahora nos ocuparemos en bosquejar la aspereza de esta Sierra, que aunque tan poco dilatada, (pues su recinto de Pueblos Cristianos, que por todos quatro vientos la ciñen, apenas son noventa leguas, y de estas solas las setenta pobladas de los Nayeritas) es tan sañuda, horrorosa à la vista, que aun más que aljavas de sus defensores tan guerreros asustó à los principios los alientos de sus Conquistadores. Porque no sólo parecen sus quiebras inaccesibles a los passos, pero aún a los ojos embarazan su dilatada esfera los empinados cerros, y picachos, que se encumbran de fuerte, que no es posible andar por aquel terreno, sin que, o lo quebrado del camino maltrate las cavallerias, ò lo precipitado de las laderas assuste a los ginetes.²⁰

A principios de 1721, el Tonati o jefe cora viajó a la ciudad de México a entrevistarse con el virrey, al cual le prometió la ocupación pacífica de su territorio. A su regreso, el Tonati abjuró de ese tratado. Finalmente fue hasta 1722, cuando una avanzada militar compuesta por españoles e indios amigos en su gran mayoría, seguida por misioneros jesuitas, logró destruir la pirámide circular en la Mesa del Tonati, el centro político religioso cora más importante.²¹ El padre Joseph Ortega, narra la importancia vital para cristiandad, la conquista de los *Nayeritas*:

La importancia de la conquista del Nayar era tan manifiesta, que obligó especialmente en estos últimos años a muchos zelosos, ya a informar a su Majestad, ya a procurar por sí algún resquicio, para introducir en esta región de sombras la Luz del Evangelio, por ser este el único terreno, que en

¹⁹ Peter Gerhard, La frontera..., *op. cit.*, p. 143.

²⁰ Joseph Ortega, "Libro 1", p. 2.

²¹ *Ibid.*, p. 15; Peter Gerhard, *op. cit.*, p. 144; Joseph Ortega, *op. cit.*, p. 156.

toda la Nueva España había quedado, en que se ofrecían adoraciones al Demonio, conservando en los ídolos sus ritos supersticiosos, y sus inmundos adoratorios...²²

Una vez conquistada y ganada la sierra, sobrevinieron un periodo de alrededor de 45 años de labor misionera jesuita. El Gran Nayar es fundamentalmente un complejo cultural que tiene antecedentes que se remontan hasta antes del contacto y, que actualmente lo componen los huicholes, tepehuanos del sur, mexicaneros y los coras. Los coras coloniales fueron pues “una sociedad surgida como tal del ‘contacto’, que había revitalizado los restos de los grupos derrotados y se había fortificado con los aportes tecnológicos y culturales mediterráneos y asiáticos.”²³

Mapa 2

Lenguas Indígenas, 1983, tomado de Jean Meyer.



²² Joseph Ortega, *op. cit.*, p. 25.

²³ Calvo y Jáuregui, “Prologo”, en *Apostólicos afanes de la Compañía de Jesús en su provincia de México*, p. XVI.

EL DOMINIO DE LA REALIDAD Y LOS SUEÑOS DE CONQUISTA

Como punto de partida habría que señalar al “espíritu quimérico” del viejo conquistador y dueño de grandes pesquerías en la costa del actual Jalisco Juan Fernández de Híjar. En 1574, Fernández de Híjar, soñaba con una *Gran Confederación de Príncipes Cristianos*. Imaginaba con que la Bahía de Banderas²⁴ en Nayarit “podría poblarse de activos astilleros navales, desde donde se saldría a la conquista del Asia, hasta La Meca. Desgraciadamente, cien años más tarde, toda la región presenta una gigantesca zona repulsiva para los marinos, donde sólo ponen pie en caso de avería.”²⁵ La costa de Nayarit se caracteriza por ser una costa pantanosa, y por lo tanto gozó del abandono y la repulsión durante gran parte de la colonia por su insalubridad. El espíritu de cruzada pervive de manera clara hacia el último cuarto del siglo XVI:

Yo tengo que hablar y dar noticias de esta Bahía de Banderas: principal es donde se pueden hacer, y guarecer, las Armadas de los Príncipes cristianos que en ella aportasen, porque todos los aparejos de maderas y breas y jarcias y alquitrán hay en ella, y tierra abierta fértil y abundante, para donde su majestad pueda tener diez mil esclavos para hacer Reales Armadas. [...] De esta gran bahía, hablando con quien bien lo sabe, que era fray Alonso de Alvarado, muchas veces me dijo que en cincuenta días, como no hubiese embarcado en el camino, que surgiría como un camino en el estrecho de Meca. Bien sabe Vuestra Excelencia que todos los van a las Islas del Poniente van y vienen por delante de esta gran Bahía.²⁶

Sobre el Gran Nayar, el anhelo de conquista parece –al hacer un recorrido por las principales crónicas de la segunda mitad del siglo XVI, todo el siglo XVII y las dos primeras décadas del siglo XVIII- una ilusión desencantada. En este periodo, el Gran Nayar se convierte en una angustia marginal pero permanente. El marco geográfico sigue esencialmente difuso y poco claro. No será hasta la entrada del padre Antonio de Arias y Saavedra en 1673 cuando la cuestión empiece a clarificarse. José García Oro considera que los franciscanos, imitando a los apóstoles, “creyeron en gran medida en la ‘conquista pacífica’”.²⁷ Todo fue infructuoso.

Para 1618 se tienen noticias de la primera conquista -y del primer conquistador- del Gran Nayar que no pasa de ser una conquista de papel, o mejor dicho, de un grabado en piedra a la entrada del pueblo de Huazamota, llevada a cabo por el capitán Bartolomé de

²⁴ Véase Mapa 2 para la ubicación de la Bahía de Banderas.

²⁵ Thomas Calvo, *Los albores...*, p. 85.

²⁶ Juan Fernández de Híjar en Jesús Amaya, *Los conquistadores Fernández de Híjar y Bracamonte*, citado por Calvo, *ibíd.*, pp. 86-87.

²⁷ José García Oro, citado por Magriñá, *Los coras...*, p. 88.

Arizbaba, que por esos fechas se encontraba persiguiendo a algunos tepehuanes huidos para castigarlos por la rebelión de 1616. La leyenda grabada en piedra de aquel acontecimiento dice lo siguiente:

Gobernando Don Gaspar de Alvear, y Salazar Cavallero del Orden de Santiago en este Reino de la Nueva Vizcaya, por su orden el capitán Don Bartolomé de Arisbaba mandó hazer estos borrones, y conquistó esta Provincia del Señor San Joseph del Gran Nayar, la atraxo, y reduxo à la obediencia de su Majestad años de mil seiscientos, y diez, y ocho.²⁸

Joseph de Ortega critica esta supuesta “conquista” y al capitán Arizbaba por “arrogarse el renombre de *Conquistador del Nayar*”, pues, a su juicio, no pasó de ser meras “ceremonias de obediencia, que han dado siempre los nayares, y que no dudó reiterarían en su presencia”, además de que hasta 1722, “no solo no se havia conquistado el Nayar, pero ni aun pisado pié estrangero las cumbres de su sierra”. Y quizá lo más importante para Ortega, es que el capitán Arizbaba y su tropa no completaron el “procedimiento” para poder hablar de una verdadera conquista y reducción de los indios y no pasó de ser un simulacro de conquista y reducción. Una verdadera conquista se compone de cinco pasos. En primer lugar, dar a conocer la nueva fe; en segundo lugar, el bautismo del grupo en cuestión; en tercer lugar, jurar fidelidad y obediencia al monarca y a la Iglesia; en cuarto lugar, instalar un presidio de soldados para hacer respetar el juramento y el orden; y por último, la instalación de una misión para cumplir con las necesidades religiosas de los recién convertidos. Sólo los tres primeros puntos se cumplieron, aunque, según Ortega, no pasó de ser un juramento y obediencia fingida.

Desde el primer encuentro entre el capitán Arizbaba y los nayaritas, se les había comunicado “la verdad, y pureza de nuestra Ley” y se citaron para un encuentro más en Tepic. Los nayaritas aceptaron gustosos. En un lugar de Tepic llamado la *pila blanca* fueron bautizados. Sin embargo, el padre Ortega refiere lo desaseado de los modos ya que no se supo si el bautismo corrió a cargo de algún sacerdote, pues tampoco se supo de alguno que acompañara a aquella tropa. Sugiere la posibilidad de un bautismo “poco prudente” y de un “zelo indiscreto” como sucede a muchos que

quizá por graduarse de Apóstoles (como si el Señor, y los Doctores todos no enseñaran lo contrario) à repetidas importunas instancias bautizaban à los que hallavan casualmente en los caminos, sin mas instrucción de la que cabe en gente de campo, y sin examinar, si antes havian sido bautizados.²⁹

²⁸ Joseph de Ortega, “Libro 1”, p. 32.

²⁹ *Ibid.*, p. 30.

Más adelante, el jefe “Nayerit” rinde obediencia y fidelidad al capitán Arizbaba: “ofreció su Persona, y las de los suyos, para alistarse, como lo ejecutaron, entre los Catholicos.”³⁰ Para terminar, Ortega critica al capitán Arizbaba la no consumación de esta empresa con la no instalación de un presidio y una misión y

No ciudasse de procurar la conservación de un Reino, cuya posesión havia añadido à los Dominios de la Corona de nuestro Monarca, levantando algun Presidio de Soldados, que obligáran a los que se publican sujetos, à que se mantuvieran obedientes; y estableciendo una Misión, para que el Ministro atendiese à que los conquistados à la obediencia del Rey se alistasen en el Cristianismo, y los Apóstatas volviesen al gremio de la Iglesia...³¹

Lo destacable de este simulacro de “conquista” por parte del capitán Arizbaba son las imágenes que el padre Ortega nos trae a la memoria; en primer lugar sobre la poca “prudencia” y “zelo” apostólico y, en segundo lugar, el conjunto de cinco pasos para “entender como suena el nombre de *Conquista*”. El procedimiento seguido por el capitán Arizbaba no concuerda según Ortega, con lo estipulado en las enseñanzas del “Señor” y los “Doctores”.

La pregunta a todo esto es, por qué dar tanta importancia al recordar un acontecimiento que al fin de cuentas no tuvo mayor repercusión en los hechos sobre el sometimiento y reducción de los indios nayaritas, y más bien, pareciera un gasto inútil de tiempo, papel y tinta. Una posible respuesta la podemos encontrar si atendemos a los fundamentos de las formas de hacer historia dentro del contexto colonial al mismo tiempo que podemos conectarlo con las justificaciones ideológicas de tal empresa. Para empezar –como lo he señalado más arriba- las crónicas de la conquista sobre el Gran Nayar, deben leerse en el contexto de sociedades premodernas. Es decir, de lo que estamos hablando es de la creación y ordenamiento de un conocimiento basado en imágenes:

En la argumentación retórica, la imagen es fundamental, tanto para ordenar el conocimiento como para crearlo. Las sociedades premodernas piensan con imágenes y transmiten el conocimiento en imágenes, por ello utilizan lógicas figurativas y no conceptuales. [...] Hoy diríamos que un poeta habla con imágenes y un científico con conceptos.³²

Alfonso Mendiola señala que “la imaginación es la facultad creadora de imágenes” y, el conocimiento en este tipo de sociedades se llega por medio de la imaginación y no por medio de bibliotecas. “Estamos ante una cultura visual, la cual clasifica y ordena en

³⁰ *Ibid.*, p. 31.

³¹ *Ibid.*, p. 33.

³² Alfonso Mendiola, *Retórica, comunicación y realidad.*, p. 181.

imágenes todo su saber.”³³ Las crónicas de la conquista del Gran Nayar están elaboradas a partir de esta lógica figurativa y metafórica. La información usada se obtuvo del arte de la memoria, la memoria del hombre retórico medieval-renacentista “está acostumbrada a construir espacios arquitectónicos hasta de cien cuartos, en los cuales iba inscribiendo imágenes para guardar la información que necesitaba conservar.”³⁴ Por su parte, los personajes contruidos y las explicaciones realizadas se hacen a través de imágenes narrativas:

El relato que nos cuentan las crónicas no tiene como referente los hechos en cuanto tales sino las imágenes por medio de las cuales se comprenden los hechos. [...] En ningún momento están interesados por los individuos de carne y hueso, sino por la metáfora que los explica. Las crónicas sólo se entienden si el lector reconoce la imagen que el cronista sigue al construir sus personajes y sus narraciones.³⁵

Es desde esta perspectiva que los acontecimientos de la primera conquista del Gran Nayar cobran sentido. Cuando Joseph de Ortega menciona la poca prudencia y “zelo” apostólico tiene como referente a “el Señor, y los Doctores” como si éstos –continúa- “no enseñaran lo contrario”. ¿A qué se refiere Ortega cuando menciona al “Señor” y los “Doctores” y cuál es su significado? Este aspecto resulta crucial si nos remitimos al contexto del mundo corporativo de las órdenes religiosas de los siglos XVII y XVIII. Su “fin primordial era la vida religiosa” y “tenían absoluta necesidad de hacer patentes los principios rectores de su espiritualidad y la manera como éstos se llevaban a la práctica en la vida cotidiana”.³⁶ Dos referentes principales iluminaban ambas prácticas: las reglas escritas por los fundadores y las hagiografías y vidas de varones ilustres modelaban la vida de jóvenes frailes, al mismo tiempo que se convertían en argumentos importantes en la defensa de prebendas y privilegios “frente a las autoridades civiles o episcopales.”³⁷ Estos referentes y vidas ejemplares “quedaban insertas como parte central de las crónicas provinciales, instrumentos tan importantes de cohesión institucional”.

A lo que quiero llegar es que, la Biblia, reglas y hagiografías modelaban “el ejercicio de las virtudes personales (humildad, templanza, paciencia, castidad) y corporativas (obediencia, diligencia, justicia, caridad)”, así como las virtudes propias de cada instituto.³⁸ Con excepción de los carmelitas, las demás órdenes ponían especial acento en “el ministerio y el apostolado, sobre todo en la labor misional que las primeras órdenes

³³ *Ibid.*, p. 182.

³⁴ *Loc. cit.*

³⁵ *Ibid.*, p. 183.

³⁶ Antonio Rubial, *Los conventos mendicantes*, p. 172.

³⁷ *Loc. cit.*

³⁸ *Loc. cit.*

habían desarrollado entre los indios durante la edad dorada de la evangelización novohispana.”³⁹

El padre Joseph Ortega tiene como referentes a estos modelos, y lo que pretende al destacar la fallida e inexistente conquista del Nayar de 1618, es enfatizar la propia labor misional y evangelizadora de su orden (es un jesuita) basada en los preceptos y modelos de reglas y hagiografías (imágenes arquetípicas del “Señor” y los “Doctores”) -como más adelante corrobora en los distintos capítulos de su texto- legitimando el presente y el futuro de la labor apostólica de la orden. Además, la referencia a las “autoridades” jugaba un papel crucial como indicador de verdad, es decir, el conocimiento privilegia “lo ya dicho o lo ya escrito que al estudio empírico de los objetos”, en síntesis, la escritura se reproduce por la imitación de modelos que la sociedad considera como ejemplares, teniendo siempre presente la intención esencial de la historia como maestra de la vida:

Hasta fines del siglo XVI, la semejanza ha desempeñado un papel constructivo en el saber de la cultura occidental. En gran parte, fue ella la que guió la exégesis e interpretación de los textos; la que organizó el juego de los símbolos, permitió el conocimiento de las cosas visibles e invisibles, dirigió el arte de representarlas. El mundo se enrollaba sobre sí mismo: la tierra repetía al cielo, los rostros se reflejaban en las estrellas y la hierba ocultaba en sus tallos los secretos que servían al hombre. La pintura imitaba el espacio. Y la representación –ya fuera fiesta o saber- se daba como repetición: teatro de la vida o espejo del mundo, he ahí el título de cualquier lenguaje, su manera de anunciarse y de formular su derecho a hablar.⁴⁰

Y lo más importante de este pasaje de la crónica del padre Ortega es que, la reducción de 1722 recreada a lo largo de su crónica de *Libro 1 de Apostólicos Afanes*, “completa” la imagen narrativa que explica y justifica la conquista y reducción de la sierra del Nayar con los cinco famosos pasos descritos en la imaginaria conquista del capitán Arizbaba, además de que, dentro de esta concepción del tiempo reiterativo, los fallos y hierros de esta primera conquista prefiguraba lo que en 1722 habría de concretarse: la verdadera conquista y reducción del Gran Nayar.⁴¹ Es este sentido, es necesario reflexionar que cada crónica “debe ser considerada como un ladrillo en una pared, pues sólo adquiere su peso real en relación con las obras, anteriores y posteriores que la rodean.”⁴² En este punto no hay que olvidar, las polémicas de tipo teológico que enfrentan a católicos y protestantes sobre la “pretensión de educar moralmente y hacerlo deleitando”:

³⁹ *Ibid.*, p. 173.

⁴⁰ Michel Foucault, *Las palabras y las cosas, una arqueología de las ciencias humanas*, p. 26.

⁴¹ El título del capítulo IX del *Libro 1 de Apostólicos Afanes*, dice así: “Facilita la Divina Providencia, la entrada la Nayar, abriéndola los mismos, que tantoa años la tuvieron tan cerrada”.

⁴² Alfonso Mendiola, *Retórica...*, p. 346.

Mientras los reformistas conciben a la naturaleza humana como volitivamente incapaz, por sí misma, de alcanzar el bien, los católicos, en cambio, insistirán en que la comunicación basada en los sentidos (figurativa) –deleitando– es el único medio para persuadir moralmente a esa naturaleza bestializada por el pecado. Esta recuperación de lo sensual (la imaginación figurativa), en oposición a los protestantes, para educar cristianamente, marcará a la Contrarreforma. Los maestros de esta relevancia de los sentidos serán los jesuitas. El concilio de Trento es la recuperación, en contra de los reformistas, del lenguaje figurativo.⁴³

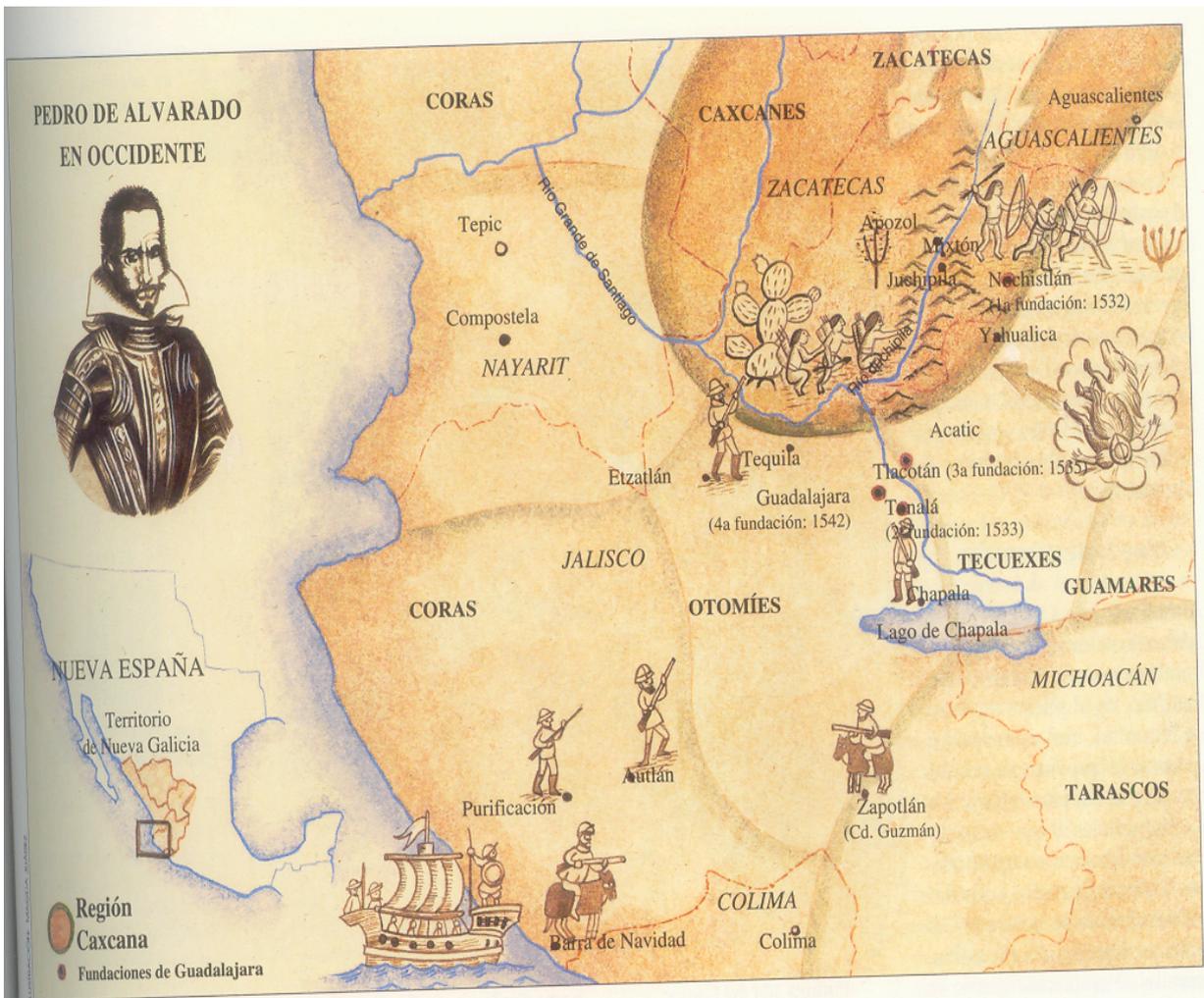
En segundo lugar, dentro de esta línea narrativa del padre Ortega, me gustaría señalar un breve comentario sobre la imagen del conquistador y de la conquista. Sería bueno preguntarse que buscaba aquel capitán al grabar sobre piedra una leyenda que lo acreditaba como *Conquistador del Nayar*, sabiendo perfectamente que la labor misional estaba lejos de estar siquiera iniciada, y que militar y políticamente el Gran Nayar se mantenía como región autónoma. Quizá lo más rescatable de este pasaje sea la idea de vencer al olvido tratando de no quedar en la oscuridad de la memoria y de no caer nunca en el anonimato. Recordemos que en este contexto, la identidad se construye corporativamente, el individuo se desvanece por su inserción en un colectivo. Por lo demás, en esta época, “sólo quedaban registradas las huellas de las personas importantes, de los genuinos miembros de la aristocracia,” y de la gran nobleza y, nuestro “íncrito” capitán era un verdadero *Don Nadie*. La dedicatoria al monarca funciona como una figura de inspiración primordial y como contrapartida, éste, otorga su patronazgo, enmarcados en una relación de intercambio asimétrico: “Lo memorable debe ser recordado siempre, y lo memorable es lo que hacen los ‘grandes hombres’. Lo más importante son las hazañas militares que se hacen en nombre de Dios y del Rey.”⁴⁴

⁴³ *Ibid.*, p. 354.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 353.

MAPA 3

GUERRA CHICHIMECA Y REGIÓN CAXCANA A MEDIADOS DEL SIGLO XVI



EN LA PARTE SUPERIOR IZQUIERDA SE APRECIA EL ÁREA DE INFLUENCIA DE LOS CORAS. EN LA PARTE INFERIOR IZQUIERDA SE OBSERVA EL TERRITORIO APROXIMADO DEL REINO DE LA NUEVA GALICIA QUE COMPRENDÍA LOS ACTUALES ESTADOS DE SINALOA, NAYARIT, PARTE DE GUADALAJARA, ZACATECAS Y DURANGO.

Fuente: *Arqueología Mexicana*, número 9, p. 33.

MAPA 4

Detalle del Mapa Nova Hispania et Novae Galicia de Abraham Ortelius de 1579



EN LA PARTE SUPERIOR DERECHA SE APRECIA LA ZONA DE INFLUENCIA CORA, TEPEHUANA Y MÁS ABAJO DE LOS TECUALMES, EN LO QUE HOY CONOCEMOS COMO EL GRAN NAYAR

Fuente: *Arqueología Mexicana*, numero 67, p. 57.

3. EL ESCENARIO: LA GRAN CHICHIMECA

Como sabemos, la naturaleza y el clima, no son simplemente la suma de minerales, vegetales, tierras y animales. Son espacios inventados por la cultura. Una densa “red de significados supuestamente externos a la sociedad, con el fin de reflexionar sobre el sentido de la historia y de la vida de los hombres en la tierra.”¹ En el México colonial, el Gran Nayar fue asimilado como perteneciente a la vasta región del norte de México. Un territorio caracterizado por serranías, montañas, barrancos, desiertos y costa, en el ámbito de pueblos agricultores medios, recolectores, cazadores y pescadores que vivían de forma nómada y seminómada; en este contexto las formas de conquista variaron. A diferencia del centro, en el norte de México el sistema de encomiendas no funcionó. Se emplearon colonias tlaxcaltecas para colonizar y civilizar en la medida de lo posible a grupos chichimecos a través de la convivencia. Misiones, presidios, reales de minas, ranchos, haciendas configuran el cuadro institucional que permitió su conquista y colonización. De esta forma, la historia colonial del Gran Nayar estuvo vinculada, a un vasto territorio de frontera del norte de la Nueva España: la mítica Gran Chichimeca.²

En la práctica, esta frontera definía de modo inestable -debido a su gran movilidad a lo largo del periodo- la geografía del territorio aún no sometido a la maquinaria colonial, y, por otro lado, una línea imaginariamente instituida que dividía al mundo de los bárbaros y salvajes indios chichimecos y para colmo idólatras, del mundo de la civilidad de las nuevas tierras ocupadas y evangelizadas.

En muchos aspectos, la Gran Chichimeca y el norte de México, fue semejante a un frontera interior imaginaria, una invención geográfica que comunicaba con un verdadero “desierto político y moral”, alegoría de la vida salvaje e irracional, un amenazante vacío de leyes, códigos e instituciones de gobierno, un lugar poblado de seres fantásticos y salvajes que acechaban a la sociedad recién cristianizada. Un entorno geográfico particularmente agreste, una resistencia hostil y tenaz hacia la conversión religiosa y la defensa de la autonomía política, consolidaron al Gran Nayar como un enclave “cercado por la presencia hispánica pero fuera de su control” y no reducido sino hasta 1722.

¹ Roger Bartra, *El salvaje en el Espejo*, p. 90.

² Es necesario tener claro, que mucho antes de la llegada de los europeos a América, los pueblos del norte de México, eran considerados por los pueblos sedentarios del centro de México como chichimecas y bárbaros.

EL NORTE DE MÉXICO ANTES DE LA CONQUISTA

En primer lugar, lo que hoy conocemos como el norte de México no es una región cultural homogénea. No puede ser por tanto un término arqueológico ni antropológico equiparable al de Mesoamérica. Para poder entenderla es necesario analizarla desde la historia de sus mitos. Antes de la llegada de los españoles: “Los mexica llamaban a esa región ‘la tierra de los chichimecas’ y agregaban que: ‘es un lugar de miseria, dolor, sufrimiento, fatiga, pobreza, tormento, de mucha sed, un lugar de inanición. Es un lugar de rocas secas... de mucha muerte.’”³ Durante el siglo XVI, la categoría genérica de chichimecas, hace alusión a hombres bárbaros, salvajes e idólatras. Según Muñoz Camargo,

Comían carnes crudas, y se bebían y chupaban las sangres de los animales que mataban porque chichiliztli es tenido en a lengua mexicana por mamar [...] por manera que, como esas gentes así mataban y se bebían la sangre, era tenuta por una gente muy cruel y feroz, de nombre espantable y horrible entre todas las naciones estas partes, y por esta derivación los chupadores que quiere decir en lengua mexicana chichimeca techichimani. Y así, los que proceden destos chichimecas son tenidos y estimados en mucho. [...] los que proceden destos chichimecas por línea recta y derecha sucesión son muy estimados, y ha quedado este nombre de chichimecas el día de hoy ya arraigado tanto, que todos que todos aquellos que viven como salvajes y se sustentan de cazas y monterías, y hacen crueles asaltos y matanzas en las gentes de paz, y aquellos que andan alzados con arcos y flechas como alarbes, son tenidos y llamados chichimecas.⁴

De lo anterior, es necesario diferenciar de manera clara, la tradición mítica prehispánica sobre el norte de México y la tradición mítica típicamente colonial presente en las crónicas novohispanas. Los mexicas tenían muy claros los límites culturales de exclusión. La frontera norte mesoamericana era definida por ellos como la *Chichimecatlalli* o, la *Teotlalpan Tlacoachcalco Mictlampa*, “campos espaciosos que están hacia el norte-lugar de muerte”.⁵ Es importante recalcar que la Chichimecatlalli incluía no solamente a los salvajes chichimecas, sino también a los grupos agrícolas y sedentarios que habitaban aquel territorio.

Durante los primeros doce siglos de nuestra era, grupos mesoamericanos colonizaron una amplia zona de tierras chichimecas e introdujeron la agricultura, dando

³ Beatriz Braniff Cornejo, “La Gran Chichimeca”, en *Arqueología Mexicana*, pp. 14-21. Léase de la misma autora, *La Gran Chichimeca. El lugar de las rocas secas*, p. 7.

⁴ Citado por Brambila Paz, “El centro norte como frontera”.

⁵ Braniff, *La Gran Chichimeca...*, 2001, p. 7.

forma a la llamada Mesoamérica septentrional, un fenómeno de evolución general de Mesoamérica, una extensión y expansión territorial hacia el norte rastreada, datada y documentada arqueológicamente. Uno de los productos más notables de este avance hacia el norte, fue la llamada cultura Chalchihuites (Mapa 6) de la sierra Madre Occidental, “fruto de una migración de los toltecas hacia los confines norteños a principios de nuestra era y su regreso al sur casi un milenio después.”⁶ Unos siglos antes de la llegada de los españoles, se produjo un retroceso de esas fronteras cientos de kilómetros hacia el sur. Desde estos registros arqueológicos y documentales se pueden entender los mitos migratorios de los pueblos originarios de la legendaria Chicomostoc, narrados por Fernando Alvarado Tezozomoc,⁷ y el sitio de Aztlan o Aztatlan mencionado en la Tira de la Peregrinación.⁸ De ahí en adelante, desde la caída de Tenochtitlan en 1519, el norte de México significó menos que la llegada del caballo que revolucionó la vida de los cazadores recolectores norteños. Dentro de la jerga antropológica, es necesario aclarar que el Gran Nayar, pertenece al registro arqueológico mesoamericano, pero que se encuentra situado en la frontera occidental septentrional de la misma. Para la época colonial los registros documentales referentes a los coras no harán distinción al señalarlos lo mismo que chichimecos, rebeldes, bárbaros, salvajes, insurrectos e insumisos. Desde el horizonte cristiano, la irrupción de la alteridad de los habitantes del norte produce un discurso que tiene claro, que aquellos hombres no pueden ser controlados ni sometidos al orden del estado. De esta forma, se implementa un saber con un contenido metafórico que los denuesta y justifica el ejercicio de la violencia para controlarlos: todos los fantasmas de la irracionalidad y lo demoníaco son convocados, descartando las particularidades étnicas de cada grupo y ubicándolos en la macrocategoría de enemigos salvajes e irracionales chichimecas: en el discurso, la *diferencia* es eliminada.⁹

“En cuanto a lo que es ahora territorio huichol, cora mexicano y tepehuan del sur...Es de esperarse que se haya registrado ahí una compenetración del mundo chalchihuiteño con las culturas de Occidente, de Jalisco, Nayarit y el sur de Sinaloa, las cuales representan un muy largo desarrollo local a diferencia del carácter intrusivo y discontinuo de la colonización chalchihuiteña.”¹⁰

Desde la antropología actual, los límites y fronteras del centro norte mesoamericano, en términos generales pueden ser ubicados siguiendo a los ríos Moctezuma y Lerma en

⁶ Marie-Areti Hers et. al., *Nómadas y Sedentarios en el norte de México*, p. 29.

⁷ Fernando Alvarado Tezozomoc, *Crónica Mexicayotl*.

⁸ *Códice Boturini ó Tira de la Peregrinación*.

⁹ Rafael Pérez-Taylor Aldrete, “Historia y etnicidad en el norte de México: una lectura antropológica”, p. 327.

¹⁰ Beatriz Braniff, *La Gran Chichimeca...*, p. 116.

Guanajuato, y de ahí hacia el norte, los límites de esta franja cultural abarcarían hasta el sur de los estados de UTAH y Colorado en los Estados Unidos durante el siglo XVI.

Desde la perspectiva climática, el trópico de Cáncer divide al norte de México de Mesoamérica, el cual delimita los puntos más septentrionales en los que el Sol puede ocupar el cenit o la vertical del lugar a mediodía. En el trópico de Cáncer, por tanto, los rayos solares caen verticalmente sobre la Tierra un día al año. El trópico de Cáncer señala el límite septentrional de la zona que se conoce como trópicos o zona tropical, una región de clima muy cálido y húmedo comprendida entre los dos trópicos, el de Cáncer y el de Capricornio. Es desde luego, la frontera climática la que delimita las zonas áridas aquellas cuya precipitación pluvial es inferior a los 350 mm anuales, con una distribución muy irregular durante la época de lluvias, donde la temperatura media anual varía entre los 15 y 25 °C. En general, estas áreas se localizan a partir de los 21° 30' de latitud Norte. Estas regiones, caracterizadas por zonas desérticas y semidesérticas, la agricultura es impracticable y altamente riesgosa, con una variabilidad geomorfológica y climática que en su mayor parte se constituye en una árida, elevada y vasta meseta que ocasionalmente rompen cordilleras desérticas; y está amurallada por dos grandes sistemas montañosos: la Sierra Madre Oriental y la Sierra Madre Occidental.¹¹

Por su parte, el Occidente de México perteneció a una subarea mesoamericana de enorme extensión territorial que abarca los actuales estados de Nayarit, Colima, Jalisco, Sinaloa y Michoacán. El paisaje del occidente es variado y contrastado e incluye sierras, valles, barrancas, montañas, mesetas, ríos, lagos, marismas y esteras; costa y altiplano; bosques tropicales y bosques de altura, pastizales y nopaleras. Su ubicación territorial le ha otorgado hasta nuestros días, un papel importante como corredor cultural y de intercambio de bienes materiales que comunicaba el noroeste, occidente y centro de México. La variedad cultural está representada por el gran número de lenguas indígenas que eran habladas al momento de la conquista. El patrón de asentamiento es a grandes rasgos disperso y sin grandes concentraciones. Es escasa “la presencia de obras monumentales o de arquitectura preciosista, salvo la cultura tarasca, en el occidente de México no se conoce la presencia de verdaderos Estados antes del contacto.¹² En síntesis, habría que pensar, que la idea de la frontera norte de Mesoamérica puede ser reflexionada arqueológicamente como “una extensión amplia que relaciona y al mismo

¹¹ Peter Gerhard, *La frontera norte de la Nueva España*, p. 15.

¹² *Ibid.*, pp. 19-20.

tiempo separa diferentes unidades [culturales], que se saben y se piensan distintas pero que tienen una interacción dinámica; es un espacio amortiguador o de transición.”¹³

En la época colonial, jurídica y políticamente, el Occidente de México estuvo constituido en términos generales por el Reino de Nueva Galicia.¹⁴ Durante este tiempo, el mito de la Gran Chichimeca será reinterpretado por el corpus mitológico cristiano y la ciencia médica grecolatina. El médico sevillano Juan de Cárdenas, nos ofrece una reveladora imagen de esta nueva síntesis en su libro *Problemas y secretos maravillosos de las Indias* de 1591. Para Cárdenas,

La nacion chichimeca es *una gente barbara salvage jamás sujeta ni domada por otra nacion alguna*, tiene propiedad de andar perpetuamente desnuda, su habitacion es entre fragosos riscos y peñascos, su propio officio es matar y quitar la vida no solo al genero humano pero desde el menor hasta el mayor animal, y sabandija a ninguno perdona, mostrandose enemiga cruel y carnicera a todo, son sus vientres sepultura de carne humana, y este es su principal sustento y regalo [...] *su arma es el arco y la flecha*, y esta es toda su defensa y reparo [...] *no reconocen Dios verdadero, ni fingido, ni menos usan de ritos y ceremonias...* matar y robar es su Dios [...] tienen como bestias sus actos carnales y suzios, los unos delante de los otros [...] es gente alta dispuesta fuerte y robusta, usan traer el cabello o melena larga, la cara rayada, y *assi mesmo procura pintarse, y embixarse, para parecer del todo demonios*: es gente tan suzia hedionda y abominable...¹⁵

Como podemos observar, desde la visión cristiana, la macrocategoría de chichimecas es caracterizada como gente incivilizada, salvaje, sin cultura, no reconocen a un Dios verdadero y su religión es matar y robar. En resumen, son la encarnación del demonio. No tienen residencia fija en comunidades o pueblos, deambulan entre las montañas y desiertos siempre desnudos, su habitación son generalmente cuevas apostadas entre riscos y peñascos. A pesar de todo, desde la perspectiva médica, para el médico sevillano los chichimecas están “compuestos de quatro humores como nosotros, è informados con anima racional como nosotros”.¹⁶ Aclarado el punto, se corrobora que los chichimecas también pueden ser analizados desde la teoría de los cuatro humores y los cuatro temperamentos. Al respecto, Juan de Cárdenas cree ubicar el problema de la mortandad entre los indios nortños chichimecas. La primera causa es la mudanza de ambientes, y segundo, la falta de ejercicio. Los chichimecas son desarraigados de su *libertad natural* para ser recluidos en pueblos de misión. Con la falta de aires limpios y puros de la montaña y el desierto y sin hacer ejercicio, en los pueblos de misión los

¹³ R.M. Brambila Paz, “El centro norte como frontera”.

¹⁴ Otto Schöndube, “El occidente de México”, en *Arqueología Mexicana*, p. 19.

¹⁵ Juan de Cárdenas, *Problemas y secretos maravillosos de las Indias*, pp. 200-201. Cursivas mías.

¹⁶ *Ibid.*, p. 203.

chichimecas se morían de tristeza y melancolía: “quiero decir que en su tierra estaban enseñados a correr y saltar por breñas y peñascos donde despedían y consumían con aquel ejercicio fuerte todo mal humor [...] siendoles al contrario muerte: el venir a bivar en casas de poblazon [...] también la tristeza coraje y melancolia que les carga, de verse entre gente que tan por extremo aborrece...”.¹⁷ A la tristeza y melancolía se le puede añadir los trabajos forzados y la esclavitud a que fueron sometidos.

En el norte de México y la antigua Chichimecatlalli, el paisaje, los grupos sociales y su cultura fueron reinterpretados en el marco de un cristianismo en expansión. Las vejaciones, las enfermedades y la muerte que padecieron los indios en los pueblos de misión, los reales de minas y las haciendas, fueron analizadas a partir de ese momento, desde la tipología bíblica y antigua ciencia médica hipocrático-galénica de la antigüedad grecolatina. El paisaje fue remodelado, y el imaginario sociocultural redecorado con un nuevo amueblado civilizatorio.

Quisiera resaltar antes de pasar al siguiente apartado, el hecho notable, de una preocupación que los arqueólogos señalan y enfatizan sobre lo poco y lo mal que conocemos el norte de México. Esta inquietud a mi juicio, tiene que ver con las formas de construcción de nuestro objeto de estudio. Estas posiciones históricas encontradas se materializan en la disputa entre *realistas* y *nominalistas*. Los primeros que privilegian la herencia positivista en tanto que entienden al pasado como una realidad que puede ser restaurada tal cual, una literalidad frente al pasado por el peso de la frase “está escrito, así ocurrió”; y los segundos que entienden a la Historia como una serie de discursos sobre el pasado, y lo que buscan es la interpretación de un hecho más que la veracidad del mismo. Un ejemplo baste para ejemplificar la posición *realista* de la arqueología sobre la tesis de la “incomprensión” de las culturas del norte:

En nuestros días persisten con fuerza ese desprecio y esa incomprensión ante el Chichimeca o <<salvajes>> y la confusión entre el chichimeca como nómada y el tolteca-chichimeca o mesoamericano norteño.”¹⁸

Esa incomprensión, se ubicaría en una confusión e ininteligibilidad primigenia provocada por los misioneros:

Estos testimonios como los informes y las crónicas de los misioneros suelen expresar tanto o más la irremediable incomprensión y no aportar informaciones confiables sobre tan impenetrable otredad.¹⁹

¹⁷ *Loc cit.*

¹⁸ Beatriz Braniff, *La Gran...*, *op. cit.*, p. 262.

¹⁹ Marie-Areti Hers et. al., *Nómadas y sedentarios...*, p. 17.

Mi posición sobre la historia y las fuentes la he expuesto más arriba, sólo quisiera agregar que este tipo de enfoques pecan una vez más de la lectura descontextualizada de las fuentes, olvidando el horizonte histórico y las alteridades temporales y culturales a las que nos enfrentamos, de las normas de representación y las tecnologías de la comunicación que dieron vida a estos textos. Me pregunto, si esta búsqueda afanosa del *sentido puro* en las fuentes y los materiales arqueológicos no se encuentra encarcelada en una jaula mítica impenetrable de la inmutabilidad y atemporalidad del lenguaje que postula la unidad de la escritura, del tiempo y del indio ya sea mesoamericano o nortño, produciendo lo mismo que impugnan: la incomprensión de la diferencia.

Mapa 6

ORIGEN Y DISTRIBUCION DE RASGOS TOLTECA-CHICHIMECAS



A finales del Clásico, el norte mesoamericano fue abandonado y distintos grupos migraron al corazón de esa área cultural. Entre estos grupos se encontraban los toltecas, cuya influencia por toda Mesoamérica se refleja en la amplia distribución geográfica y temporal de las esculturas conocidas como Chac Mool, típicas de esa cultura.

Fuente: *Arqueología Mexicana*, número 56, p. 49.

Mapa 7

LA GRAN CHICHIMECA



La colonización por grupos mesoamericanos de tierras chichimecas durante el primer milenio de nuestra era alcanzó grosso modo el Trópico de Cáncer, muy por arriba de la frontera del siglo XVI. Llamamos a esta región la Mesoamérica Chichimeca o Mesoamérica Septentrional. Esos mesoamericanos debieron abandonar la Gran Chichimeca a partir de los siglos X-XII, para retroceder paulatinamente hasta las fronteras del río Lerma.

Fuente: *Arqueología Mexicana*, número 51, p. 42.

Figura 1

CHICHIMECAS REPRESENTADOS EN EL CÓDICE TELLERIANO REMENSIS DEL SIGLO XVI



Fuente: *Arqueología Mexicana*, numero 51, p. 58.

Figura 2

CRÁNEO HUMANO CON ORNAMENTOS DE TEXTIL, FIBRAS VEGETALES Y CONCHA. CUEVA DE LA CANDELARIA, COAHUILA, HACIA EL 1200 D. C.



El “Norte de México” es un término dudoso, ya que la actual frontera política tiene solamente 150 años de antigüedad. Por ello, se propone el concepto de la Gran Chichimeca en referencia a una gran región en la que interactuaron sociedades de muy diverso nivel cultural.

Fuente: *Arqueología Mexicana*, numero 51, p. 40.

4. ¿LOS OLVIDADOS DE DIOS?

LA EVANGELIZACIÓN “PRIMITIVA EN EL GRAN NAYAR”

UNA ISLA DE SALVAJISMO EN MEDIO DE UNA NACIÓN YA CRISTIANA

La construcción del mito de la sierra inaccesible, refugio de gentiles y apóstatas fue producto principalmente de la labor misionera franciscana en el Gran Nayar a partir del siglo xvii. Sus huellas textuales nos anuncian la entrada de fray Francisco del Barrio entre los coras en 1604¹, misionero franciscano llegado a finales del siglo xvi; el informe de 1619-1622, elaborado por el padre fray Francisco Perez Guerta y su secretario fray Andrés Ximeno, y el padre fray Rodrigo de Obantes, informan que el “nuevo reyno del Nayerita” consta de 25 rancherías y que los cristianos que viven en ellas no llegan a una docena². Fray Antonio Tello y su *Crónica Miscelánea, Libro Segundo*, de alrededor de 1650³, y el informe del franciscano Antonio Arias y Saavedra de 1673⁴, son quizás, los informes más reveladores del contexto histórico y de la realidad cora de la segunda mitad del siglo xvii.

El Gran Nayar se constituyó como una notable “región de refugio” de los grupos étnicos derrotados de la costa y el altiplano nayarita desde la primera conquista española de 1531, y como consecuencia de la derrota de la guerra del Mixtón en 1541.⁵ Según Calvo y Jáuregui, nos encontramos ante la formación de un “estilo étnico” que asimila herramientas y técnicas materiales españolas, sin embargo, esto no implica de ninguna forma la pérdida de la autonomía política y religiosa. Los coras siguieron un proceso de aculturación en el que la evolución de las técnicas materiales seguía un camino relativamente independiente respecto de las formas y fórmulas culturales y religiosas que constituyen la identidad étnica. A finales del siglo xvii la sierra del Gran Nayar se convierte en un verdadero fortín de la gentilidad no reducida, un territorio escabroso pero al fin de cuentas acotado, una *isla de salvajismo en*

¹ Francisco del Barrio, “Relación de las cosas sucedidas en las serranías de choras y tepehuanes e de las costumbres y ritos destas naciones y de la disposición y sitios de sus tierras”, en Thomas Calvo, (comp.), *Los albores de un Nuevo Mundo*, pp. 256-276.

² *Ibíd.*, p. 277.

³ Antonio Tello, “En que se trata de la Nación cora que cae junto a Acaponeta, de sus ritos y ceremonias y del estado que hoy tiene”, en Thomas Calvo, (comp.), *Los albores de un Nuevo Mundo*, pp. 280-282.

⁴ Francisco Arias y Saavedra, “Información rendida en el siglo xvii por el P. Antonio Arias y Saavedra acerca del estado de la Sierra del Nayarit y sobre culto idolátrico, gobierno y costumbres primitivas de los coras”, en Thomas Calvo, (comp.), *Los albores de un Nuevo Mundo*, pp. 283-309.

⁵ Thomas Calvo y Jesús Jáuregui, “Prologo”, en *Apostólicos afanes de la Compañía de Jesús en su provincia de México*, pp. xii-xiii.

medio de una nación ya cristiana, como lo menciona Antonio Astrain en la segunda mitad del XVIII.⁶

LA LABOR FRANCISCANA Y EL LENGUAJE DE LA OTREDAD

En su encuentro con los coras en 1604, fray Francisco del Barrio nos informa de la existencia de algunos “yndios ladinos bestidos” y “muchas gente baptisada y ladina” que entendían en lengua mexicana.⁷ Durante la época colonial, en el Gran Nayar se hablaban básicamente cuatro lenguas, el cora, el huichol, el tepehuán y el nahuatl. “Las tres primeras eran lenguas locales y la última lengua franca, llevada del centro de México por los españoles en el proceso de mexicanización del noroeste.”⁸ Del Barrio menciona haberse entrevistado durante su recorrido por el Nayar con grupos de sayaguecos, tepehuanes y asauritas. Por su parte, la presencia de indios ladinos y bautizados al parecer era a causa de la cercanía con la tierra de Guadiana, entre los límites fronterizos del Reino de Nueva Galicia y Nueva Vizcaya. “que como tengo dicho entra y sale a la tierra de Guadiana” por razones de trabajo. Respecto del entorno geográfico, del Barrio menciona que el Gran Nayar es difícil y complicado, una orografía accidentada se convierte en una verdadera muralla natural caracterizada por profundos barrancos, caminos con alta pendiente y muy peligrosos.

Fray del Barrio nos menciona también en su *Relación*, que después de predicar misa en un paraje a indios coras de varias rancherías, estos le respondieron que “en todo el tiempo a que ellos podían acordarse no avian hallado quien les oviera dado noticia de tales cosas” y que “se holgaban mucho de verme en su tierra, y como estaban muy maravillados de cómo abia aportado a tierra adonde asta entonces ninguna criatura española ni religioso abia entrado...”.⁹ Para del Barrio en 1604, los indios coras no conocían el evangelio.

Al momento de la predicación, los indios coras muestran un gran respeto y atención. Al término de la misma, un principal indígena tomó la palabra y puso en claro la posición del grupo: “Solo te pedimos que en ninguna manera entre en nuestras tierras Español, sino tu, que aquí nos juntaremos todos, y te daremos lugar adonde se pueda fundar, y adonde nos

⁶ Antonio Astrain, citado por Tomás Calvo y Jesús Jáuregui, *ibid.*, p. xxv.

⁷ Francisco del Barrio, *op. cit.*, pp. 259, 264.

⁸ Magriñá Laura, *Los coras entre 1531 y 1722 ¿Indios de guerra o Indios de Paz?*, p. 134.

⁹ Francisco del Barrio, *op. cit.*, p. 259.

juntemos nosotros.”¹⁰ Al final de su recorrido de sólo unos cuantos días por el territorio del Gran Nayar, un poco decepcionado concluye que todos los pueblos reducidos, bajados de la sierra como “Chichimecos” no habían progresado en la doctrina católica y de “vivir con policia.”¹¹ Thomas Calvo apunta que “esta incomprensión del franciscano se debe también a su personalidad: aunque tuvo responsabilidades importantes –fue provincial del la provincia del Jalisco-, fue sobre todo un hombre de acción, muy osado, arrogante y presuntuoso, pagado de sí mismo, como escribía en 1615 uno de sus superiores. No era el más apto para comprender la sutileza de los coras.”¹² Calvo se equivoca al culpar a la personalidad y la del franciscano como la responsable de la incomprensión de la diferencia. Desde la sotana cultural del horizonte cristiano, como principio ideológico, la otredad será borrada y eliminada en tanto no cumpla con los estándares de un cristiano modelo. Las particularidades étnicas poco importan pues no se realiza etnografía desde el horizonte científico. Más importante que la personalidad del misionero, es el sustrato sociocultural que cohesiona y da coherencia a la acción religiosa, y desde luego, a la acción política en tanto que, nos encontramos frente a una guerra de conquista y colonización. El misionero no actúa por cuenta propia, responde a una política bien definida de evangelización y conversión. La variedad étnica es subsumida en la macrocategoría de chichimecas justificando, legitimando y definiendo una posición de poder ante los bárbaros nortños: la conversión forzada será inevitable.

Más adelante, alrededor de 1650, el franciscano Antonio Tello en su monumental *Crónica Miscelánea*, (obra consagrada a glorificar la provincia franciscana de Xalisco) dedica algunos capítulos a la historia de Nayarit. “El *Libro IV* está dedicado a ‘las fundaciones de los conventos de la Sancta Provincia de Xalisco’.” En este, destaca las particularidades geográficas, históricas, económicas y la historia eclesiástica de las guardianías de Xalisco, Ahuacatlan, Sentispac, Acajoneta, Huyanamota, Xala, Yzquintlan, Huaximic, Ayouchpan, Guaxicori y Amatlan. Sobre el Gran Nayar y los coras en específico, menciona que hay una nación en el Reino de Nueva Galicia,

los cuales viven hasta el días de hoy en sus antiguas super[s]ticiones, y por la *fragosidad de unas sierras grandes* en que viven no se ha hecho caso de ellos ni tratado de sujetarlos; y *son tan variables en la idolatría* [...] *El ídolo a quien hoy adoran los más, está en una parte de la sierra que llaman del Nayarit*, adonde tienen una capilla muy adornada, porque, dice este indio, de quien hube

¹⁰ *Ibid.*, p. 265.

¹¹ *Ibid.*, p. 272.

¹² Thomas Calvo, *Los albores de un Nuevo Mundo: siglos XVI y XVII*, p. 255.

esta relación, que antes que se conquistase la tierra y entrasen los españoles, *había en ella mucho oro y plata*, y que después acá los mismo indios de dicha sierra la han ido sacando y hurtando para vestirse [...] [el Nayarit] el qual fue un rey que tuvieron en su antigüedad, dentro por el qual habla el demonio; y *que antiguamente había mucha devoción, y los sacrificios que se le hacían, era cada mes degollar cinco doncellas de las más hermosas*, a las quales quitaban la vida encima de una peña. Delante del templo, y que luego le sacaban el corazón y las colgaban por fuera del templo o ermita para que allí se secasen, guardándolas para la fiesta que hacían general, en la qual coxían los corazones y moliéndolos y deshaciéndoles en la sangre de muchas doncellas y mancebos que aquel día se sacrificaban, *se los daban a beber revueltos en atole a las madres de las dichas doncellas para que con ellos viviesen mucho en agradecimiento de que habían dado a sus hijas para que se sacrificasen*, y lo mismo hacían con los padres de las dichas doncellas.¹³

Sobre esta larga cita me gustaría hacer dos anotaciones. En primer lugar, me interesa señalar una línea de interpretación histórica que han manejado Jean Meyer, Jesús Jáuregui y Thomas Calvo al hablar de las crónicas sobre el Gran Nayar. Es sintomático de esta línea interpretativa cuando Calvo menciona que la información que maneja Antonio Tello es “indirecta, proveniente sobre todo de informantes indígenas, desorganizada, y *deformada por un soplo épico*. Así, estas páginas nos dan a conocer mucho más sobre el mito cora, tal como aparece alrededor de 1650, que sobre la realidad misma.”¹⁴ La pregunta es ¿a qué tipo de realidad se refiere Thomas Calvo? Es claro que las nociones de mito y épica se alejan de su noción de una realidad organizada, clara y bien explicada de la historia o la antropología. La pregunta que surge entonces es, si es posible aplicar estos criterios a las crónicas coloniales en general y, a las crónicas que nos narran la historia del Gran Nayar en particular. Como ya lo señalé en otro lugar, el horizonte histórico de las crónicas coloniales no nos permite aplicar las nociones de realidad y conocimiento de una ciencia como la antropología y su “método científico”. Por lo expuesto, Calvo desconoce de manera evidente el horizonte cultural dentro del cual podemos interpretar esta crónica. Desde el horizonte cristiano medieval-renacentista, la otredad y la diferencia convocan a todos los fantasmas de la irracionalidad, lo salvaje, lo demoníaco y para colmo antropófaga: el indio chichimeca es el modelo más a la mano. En segundo lugar, con Antonio Tello se representa de manera clara la idea de la época sobre los coras como un grupo aislado, viviendo en una zona serrana de difícil acceso e incluso inaccesible, con cierta división político-religiosa al interior, además de

¹³ Antonio Tello, “En que se trata de la Nación cora...”, p. 280-281. Cursivas mías.

¹⁴ Thomas Calvo, *Los albores...*, p. 279. Cursivas mías.

la fama de esconder en sus tierras riquezas y metales preciosos y, para rematar, de poseer orígenes con tradición antropófaga y sacrificial.

EL NACIMIENTO DEL MITO PRIMORDIAL: LA CONQUISTA, EL CRIOLLISMO Y APOSTOLES PRIMITIVOS EL OCASO DE LA UTOPIA MILENARISTA Y LA REINVENCIÓN DE LA MEMORIA

Por su parte, el informe de Antonio Arias y Saavedra de 1673, es uno de los más interesantes de la segunda mitad del siglo XVII, que nos da noticias sobre el Gran Nayar. Partiendo desde la Doctrina Franciscana de la Asunción de Nuestra Señora del Pueblo de Acaponeta, colindante en la parte nor-oeste con la sierra del Nayar, nos informa que es “tierra habitada de gentiles y otros indios forajidos y apóstatas de la fé”. La sierra del Nayar está convertida en refugio de forajidos, mestizos, mulatos y esclavos, “gente viciosa” que ha cometido raptos y homicidios.¹⁵

En cuanto a la cultura material cora, lo que destaca el ojo inquisidor del padre misionero es que en el Gran Nayar “hay como mil ovejas y otras tantas reses”. Existen también entre ellos arrieros, y un indio “que tiene cien mulas de recua”. “De riqueza dicen que hay en sus tierras muchos minerales de plata”, esto explica la existencia entre ellos de “muchas obras de metal” como manijas, quetzales, codales, argollas para pies y narices. “Hay oficiales de sastres, carpinteros y herreros y así son nada escasos en sus obras que aún entre nosotros salen a venderlas...”. Muchos coras, salen a trabajar a las minas de Zacatecas y Sombrerete en donde les llaman “tepecanos que quiere decir serranos.”¹⁶ Más adelante, justifica en términos míticos la labor misionera de los tiempos de la conquista española para asegurar que los “nayeritas” tienen un pasado cristiano. En un apartado de su informe, destaca lo siguiente:

El Nayarit fue cristiano, y sus descendientes, este es el común sentir común de todos los antiguos de su nación con quienes he comunicado el caso y me han dicho que de los serranos de la rancharía de Tzacaymuta que es la casa del Nayarit supieron que en tiempo de la conquista salió éste a rendir la obediencia a un capitán español en un puesto cerca de

¹⁵ Antonio Arias y Saavedra, *op.cit.*, p. 289. “En cuanto al autor, sabemos que nació en Tepic, en 1627, y que ingresó en la orden franciscana a los 17 años. Estuvo en Acaponeta por lo menos desde 1657, e hizo varias entradas a la sierra, como él mismo escribe. Se pierde su rastro por 1683, cuando era guardián del convento de Guadalajara.” p. 283.

¹⁶ *Ibid.*, p. 290.

*Juchipila...[el capitán] le aconsejó se bautizase y venerase a los sacerdotes y que dentro de breve tiempo se bautizó en la doctrina de Xuchipila, él y algunos de los suyos...*¹⁷

Pues bien, para la sociedad criolla de la segunda mitad del siglo XVII, la conquista y la primera evangelización se convirtieron en el mito fundacional de una clase social que aspiraba a liberarse de la tutela española en todos los ámbitos, políticos sociales y sobre todo ideológicos. Según Jacques Lafaye, la minoría criolla dominante “tuvo que elaborar una ideología capaz de integrar totalmente los grupos étnicos dominados”, facturando respuestas míticas destinadas a colmar tales aspiraciones.¹⁸ Es necesario aclarar, que Antonio Arias no nos habla de un pasado cristiano del cacique de la sierra que podamos situar históricamente; incluso, como lo vimos en un capítulo anterior, el padre José Ortega puso en duda el supuesto bautismo del cacique nayarita. De cualquier forma y aceptando sin conceder la tesis del bautismo del cacique, las referencias históricas de la conversión nayarita al cristianismo, justificarán y reforzarán la tesis del pasado cristiano en términos míticos, robusteciendo la idea de la existencia de un apostolado primitivo en el Gran Nayar.

El criollo franciscano Antonio Arias y Saavedra no se encuentra lejos de estas aspiraciones. Esta tesis concuerda con la de Antonio Rubial y el mismo Jacques Lafaye, sobre el contexto espiritual que rodea la segunda mitad del siglo XVII y casi todo el siglo XVIII: la imposibilidad de hacer tabla rasa de la idolatría indígena, y la necesidad de una explicación donde converge lo maravilloso cristiano y las creencias de la religión indígena. “Dado que las ordenes mendicantes no pudieron llevar a acabo su programa de “hacer tabla rasa” con la idolatría, después de medio siglo se asistió a una serie de sustituciones de ídolos indígenas por imágenes cristianas, en los lugares de peregrinación.”¹⁹

Para Antonio Rubial, tanto los frailes –en la función de promotores- y la nobleza indígena -como parte de su reacomodo en alianza con el sistema español- idealizaron la edad dorada de la evangelización y la conquista, insistiendo en el bautizo de sus antepasados como prueba de su conversión en términos elogiosos y de forma colaboradora, mostrándose como fieles vasallos cristianos. Esta “gentilidad recibió anuncios providenciales de su redención.” La cuestión de la resistencia, la sangre derramada en la conquista y las

¹⁷ Antonio Arias..., *op. cit.*, p. 290. Cursivas mías

¹⁸ Jacques Lafaye, *Quetzalcoatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional de México. Abismo de Conceptos. Identidad, nación, mexicano*, p. 72.

¹⁹ *Ibid.*, p. 114.

voces discordantes a la evangelización fueron acalladas con la hoguera; todo aquello fue substituido por una visión optimista de la evangelización, la conquista y el traslado de los imperios.

Desde finales del siglo XVI –los criollos junto con la élite indígena y la ayuda innovadora de la Compañía de Jesús principalmente y los franciscanos en menor medida– asistimos a un proceso de reinención de la memoria, en donde se proyectó y se representó a la conquista y a la evangelización como el mito fundacional de la nación criolla. Solange Alberro recrea muy bien este proceso en donde convergen tres hechos de gran trascendencia. En primer lugar, en 1578, como signo de la nueva (rescatada) filosofía y metodología postridentina, el papa Gregorio XIII envió una “impresionante cantidad de reliquias” para que los hijos de San Ignacio las repartieran entre los fieles de todo el virreinato novohispano. Este prestigioso ejercicio señalaba al mismo tiempo, que los hijos de Ignacio serían los nuevos favorecidos de la preeminencia política papal. El proceso ritual de las reliquias consistió en una procesión bien representada por gruesos contingentes de indígenas del valle de México así como de las autoridades más importantes del virreinato además de una serie de manifestaciones, fiestas y festejos de recepción de las reliquias. Lo que me interesa destacar de este proceso es la convergencia simbólica y mitológica de la historia antigua, la Biblia y la tradición católica europea mezclada con la simbología indígena del valle de México.

En la portería del colegio de San Pedro y San Pablo por ejemplo, se levantó un arco dedicado al papa Gregorio XIII, donador de las reliquias. En este arco destacaba una representación de la ciudad de México habitada por indígenas, rodeada de montes e indios pescando en la laguna; en otra parte, la figura del Papa, el General de la Orden y tres jesuitas más. El arco estaba rematado con una frase de agradecimiento de los recién llegados (jesuitas a Nueva España) al papa, que describía las aspiraciones de la Compañía de Jesús en Nueva España y para con los indios: “Ut in Habitent in terra nostra” “Iam terra nostra dabit fructum suum”²⁰. Es de señalar la exclusión de otras razas y castas en el arco. Lo que nos dice la leyenda o frase anterior, es que los recién llegados hacen suya la Nueva España, a pesar de que en el valle estuviera prácticamente cubierto por las demás ordenes, después de más de 50 años de evangelización.

²⁰ P. Pedro Morales, citado por Solange Alberro, *El águila y la cruz. Orígenes religiosos de la conciencia criolla, México, siglos XVI-VII*, p. 86: “Ahora, nuestra tierra fructificará”

Un mes antes del recibimiento de las reliquias, se celebró un *Paseo de los estudiantes y juventud mexicana al poner el cartel sobre las reliquias*, “cuyo propósito era promover una serie de certámenes literarios sobre el tema de dichas reliquias”, todo el evento fue organizado por la Compañía de Jesús. De este evento, llama la atención la expresión de “Juventud mexicana”, pues no menciona la presencia de jóvenes indígenas entre los jóvenes participantes de dichos certámenes. “Al respecto, el padre Morales puntualiza que éstos eran ‘los estudiantes de nuestras Escuelas y Colegios [...] más de doscientos estudiantes todos a caballo, con muy ricas libreas de seda y de oro, en diferentes cuadrillas de Españoles, Yngleses y Turcos’.”²¹ El atributo de lo “mexicano” empieza a aplicarse a españoles nacidos en América herederos de los primeros conquistadores, atributos tomados directamente de la cultura autóctona. Los jóvenes criollos promocionaban el evento con un cartel alusivo anunciando diversos temas. En él, se asociaba el símbolo primordial de Tenochtitlan con el festejo de las reliquias:

Tenía este cartel tres varas en alto y dos en ancho, en el qual yvan las armas de la Ciudad, que son una planta de tuna, y encima de ella una águila con una culebra en el pico. Yva también puesto el cartel en el cuerpo del águila, que ella misma lo abraçava y sustentaba con las uñas.²²

En este contexto “el símbolo que era recuperado, rehabilitado e integrado en un marco ortodoxo quedaba al mismo tiempo truncado en la memoria colectiva de los indígenas [...] Esto implica necesariamente que el tunal y su águila no sólo no desaparecieron del universo visual, mental y afectivo de la población indígena capitalina, sino que incluso se insinuaron y asentaron en el de los demás vecinos.”²³ De la misma manera, los jesuitas se lanzaron a la creación de nuevos complejos simbólicos, al asociar por ejemplo en unos versos, el tunal con la corona de espinas superponiendo un significado cristiano a un antiguo símbolo idolátrico de los indios del valle de México. Este vínculo había sido establecido ya en 1565 por los franciscanos. Los jesuitas lo retomaron y reelaboraron de manera novedosa al asociar el nopal con la figura de Cristo.

²¹ Padre Pedro Morales, citado por Alberro, *ibid.*, p. 86.

²² Carta del padre Pedro Morales, a la Compañía de Jesús..., citado por Alberro, *ibid.*, p.

88

²³ Solange Alberro, *El águila y la cruz...*, p. 89.

La respuesta franciscana se demoró casi 15 años. El 4 de octubre de 1593 en la fiesta de San Francisco “se estrenó el *Águila* que pintaron los pintores y consistió en colocar este animal sobre un *tunal del piedra, cargando a San Francisco* sentado y puesto todo a los pies de una hermosa cruz. Esta pintura fue admirada de todos.”²⁴ En la fiesta de San José el 19 de marzo del año siguiente “se estrenaron un lebrillo encarnado de damasco en que se escribió y apuntó todos los *caballeros que sucesivamente fueron gobernadores aquí en México y la descripción del águila en que está sentado nuestro padre San Francisco y se halla al pie de la cruz*, teniendo en la mano este santo un papel en ademán de estar leyendo.”²⁵ En ambos casos “el grupo *tunal águila* está relacionado con la cruz gracias a San Francisco, quien ocupa la posición de intermediario [...] el indio lograría llegar a Dios por mediación del santo.”

En 1610, los jesuitas hicieron coincidir la celebración por la beatificación de san Ignacio (ocurrída un año antes) y la inauguración del templo más importante de la Compañía en la capital, el de la Profesa, con la *atadura de años o anudación de los años* y la ceremonia del fuego nuevo (*Xiuhmopilli*) del sistema calendárico nahuatl. Grandes festejos se realizaron aquel año en la capital del virreinato. El gran cronista de la Compañía, Andrés Pérez de Ribas realizó un recuento detallado de lo sucedido.²⁶ Lo que me interesa destacar de tales acontecimientos es la convergencia y la combinación en los festejos de la simbología de la cultura nahuatl con los símbolos de poder de la compañía de Jesús y de la religión católica. El punto es, la “profunda reverencia” y despliegue que hacen los indígenas en el plano simbólico ante la imagen del fundador de la Compañía y la nueva filiación, organización y combinación jerárquica de ambos conjuntos simbólicos. Ante la presencia de las máximas autoridades religiosas, a éstas, no parece llamarles mucho la atención la presencia de restos de antiguos ritos idolátricos. Por el contrario, el águila, el mitote y el estandarte azul estampado con el *tunal* pasaron a formar parte de un nuevo complejo simbólico en construcción y de una nueva estructura de poder, la relación de estos símbolos con la idolatría podía obviarse de alguna manera, pues, tenían claro que sería virtualmente imposible erradicarlos por completo del imaginario de los conquistados. Despojados de su antiguo significado, pasaron a formar parte de una nueva tradición aún en construcción.

²⁴ *Anales mexicanos, anales antiguos de México y sus contornos*, citado por Alberro, *ibid.*, p. 96.

²⁵ *Ibid.*, p. 97.

²⁶ Citado por Alberro, *ibid.*, p. 105; Andrés Pérez de Ribas, *Crónica y historia religiosa de la provincia de la Compañía de Jesús en México*, México, Imprenta del Sagrado Corazón de Jesús, 1896, Libro V, cap. IV, pp. 257-258.

Como se sabe, los mendicantes soñaban con la instauración de una Nueva Jerusalén en América. Los jesuitas por su parte, integraron a la Nueva España “en un amplio y exitoso proyecto planetario.” Estos hechos son entendibles en el contexto de la Reforma y Contrarreforma católica. Dentro del ambiente renacentista, la Contrarreforma toleró la interpretación alegórica de los mitos y de antiguos dioses paganos griegos y latinos. En este escenario:

La tendencia hacia la moralización e interpretación cristiana de los mitos se radicaliza. La Contrarreforma aprovecha la materia profana como instrumento ejemplar para sus fines religiosos, ante la imposibilidad para erradicarlos, dada la sólida base con la que la transmisión había consolidado su asentamiento en la cultura occidental, fomentando, con esto, por otra parte, una dirección interpretativa que, desde los clásicos, había alcanzado su apogeo en la Edad Media: la literatura del *exemplum*.²⁷

La simbología mexicana es re-simbolizada y encuadrada dentro del horizonte cristiano medieval renacentista. El objeto de estos ejercicios era entender la verdad espiritual contenida en los mitos y símbolos paganos de pueblos en proceso de conversión. Por otro lado, desde la tradición evemerista en la interpretación de los mitos, se define la tesis del traslado de los imperios de manera voluntaria, sin una ruptura radical entre ambas tradiciones. Los mexicas con Moctezuma II al frente, aceptan de manera voluntaria, pacífica y hasta gustosa su conversión al cristianismo; después de todo, provienen de una tradición imperial (como lo interpretan los cristianos) la cual era necesario ensalzar y representarla como grandiosa.

En ambos ejercicios de representación, existe sin embargo una diferencia notable. Mientras que el ejercicio franciscano consistió en una yuxtaposición de elementos y sin referencias espaciales, los jesuitas no dudaron en una clara combinación de elementos para configurar nuevos símbolos con representaciones espaciales y del territorio, tanto de la capital como de la Nueva España en general, orientados y dirigidos a nuevas audiencias como criollos y tal vez mestizos. Esto último, nos remite sin duda a “operaciones más complejas de articulaciones y correspondencias simbólicas [...] Por otra parte, es significativo que la mayoría de las composiciones iconográficas franciscanas posteriores se organizaran a partir de un eje vertical, que sugiere las ideas de jerarquía, mediación y progreso, pues a menudo eran rematadas por la cruz o un símbolo que significara el triunfo de la fe. Todo

²⁷ Rosa Romojaró, *Funciones del mito clásico en el siglo de oro: Garcilaso, Góngora, Lope de Vega, Quevedo*, p. 112.

indica que la vieja utopía milenaristas y apocalíptica siguió nutriendo hasta muy tarde la sensibilidad franciscana.”²⁸

Las celebraciones por la llegada de las reliquias, así como los festejos por la beatificación de san Ignacio y la inauguración del templo de la Profesa (1578 y 1610 respectivamente), pusieron por delante a la Compañía de Jesús de las demás órdenes religiosas, en el plano de la innovación y la comunicación simbólica. Nuevamente en 1640, en ocasión del recibimiento del nuevo virrey Diego López Pacheco, el símbolo mexica volvió a hacerse presente en los festejos. “Unas seis décadas aproximadamente -1570-1640- habían sido necesarias para que el símbolo mexica se manifestase en todos los acontecimientos públicos de la vida capitalina. Sola, en su integridad recuperada y reivindicada, o bien en combinación con los símbolos del Viejo Mundo y del catolicismo tridentino, el águila volvió a posarse para siempre y a la vista de todos en México-Tenochtitlan...”²⁹ La grana de la tuna, había producido el material para introducir audaces analogías con la pasión de Cristo. “El nopal y el águila definitivamente rehabilitados por su asimilación a los símbolos sagrados del cristianismo –la cruz y la pasión de Cristo-, se articulan aquí con una figura del todo criolla, la de Felipe de Jesús. Pero primero lo había hecho con María de los Remedios y, más adelante y de manera magistral, con María Guadalupe, la del Tepeyac.”³⁰

Como un precedente importante a todo este proceso, es necesario enfatizar dos etapas de la evangelización en Nueva España. La primera que va de 1525 a 1578, dominada por las órdenes religiosas primitivas, principalmente los franciscanos. Una segunda etapa, que abren los jesuitas a partir de 1578 con la recepción de las reliquias, ocasión excepcional para desplegar todo su arsenal alegórico, sensibilidad y estética barroca, verdadero parteaguas del proceso ideológico que fusiona las tradiciones criollo-mexica.³¹ A mediados del siglo XVI, “empiezan a esfumarse las ilusiones y esperanzas relativas a la nueva cristiandad” que habían inspirado a los franciscanos. Alberro advierte un signo que marcaría el fin de una época. En 1556, el arzobispo Alonso de Montúfar introduce parte de los símbolos de la antigua ciudad de Tenochtitlan: el nopal y las tunas en su símbolo de armas de las *Constituciones del Arzobispado*. El objetivo era claro: “recuperar el terreno ocupado

²⁸ Solange Alberro, *op. cit.*, pp. 100-103

²⁹ *Ibid.*, pp. 114-115.

³⁰ *Ibid.*, p. 119.

³¹ *Ibid.*, p. 171.

hasta entonces por los regulares en particular por los franciscanos, y suplantarlos por completo ante los indígenas, sobre quienes éstos habían ejercido un imperio tan exclusivo como incondicional.”³² El *Código Osuna* recupera “ejércitos de mexicanos enarbolando un estandarte marcado con el águila y el nopal durante la campaña militar de Florida”. A la par de la introducción de estos elementos prehispánicos dentro del marco cristiano, se produce también una integración de elementos que podían ser tildados de idolátricos como ciertas danzas y representaciones dramáticas.

La “edad de oro” de la evangelización estaba llegando a su fin. Motolinia en su *Historia de los Indios de la Nueva España* de 1541, expresaba en todo su esplendor la idea de la creación de una Nueva Jerusalén, redimida y purificada que tomaría forma en la antigua Tenochtitlan y de los indios recién bautizados. El contexto milenarista y apocalíptico es muy claro: “Ahora es otra Jerusalén, madre de provincias y reinos [...] Oh, México, si levantases los ojos a tus montes de que estas cercada, verías que son en tu ayuda y defensa más Ángeles buenos que demonios fueron contra ti en otro tiempo para te hacer caer en pecados y yerros...”.³³ Fray Jerónimo de Mendieta señala la muerte del virrey Velasco el viejo como el fin de la “edad de oro” de la evangelización. De las conversiones masivas y conquistas fantásticas, no quedaban más que el recuerdo. Los indígenas desaparecían como moscas ante las epidemias mortíferas y la esclavitud. “El sueño franciscano de una humanidad pletórica inocente e ingenuamente cristiana se desvanecía”. Al mismo tiempo crecía el número de “mestizos de toda clase, desarraigados, ilegítimos en su gran mayoría y por tanto incontrollables”. Españoles en busca de riqueza llegaban por barcos. Los criollos así mismo aumentaban. Los regulares por su parte, empezaron a estorbar en los planes postridentinos de la Corona y el papado, por tales razones perdieron el control y la dirección de la conquista espiritual. Los descendientes de los primeros conquistadores fueron perdiendo privilegios. El futuro pertenecía a una nueva burocracia civil y religiosa. “En las primeras décadas de la segunda mitad del siglo XVI, asistimos por tanto a un sensible proceso de recuperación de elementos de la cultura indígena y de su difusión e integración en lo que empieza a volverse una cultura propiamente mestiza.”³⁴

Recordemos que la condición del criollo o novohispano “no sólo estaba cuestionada en España por la posible bastardía, sino también por los efectos que el medio geográfico

³² *Ibid.*, p. 72.

³³ Fray Toribio de Benavente Motolinia, *Historia de los Indios de la Nueva España, Tratado III*, cap. VII. p. 147, citado por Alberro, *ibid.*, p. 75.

³⁴ *Ibid.*, p. 73.

ejercía sobre el cuerpo y la sangre de aquellos que habitaban por mucho tiempo las nuevas tierras. Algunos de los altos funcionarios y religiosos creían que la naturaleza americana invitaba a la degradación física del individuo, a la pérdida de fuerza y energía corporal, el oscurecimiento de la piel, el adelgazamiento de las carnes, a la ociosidad, los vicios y el relajamiento de las costumbres.”³⁵

MIENTRAS TANTO EN EL GRAN NAYAR...

En este escenario, la apropiación del pasado indígena forma parte de una estrategia -quizás inconsciente- de la élite criolla por dignificar la mitología indígena a la altura de la helénica, y con ello dignificarse a sí mismos. Siguiendo esta línea y como se comprueba en el caso de Antonio Arias, el occidente de México no escapa a este proceso. Para comprobar la tesis del pasado cristiano nayerita, Arias Saavedra destaca que “nos enseña la experiencia que los que no fueron bautizados no usan nombres de santos, sinó nombres de bárbaros [...] los apóstatas nunca niegan el nombre que tuvieron en el bautismo, antes usan algunas alcurnias castellanas cuales son Rodríguez, Gonzalez...”. Todos los coras son descendientes de cristianos es la conclusión de Saavedra, “de que dan razón los viejos que a ellos y a otros muchos ya difuntos con gran cantidad que se volvió a la sierra, los doctrinó y bautizó el muy Reverendo Padre Fray Pedro Gutiérrez, Provincial que fue de esta Santa Provincia...”. Es de destacar la importancia que pone Saavedra en las fuentes o “informantes” que sustentan toda su información, “naturales de la Sierra, apóstatas y gentiles”. Su objetivo no es antropológico, mucho menos alguna investigación de corte histórico, su horizonte histórico-cultural se lo impide. El objetivo fundamental es “sacar a luz las sombras de tantos errores en que viven estos miserables...”. La exégesis bíblica es el paradigma.³⁶

Es claro que Antonio Arias y Saavedra considera a los apóstatas como aquellos indios que una vez convertidos y bautizados vuelven a la sierra “y así se deja entender que los más son descendientes de cristianos y que como en la Sierra hace impresión con facilidad cualquier imagen y con la misma se borra, así juzgo que en la blanda cera de sus naturales fáciles y dóciles, se podrá imprimir la imagen de Cristo Crucificado a quien predicamos y borrar la sacrílega estampa del Nayarit...”. Para Arias y Saavedra es importante conocer “si

³⁵ Maria Alba Pastor, *Crisis y recomposición social. Nueva España en el tránsito del siglo XVI al XVII*, p. 74.

³⁶ Francisco de Arias y Saavedra, *op.cit.*, p. 291.

eran indios juídos o realmente apóstatas, preguntando a los gentiles sus cultos, adoraciones, su gobierno y política”; llega a la conclusión de la necesaria destrucción de todos sus rituales “para sembrar el Evangelio, pues muchas veces confunden los misterios de nuestra Santa fé Católica con las ceremonias de sus idolatrías...”.³⁷ Las apropiaciones y traducciones culturales producto del contacto eran indudables.

La no existencia de un poder centralizado entre los coras, hace pensar a Saavedra “que queda concluido que no tienen Señor ni leyes más que la venganza y lo que les dicta el instinto natural y que el Nayaryt es oráculo para sus cultos y adivinaciones y deidad a sus obsequios, cosa muy usada entre gentiles.”³⁸ En uno de los subtítulos del informe titulado *De los ritos y ceremonias bárbaras que observan, cultos y adoraciones que veneran estos gentiles y apóstatas*, Saavedra identifica una serie de signos que justificarían la presencia cristiana tanto en términos míticos como históricos –esta última vinculada a la conquista y la primera evangelización, hecho histórico que, como ya lo señalamos, también fue mitificado.

Menciona por ejemplo, la existencia en la ranhería de Tzacaymuta -donde se encuentra instalado el adoratorio principal o “casa del Nayaryt”- de “una sala con una mesa en medio rodeada de cuatro cadáveres secos.” Lo que llamó la atención de Saavedra, fue la existencia entre los ornamentos de este templo-adoratorio la existencia de una campana, un ornamento de decir misa, un cáliz y un misal. Antiguos restos de misioneros franciscanos “los cuales quitaron la vida los huaynamotecos...”.³⁹ Con estos antecedentes, Saavedra trata de justificar la existencia de vestigios o restos de la religión cristiana en las idolatrías nayaritas, producto de la antigua predicación apostólica en tiempos de la conquista o de los primeros padres franciscanos que llegaron a la región: la tesis histórica. Por otro lado, cree ver “entre sus idolatrías” un “bosquejo [d]el misterio de la Santísima Trinidad” (la tesis mitológica) que la identifica con la trilogía idolátrica Neyaupa-Nenachy-Nenauxy, dioses del panteón cora. Justifica la ignorancia de la Santísima Trinidad en que “ellos no pueden saber la generación del (sic) Hijo ni la procesión del Espíritu Santo, lo entienden materialmente y como parentesco.” Es decir, justifica la idolatría como un problema de traducción y comunicación deficiente y hasta de ignorancia. Sin embargo, como trataremos de explicar, el problema es aún más complejo. Asimismo, cree identificar metáforas y analogías en los mitos coras sobre

³⁷ *Ibid.*, p. 291-292.

³⁸ *Ibid.*, p. 294.

³⁹ *Ibid.*, p. 295.

la creación del mundo relacionadas con “algunas noticias que parece son de la sagrada escritura en el génesis.”⁴⁰

Ejercicios similares se dieron en el centro de México entre misioneros franciscanos, que pretendieron mostrar una recuperación y continuidad de la memoria entre la tradición bíblica y la indígena; a finales del siglo XVI, fray Diego Durán cree ver vestigios de la Trinidad en las celebraciones a Tlaloc en el cerro de Chapultepec, bajo la figura de un “cipres” [sabino o ahuehuete] muy alto, que los franciscanos cortaron y, de él levantaron una cruz inmensa. Señala que en el patio donde celebraban a Tlaloc

es de notar que la figura presente se solenizaba en nombre de padre, que quiere decir tota, para que sepamos que reverenciaban al padre y al hijo y al espíritu santo y decían tota, topiltzin y yolometle, los cuales vocablos quieren decir nuestro padre y nuestro hijo y el corazón de ambos, haciendo fiesta a cada uno en particular y a todos tres en uno, donde se nota la noticia que hubo de la trinidad entre esta gente.⁴¹

Como podemos observar, en ambos ejemplos nos encontramos ante lo que Jean Seznec llama el sistema de interpretación moral de los mitos. El cristianismo modificó el sentido de antiguos mitos paganos y trató de descubrir en ellos un significado espiritual y una enseñanza moral.⁴² En los relatos míticos podemos distinguir un sentido literal y un sentido profundo. El primero es frívolo, el segundo es grave y es el verdadero. El cristianismo se avocó por este camino en la búsqueda de un sentido profundo y oculto bajo el sentido literal. La debilidad del sistema alegórico es evidente si consideramos que los mitos de la alteridad bajo la mirada del cristianismo no se comprenden. Esto no importa mucho al final de cuentas. El cristianismo en América nunca intentó comprender los mitos autóctonos; recordemos que el contexto es colonial y más bien trató de justificar su labor evangelizadora buscando reminiscencias del evangelio en los mitos primitivos de las culturas locales. El objetivo era reducir y aniquilar la potencia de estos númenes y dotarlos de un nuevo sentido y función a la

⁴⁰ *Ibid.*, p. 297-8. En el siglo XVIII, el jesuita Francisco Javier Alegre hará una crítica velada a esta posición cuando alude a aquellos quienes ven “figuradas os misterios de la augustísima Trinidad y aun los de la muerte, resurrección y ascensión gloriosa de nuestro Redentor” en algunos ídolos, y remata irónicamente “Nobis non licet esse tam disertis qui musas colimus severiores” (Nosotros cultivadores de musas más severas (historia) no podemos ser tan elocuentes) Francisco Javier Alegre, S.J., *Historia de la Provincia de Jesús de la Nueva España, tomo IV*, libros 9-10, (años 1676-1766), p. 280.

⁴¹ Fray Diego Duran, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, México, Editorial Nacional, 1951, 2 vols, vol. II, cap. LXXXV, p. 140, citado por Alberro, *op. cit.*, p. 62.

⁴² Jean Seznec, *Los Dioses de la antigüedad en la Edad Media y el Renacimiento*, p. 77

luz de un cristianismo en expansión. Después de todo, era un método que venía practicando desde la caída del Imperio Romano con grandes resultados.

SANTO TOMÁS APÓSTOL Y QUETZALCOATL EN EL GRAN NAYAR

En una combinación un poco confusa entre interpretación moral y evemerista de los mitos, Arias Saavedra se atreve a aseverar la existencia de un apostolado primitivo entre los nayaritas, en la persona del Espíritu Santo, muy semejante a la figura de un héroe civilizador que “les predicó y dió noticias”, “era de un hombre anciano y venerable” manso y sencillo, “que resucitaba muertos y daba salud a enfermos y que les enseñó como habían de cultivar sus mieses.” Noticias confusas que pueden aclararse con la interpretación de las “escrituras”. Escuchando estos episodios de la fábula pagana nayarita, -dice Arias Saavedra- “me ha llegado a persuadir muy probablemente a que fue apóstol o discípulo de Cristo Redentor nuestro, el que predicó en estas naciones bárbaras en aquel tiempo y por la mucha antigüedad y larga distancia faltarían los ministros”, el resto de la tarea la completaría el demonio introduciendo errores y engaños en la doctrina apostólica. La verdad cristiana se hace presente, esta prefigurada en los mitos nayaritas; la mesa estaba servida para degustar los manjares de un nuevo apostolado, erradicando idolatrías y destruyendo ídolos. La misión franciscana liberaría de las garras del demonio a aquellos infelices pueblos.⁴³

No muy lejos en el tiempo y en el espacio, esta política religiosa se encuentra esbozada en el trabajo del padre jesuita Francisco de Florencia a finales del siglo XVII, cuando publica el *Origen de los dos célebres santuarios de la Nueva Galicia* (1694). En este texto, se destaca un elemento que es valioso para nuestro análisis. En aras de justificar míticamente la primitiva labor evangelizadora en el reino de la Nueva Galicia, *recoge relatos en tradición oral* en las regiones de Compostela y Chacal en Nayarit que advertían la presencia de un santo varón de nombre Mathías o Matheo “que en tiempos muy remotos predicó en esas comarcas el Evangelio y cree se trata de un discípulo de Santo Thome”.⁴⁴ Para confirmar la primitiva cristiandad de todo el Reino de Nueva Galicia se apoya además

⁴³ Francisco Arias Saavedra, *op cit.*, p. 297-8.

⁴⁴ Eugenio Noriega Robles, “Los jesuitas y la cruz de Tepic”, en Pérez Alonso, Manuel, *La compañía de Jesús en México. Cuatro siglos de Labor cultural, (1572- 1972)*, p. 329.

en la milagrosa Cruz de Tepic formada de zacate y aparecida en 1619. Florencia agrega que esta cruz es “prueba que esta Provincia está señalada de Dios con vestigios admirables de la primitiva cristiandad.”⁴⁵

La trama de esta narración se encuentra tejida con los hilos de la polémica sobre el origen de los indios. Recordemos que son dos los modelos que los europeos tenían a partir de los cuales se podía entender a aquellos seres extraños. El primero era que los indígenas eran representantes del mal y del demonio. El segundo, era verlos como seres salvajes surgidos de la naturaleza. De hecho, Sez nec destaca una tesis renacentista del agustino Agostino Steuco que en su *De Perenni philosophia libri x* de 1540, incorpora a los pueblos primitivos como coparticipes de la *scientia* de Dios y de la creación del mundo, que desde Noe está universalmente extendida. Además del pueblo hebreo, la revelación es conocida entre los caldeos, egipcios, fenicios y los pueblos bárbaros en general. Todos los pueblos desde los orígenes han participado de la revelación cristiana.⁴⁶ “Tal saber tampoco se mantuvo incólume, pues a partir de Noé sufrió una deformación y oscurecimiento progresivos, debidos no a una voluntad consciente de deformar, sino al mismo paso del tiempo, a la barbarie y soledad de aquellas gentes, a su atención a la supervivencia material, a la adición de elementos fabulosos y a la misma división de las lenguas”⁴⁷, y desde luego a la acción del demonio. La verdad trinitaria, el conocimiento de la tri-unidad de Dios es un hecho universal; para que aflore es necesaria una arqueología doctrinal que revele ese saber oculto. Los indios de América no son los olvidados de Dios, nadie lo es, o al menos esa es la duda que se plantea resolver ante la “novedad de América” durante el renacimiento. El mito de Quetzalcoatl ratificará esta tesis, cuando los mendicantes y los jesuitas lo identifiquen como el apóstol Tomás y se establezca un puente con los orígenes de la revelación en el Nuevo Mundo.

En el marco de las inquietudes escatológicas, la suerte y el destino de los indios dependían de explicaciones sobrenaturales y bíblicas. “El problema consistía entonces en identificar a los habitantes del Nuevo Mundo con la descendencia de alguno de los patriarcas de la Biblia, de relacionarlos de alguna manera con la estirpe de Adán (o, por el contrario, en

⁴⁵ Francisco de Florencia, citado por Eugenio Robles, *ibid.*, p. 329.

⁴⁶ Jean Sez nec *Los Dioses de la...*, p. 88.

⁴⁷ Miguel Ángel Granada, “Agostino Steuco y la *perennis philosophia*. Sobre algunos aspectos y dificultades de la concordia entre *prisca theologia* y cristianismo”, en *Revista de Filosofía*, p.24.

excluirlos, cosa que no dejó de ser encarada).⁴⁸ En este sentido, como justificación de la conquista violenta como proyecto providencial, las ordenes mendicantes propusieron la tesis de una supuesta profecía de Tomás, en la que anunciaba una segunda ola de apóstoles “cuyo vago retrato permitía identificarlos ya con los dominicos, ya con los agustinos, ya con los jesuitas.”⁴⁹ Esta tesis fue la que siguieron los jesuitas y se encuentra presente en la obra del padre Francisco Florencia tanto en su *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús en Nueva España*, como en el *Origen de los dos célebres santuarios de la Nueva Galicia*: “La entrada de la Compañía de Jesús en la India [Asia] se halló profetizada en Malipur por el apóstol santo Tomás, y por él mismo, según las señas, la que los apostólicos hijos de ella hicieron en el Paraguay.’ De este modo quedaba echado un puente entre la evangelización apostólica y la nueva evangelización por los jesuitas.”⁵⁰ Del apóstol Santo Tomás, sabemos que

Estuvo lejos de la taumaturgia y de la traición. Su fama proviene de una calidad más mundana, la duda. No creyó en la resurrección de Lázaro y vaciló ante la de Jesús, hasta que éste lo sometió a la prueba del tacto. La incredulidad de Tomás parece poca cosa junto a las negaciones de Simón Pedro. Pero, gracias a las tradiciones apócrifas, Tomás parece ligado al oficio de escritor, que los modernos sustentaron en el arte de dudar. Parco en el Nuevo Testamento, Santo Tomás se explaya en los evangelios apócrifos y gnósticos. Se dan por suyos relatos de la infancia de Jesús, donde Tomás, llamado el Israelita, cuenta desde el episodio de los gorriones de barro hasta la escena con los doctores.⁵¹

Desde más o menos 1528, “la versión de que Moctezuma II había identificado a Cortés con Quetzalcoatl empezó a imponerse entre indios y españoles. [Motolinia, Tezozomoc, los informantes de Sahagún] En opinión de Serge Gruzinski, esa analogía fue el resultado de un cuidadoso trabajo de relectura, maquillaje y selección realizado al alimón por la escuela franciscana y sus discípulos indios.”⁵² La profecía del retorno confirmaría entre los indios y los letrados cristianizantes la tesis explicativa de que “un regreso de Quetzalcoatl sería la única compensación metafísica por la catástrofe cósmica de 1521.” Con el paso del tiempo y del fin de la edad dorada de la evangelización, esta interpretación evemerista del mito de Quetzalcoatl, echaría por tierra la tesis del milenio franciscano, según la cual éstos “sugerían

⁴⁸ Jacques Lafaye, *op.cit.*, p. 85

⁴⁹ *Ibid.*, p. 96.

⁵⁰ Francisco Florencia, *Historia de la Provincia...*, citado por Jacques Lafaye, *ibid.*, p. 97.

⁵¹ Christopher Domínguez Michael, *Vida de Fray Servando*, p. 19.

⁵² *Ibid.*, p. 29.

que Dios, nada menos, se había guardado a los indios del Nuevo Mundo como una reserva espiritual para reconquistar, con la evangelización, las almas perdida por el demonio, en Europa, con la Reforma Luterana. E incluso, la aparición de ese continente espiritual de almas prestas al bautismo podría leerse en clave milenarista: el segundo reino de Cristo había llegado.”⁵³ Esta tesis implicaba que los indios de América no conocían ni habían conocido el evangelio. Con esto, se ponía en duda todo el edificio teológico cristiano, o al menos, la “novedad de América” obligaba a readecuarlo. Esto hizo dudar a personajes tan célebres de la edad dorada de la evangelización como Bernardino de Sahagún, que aunque no lo afirma, esboza la idea de un conocimiento previo por parte de los indios acerca del evangelio.

Por su parte, “los dominicos –y tras ellos muchos otros católicos- rechazaron como impía y blasfema esa suposición, pues Dios no podría haber privado de la fe, en su infinita misericordia, a la mitad del universo. En ese momento el pasaje de Juan 20:24-29 se convierte en una pieza clave para el debate sobre la naturaleza intelectual y teológica del descubrimiento y de la conquista. Estaba escrito que Jesucristo había ordenando a sus apóstoles, y a Tomás el incrédulo en particular, la predicación evangélica *urbi et orbe*.”⁵⁴ La verdadera providencia fue la profecía de Quetzalcoatl, que justificaría la “ultrajante idea del ‘olvido de Dios’”. Quetzalcoatl anunció la venida de los españoles y de la palabra de Dios, en palabras de Diego Duran. Los indios no eran más que ovejas descarriadas, herencia de la labor antigua de un santo apóstol. Para Jacques Lafaye, la justificación de la predicación evangélica que los misioneros ubican en el mito de Quetzalcoatl significó

Un puente no sólo sobre el abismo de la metahistoria, sino también sobre la falla jurídica de la Conquista. Si los soberanos aztecas habían justificado su dominación mediante un supuesto parentesco con los antiguos toltecas, los españoles podían reivindicar a México en nombre de la profecía de Quetzalcoatl [...] Si había existido una verdad positiva independiente de la verdad revelada, si el Nuevo Mundo había sido “nuevo para el mismo Dios”, todo el pensamiento europeo, desde San Agustín hasta Suárez, se hubiera destruido.⁵⁵

Por otro lado, con el significado etimológico que se atribuía a Quetzalcóatl como “divina dualidad” o gemelo, el dominico Diego Durán fabricó “la coartada final: Quetzalcoatl era, en

⁵³ *Ibid.*, p. 32

⁵⁴ *Loc cit.*

⁵⁵ Jacques Lafaye, *Quetzalcoatl y Guadalupe...*, p. 272.

sentido figurado, un “gemelo precioso”, como Tomás en griego, gemelo también. Sumado a las apariciones de la Virgen de Guadalupe en 1531, como detalla Lafaye, “Quetzalcoatl se convirtió en el gran punto de acuerdo intelectual entre la república de indios y la de los españoles.”⁵⁶ Sobre el milenio franciscano, el Concilio de Trento fijó su posición

El olvido del milenio franciscano se formalizó durante el Concilio de Trento, reunido en tres periodos (1545-1547, 1551-1552 y 1562-1563), donde la Contrarreforma, o Reforma Católica, replanteó su papel político y teológico tras las guerras de religión. Temerosa de toda agitación escatológica que pusiera en riesgo a Roma y volviese a desgarrarla, el espíritu tridentino cerró con la muerte de los apóstoles y los evangelistas, el canon de las Sagradas Escrituras, de manera que ningún hecho o doctrina posterior ausente de los libros divinos o de las tradiciones apostólicas podría aumentar el depósito de la fe. Esto significaba que milagros posteriores –como las apariciones guadalupanas de 1531- se volvían devociones opcionales para los creyentes y que la novedad de América, no pudiendo ser negada del todo, quedaba maquillada con lecturas alegóricas de la Escritura, capaces de hallar anunciada, por ejemplo, la hazaña náutica de Colón en el Antiguo Testamento.⁵⁷

La Compañía de Jesús también contribuyó a sepultar la utopía del milenio franciscano, “pues el viaje de San Francisco Javier (1506-1552) por la India, Japón y China ratificó los vestigios cristianos en Mylapore. Si la predicación en las Indias Orientales había ocurrido, la predicación precolombina se dio por un hecho y los propios jesuitas encontraron pruebas en sus misiones en Brasil y Paraguay.” A principios del siglo XVII, se robustece la legitimidad bíblica de América cuando el fraile dominico Gregorio García (1575-1627) “publicó *Origen de los indios del Nuevo Mundo e Indias Occidentales*, que se convirtió en obra de referencia para los criollos americanos, libro que estuvo en la cabecera de Sor Juana Inés de la Cruz, Carlos de Sigüenza y Góngora y fray Servando. García resumió toda una tradición, remontada a Colón, Benito Arias Montano y Américo Vesputio, para quienes los naturales era veteranos del jardín del edén, América una tierra poblada por los hijos de Noé tras el diluvio, y el Perú, Ofir.”⁵⁸ Para García no había duda de la visita del apóstol Tomás a América, en donde Quetzalcoatl se convertía en un recuerdo difuso para los indios pues en realidad se trataba de variantes del apóstol Tomás; los indios por su parte, eran hijos y parientes lejanos de las diez tribus perdidas de Israel.

⁵⁶ Christopher Domínguez Michael, *op.cit.*, p. 33.

⁵⁷ *Loc. cit.*

⁵⁸ *Ibid.*, p. 34

Hacia finales del siglo XVII, sale a la luz la obra cumbre de la ideología criolla cuando “hacia 1675 se compuso *El Fénix de Occidente. Santo Tomás descubierto con el nombre de Quetzalcoatl*, obra atribuida al sabio barroco novohispano Carlos de Sigüenza y Góngora (1645-1700). Poco importa, como dice Lafaye, saber si el autor fue Sigüenza o el jesuita Manuel Duarte, pues este libro es la suma de la predicación apostólica, piedra de fundación de México como nación criolla, superación y síntesis de la vieja España y del Imperio azteca.”⁵⁹ En *El Fénix de Occidente*, Sigüenza y Góngora

Quien había heredado los manuscritos, los legajos y los códices del historiador mestizo Fernando de Alva Ixtlilxóchitl (1578-1650), reunió todas las piezas dispersas necesarias para edificar una conciencia nacional a la que podemos empezar a llamar *mexicana*. En primer término, a Sigüenza no le bastó con situar el origen de los antiguos pobladores de América en Cartago e Israel. Él mismo diseñador de túmulos y arcos virreinales, hizo a los indios herederos del saber ancestral de Egipto y convirtió a los reyes aztecas en césares, al grado que el supuesto vasallaje de Moctezuma ante Carlos V aparecía como una segunda puesta en escena de la conversión de Constantino al cristianismo. Incluso los soberanos toltecas y aztecas pasaban a un limbo dinástico y México-Tenochtitlan quedaba en nueva Roma.⁶⁰

Sigüenza encontró luz y rastro de una antigua predicación apostólica en la religión de los indios mexicanos y juzgó como castigo divino los sucesos de 1521. “La confesión, el ayuno, la circuncisión, el Dios único, la Virgen madre y el simbolismo de la cruz” estaban presentes entre los indios. “Ello no podía ser sino obra de Santo Tomás Apóstol, ese Fénix de Occidente que los naturales llamaron Quetzalcoatl, Zumé, Viracocha, Bochicha, Kukulcán...”⁶¹

EL PROYECTO CRIOLLO

Con lo expuesto hasta el momento y para tener un poco más claro el horizonte cultural que da sentido a nuestro textos de análisis, es necesario poner sobre la mesa las tres intenciones básicas del proyecto ideológico criollo. En primer lugar, la purificación del pasado indígena y

⁵⁹ *Ibid.*, p. 35

⁶⁰ *Loc cit.*

⁶¹ *Ibid.*, p. 36

conquistador presentándolo como un proyecto providencial. En segundo, la construcción de una conciliación entre el mundo indígena y el español, representando el choque entre ambas civilizaciones como un encuentro amistoso y hasta deseado en donde el mundo prehispánico se encuentra a niveles del desarrollo europeo como elogio de un pasado glorioso: el traslado de los imperios se produce de manera voluntaria y sin rupturas de Moctezuma II a los Reyes Católicos. En tercer lugar, la suspensión o supresión de las particularidades culturales y religiosas de las distintas comunidades indígenas asimilándolas o mezclándolas con santos o devociones europeas o locales, a pesar de las reticencias de los misioneros más capacitados, por la presencia de resabios idolátricos en las nuevas formas culturales. El culto a la virgen María crecerá al amparo de esta tradición. Todos estos puntos se encuentran presentes en la crónica de Antonio Arias Saavedra, reflejo del contexto de emisión de su manuscrito y el horizonte de lectores a los que está dirigido. En estos ejercicios señalados, los misioneros interpretan las fábulas de otros pueblos, en donde el saber y significado de la tradición prehispánica antigua expresan lo que no quisieron ser: lenguaje de doctos para ilustrar verdades o virtudes católicas.

Como sabemos, el término criollo surgió como reclamo a la indefinición jurídica y desmantelamiento de los privilegios de las generaciones posteriores a los conquistadores nacidos en América. Se tiene reporte de una carta peruana de 1567 en los términos señalados de reclamo y queja por los privilegios perdidos de las generaciones posteriores a los primeros conquistadores. Despilfarrador y ocioso eran los adjetivos que cortesanos peninsulares utilizaban para definir a los criollos, por su supuesta crianza entre lujos, privilegios y abundancia sin el menor esfuerzo. “Además estos españoles de Indias encanecen prematuramente por la adopción de flemas accidentales que provienen ‘por parte de la región de los mantenimientos, del poco ejercicio que hace, de lo mucho que come y bebe y aun de los demasiados actos venereos de que mucho usan en las Indias”, decía el médico sevillano Juan de Cárdenas a finales del XVI.⁶²

Como hemos señalado más arriba, de una connotación peyorativa el término criollo pasó a significar un término prestigioso, por ser españoles nacidos en América con pureza de sangre sin “mezcla de otra nación”. Con el paso del tiempo, los novohispanos reinventaron la tradición indígena del centro de México (que quedó trunca a raíz de la conquista, la mortandad india, la explotación y la alianza de su clase dirigente con los principales

⁶² Citado por Maria Alba Pastor, *Crisis y Recomposición...*, p. 212.

españoles) y la hicieron propia. Se convirtieron en portavoces de su historia y de su memoria. Conmoción por una realidad trágica, inquietud y angustia es reflejada en la simbología criolla.⁶³

La reelaboración del pasado indígena por los españoles nacidos en México para legitimar su posición a finales del siglo XVI (casi un siglo anterior a Sigüenza y Góngora, y medio siglo antes de Miguel Sánchez), fue cobijada y puede ser entendida desde la tradición que la Contrarreforma instauró para interpretar al mundo pagano: la interpretación alegórica de los mitos fue pieza clave de este proceso. Nociones como la de “los afectos al terruño”, la patria y otras sensibilidades, inspiraron y movieron a panegiristas para tratar de instalar un “culto federador” entre la comunidad de fieles, promoviendo la figura de santos y cultos locales, mediante la difusión de la vida de religiosos ejemplares de las principales ordenes religiosas. La creación e invención de estos sentimientos de pertenencia alrededor de un culto afianzaron un respaldo político primero local, después regional y, dependiendo de la riqueza y potencia del santo o devoción religiosa, incluso nacional. Estos mecanismos dieron paso a verdaderos mitos fundacionales, entelequias federadoras y unificadoras de una abigarrada mezcla de razas, culturas, grupos, intereses y aspiraciones sociales.

El proceso se fue sedimentando a lo largo del virreinato. Estos edificios culturales llegarían a materializarse en el siglo XIX con el nombre de Estados Nación, éstos crecieron “a la sombra de monarquías que reivindicaron orígenes, derechos o atributos divinos, que a su vez procuraron respaldarse con los patronazgos de los santos locales.” La alianza entre monarquía, religión y cultos de santos locales ha sido fructífera. Una eficaz red de rituales públicos y vehículos de transmisión simbólica, fue montada alrededor de esta alianza para alcanzar audiencias más amplias: recorridos oficiales, festejos por victorias militares, autos de fe, presentaciones públicas como comedias, bodas, exequias reales, corridas de toros o misas solemnes. Para los novohispanos, la lejanía de la metrópoli hacía que este tipo de rituales fueran representaciones muchas veces demasiado abstractas y artificiales por la falta de la presencia física de la augusta figura regia. “Los ecos de la Europa y del resto de América, llegan como amortiguados por la lejanía y la tardanza.”⁶⁴

⁶³ *Ibid.*, pp. 198-206.

⁶⁴ Solange Alberro, *El águila y la cruz...*, pp. 21-27.

LOS CORAS REBELDES: UNA ENFERMEDAD CONTAGIOSA Y PELIGROSA

DE LOS DAÑOS QUE SE SIGUEN A LAS NACIONES DE ESTA TIERRA CALIENTE POR EL TRATO DE LOS GENTILES Y EL MODO QUE TIENE DE COMUNICARSE

Antonio Arias y Saavedra enumera una serie de daños y perjuicios producto de la existencia de aquella “isla de idólatras y apóstatas no reducidos” que viven fuera de la ley. “El primer daño es que todos los naturales de esta tierra tienen por refugio la sierra y algunos esclavos y forajidos y es rochela de juidos los cuales se van entre infieles por vivir a sus anchas y embriagueses y como ven que no se castigan los que vuelven entre nosotros por el temor de que se irán, sinó se les hace agasajo, amenazan cada día con la ida.” El segundo problema que identifica es que “adquiriendo amistad en los tratos suben a las fiestas y bailes de los cuales traen muchas supersticiones sin tener más remedio que la prédica y no el castigo porque se irán...”⁶⁵

Por ejemplo, las predicciones del oráculo del Nayarit son muy apreciadas entre los distintos grupos indígenas habitantes del Gran Nayar y desde luego los coras. “Es voz común que todos los más naturales de esta tierra envían a ofrecer a este templo del Nayarit las primicias de todos frutos.” En cierta ocasión, a propósito de un ritual propiciatorio -al principio de la temporada de lluvias- para la pesca del camarón, Arias Saavedra se presentó ofreciendo decir misa en un intento de limpiar aquellas prácticas idolátricas “y como actualmente estaban en sus ceremonias no me consentían que después de ellas no replican. Llamé al que había dicho que si se decía misa no habría camarón, fue castigado, persuadí su engaño, averigüé el caso delante de algunos vecinos de este pueblo, dije misa, predique y enseñé lo que debían creer.”⁶⁶

Todo esto le lleva a afirmar que “todos los pueblos y todas las naciones que usan su lengua natural son sospechosos y los que la han perdido menos indiciadas creen con mucha facilidad y con la misma mezcla las cosas de nuestra Santa fé Católica con sus supersticiones.” Todos estos daños son productos de la cercanía con la Sierra y el trato con los gentiles “que en menos de un día natural se hallan entre ellos y muchos están con un pié en esta tierra y otro en la Sierra.” Teniendo a la sierra como refugio es imposible castigarlos. Estos problemas aumentan por la disolución en que viven los coras, “forajidos que se les

⁶⁵ Francisco Florencia, citado por Jacques Lafaye, *op. cit.*, pp. 304-5.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 305-6.

agregan” y sus más de “cuatrocientos cultos de idolatría que tienen los serranos en su tierra”.⁶⁷

Para finalizar con este apartado, quisiera señalar que el proceso de intercambio cultural forzado o libremente aceptado es una característica central del desarrollo regional del Gran Nayar. Producto de la indefinición y la ambigüedad jurisdiccional,⁶⁸ las características orográficas que convertían a la sierra en un fortín y defensa natural y de la construcción de una identidad étnica, de un “estilo étnico” como lo mencionan Calvo y Jáuregui, producto del contacto cultural y de la asimilación de técnicas y herramientas de la cultura occidental, lo que no implicaba un sujeción al aparato político-religioso colonial. “Los nayaritas se sirvieron de esos ‘adelantos técnicos’ precisamente para adecuarse al entorno colonial, dentro de una situación de autonomía política y autoctonía religiosa”⁶⁹

Por otro lado, un complejo de circunstancias convergen durante el siglo XVII, los cuales permiten imaginar un nuevo modelo en la escritura de la diferencia dentro de las crónicas provinciales en la Nueva España, ya sea en forma de manuscritos o textos impresos. Los textos que justifican la conquista y la evangelización con un sentido universal – al estilo de un Mendieta o Torquemada- son desplazados para dar paso a las crónicas provinciales que se vinculan con anhelos, afanes y voluntades apostólicas y políticas más centradas en justificar a una nueva clase social -con ansias de liberarse de la tutela española- y una nueva ideología: el criollismo. Sobre la base de esta nueva ideología inconsciente quizá, se basan las crónicas de provincia que describen el proceso evangelizador en las diversas regiones donde se habían implantado las órdenes religiosas. Diego de Basalenque y fray Alonso de la Rea en Michoacán; fray Antonio Tello en Jalisco; Francisco de Burgoa en Oaxaca; Diego López de Cogolludo en Yucatán; Juan de Grijalva, Hernando Ojea, Alonso Franco y Juan Bautista Méndez en el Altiplano y sus valles aledaños.

La presencia de un apostolado primitivo en la figura del apóstol Tomás, evangelización y guadalupanismo, el traslado voluntario de los imperios y la construcción de la conquista y la primera evangelización en Nueva España como mito fundacional, fueron algunos de los resortes que impulsaron a un movimiento criollo en su vertiente política e ideológica. Por su parte, el lenguaje sobre la diferencia no había cambiado mucho, la interpretación alegórica

⁶⁷ *Ibid.*, p. 307.

⁶⁸ “Pobladores españoles, los oidores, los clérigos, los frailes y la corona.” Thomas Calvo, *Los albores...*, p. 72. En términos institucionales la Audiencia de Guadalajara, el Gobierno del Reino de la Nueva Galicia, el Obispado y las Provincias Franciscanas.

⁶⁹ Tomás Calvo y Jesús Jáuregui, *op.cit.*, p. xxv

de los mitos y la exégesis bíblica seguía dominando el horizonte histórico. Lo que había cambiado – a diferencia del siglo XVI- era el objetivo social y el sentido político-ideológico de tal empresa. El milenio franciscano había quedado en el olvido. La conquista y la misión del siglo XVI “se mostraban ahora como una mera continuación de un proceso que se había iniciado de manera paralela al de la cristianización del viejo continente”. El objetivo era ensalzar el mito criollo y justificar posiciones políticas diversas: “apreciación de la conquista como un mandato divino; conservación del control de las parroquias por los regulares; exaltación de la patria criolla; defensa de los derechos de los caciques indomestizos; liberación de la tutela mesiánica de los españoles.”⁷⁰

⁷⁰ Antonio Rubial García, “Ángeles en carne mortal. Viejos y nuevos mitos sobre la evangelización de Mesoamérica”, p. 33.

Figura 4



El dios Quetzalcoatl representado en el Codice Borgia, prehispánico.
Fuente: <http://www.famsi.org/research/pohl/images/aztec1figure6.jpg>

Figura 5



Representación del dios Quetzalcoatl. Tomado del centro de la Lámina 22 del Códice Borbónico Siglo XVI.

Fuente: http://www.famsi.org/research/loubat/Borbonicus/images/Borbonicus_22.jpg

Figura 6



Quetzalcóatl *Códice Florentino*, f. 10v. Siglo xvi.
Fuente: Wikipedia



TERCERA PARTE

EL GRAN NAYAR EN EL SIGLO XVIII: CONQUISTA Y PACIFICACIÓN



Quando al llegar a la cima, desde donde se comienza a baxar a la tan celebrada Puerta, descubrieron los muchos laberintos, que formavan estas quebradas montañas de Sierras altísimas [...] Un Cavallero juizioso y discreto, que passó poco después por estas Serranías, proponiendo salir, para no bolver, como lo cumplió, solia dezir por donaire, jugando de las voces: que esta tierra sólo era a proposito, o para Apóstoles, o para Apostatas. Y es assi; porque solo puede entrar, para vivir en aquella horrible espantosa soledad, un hombre a ciegas, o como Misionero, a quien dichosamente venda los ojos la obediencia; o como Apostata, a quien su misma ceguedad le haze apetecibles los precipicios.

Durante el siglo XVIII varios sucesos determinan el rumbo de los pueblos de la sierra del Nayar. Cerca de dos siglos de obstinada resistencia político-religiosa llegarían a su fin, debido a una combinación de factores internos y externos. Por una parte, una serie de epidemias diezmaron a la población, los conflictos y divisiones políticas se agudizaron al interior de los grupos serranos. Algunos nayaritas aprovecharon la situación y se convirtieron en verdaderos salteadores de caminos, esto les trajo una profunda enemistad de los pueblos del poniente y la costa del Pacífico los cuales les bloquearon todos los accesos al comercio de la sal. Estos acontecimientos locales, fueron aprovechados por las autoridades de la Audiencia de México y Guadalajara, merced a una cierta experiencia previa de entradas a la sierra llevadas a cabo por el franciscano Antonio Margil de Jesús y el jesuita Tomás Solchaga en 1711 y 1715 respectivamente. Estos misioneros habían concluido –después de su fracaso de evangelización pacífica- en la necesidad de efectuar una entrada militar para la pacificación y evangelización de la sierra.

El Tonati (jefe político-militar nayarita) junto con una comitiva de caciques y principales nayaritas visitó la capital virreinal novohispana en la primera mitad de 1721. Entre otros puntos, se acordó de manera general el nombramiento de Juan de la Torre como Gobernador de la sierra del Nayar; la designación de dos misioneros jesuitas para la evangelización de la zona; el Tonati debía ser bautizado durante su regreso en la ciudad de Zacatecas entre otros muchos asuntos. En esta tercera parte y última de la tesis, expongo los acontecimientos “narrados” de este conjunto de hechos que convergen desde la entrada de fray Margil hasta la toma militar del centro político-religioso más importante de la sierra conocido como la Mesa en enero de 1722.

Lo que me interesa destacar de este apartado es la presencia sintomática y reveladora de una serie de mitos sobre la historia y la cultura de tradición europea que tejen la historia de los grupos conquistados. Lo que menos encontramos en las crónicas sobre el Nayar es a los nayaritas o coras. Lo que encontramos más bien, dentro de un conjunto de unidades textuales y manuscritas, es una serie de clasificaciones que articulan la identidad de un grupo (los conquistadores) y su relación con otros (los grupos conquistados). Estas clasificaciones se componen de un conjunto de conceptos, imágenes, mitos, fronteras y caminos que delimitan y excluyen, y en virtud de los cuales el grupo español se constituye a sí mismo. Una serie de “coordinaciones asimétricas” en el sentido de R. Koselleck, es decir, “aquellas coordinaciones desigualmente contrarias y que sólo se aplican unilateralmente.” La tradición occidental es rica en esta clase de clasificaciones o coordinaciones asimétricas: *helenos y bárbaros; cristianos y paganos; humanos e inhumanos*. Estas redes imaginarias estimulan y generan la creación de mitos

polares de la normalidad y la marginalidad, de la identidad y la otredad, de franjas marginales de enfermos mentales, indígenas demoníacos y salvajes, de apóstatas y renegados que amenazan la estabilidad de la cultura política hegemónica.

Cabe mencionar que este apartado está dividido a su vez en dos secciones. La primera que es la que presentamos a continuación, corresponde a la labor de archivo y biblioteca, la cual reconstruye los elementos principales de la trama que culmina con la toma de la Mesa en enero de 1722. En primer lugar presentamos brevemente la entrada que realizó fray Margil de Jesús en 1711. En un segundo momento, presentamos la entrada a la sierra del jesuita Tomás Solchaga en 1715. Más adelante describo la visita del Tonati a la capital virreinal en 1721. Continúo después con la fallida pacificación del Nayar por parte del capitán Juan de la Torre. Culmino este apartado con la conquista del Nayar a cargo del capitán Juan Flores de San Pedro. Termino esta primera sección con el capítulo correspondiente a la presencia del apóstol Santiago en la conquista del Nayar. En la segunda parte, hago un breve recuento de la historia de la Compañía de Jesús, su trabajo, su funcionamiento, la producción de conocimiento, sus aspiraciones políticas, etcétera. El gran acontecimiento de la segunda mitad del siglo XVIII, será su expulsión de Portugal Francia y más tarde de los territorios de la Corona Española. Víctima del regalismo, la expulsión de la Compañía puede entenderse como la maquinación de “un golpe de Estado internacional que saltó a través de las cortes católicas de Lisboa, París, Viena y Madrid, ante la debilitada posición del Papado y sin la colaboración del Santo Oficio de la Inquisición.”

1. FRAY MARGIL DE JESÚS EN LA SIERRA DEL NAYAR

En el año de 1711 el gran misionero franciscano de aquellos tiempos, fray Antonio Margil de Jesús hace una entrada a la sierra del Nayar. “Fundador de los colegios de Propaganda Fide de Santa Cruz de Querétaro, Guadalupe (Zacatecas) y Cristo Crucificado de Guatemala, Margil era hombre eminentemente carismático, gozaba de enorme prestigio por su santidad y por las cosas extraordinarias que de él se contaban.”¹ Fray Margil siempre defendió la entrada pacífica “para la suave introducción evangélica y los que su majestad en sus leyes tienen establecido para convertir y reducir, disponiendo que siempre proceda la paz evangélica y los más suaves de la persuasión, porque estos nayaritas no son naciones numerosas ni intratables, sino desarmadas y sin hostilidad.” Partió de Guadalajara rumbo a la sierra del Nayar el 20 de marzo, pasando por Tlaltenango, San Luis de Colotlan y Huejuquilla y, llegando hasta Santa María de Guazamota. Muy pronto, las circunstancias del terreno y el ánimo de los indios le harían cambiar de parecer.

Esta pretendida y soñada “entrada pacífica” a la sierra del Nayar, contrastaba con su propia experiencia en Centroamérica y otros lugares en la Nueva España. Lo de pacífico y pacifismo evangelizador no es más que un simple parapeto discursivo de su biógrafo y admiradores contemporáneos y en general, de todos o casi todos los panegiristas y apologistas de conquistadores y evangelizadores. Recordemos que conocimiento y aprendizaje no significan lo mismo para un horizonte medieval-renacentista cristiano, y un horizonte dominado por el paradigma científico. En el primero, ante la experiencia, se reafirma moral y normativamente teniendo como referencia lo escrito y lo dicho en la Biblia y las Autoridades; nos encontramos ante un universo cerrado y dogmático de la concepción del mundo. Pues bien, el padre Margil en Centroamérica por ejemplo y su experiencia con los indios talamancas, cavisarras, y cavec no fue muy afortunada. Margil apunta que “los naturales de todas estas naciones” son por lo común, “docilísimos y muy cariñosos. Su modo de vivir entre sí, los que están en paz, muy pacíficos y caritativos, pues lo poco que tienen, todo es de todos.”² A pesar de estas excelentes críticas, los naturales se negaron a la conversión y primero quemaron la iglesia de San Miguel Arcángel, hecha de chozas pajizas. Después, Margil y sus acompañantes fueron echados de la comunidad a golpes. En su paso por otra comunidad de estos

¹ Lino Gómez Canedo, “Huicot: Antecedentes Misionales”, en *Estudios de Historia Novohispana*, p. 122.

² Isidro Félix Espinosa, *El peregrino septentrional atlante. Delineado en la exemplaríssima vida del Venerable Padre F. Antonio Margil de Jesús*, Cap. XIV, libro 1, p. 70.

mismos naturales, fueron hechos presos y condenados a morir de hambre y sed, martirio del que también escaparon. En una comunidad más, fueron pretendidamente envenenados con la comida y Dios milagrosamente les salvó la vida. A todo esto, su biógrafo menciona que “con esto se fueron los padres a buscar otras rancherías menos indispuetas a recibir el evangelio, o más eficaces en darles el martirio.”³ Algo no muy diferente sucedió con los lacandones de Chiapas en 1694. En aquella ocasión, el padre Margil y sus acompañantes fueron recibidos de fea manera, insultados, les desgarraron los hábitos y fueron hechos presos durante cinco días sin comer ni beber una gota de agua. Al cabo de los días desistieron de aquella misión y regresaron a Guatemala.⁴

A pesar de todo, el padre Margil prosiguió con su incansable tarea como “pescador de hombres”. Lo mismo rescataba el alma de afligidas mujeres turbadas por las tentaciones del demonio, como por el vicio de la “sensualidad y concupiscencia”. Era un ejemplar penitente, repartía la palabra divina en las plazas; en los tribunales daba “saludables consejos”; rescataba, servía y se oponía en las ciudades a los “escuadrones del vicio” y la perdición; sin haber jugado en su vida, ganó y salvó almas introduciéndose a las mismas casas de juego. Según su biógrafo, Margil tenía muy presente las vidas de venerables y divinas figuras de su tiempo como Ignacio de Loyola y el “Apóstol de la India, Imán de mis cariños” Francisco Xavier. “Predicabales con llaneza de palabras, acomodándose con los mismos indios rústicos en sus dialectos: explicaba la Doctrina Christiana, y los confessaba a todos, logrando sus fatigas singulares, y maravillosas conversiones. De allí pasaba a otra hacienda, labrando la tierra de los corazones, para que rindiesen a su Criador, colmados frutos.” A pesar de esta ardua labor, “Parecíale, que era poco quanto trabajaba, si no salía a buscar en partes distantes mayores empleos a su zelo.”⁵ Centroamérica, Chiapas, Querétaro, Valladolid, Zacatecas, Celaya entre otros lugares, lo vieron sufrir por las almas necesitadas y solas, muchas veces tentadas por el demonio.

El mismo Margil se consideraba a sí mismo un enviado de Dios. Él hablaba de la existencia de un pacto con el Señor sobre su vida misional y dedicada a la predicación. “Tenía el humilde Fr Antonio hecho un pacto con Dios, que el no hablasse, predicasse, ni dixesse cosa alguna por sí, sino que su Majestad mobiesse, su lengua [...] ‘Que su Majestad predique, hable, oiga, connfiesse, y todo sea sólo Dios, y Fr Antonio nada, nada.’”⁶ Este pacto le fue revelado principalmente mediante visiones, que fueron

³ *Ibid.*, p. 75

⁴ *Ibid.*, pp. 100-103.

⁵ *Ibid.*, p. 137.

⁶ *Ibid.*, p. 148.

aprobadas como verdaderas por varios consejeros y directores espirituales. Visiones de la divinidad que a Margil se le revelaban en forma de un “haz de penetrantes espinas, y en el centro vivas ascuas, en que tenía lugar una persona con túnica morada, y corona de espinas en la cabeza”; otras veces, la figura del Todopoderoso se le representó en la forma de un dulce y manso “Cordero que se reclina cansado”. Estas figuraciones, no eran más que la “palabra divina puesta en boca del humilde Fr. Antonio”, que le daban a entender que él mismo era sólo un instrumento “prompto y sencillo, por donde el Altísimo hablase, predicase, y gobernase, como y quando quisiera.”⁷

A LA CONQUISTA DEL NAYARIT

El viernes 20 de marzo de 1711 salió de Guadalajara, cruzó los pueblos de Tlaltenago y Colotlán donde “tendió las redes de la predicación” hasta el día 16 de abril. Avanzó al pueblo de Guajuquilla donde se encontró con el padre fray Luis Delgado Cervantes. Mas adelante, prosiguieron su camino hasta Santa María de Guazamota. A principios de mayo, desde esta antigua misión de los padres seráficos de la Provincia de Zacatecas, envió una embajada con los *históricos* indios “amigos” Don Juan Marcos y Pablo Phelipe a la sierra del Nayarit. El mensaje era claro, en nombre del rey Felipe V, del virrey Duque de Linares y de la Audiencia de Guadalajara, se procuraría por todos los medios su reducción a la fe cristiana “sin perder el derecho natural de sus tierras”, el perdón a todos los facinerosos y esclavos fugitivos. El diálogo entre la embajada de Margil y los nayaritas se llevó a cabo en náhuatl. El texto traduce una larga exhortación de motivos para que permitan la entrada pacífica del misionero franciscano. Entre tanto esperaba la respuesta, realizó misión en Guazamota, San Lucas y Peyotán. A los cinco días volvió la embajada con la respuesta. Los nayaritas “sin los padres y los alcaldes mayores, estaban en quietud”, “no querían ser Cristianos, ni temían las armas católicas: que esto les persuadía su señor principal, que era un esqueleto, que idolatraban de un indio nayarita: y que no recibirían la fe, aunque les costase la vida”.⁸ Margil y sus acompañantes insistieron tercamente a pesar de las advertencias. Entre el 19 y el 21 de mayo partieron de San Lucas rumbo a la sierra, Margil, el padre Delgado y cuatro indios intérpretes. A la entrada de la sierra fueron interceptados por un grupo de alrededor de 30 serranos “embijados”,

⁷ *Ibíd.*, p. 149.

⁸ *Ibíd.*, p. 256; Archivo General de Indias (en adelante AGI), *Guadalajara*, 162, f. 43-50; Francisco Javier Alegre, *Historia de la Provincia de Jesús de la Nueva España, tomo IV*, libros 9-10, (años 1676-1766), p. 282; José Ignacio Rubio Mañe, *El virreinato, volumen III*, pp. 106-108.

los cuales frenaron el avance cristiano. A pesar de la predica de Margil, lo nayaritas obligaron a los cristianos a retroceder y salir de su territorio “sino querían ser prodigos de las vidas. Uno de ellos, haciendo escarnio, les arrojó un zorro muerto, diciendoles: tomad, para que ceneis esta noche, con que se acogieron a su enramada los padres muy llorosos.”⁹ Ante tales acontecimientos decidieron regresar a Guadalajara.

En su informe a la Audiencia de Guadalajara, fray Margil de Jesús, asienta que la reducción pacífica era políticamente inviable por varias circunstancias. En primer lugar, es un refugio natural para fugitivos. Los pueblos fronterizos no pagan tributo. Por su misma calidad de “fronterizos” pueden poseer armas. Una alianza con los pueblos fronterizos para facilitar la entrada es inviable por las razones anteriores. En síntesis, el contexto socio-político de convivencia y mutua conveniencia entre fronterizos y los pueblos de la sierra del Nayar, hace que cualquier entrada pacífica esté condenada al fracaso. Cinco años más tarde, el P. Solchaga confirmará este análisis. La conclusión del padre Margil es entrar a predicar con el resguardo de soldados, sin utilizar la fuerza, es decir, sólo como medida disuasiva, y lo más importante, intensificar un cerco comunicativo y de aislamiento comercial hacia el Gran Nayar de parte de los pueblos vecinos a la sierra con pena de cárcel para quien no lo cumpla “para que desta demostrar conoscan comenzarse ya contra ellos a declarar guerra.”¹⁰ El embargo al comercio de la sal una década más tarde, será uno de los detonantes de la crisis y posterior caída de los pueblos de la sierra del Nayar. Con su entrada a las puertas de la sierra, Margil está convencido de que es indispensable una entrada militar para cristianizar la zona. “No habiendo (adentado) (sic) pacíficamente como se pretendía la fee católica, avían de ser conquistados a fuerza de Armas, causa por que se temía su sublevación.”¹¹

⁹ Isidro Félix Espinosa, *El peregrino...*, p. 257.

¹⁰ AGI, *Guadalajara*, 162, f. 50.

¹¹ *Ibid.*, f. 856.

2. EL JESUITA TOMÁS SOLCHAGA EN EL GRAN NAYAR

A mediados de la segunda década del siglo XVIII, el jesuita Tomás Solchaga¹ se adentra en la sierra del Nayar. Son muy interesantes las conclusiones que hace sobre los serranos y del contexto en general de la región. Se trata de una carta-informe del padre jesuita al obispo de Durango, en la que describe la “entrada” que realiza en 1715. Sale el 29 de octubre de la ciudad de Durango hacia el Gran Nayar en compañía del gobernador Don Mathias de Mendiola, 30 soldados españoles y 100 indios amigos vecinos de Sombrerete Zacatecas.²

El objetivo central de la misión era que los serranos refrendaran la obediencia al rey y aceptaran la entrada de misioneros para convertirlos a la fe cristiana de manera pacífica. En el viaje, Solchaga hace notar los bruscos cambios de temperatura (y de temperamento) que experimenta a lo largo del trayecto. En tierra caliente “sudabamos de día y de noche” y “llegados pues de sumo frío a sumo calor” a sólo 4 leguas del Nayarí.³

A las puertas de los pueblos de la sierra se produjeron los primeros contactos. Los nayaritas respondieron a las embajadas cristianas, primero con la espera de 10 días para sus consultas internas. Más adelante solicitaron la espera de 20 días más. Los cristianos desconfiaron. Solchaga apunta que tanto apóstatas como cristianos circunvecinos alertaron a los nayaritas, pues “les avian puesto mal animo contra nosotros, diciendoles que les ibamos hacer guerra y a cautibarlos y hacer que con violencia recibieran el bautismo...”. Al final, los serranos aceptaron recibir a los cristianos en sus tierras.⁴

Subimos a la cumbre de este montesillo y encima de el avia un llano en forma de Una Gran Plaza, y le tenian muy limpio y despejado de piedras y arboles, y assi que todos subimos nos cogieron en medio dos filas de indios nayaritas que estaban tendidas como por tres quadras, todos desnudos pintados de varios colores rostro y cuerpo que llaman embiges o embilarse que parecían demonios, avía como 400 mocetones de 25 a 30 años, con arco y flecha y todos con alfanje en la mano... y todos con plumajes de varios colores en la cabeza con forma de corona. Con esta figura estaban todos.

[Los indios les dieron la bienvenida y les condujeron a sus chozas. Al día siguiente vendrían] los viejos, los Grandes y Capitanes [...] Idos los indios, nos recogimos a nuestras chozas, las cuales eran transparentes como un cristal, pues por todas partes, por techo y

¹ Tomás de Solchaga, nació en Querétaro, “entró en la Compañía en 1689, de 18 años. Fue superior de la misión tarahumara de Guadalupe y operario del Colegio de Durango. Hizo la profesión religiosa el 15 de agosto de 1701. Murió en Durango, 15 de febrero 1718...”, en Francisco Javier Alegre, S.J., *Historia de la Provincia de Jesús de la Nueva España, tomo IV*, p. 246.

²AGI, Guadalupe, 162, *Expediente sobre la conquista y Reducción de los indios de la Provincia de Nayarit años de 1714 al 1722, Relación del Gran Nayarit*, foja, 140.

³ *Loc cit.*

⁴ *Loc cit.*

paredes se veía luz como en la plaza, porque a más de ser de paja estaban tan desunidas y apartadas unas de otras...⁵

Al día siguiente, la embajada cristiana fue ordenada en dos filas al centro de la plaza, con el gobernador Mendiola y Solchaga al frente de las mismas. De pronto, se oyó una gran gritería del fondo de la barranca, tres veces retumbó, tres detenciones. Los intérpretes comunicaron a Solchaga que aquello era un “signo” de desconfianza y arrepentimiento por haberlos dejado entrar al “Nayari”. En esos instantes unos 480 indios armados rodearon las dos filas de españoles. La embajada cristiana temió lo peor:

Al remate de sus dos largas filas venian en su orden en otro acompañamiento la nobleza, viejos y magnates del Nayar. Traían en medio dos viejos que eran como sus sacerdotes, estos sin armas, y tan viejos que sus pies y manos parecían raíces de arboles... tendrían 120 años [...] estos son los que mandan y gobiernan [...] al lado de los viejos venian otros doce Grandes o capitanes [ataviados con coronas vistosas, cintillos de plata y otras figurillas de plata] A los lados de este acompañamiento venía la musica tan acorde y armoniosa, que todos creimos sería un organo portátil... assi por la mesura y seriedad con que todos iban... como por la confusion que cada uno de nosotros llebaba, de si todo aquel aparato pararía en que nos matasen a todos [...] Tienen un reyezuelo o gobernador mozo que es Don Nicolas Nayari, grande hechicero, y aun se presume deste ser christiano Apostata, este venía en medio de los dos viejos, traia una gran corona en la cabeza de variedad de plumas bien matizadas, y en la mano un baston con el puño de plata bien labrado, era de cuerpo alto, bien apersonado y de tanta severidad.⁶

Frente a frente, los principales indígenas hicieron tres “genuflexiones”, que la embajada cristiana correspondió prontamente. La embajada cristiana se incorporó al “acompañamiento” de los principales y se dirigieron a sus chozas, ahí “se les dio asiento y chocolate” y los principales hicieron sus “ceremonias gentílicas de ofrecer al sol el primer vocado en lugar de bendición a la messa.” Las pláticas comenzaron y Thomas Solchaga tomó la palabra, les instó a rendir obediencia al rey y recibir la Santa Fe Católica. Los serranos respondieron:

Empezando por los dos viejos y cada uno se estaría media hora cuando menos en su razonamiento con notable energía y acciones [...] Que en quanto a la obediencia al Rey la darían de muy buena gana, porque querían ser vasallos del rey, y que esta funcion la harian el dia siguiente con la solemnidad que ellos acostumbran que es dar cada uno

⁵ *Ibíd.*, foja, 141.

⁶ *Loc cit.*

alguna cosa aunque muy leve, en señal de vasallaje como de hecho hicieron assi al otro día [...] Pero dijeron que en el punto de recibir la religión, xptiana no se determinaban por entonces por ser cosa que sentiría su Dios el Sol, a quien ellos y sus antepasados avían adorado siempre.⁷

Terminaron las conversaciones y los serranos hicieron baile y cantaron. Solchaga quedó muy impresionado “era una consonancia disforme y formidable por la gritería, movimientos violentos y visages.” Los principales se fueron retirando poco a poco, los españoles se retiraron a sus chozas. Al otro día, los españoles celebraron misa sobre una enramada “compuesta con decencia”. Esperaban que algún indio “se aficionase, y a su ejemplo los demas, mas no sucedió assi”. Resolvieron regresar al Valle del Súchil, atravesando la sierra de San Andrés en 14 días de camino. En ese lugar escribió la carta que reproducimos ahora, la tituló de “juicio que hago de esta nacion”.

De lo más destacable de sus “juicios”, menciona que el Nayar se compone de dos a tres mil personas. Su reducción a la fe nunca la harán espontáneamente. Cristianos apóstatas de todos los colores, indios vecinos, esclavos fugitivos “todos estos se han de reducir por fuerza, si los nayaritas se reducen.” Los apóstatas no se reducen por conservar “su libertad de conciencia”; estos, aconsejan a los nayaritas que si se reducen habrán de “estar en dura sujeción a los PP y ministros evangelicos, y que han de padecer muchas vejaciones de los justicias seculares como ellos las tienen experimentadas en sus pueblos y que por esso andan huyendo de ellos.” Sobre la obediencia que dieron al rey “es una obediencia solo de palabra futil y vana, que ni aun el nombre de paces o treguas merece”. Solchaga menciona que no aceptan ningún mandato real, ni admiten ninguna condición de sujeción política. Piden comercio libre con los pueblos vecinos sin pagar alcabala, ni que ningún español entre a comerciar en su territorio. No admiten ningún cristiano en sus tierras y no aceptan sacerdotes para administrar a los apóstatas y bautizados. Todo lo anterior es “motibo bastante para que se les pueda hacer guerra muy justa [...] Dejando siempre a los nayaritas gentiles libres en el punto de religión, para que de ellos solo los que quisieran admitan la fe.”⁸

Esta provincia está situada en el centro de “xptiandad rodeada por todos quatro vientos”. Por esta circunstancia, “todos los indios de estos pueblos estan siempre muy atrevidos y insolentes contra sus ministros y seculares.” A cualquier corrección o amenaza “requieren amotinar y irse (como lo han hecho algunas veces) al Nayari”. Es además “receptáculo universal de todos los forajidos y delincuentes.” Españoles, mulatos y negros

⁷ *Loc cit.*

⁸ *Ibid.*, f. 142.

de toda la circunferencia, “todos muriendo entre gentiles como unos barbaros.” Por lo demás, los pueblos circunvecinos son pueblos que viven “sin temor a Dios y al Rey como se experimenta hoy día en la Sierra de Tepic, Colotlan, Guajuquilla, Nostic y San Andrés, el Mezquital y Santa María.”⁹ El Nayar rebelde es una enfermedad contagiosa.

Solchaga considera necesario obligarlos por la fuerza a tres condiciones. Primero, a que no admitan más a ningún cristiano fugitivo de ningún color. Segundo, que entreguen a todos los apóstatas. Tercero, si no aceptan lo segundo, los cuales viven ya “gentilmente”, admitan sacerdotes para administrarlos y vuelvan al rebaño, y no molestarlos ni dañarlos. El hacerles la guerra, no costará más allá de doce o 14 mil pesos, y se ahorrarían miles en apaciguar motines y sublevaciones. Firma el original del informe en el Valle de Súchil en febrero 25 de 1716. Pasarían más de cinco años antes de que se tomara la decisión de conquistar el Gran Nayar de manera definitiva, y costaría a las arcas reales 5 o 6 veces mas de los estimado por el misionero.

⁹ *Loc cit.*

3. LA VISITA DEL TONATI A LA CIUDAD DE MÉXICO Y EL ACUERDO POLÍTICO DE PACIFICACIÓN EN LA SIERRA DEL NAYAR DE 1721.

Francisco Javier Alegre que se basa principalmente en la crónica de José Ortega-Francisco Fluvía, nos menciona que para finales de la segunda década del siglo XVIII, algunos habitantes de la sierra del Nayar se habían convertido en verdaderos salteadores de caminos. Los vecinos de los pueblos del poniente y de la costa en el océano Pacífico – los principal perjudicados- “resolvieron a castigar a aquellos salteadores; y, juntos en un buen número, los acometieron, les derrotaron, con muerte de algunos pocos. Tomaron prisioneros algunos niños que repartieron entre sí, en varios pueblos, y dos adultos que enviaron presos a Guadalajara.”¹ Desde entonces les fue negado el comercio de la sal. Los nayaritas convocaron entonces, al cacique Pablo Felipe de “aquellas comarcas” para tratar de resolver el problema. Mota Padilla apunta, que estos hechos fueron provocados por una severa hambruna que azotó a la sierra debido a la falta de lluvias y la posterior pérdida de las cosechas. En este contexto de grave deterioro social y económico, se resolvieron a entablar un diálogo con las autoridades virreinales.²

Desde la entrada de Margil, la corona de España y el virreinato habían explorado las formas de reducir a los serranos del Nayar. Hábilmente, el cacique Pablo Felipe trató de aprovechar la coyuntura y condujo a la comitiva nayarita hacia Jerez, Zacatecas a entrevistarse con las autoridades. El virreinato nombró a Juan de la Torre como “capitán protector” de la sierra del Nayar y un sueldo de 450 pesos, para mediar en el conflicto. Sin embargo, los agravios continuaron contra los pueblos de la sierra y el cacique Pablo Felipe les recomendó –según nos cuenta Alegre- que “el camino más breve y más seguro sería presentarse algunos de vosotros al Virrey de México, cuya autoridad sola podía libertarlos para siempre de semejantes agravios.”³

Los caciques principales del Nayarit se resolvieron acudir a la ciudad de México a rendir obediencia al Rey. Se dirigieron primero a Jerez, Zacatecas donde José de Urquiola conde de la Laguna “proveyó de cincuenta iguales vestidos con que pudiesen parecer en la corte de México.” Después pasaron a la ciudad de Zacatecas donde igualmente fueron agasajados por el corregidor don Martín de Verdugo y los “más distinguidos republicanos”.⁴ Algunos principales indios no entraron a la ciudad y acamparon cerca del cerro de la Bufo. De la delegación de 50 indios principales del

¹ Francisco Javier Alegre, *Historia de la Provincia de Jesús de la Nueva España, tomo IV*, p. 284.

² Matías de la Mota Padilla, *Historia de la conquista de la Nueva Galicia*, p. 519; Salvador Gutiérrez Contreras, *Los coras y el rey Nayarit*, p. 153.

³ F. J. Alegre, *op. cit.*, p. 285.

⁴ *Ibid.*, p. 286.

Nayarit, la mitad se quedó en Zacatecas –para después regresar a la sierra- por enfermedades y otras razones, principalmente políticas, por estar en desacuerdo con lo oficioso y obsequioso de las actitudes del Tonati hacia los españoles. La débil unidad en torno a su figura se comienza a resquebrajar. Esta división y descomposición de la unidad cora-nayarita será un punto determinante en su derrota en enero de 1722.

En el viaje a la capital fueron acompañados de no muy buena gana por el *capitán protector* Juan de la Torre quien discute la “dificultad en emprender un viaje tan molesto y prolijo”, además del cacique de San Nicolás Pablo Felipe y don Santiago de la Rioja. Los indígenas que viajaron a la ciudad de México fueron vestidos de “Calamaco”, una tela de lana delgada y angosta, que tiene un torcidillo como de jerga y se parece al droguete. Arribaron en febrero de 1721. Para ese momento el virrey se encontraba en Jalapa departiendo algunos asuntos. Las crónicas nos cuentan que a su regreso “mandó hacer al Tonati un costoso vestido a la española y capa de grana con galón de oro; y le regaló una silla ricamente bordada y todo ajuar para montar a caballo. En la primera audiencia, el cacique presentó al Virrey, en señal de de reconocimiento, el bastón de que usaba, con puño de plata [y una corona de plumas]; y su Excelencia le volvió otro con puño de oro de China, curiosamente labrado, admitiéndolo a la obediencia del Rey de España, prometiéndole a él y todos los suyos, en nombre de su Majestad, todo el favor que necesitasen, sin perjuicio de la justicia.”⁵ El Tonati en nombre de los suyos contestó:

Para que en nombre de todos dieron la obediencia a su majestad representando los desconsuelos que padezian por varios contratiempos y epidemias...

Tonati, Quarto Grande de el Nayarit, puesto a la obediencia de vuestra excelencia, oi se celebra con gran júbilo de su corazón esta ocasión que ha solicitado por si y todos sus caciques para que mediante este auto de su obediencia logren sus mayores deseos de ponerse a los pies de alto y poderoso Rey de las Españas, señor a quien rendidamente veneran suplicando a vuestra excelentísima persona, les admita en su gracia y poderoso nombre...⁶

El traslado de obediencia y legitimidad de manera voluntaria, del cacique de la sierra hacia el virrey se consuma, no parece haber rupturas ni rompimientos. Sin duda alguna, la visita del Tonati a la capital virreinal había causado gran expectación entre la población,

⁵ *Loc cit.*; José Ignacio Rubio Mañé, *El virreinato, volumen III*, p.123. Estos eran los principales símbolos de poder de su cacicazgo y Hueytlacal, “señor grande del Nayar”.

⁶ AGI, Guadalajara, 162, *Testimonio de los autos dichos sobre las providencias dadas para su excelencia para la reducción de los indios de la sierra del Nayarit. Y Obediencia que dio a su majestad el Gueytlacal que significa Grande de el Nayarit con los demas que se expresan. 1720*, f. 255. Dicen representar a cerca de 1500 serranos.

éste y su comitiva se sentían bastante incómodos, pues prácticamente permanecieron encarcelados entre los muros del Seminario de San Gregorio de la Compañía de Jesús durante su permanencia en la capital. Además, la engorrosa, pesada y parsimoniosa burocracia novohispana habían hecho que las pláticas se tornasen demasiado lentas. Desde el 17 de marzo, el Tonati reclama más celeridad en las negociaciones a las autoridades virreinales, pues no soporta más “que el de hallarnos enserrados por la mucha novedad que he causado en esta ciudad”.⁷ Recordemos que el viaje hacia la Ciudad de México había partido desde finales de 1720.

ACUERDO POLÍTICO DE PACIFICACIÓN EN LA SIERRA DEL NAYAR

En las audiencias que los nayaritas tuvieron con el virrey, éste les perdonó todos sus delitos⁸ y les abrió las puertas de la religión católica. Al mismo tiempo, instó al Tonati a bautizarse como signo del inicio de una nueva relación con los pueblos de la sierra. El Tonati le dio largas al asunto y objetaba que “lo haría de vuelta en su viaje a Zacatecas, no porque rehusase su docilidad sino porque no supo como componerlo con su temor. Persuadíase que si recibía el bautismo le quitarían la vida sus mismos compatriotas.” Finalmente, el Tonati se sale con la suya y logra no ser bautizado en la Ciudad de México. Su bautizo se pospone hasta la ciudad de Zacatecas durante su regreso a la sierra. Por su parte, en junta de guerra en la Audiencia de México durante el 21 y 22 de marzo de 1721, los asesores del virrey Juan Picado Pacheco, Joseph de Oviedo, los oidores Sebastián Rodríguez de la Madrid, Gabriel Guerrero de Anorlas, Symon de Carragal, Pedro Carburu, Pedro Sánchez de Tagle y el escribano Joseph Saen de Escobar acuerdan lo siguiente con respecto a la pacificación del Nayar: “Decreto”:

1. El Tonati queda amparado en su dominio y posesión de tierras y administración política, “de gozar de todos los fueros y privilegios que por grande cacique le tocan.” Esto se extiende también a los demás caciques nayaritas.
2. No tendrán alcalde mayor, sólo un “Capitán Protector-Gobernador”.
3. Todos los caciques no pagarán tributos.
4. Se les libera el paso por Acaponeta, que tenían cerrado para poder pasar a Mezquitlan a comerciar sal y cargarla.
5. Se liberarán todos los presos políticos indios nayaritas que se encuentran en Guadalajara y Ocotlan.
6. No se les aplicará el impuesto de alcabala al comercio de la sal, por ser comercio en pequeño y de muy pocos beneficios.
7. A los caciques que no estuvieron en la Ciudad de México, se les admitirá las mismas

⁷ *Loc cit.*

⁸ José Ignacio Rubio Mañe, *El virreinato...*, *op. cit.*, p. 123.

providencias de obediencia, y si es necesario se mande algún representante para comprobarlo. 8. Se proveerá todo lo necesario para la administración de la Santa Fe Católica, y al respecto, 9. Alejandro Romano, Prepósito Provincial de la Compañía de Jesús destina dos misioneros de la Orden a la zona, el padre Juan Téllez Girón⁹ y al padre Antonio Arias de Ibarra. 10. El “capitán protector” Juan de la Torre es nombrado Gobernador de la sierra del Nayar. Éste acompañará a los indios hasta Nayarit y Zacatecas, reclutará los soldados y pertrechos militares necesarios, comida, etcétera para la entrada en la sierra del Nayar. 11. Para finalizar, se libra un indulto a “negros, mulatos, mestizos y españoles”, pero en adelante no podrán entrar más a la sierra.¹⁰ Antonio García, Procurador General de la Compañía de Jesús informa al virrey, que la estancia de los principales nayaritas ha supuesto un gasto total de 1740 pesos.¹¹

El objetivo de las autoridades fue siempre bautizar al Tonati y a su comitiva en la ciudad de México. Antes de salir de la ciudad, el 21 de abril de 1721 el virrey marqués de Valero le pide al Tonati, que pasen de la adoración “Como oy lo hazen al sol, a la del criador del Sol, la luna y estrellas y de todo el cielo y la tierra y de todos los vivientes el qual es un señor infinitamente poderoso, savio, inmenso principio y fin de todas las cosas...”.¹² Asimismo, el Tonati le responde que “Digo que ese ha sido mi designio, abrazar todas las ordenes de Vuestra Excelexencia con todo mi corazón y respeto...resivir el bautismo, ser obediente a sujetarme al yugo de la Santa Fee...”.¹³ El Provincial Alejandro Romano hizo lo propio y “dispuso a los nayaritas en banquete espléndido en el Seminario de San Gregorio” e intentó vanamente que el Tonati abrazara la religión católica pero, “nada se pudo conseguir del Tonati, sino promesa de que lo haría en Zacatecas, promesa, que, creída por el señor Virrey, escribió al Conde de la Laguna para que le apadrinase en su nombre”. El Tonati logró burlar este compromiso y a su regreso a la sierra no pasó por Zacatecas, aduciendo falta de tiempo y mucha celeridad para preparar las tierras, pues se avecinaban las aguas de temporal. Todo se pospuso una vez más para la entrada al Nayarit.

Un acontecimiento extraordinario ocurrió antes de su regreso a la sierra. Cuentan las crónicas que algunos caciques coras presenciaron en la capital, la aparición de su dios Nayarit, el cual “indignado por haber provocado su enojo con haber pedido misioneros y

⁹ “Juan Téllez Girón, de Capula de México, “entró en la Compañía en 1708, de 17 años. Acabados sus estudios, 1720, trabajó con españoles, en el Colegio Máximo. Fue operario del Nayarit y residente del colegio de Chiapa, donde murió, el 24 de diciembre, 1737.” En F.J. Alegre, *op cit.*, p. 287.

¹⁰ AGI, Guadalajara, 162, *Testimonio de los autos...*, f. 265-270.

¹¹ *Ibid.*, f. 272.

¹² *Ibid.*, f. 258.

¹³ *Ibid.*, f. 259.

compañías de soldados cuya amistad y liberalidad debían juzgar sospechosa; porque solo pretendían por medio de dádivas y de los cariños asegurar la entrada en el Nayar, para desposeerlos de sus bienes, privar a muchos de la vida y a todos de la libertad que gozaban”.¹⁴ Esta revelación premonitoria no se alejaría mucho de la realidad una vez conquistada la Mesa del Tonati. En adelante, saqueo, miseria y despojos serían la tónica de la realidad cora.

¹⁴ Salvador Gutierrez Contreras, *op. cit.*, p. 158.

4. PRIMERA CONQUISTA Y PACIFICACIÓN FALLIDA. LA LOCURA DEL CAPITÁN JUAN DE LA TORRE

“Miserables ynfieles que viven en las sombras del gentilismo la felicidad de ser atraídos al rebaño glorioso de la polecia”

Una vez nombrado Gobernador de la sierra del Nayarit, en julio de 1521 Juan de la Torre recluta 50 hombres de armas en Jerez y 50 hombres más en Zacatecas. El día 23 parte de Zacatecas con rumbo a la sierra en compañía del jesuita Juan Téllez Girón y más tarde los alcanzó Antonio Arias de Ibarra. El cronista de la Compañía de Jesús Francisco Javier Alegre menciona dos episodios que marcaron desde el principio la empresa de Juan de la Torre. En primer lugar, no era bien visto para este mando por algunos de sus principales subordinados, especialmente por el capitán don Santiago de la Rioja quien lo tildaba de loco. Ineficacia personal, achaques y afecciones en su ánimo y espíritu, insubordinación e intrigas sellarían el destino de la empresa de conquista y del futuro personal del gobernador. En segundo lugar, el gobernador empezó a aquejar de una extraña enfermedad físico-mental que mermó sus capacidades. Estando reclutando hombres para la pacificación en Jerez, Zacatecas, sufrió de un “peligroso accidente” que le “trastornó el juicio” y lo dejó con sólo pequeños intervalos de razón durante el día. Las crónicas son poco claras al respecto. Sin embargo, sí dejan claro que se trata de alguna especie de demencia, y el jesuita Antonio Arias nos habla de “*sombras, congojas y discursos melancólicos*”. Al respecto Alegre nos comenta:

En estos principios, dos diversos acontecimientos estuvieron para trastornar la empresa. El primero fue causado de algunos émulos del nuevo Gobernador, que informaron al Virrey para que lo despojase del mando; más su excelencia se lo confirmó de nuevo. El segundo fue un peligroso accidente que, parte la pesadumbre, parte el cuidado de la empresa, acarrearón al mismo Gobernador, trastornándole el juicio, sin dejarle al día sino muy cortos intervalos de razón.¹

Sobre estos hechos, uno de los primeros testimonios de la locura de Juan de la Torre lo encontramos en una carta de agosto de 1721, que envía el capitán Don Santiago de la Rioja al conde de Santiago, Don Joseph de Urquinola de la Laguna, en donde le manifiesta “hallarse demente D. Juan de la Torre”. De la Rioja manifiesta serias dudas

¹ Francisco Javier Alegre, *Historia de la Provincia de Jesús de la Nueva España, tomo IV*, p. 288.

respecto de su proceder y acciones para el buen éxito de la empresa.² A pesar de todo, el gobernador de la Torre continuó con el avance hasta Guejuquilla y de ahí pasó a Guazamota, en las entradas de la sierra del Nayar. Signo de los acontecimientos futuros, ningún principal nayarita salió al encuentro del gobernador, éste, seguía confiando ciegamente en la disponibilidad de los serranos para reducirse y aceptar la religión católica como se había acordado en la capital del virreinato.

Mientras tanto en la sierra, desde la vuelta del Tonati, los nayaritas no salían a comerciar fuera de la sierra, “y hacían mucha prevención de armas”. Convocaron y comisionaron directamente al cacique de Coameata a secuestrar al cacique mediador Pablo Felipe y conducirlo preso a la Mesa del Nayar.

Sólo unos meses después de nombrarlo como gobernador, y con los informes en la mano, el virrey duda de la capacidad de Juan de la Torre y señala al conde de la Laguna para que se haga cargo temporalmente del puesto. El conde de la Laguna se conduce rápidamente a Guazamota donde se encuentra instalada la avanzada militar. Hace consultas entre los religiosos jesuitas, y estos le manifiestan su neutralidad con respecto a una posible remoción. El Conde se dirige también a los oficiales principales y la mayoría le confirman claramente, el estar de acuerdo con la destitución del gobernador. Sin embargo, en esos días, el Conde confirmó por sí mismo las capacidades de Juan de la Torre y que las acciones de la empresa seguían una evolución aceptable. No mueve ficha y se retira a Guejuquilla. Por su parte, Juan de la Torre, decide avanzar hacia Peyotán “siete leguas al norte de Guazamota”.³

Instalados en Peyotán, los nayaritas prepararon una emboscada camino a Coaxata. Enviaron a un cacique llamado “Alonso” para “encaminar” al gobernador y a su tropa a este último lugar con el argumento de que ahí serían recibidos por los principales y caciques. Fueron conducidos por un camino estrecho y peligroso donde finalmente fueron emboscados en un paraje llamado Teaurite. El resultado de la refriega fue un español muerto y ocho heridos entre indios y españoles:

Aquí, repentinamente, con un espantoso alarido, salieron de las breñas los bárbaros, y comenzaron a llover de las alturas innumerables flechas [...] se perdió todo el orden de la marcha [...] los salvajes cobraron con tanto mayor aliento [...] [sin embargo] la experiencia

² AGI, Guadalajara, 162, *Testimonio de las Diligencias Ejecutadas por Don Juan de la Torre, Gobernador y Capitan Protector de la Sierra del Nayarit, para la Expedición de dicha sierra, y de varias cartas escritas sobre este asunto*, f. 506.

³ F. J., Alegre, *op. cit.*, p. 289.

de la debilidad de las flechas que, tiradas desde lejos, o eran llevadas del viento o hacían muy poco daño.”⁴

Antes de la emboscada, una tormenta se presentó al atardecer con muchos rayos, la cual fue interpretada por la magia cristiana como señal de la victoria que se acercaba. Todo lo contrario. En la emboscada de Teaurite, un ataque concertado por todos los flancos logró desordenar el avance español. La tropa corrió en desbandada disparando sus arcabuces. Una primera descarga de flechas consiguió perturbar el orden en las filas españolas, el resultado, nueve heridos, uno de ellos español, fue atravesado por la garganta por una flecha, murió posteriormente.⁵ Sin embargo, en un hecho inexplicable, casi diríamos milagroso, las siguientes descargas de flechas fueron inocuas. A los nayaritas increíblemente les falló la puntería. Ante tales hechos, el miedo se apoderó y el valor abandonó a los guerreros coras. Su líder huyó del campo de batalla y con él, hicieron lo mismo sus subalternos. El bando español resucitó con nuevos bríos y valor renovado. Un nuevo acontecimiento milagroso llenó de color y “de luz” aquellos acontecimientos. Las crónicas nos cuentan que “en la intensidad de la batalla, al formar la cruz con la mano uno de los sacerdotes, se les obscureció el sol [a los coras] y que los indígenas que estaban comisionados como vigías en las alturas avisaron a los suyos que venía a los españoles un gran socorro de gente en mayor número que los que estaban peleando.”⁶ Esto aceleró la desbandada india y con ella la victoria española. Con el campo de batalla despejado, los españoles hicieron trizas a aquella ranchería, prendiendo fuego a los pocos jacalillos, saqueo y destrucción fueron la regla. Incendiaron el adoratorio de los gentiles y se apoderaron de sus caballos y sus mulas. Al infeliz portero de aquella ranchería conocido como el cacique Alonso o como “cacique de la Puerta” le fue confiscado un cinto de plata que usaba en el pelo y lo torturaron para revelar “los tesoros que no tenía”. La avanzada regresó a Peyotán, junto con 17 indios presos, acusados como principales responsables de la emboscada. Estos prisioneros fueron consolados con la prédica pastoral de los padres “prietos”, y más tarde, trasladados a Zacatecas a recibir un juicio con su justo y merecido castigo, para que sirviera como escarmiento a los rebeldes de la sierra.

A finales de octubre, el gobernador Juan de la Torre escribe al virrey una carta donde le notifica de una dolencia “Pidiendo me concediere licencia por un mes para yrme a curar por hallarme fatigado de dolores causados de siete meses continuos de andar a

⁴ *Ibíd.*, p. 290.

⁵ Salvador Gutiérrez Contreras, *Los coras y el rey Nayarit*, p. 174.

⁶ *Ibíd.*, p. 175.

cavallo y de los muchos apuros que hemos passado desde que salimos...”.⁷ Para ese momento, parece que el espíritu y carácter del gobernador de la Torre se resquebraja. No manifiesta ni aparenta la fuerza y el empuje necesario para la conquista de la sierra. Sus nervios han explotado por los continuos problemas de abastecimiento para la empresa como comida, caballos, armamento, y la dificultad para conseguir dinero; añadido a la indisciplina militar, y sobre todo, la falta de “compromiso” de los indios nayaritas a rubricar y consolidar el acuerdo de subordinación al Rey y permitir la entrada de la fe católica. Durante el periodo septiembre-noviembre, Juan de la Torre envía continuos “auxilios” y socorros por los problemas antes mencionados.⁸ Cuentan las crónicas que una noche, estando en el campamento español en Peyotan, sucedió que un temerario y osado indígena cora logró burlar la vigilancia del campamento y llegar hasta la cabaña del gobernador. Las crónicas mencionan que su intención era asesinarlo. Teniéndolo en sus manos y apunto de asesinarlo, en un momento de lucidez premonitoria, el gobernador despertó a tiempo e hizo que el indio improvisara una excusa. La razón de su inesperada e intempestiva visita –explicó el indígena- era que le enviaba el Tonati, y que éste y su familia deseaban trasladarse al campamento español lo más pronto posible. Los subalternos del gobernador no creyeron tal argumento y pidieron su ejecución. El gobernador, preso de su afección atrabiliosa creyó la mentira. El indígena se marchó tranquilamente con una respuesta positiva del gobernador. Más tarde se supo que tal mensaje y mensajero eran falsos.

Como decíamos, los “bastimentos y las carnes” empezaron a escasear. Nadie había previsto que la empresa durara tanto tiempo ni que la hostilidad y la terquedad de los serranos a ser reducidos fuera tan imperiosa. El manifiesto temor (quizás infundado) del capitán de la Torre para lanzar el asalto definitivo a la Mesa del Nayar desespera a sus subordinados. La desesperanza empezó a cundir entre la tropa. En la segunda semana de noviembre, la ayuda empieza a fluir de manera importante como no había sucedido antes. Desde la capital del virreinato se notifica al Gobernador de la recaudación de 40 mil pesos para la conquista del Nayarit. Así mismo, el virrey Marques de Valero, le ratifica el 11 de noviembre el sueldo anual de gobernador “de cuatrocientos y cinquenta pesos en cada un año y por una vez doscientos o trescientos pesos para que con ellos pueda atraer y agasajar a los indios amigos.”⁹ A finales de noviembre, uno de sus últimos pedidos de auxilio a Zacatecas fue atendido de manera efectiva. Arribaron “treinta

⁷ AGI, Guadalajara, 162, *Testimonio de las Diligencias Ejecutadas por Don Juan de la Torre...*, f. 297.

⁸ *Ibid.*, f. 400-492.

⁹ *Ibid.*, f. 524.

hombres, conducidos por el capitán Nicolás de Escobedo, y veinticinco a cargo de don Nicolás de Caldera. Con la noticia de este refuerzo, los nayaritas, que cuasi todos se habían retirado, para mayor seguridad a la Mesa, trataron de ocupar un picacho, más cercano a Peyotán.”¹⁰ Además de 839 pesos adicionales que el capitán Nicolás Escobedo llevaría en auxilio y bastimento del capitán de la Torre, dinero reunido de entre los vecinos de Zacatecas. Con estos refuerzos, la victoria parecía cuestión de tiempo.

A pesar de la inyección de nuevos recursos y apoyo militar, estos revulsivos no impactaron como las autoridades virreinales lo hubieran esperado y los problemas continuaron. Juan de la Torre fue destituido del cargo a principios de diciembre con la empresa de pacificación totalmente estancada y sin visos de éxito. De los más de 40 mil pesos para la conquista jamás nada se supo de ellos. La decisión se toma a principios de diciembre “dada la lentitud con que caminaba la conquista, atribuyéndolo a la enfermedad del gobernador”. Los achaques y las recaídas siempre fueron un contratiempo. Un día antes de ser despedido manifiesta encontrarse enfermo “a causa questa del sol y conflicto de ayer”. Oficialmente, el 12 de diciembre de 1721, Juan de la Torre fue notificado de su destitución y solicitado a comparecer lo más pronto posible a la ciudad de México. De la Torre contesta que “desde luego estoy prompto de ejecutar, así que como dicho esto, hago entrega de estas compañías y de lo que tenga a mi cargo.”¹¹ El nuevo gobernador arriba a principios de enero. Juan de la Torre es llamado a la capital. “En el camino sufrió nuevos ataques de su enfermedad que le demoraron el viaje.”

A partir de ese momento se desata una persecución legal en contra de Juan de la Torre por presunta corrupción y malos manejos de los dineros destinados a la conquista del Gran Nayar. En carta al virrey, el ex-gobernador organiza su defensa fundamentada en dieciséis puntos principales. Asimismo, hace referencia a ciertas injurias y escarnios recibidos: “Se halle ciertos informes assí contra mi retto y caval proceder”, de parte de soldados, cavos y capitanes.¹² Ya en el proceso judicial, el 24 de Marzo de 1722 compareció el oidor de la Audiencia de Guadalajara y asesor del virrey Marques de Valero, Juan Picado Pacheco, que asienta las razones principales del proceso judicial: “Por la mala conducta que se desía había en las compañías de su cargo y empresa a que estaba

¹⁰ F. J., Alegre, *op. cit.*, p. 291.

¹¹ AGI, Guadalajara, 162, *Testimonio de las Diligencias Ejecutadas por Don Juan de la Torre...*, f. 647-48. Quien certifica el nombramiento como capitán y gobernador del Gran Nayar tras la enfermedad de Juan de la Torre es el poderoso José Antonio Verdugo de Haro y Dávila, Tesorero y Juez oficial de la Real Caja de Zacatecas, el cual “certifica que habiendo acaecido enfermedad grave a dicho Gobernador en el principio de su viaje se sirvió su excelencia de subrogar el empleo de Gobernador a falta del dicho Don Juan de la Torre en el Conde de Santiago de la Laguna.” A finales de noviembre y principios de diciembre de 1721. F. 789.

¹² *Ibid.*, f. 656.

destinada, *a causa del accidente que le sobrevino de una fiebre maligna que le causó algunos delirios* y por estos instrumentos que sean...”.¹³

Este proceso legal resulta lógico si consideramos que de la Torre nunca entregó resultados concretos de su encargo, a pesar de los cuantiosos recursos destinados a su empresa y de los continuos y siempre presurosos y exaltados pedidos de auxilio que hacía, los cuales, fueron en la mayoría de los casos atendidos a pesar de la Audiencia de Guadalajara y los vecinos de Zacatecas, en vistas de las presiones del Virrey.

DEFENSA JURÍDICA DE JUAN DE LA TORRE: *LO GASTADO GASTADO*

Como habíamos mencionado, Juan de la Torre es acusado de corrupción y malos manejos de los fondos destinados a la conquista del Nayar. El capitán es requerido en la Ciudad de México por el virrey Marques de Valero. El punto clave es que a Juan de la Torre le fueron liberados la nada despreciable suma de más 40 mil pesos por parte de la caja real, y vecinos de Zacatecas y otros personajes. La pregunta es a dónde fue a parar ese dinero. De la Torre lo expone de la siguiente manera.

1. Pagó 400 pesos por un año de sueldo a dos capitanes.
2. Pagó a sus soldados 150, 170, y 200 pesos para la compra de armamento y caballos.
3. Compró bastimentos suficientes para alimentar a sus soldados.
4. Los indios amigos traen su propia comida y “quando les falta le doy lo necesario y carne questa no an traydo”.

¹³ *Ibid.*, f. 668. *Cursivas mías*. Como suele suceder en este tipo de asuntos. Con la caída de un jefe político, su sucesor hace una limpieza de personal en los principales cargos. Esto sucedió en el puesto de escribano de guerra. A principios de marzo de 1722, el teniente, Capitán general de Zacatecas, Colotlan y Sierra del Tepeque Francisco Sánchez de Santa Ana, el cual asistió al capitán Juan de la Torre en el reclutamiento, autos, informes y cartas para preparar la entrada en la sierra del Nayar, entabla una querrela por incumplimiento de pagos de parte de la autoridad virreinal, así como por el despido injustificado de su cargo como escribano de guerra en la conquista del Nayar, por parte del capitán interino de dicha conquista el Conde Santiago de la Laguna Don Joseph de Urquinola. Lo que me interesa destacar de este testimonio es que menciona que “Acaesio que con la enfermedad que se previno al dicho Governador Don Juan de la Torre, promovió su excelencia en este empleo para en caso de muerte o demencia del dicho Governador, en el señor Conde de Santiago de la Laguna Don Joseph de Urquinola”, f. 777.

Un testigo más de la enfermedad del capitán Don Juan de la Torre, nos la da el soldado Antonio Reyna y Narváez, que informa que el Padre Rector (PP) de la Compañía de Juan de la Torre en la frontera de San Diego de Huexuquilla, informó que le acació al gobernador “la enfermedad de demencia”. El padre rector que acompañó a Juan de la Torre a la conquista del Gran Nayar es el jesuita Antonio Arias de Ibarra, designado así, por el padre provincial Alejandro Romano desde que una comitiva de “principales y caciques coras” visitaron la Ciudad de México entre marzo y abril de 1721, f. 780.

5. Mantuvo durante 15 días a 58 hombres que vinieron en su auxilio en una de sus tantas peticiones de socorro.
6. “Si saven que *estube en la Villa de Xeres enfermo* al tiempo y quando nos avíamos de venir y que del accidente *me sobrevino thener algunos delirios* de que me acomularon que *estava dementado* y si después y hasta la presente estoy en mi entero y caval juicio.”*
7. Los soldados no padecieron “ambres”.
8. Ocho días no hubo molenderas para tortillas. Pero Había comida “aunque no intotum”.
9. Mientras no hubo tortillas, comieron calabazas, cañas, plátanos, guayabas, y “demás frutas de la tierra” que los indios les vendían. Dinero para comprar estas frutas nunca les ha faltado.
10. El presidio donde se encuentra instalada la avanzada militar es estratégico en todos los sentidos: para la guerra, hay agua, se encuentra cerca de la Mesa, hay comida y agua para los caballos, y se pueden monitorear los movimientos de los serranos.
11. Los indios del “Nayari” siguen siendo los mismos que llevó a México. Tienen preso a uno de ellos, “los demás andan revelados”.
12. La logística para abastecer a su presidio funciona. Tiene mulas y arrieros.
13. Tiene algunos reducidos, no dice cuantos.
14. Confirma que él ha hecho “entradas” personalmente.
15. El lugar es rico en minerales, “fertilidad de tierras”, todo será en provecho y “honor de ambas majestades y a la Regia”.
16. Jura todo lo anterior en nombre de Dios y de Buena Fe, pide un original del proceso.

Firma en el Real de San Juan Peyotan a 6 de enero de 1722 y tiene como testigo a Juan Flores de San Pedro.¹⁴

Oficialmente no sabemos donde haya terminado el proceso. Las fuentes no profundizan más en el asunto. Aunque es muy probable que haya sido absuelto, si atendemos a la versión del asesor del virrey Juan Picado Pacheco, el cual, en su *Relación de Méritos* asienta que:

* Cursivas mías.

¹⁴ *Ibid.*, f. 657-660.

*Sobrevenida tal demencia al cabo D. Manuel de la Torre, y Gamboa, que fue neceffario que se retiraffen, todos los Soldados, Misioneros, demás, á los confines, y fuera de los términos de dichas serranías, y parages fequros, desde donde dieron cuenta á dicho Excmo. Señor Virrey de averfe fruttado la función, y faltar los caballos, municiones y bastimentos para poderla repetir: cuyas cartas, y difpoficiones fe bolvieron á veer en Junta General. (á que afsiftió como Oydor) y en ella aviéndofe vifto los informes de los Padres Mifioneros, y demás Oficiales subalternos, acordaron los mas de dicha Junta el que fe dexaffe la faccion, y lo gaftado gaftado, que era porcion muy considerable [...] por reconocerfe del contexto de vna carta de los Mifioneros, que cualquiera perfona de mediana inteligencia, y valor podía concluir la empreffa con algunos socorros de bastimentos, y caballos...*¹⁵

Unos años más tarde entre 1732 y 1738, se realiza una investigación sobre la corrupción existente durante el virreinato del Marques de Valero. Se habla de un desfalco de 81790 pesos, 7 tomines y 7 granos, ni más ni menos que a la caja de la Real Hacienda de Zacatecas. Se busca al dinero y a los culpables. “El desorden que en lo antiguo se experimentó en la caja de Zacatecas dentro del manejo y administración de la Real Hacienda de Vuestra Majestad, motivó varias providencias...que fue en el que gobernó a este Reyno el Marques de Valero, sirviendose de proveer sus plazas en otros de puestos aquellos...”.¹⁶ Ni duda cabe que parte de este desfalco le corresponde a la corrupción de las arcas del Monarca durante la fallida y malograda conquista del Nayar por parte de Juan de la Torre. Por lo demás, no profundizaré en este asunto ya que escapa a los objetivos y alcances de este trabajo.

¿JUAN DE LA TORRE PRETENDE SER “GUAITACAL GRANDE”? ¿DELIRIO MELANCÓLICO O ALZAMIENTO INDÍGENA?

Unos años más tarde, durante los primeros meses de 1729, Juan de la Torre es sometido a un proceso judicial por sedicioso y alborotador de indios. Se le acusa de convocar a los indios principales de distintos pueblos del Nayarit a su hacienda en Jerez Zacatecas, mediante cartas escritas en “idioma mexicano” durante el mes de septiembre del año próximo pasado, en la que les exhortaba, a que acudieran a la corte de México a reclamar la restitución de los bienes que les fueron despojados durante la conquista de 1722.

¹⁵ AGI, Indiferente, 145, No. 107, *Relación de Meritos y Servicios de Juan Picado Pacheco, Fiscal de la Audiencia de Guadalajara, Oidor de la Audiencia de México y Asesor del Virrey Marques de Valero, 1733*, f. 13. Cursivas mías.

¹⁶ AGI, Guadalajara, 114, Expediente sin nombre ni numero, Foja sin número.

Según la acusación, la convocatoria remataba diciendo que el objetivo último sería “echaran fuera las tropas de esta Provincia como así mismo, a los Reverendos Padres misioneros, y que con esta determinación, quedaran dichos indios en su libertad”.¹⁷ Un testigo, el indio cora Gabriel del pueblo de Santa Rosa de la provincia de Nayarit, declara el 25 de febrero de 1729, en la ciudad de Zacatecas:

que el haver salido de su pueblo no fue por voluntad suia sino del español que le envio a llamar, hordenando que de cada uno de los pueblos de dicha provincia fuesen dos, o a lo menos uno de sus naturales, que dicho español es don Juan de la Torre llamandolos a su casa para llevarlos a México, repitiendo dicho llamamiento por zinco distintas veces por medio de correo que le despachaba con orden de que de un pueblo a otro se convocazen y ocurriesen, y que asi se hizo por los indios de dichos pueblos [...] que en su caza se juntarian, y que así que llegaron los reprehendio havexse tardado por decirles haver mas de un año que les estava enviando a llamar, y preguntado para que los llamava respondió que para que le dixeran el cuidado que tenian y si estaban o no a gusto, que no hubo otro motibo...¹⁸

El testigo añadió, que en dicha reunión Juan de la Torre les comunicó que debían acudir a México a pedir y “recaudar” lo que perdieron en la conquista “y que lo pidieran a él por su gobernador”.¹⁹ Entre los indios principales convocados y presentes en la hacienda de Jerez, se encontraba el Tonati Juan de Acuña, el indio Juan de San Juan Iscatan, el indio Sebastian del pueblo de Dolores (éste menciona que lo engañaron para ir), el indio Don Nicolas, indio herrero del mismo pueblo, entre otros muchos que no se mencionan ni sus nombres ni su procedencia. También se menciona la convocatoria a dicha reunión a la nación “Juifola” (¿huichola?) aunque no se añaden más detalles.

En febrero de 1729 se toma la declaración de más de quince indios. El comandante del presidio de Nayarit José Manuel Carranza se encuentra presente, además de los delegados de los pueblos fronterizos de Guejuquilla y Colotlan. Según se desprende de estas declaratorias, todo comienza el día 17 de enero de 1729, cuando se alerta de una reunión secreta en la hacienda de Juan de la Torre. Un indio presuntamente sedicioso es capturado y delata al teniente de infantería y alcalde mayor de Xerez don Joseph Zelaya, hallarse en la casa de Juan de la Torre “competente numero de indios”:

para el fin de convocar un alzamiento general, asid esta dicha provincia como de todos los territorios ynmediatos a esa villa por ynflujo y consejo de distintos tatole que les tienen echos dicho Juan de la Torre, diciéndoles que convocados que sean dichas Naciones de los referidos yndios

¹⁷ AGN, Provincias Internas, Volumen 85, Expediente 11, foja 97.

¹⁸ *Ibid.*, foja 90.

¹⁹ *Ibid.*, foja 91.

*echaran fuera las tropas de esta dicha provincia como asi mismo a los referidos padres misioneros, y que esta determinación, quedaran dichos indios en su libertad, como antes estaban, prometiendoles quedarse dicho Juan de la Torre, por su Guiltlacal, Grande de los mencionados indios, y al mismo tiempo, con otras muchas propuestas, escritas a este tenor.*²⁰

Con esta información, las autoridades proceden a la ejecución de un cateo en la hacienda de Juan de la Torre, con vecinos de aquella jurisdicción y el teniente Pedro Giménez Cañaz “para que con dichos pase a la casa del mencionado Juan de la Torre y aprehenda a los referidos yndios, para que con dicho efecto zesen las muchas reboluciones que estoi experimentando, asi en todas las fronteras como es esta dicha provincia.” El 22 de enero se aprenden a 19 indios, catorce de Nayarit y cinco de los pueblos de la frontera de Colotlan, sin violencia y total pacifismo. No demostraron negarse a su aprensión ni opusieron mayor resistencia.²¹

En carta a Don Juan Thomas de Valderrama, el teniente Joseph de Zelaya, encargado del cateo y aprehensión de los indios en la hacienda de Juan de la Torre, explaya y confiesa su enfado y odio sintomático hacia Juan de la Torre:

*Amigo y señor mio (Acuso?) su carta de Vm. con el gusto de saber de su salud de Vm. [...] aunque me acompaña la pena de los sinsabores que causa un loco y de no lograr la amable compañía de Vm. en las fiestas de estos Varbajanes sea por amor de Dios. Ha me causado tanto enfado natural que quando no fuera justo solo por el (ilegible) de procurar remediar las vestialidades de este loco, en cuio asunto digo a Vm. que sin fiarme de nadie passaré a su cassa y no me quedará indio que no recoja y si él se alterase le pondré un sacco, y aun a su madre y toda su generación. Con la noticia quede a Vm. de haver echo la diligencia remitiré cartas y papeles asta que se sabre no (aunque sin necesidad) por si algun esturado preguntasse que es esto Vm me tiene a su disposición con las veras de verdadero amigo y con las mismas ruego al altísimo quede a Vm. m. s. a.s. Jerez, febrero 21 de 1729. Joseph de Zelaya.*²²

En un informe del brigadier Pedro de Rivera en marzo de 1729, se menciona las antiguas funciones de Juan de la Torre como Gobernador del Nayarit, y la razón de su destitución del cargo: por “aver lastimadosele la cabeza”. Con este antecedente, lo subsiguiente se torna más claro. El brigadier acota que no debe tenerse por sublevación, “el movimiento que estos hicieron, juntandose en la casa de dicho Juan de la Torre”, “no aviendo en las declaraciones de los indios que se aprehendieron materia que de visos de aver sublevadose”, ni tampoco el hecho de haberlo pedido como gobernador, “pues como la causal de aver depuestolo de aquel empleo, fue la demencia; no aviendo convallecido de

²⁰ *Ibid.*, foja 97. Cursivas mías.

²¹ *Ibid.*, foja 98.

²² *Ibid.*, f. 99. Cursivas mías.

*ella, parece quiere por medio de los indios, continuar en seguir la Ynstancia.*²³ Es decir, Juan de la Torre sigue estando loco, en pleno delirio y por falta de convalecencia ha convocado a los indios del Nayar y sus fronteras imaginándose ser o querer ser gobernador o “Guitacal Grande” en lengua mexicana. Lo que si recomienda es el exilio de Juan de la Torre de la villa de Jerez a la corte de México, a fin de no seguir causando problemas.

En su defensa, Juan de la Torre Baldes y Gamvoa, responde en carta sin fecha, que todo lo que ha sucedido no son mas que “calumnias torpísimas contra mis justos y onrados procederes” de parte del capitán Joseph Manuel Carranza del Nayarit y del alcalde mayor de Jerez Zacatecas, por haber organizado a los indios del Nayarit un viaje a la ciudad de México a exigir se les restituya lo saqueado en 1722. Según el exgobernador, el objetivo de sus enemigos era parar el viaje a como diera lugar.²⁴ Juan de la Torre añade, que lo mismo sucede todos los años en los meses de diciembre con estas supuestas convocatorias. Los indios del Nayar acuden a él por socorro y ayuda pues no tienen maíz, las lluvias habían sido escasas y las epidemias los habían dejado diezmados. Los indios explican su miseria de manera contundente: “era porque ni Dios ni el Rey [querían] que fuesen xtianos”.²⁵

Por su parte, el brigadier Pedro de Rivera, recomienda al virrey hacer un llamado a Juan de la Torre para que “no se mezcle ni intrometa en materia alguna con los naturales de el Nayarit, ni los admita en su casa, aunque ellos lo soliciten”.²⁶ De la Torre es llamado a la corte de México, se le obliga a permanecer en ella el tiempo necesario “por convenir asi al servicio del Rey”. En Mayo de 1729, se queja y pide licencia para poder regresar a su hacienda, atender a su familia y sus tierras. Cuenta con pocos recursos para sortear el hambre, se encuentra acongojado, angustiado y muy sólo.²⁷

No parece quedar del todo claro la trama de los acontecimientos de 1729. Disputas por prebendas políticas o económicas parecieran ser los resortes de esta confabulación en contra de Juan de la Torre. Lo que si queda claro son dos cosas. En primer lugar, salta a la vista la miseria y pobreza material de los indios después de su conquista y reducción en nombre de la fe. Los manuscritos revelan que se encuentran desamparados y desprotegidos ante autoridades rapaces. La frase de “que ni Dios ni el Rey [querían] que fuesen xtianos” resume su patética situación. En segundo lugar, los antecedentes de la locura de Juan de la Torre eran bien conocidos en el Gran Nayar y sus fronteras. Sus

²³ *Ibid.*, f. 104. *Cursivas mías.*

²⁴ *Ibid.*, foja 106.

²⁵ *Ibid.*, foja 113.

²⁶ *Ibid.*, foja 111.

²⁷ *Ibid.*, foja 114.

enemigos le atribuyeron a ésta, su fracaso en la conquista del Nayar y las disparatadas y supuestas convocatorias a un alzamiento generalizado en el Gran Nayar y sus alrededores -amen de otras circunstancias desconocidas o acontecimientos que no pudieron llegar hasta la pluma de un escribano colonial. La furibunda y virulenta carta del teniente Zelaya de Jerez Zacatecas nos ilumina y aclara este contexto.

A mi parecer, estos antecedentes nos marcan un derrotero sobre la primera y fallida conquista del Nayar. Su capitán y gobernador Juan de la Torre estaba loco, de tal forma que esta *discrasia* o desequilibrio de los humores del gobernador le impidió la consecución de su objetivo. Ya los propios padres jesuitas que acompañaban a De la Torre, mencionaban que casi cualquier hombre de medio pelo al frente de la empresa, con ciertos cambios y refuerzos, podía tomar la Mesa del Nayar y reducir a los indios. Uno de estos misioneros jesuitas, Antonio Arias, fue el que vivió y describió las congojas, angustias y desesperación del gobernador De la Torre ante los obstáculos, inconvenientes y dificultades para la conquista de la sierra al señalar que “al principio [le] *assustaron los discursos melancólicos*, que aún se hazian, y parecía, que convencían de *desesperada la conquista*”. El propio gobernador asienta en su defensa ante las acusaciones de corrupción, que estuvo en la Villa de Xeres “enfermo al tiempo y quando nos avíamos de venir y que del accidente *me sobrevino thener algunos delirios* de que me acumularon que *estava dementado* y si después y hasta la presente estoy en mi entero y caval juicio.”*

Todos estos señalamientos me llevan a pensar en dos escenarios. En primer lugar, cabe preguntarse si Juan de la Torre pretendía realmente un alzamiento indígena y nombrarse gobernador del Nayar como lo apoyan sus enemigos políticos (que lo tachan además de loco), visto esto, como una maniobra y apuesta de un hombre osado y atrevido, es decir ¡Una Locura! Yo creo que no. Conuerdo más bien con la tesis del brigadier Pedro de Rivera. Es decir, estas convocatorias para reunirse en su hacienda en apoyo a los indios, son la consecuencia de un hombre dementado y loco que no supo administrar su frustración ante el fiasco de 1721 y la reverberación y resonancia de esta desilusión le impidió calibrar y sondear los débiles equilibrios políticos de la zona durante el periodo de 1728-29. Es verdad que la relación entre Juan de la Torre y los indios del Nayar data de muchos años antes de la conquista del Nayar, en forma de ayuda y trabajo mutuo, ya que muchos nayaritas trabajaban en la hacienda del exgobernador. Estos antecedentes influyeron de manera determinante para que fuera nombrado primer gobernador del Nayarit y le fuera encargada la reducción de los indios, y éstos mismos

* *Cursivas más.*

aceptaron tal designación. Al valorar esta designación José Ortega cronista del *Libro I Apostólicos Afanes*, lo consideraba la persona idónea para este encargo:

Era Juan de la Torre el más idóneo, para dar luz en la conferencia, y aun para encargarse de executar, lo que se resolviese en la Junta; porque por su buen corazón, y amabilidad, a que añadía la liberalidad, que le permitía su caudal, y el hablar con expedición, y entender la lengua Mexicana, arrastrava los afectos, no sólo de los indios fronterizos, que habían de ayudar a la Conquista, sino de los mismo Nayeritas, que siempre dieron especiales muestras de amor a los de esta familia, y más que a otros a este tan amable Cavallero, con quien siempre comunicaban, quando salían a comerciar, y le escrivian varias vezes, quando tenían algun embarazo: deseava ansiosamente la conversión de estos Barbaros; haviales ya hablado, y escrito varias vezes sobre este tan importante punto; y viendo ahora, que se trataba de aplicar los medios más conducentes a tan alto fin, se puso luego en camino [...] aceptar ahora el ofrecimiento, que le havian hecho en varias ocasiones estos indios, pidiendole, que se viniese a vivir entre ellos con toda su familia, obligandose aun a mantenerle en cualquiera necesidad.²⁸

Huelga decir, que esta apología del gobernador por parte del jesuita Ortega contrasta y contradice de manera notable los informes que al asesor del virrey Juan Picado Pacheco le hicieron llegar los dos misioneros jesuitas acompañantes de la empresa, Antonio Arias y Juan Téllez Girón, los cuales informaron al virrey que cualquier persona de medio pelo con algunos refuerzos podía culminar con éxito dicha empresa. Es claro también que José Ortega se basó en los mismos informes o la misma información disponible por parte de los dos misioneros para producir su crónica sobre el Nayar cerca de ocho o diez años más tarde. El editor Francisco Fluvia y los tres misioneros conocían la locura del gobernador y decidieron disfrazarla, ocultarla y desaparecerla en la medida de lo posible. De cualquier manera, queda claro que los acontecimientos posteriores variaron este criterio apologético del gobernador y que en el transcurso de esta empresa y su posterior fracaso, Juan de la Torre sufrió de delirios y locura. Y a juicio del misionero jesuita Antonio Arias, de locura melancólica.

²⁸ José de Ortega S.J., "Libro I. Maravillosa Reducción, y Conquista de la Provincia de San Joseph del Gran Nayar, nuevo Reino de Toledo", en Fluvia Francisco Javier S. J., (editor), *Apostólicos afanes de la Compañía de Jesús en su provincia de México*, p. 76. Según Gutiérrez Contreras, se le conocía como un hombre amable y generoso, "tenía gran influencia no sólo con los indios habitantes de las fronteras de la sierra, sino también con diversos grupos de los coras que lo entrevistaban cuando salían a comerciar o tenían problemas se los consultaban, inclusive en varias ocasiones lo habían invitado a vivir con ellos con toda su familia. Sus antepasados fueron protectores de Colotlán, Huejuquilla y otros pueblos." en *Los coras y el rey Nayarit*, p. 154.

EL HUMOR MELANCÓLICO

El mito de la melancolía tiene su origen en la ciencia médica de la antigüedad greco-latina. En su aspecto general, la melancolía se ha caracterizado como enfermedad mental, ansiedad, depresión profunda y fatiga; como un tipo de carácter; también se le consideraba como estado transitorio vinculado a una estación del año: “la melancolía de otoño”. Junto con el sanguíneo, el colérico y el flemático conforman el sistema de los cuatro humores: “Se creía que estos humores estaban en correspondencia con los elementos cósmicos y las divisiones del tiempo, que controlaban toda la existencia y la conducta de la humanidad y, que según como se combinaran, determinaban el carácter del individuo.”²⁹

En el 500^a.C, hacía dos siglos poco más o menos que había comenzado un proceso de distanciamiento entre mito y razón. Hesiodo en la *Teogonía*, se había propuesto un esfuerzo por racionalizar la mitología al trazar un proyecto de ordenamiento de las generaciones de las divinidades delineando su genealogía. Recordemos que en la tradición griega, no existe una separación tajante entre el mundo de los dioses y el mundo de los hombres, ambos mundos participan de un escenario vital común. Los poemas épicos de la *Iliada* y la *Odisea* son un ejemplo de ello. En este contexto, podemos ubicar el surgimiento de una búsqueda de una respuesta abstracta y racionalizante al orden del mundo, de los principios elementales y del porqué último de todas las cosas³⁰: agua, tierra, aire, fuego: un proceso de desmitificación. Nos encontramos ante los principios de una filosofía en nacimiento. Al mito se le cuestionó su grado de verosimilitud y pretendió ser explicado a la vez que diseccionado por el *logos* racional. A pesar de esta y otras andanadas, el mito logró sobrevivir a través de tres sistemas explicativos que vimos anteriormente: el histórico, el físico y el alegórico o moral.

En este escenario, los pitagóricos consideraban al número cuatro con un significado especial, pues creían que encerraba la fuente de la naturaleza eterna.³¹ Hacia el 400^a.C, Empédocles emparejó las cuatro raíces del todo con cuatro entidades cósmicas concretas: sol, tierra, cielo y mar. Con él, comenzó a conformarse una teoría psicosomática del carácter. Empédocles creía en la unidad de macrocosmos con el microcosmos, y en la derivación común del hombre y el universo de los mismos elementos primarios: fuego/calor, aire/frió, agua/humedad, tierra/sequedad. Sin embargo, la idea de combinar y formular todas estas ideas y muchas otras en un sistema, conocido

²⁹ Raymond Klibansky y otros, *Saturno y la melancolía*, p. 29.

³⁰ Giovanni Reale y Dario Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, T. 1, p. 24.

³¹ R. Klibanski y otros, *op. cit.*, p. 30.

como la teoría de los cuatro humores fue enunciada por Hipócrates. Siglos más tarde, con Galeno se establece una clara conexión entre la constitución corporal y el carácter, es decir, los humores podían determinar tipos de hombres con un temperamento concreto.³² Al humor sanguíneo se le asociaba con una persona alegre y animada. Al colérico como de aguda percepción e ingenio, además de violento, brusco y exaltado. Al melancólico se le asociaba con la firmeza y temperamento constante, características que eran intercambiables con el humor flemático. Cada humor estaba vinculado a una estación del año y a una cualidad concreta. La teoría humoral, además, “ofrece un maravilloso paisaje coherente y repleto de atractivas imágenes y metáforas. El sistema mental y cerebral en el que se aposentan los vapores de la melancolía funciona como una combinatoria de procesos mecánicos, reflejos ópticos, transmisiones neumáticas y cocciones químicas.”³³ Como un mito, está dotado de “un inmenso poder metafórico, funciones mediadoras, larga duración, poder generador de réplicas fieles a un canon original, conexión con rituales mágicos o diabólicos, etc.”³⁴

Desde la teoría humoral de la antigüedad grecolatina, el ideal del cuerpo sano era el equilibrio de los cuatro humores (*eucrasia*), el cual generalmente nunca se alcanzaba. Por el contrario, lo más recurrente era el desequilibrio (*discrasia*) que producía una adustión de los humores (se quemaban), provocando una enfermedad. En el caso del humor melancólico y su versión quemada podemos diferenciar tres tipos principales:

- 1) la melancolía que ataca los ventrículos cerebrales, que según Hipócrates son la base somática del alma y “que puede ser de dos maneras: una puede consistir ya sea en un comportamiento agresivo, como en la licantrópía, o bien en dolor de cabeza y sueño (estas manifestaciones provienen de la presencia de bilis negra en el cerebro o de su corrupción); la otra manera es provocada por la bilis amarilla quemada, acompañada de fiebre alta, acciones demenciales y movimientos raros.”³⁵
- 2) La melancolía que ataca todo el cuerpo, que se consideraba muy peligrosa, “que puede llegar al cerebro, y que produce terror, ansiedad y depresión, además de los síntomas señalados en la primera forma.”³⁶
- 3) La melancolía hipocondríaca, que atacaba el bajo vientre y era la peor de todas: “Es producida por el derrame de la bilis negra en el epigastrio y que secundariamente llega al cerebro; provoca flatulencia, pesadez, vómitos agrios y llantos constantes.”³⁷

³² *Ibid.*, p. 84.

³³ Roger Bartra, *Cultura y melancolía. Las enfermedades del Alma en la España del Siglo de Oro*, p. 210.

³⁴ *Ibid.*, p. 219.

³⁵ *Ibid.*, p. 32.

³⁶ *Loc. cit.*

El corpus melancólico fue sistematizado aún más por los árabes, los cuales introdujeron nuevos e importantes principios. El corpus perduró a través de éstos durante toda la Edad Media hasta que fue transmitido nuevamente por Avicena, Averroes, Constantino el Africano, Serapion, Rhazes y otros al mundo occidental mediado por las traducciones al latín y principalmente desde los contactos con la cultura española de la reconquista. “La alquimia medieval se expandió en Europa Occidental en el siglo XII a través de España, en donde aparecieron las primeras traducciones latinas de las obras de alquimistas árabes.”³⁸ No debe olvidarse también, el conocimiento del pensamiento antiguo que provino cuando la caída de Constantinopla, eminentes teólogos y pensadores emigraron a Italia y sembraron las raíces del renacimiento. La melancolía mantiene relaciones recurrentes con los judíos, los genios, los artistas, con el poder político, con las mujeres, el misticismo, la brujería y el erotismo. La pérdida del objeto amado es el vehículo fundamental de estas formas de sufrimiento. En general, la esencia metafórica del humor terroso expresa el carácter oscuro y negro, ambas características negativas. En este sentido Roger Bartra apunta:

La melancolía era un mal de frontera, una enfermedad de la transición y del trastocamiento. Una enfermedad de pueblos desplazados, de migrantes, asociada a la vida frágil de gente que ha sufrido de conversiones forzadas y ha enfrentado la amenaza de grandes reformas y mutaciones de los principios religiosos y morales que los orientaban. *Un mal que ataca a quienes han perdido algo o no han encontrado todavía lo que buscan y, en este sentido, una dolencia que afecta tanto a los vencidos como a los conquistadores*, a los que huyen como a los recién llegados. La melancolía podía desequilibrar a quienes traspasaban fronteras prohibidas, invadían espacios pecaminosos y alimentaban deseos peligrosos.³⁹

La teoría humoral varió muy poco a lo largo de los siglos y hasta la conquista y evangelización de América. Durante la colonia pocos o nulos cambios sufrió en su estructura. Será hasta finales del siglo XIX e inicios del siglo XX, cuando la teoría humoral desaparezca y de paso a la interpretación psiquiátrica de las enfermedades mentales.

Hacia finales del siglo XVI en la Nueva España, el médico sevillano Juan de Cárdenas, aplicando la teoría de los cuatro humores y los cuatro temperamentos había clasificado al indio novohispano como de un humor flemático; asimismo, al criollo como sanguíneo y colérico. Pero hacía una clasificación especial a los indios *reducidos* del

³⁷ *Loc. cit.*

³⁸ Carmen Salazar-Soler “‘Obras más que de gigantes’. Los jesuitas y las ciencias de la tierra en el Virreinato del Perú (siglos XVI y XVII)”, p. 160.

³⁹ Roger Bartra, *Cultura y melancolía...*, p. 31. Cursivas mías.

norte, de la mítica Gran Chichimeca. Como era común describirlos en aquella época, la nación chichimeca para Cárdenas era “una gente barbara salvage, jamas sugeta ni domada por otra nacion alguna, tiene propiedad de andar perpetuamente desnuda, su habitación es entre fragosos riscos y peñascos, su propio oficio es matar y quitar la vida [...] mostrándose enemiga, cruel y carnicera a todo [...]”.⁴⁰ Sin embargo, lo interesante de su perspectiva médica era la acotación del dramático cambio que sufrían aquellos indios bárbaros al reducirlos a poblaciones y asentamientos sedentarios al estilo español: “Cuanto en su tierra son de valientes, fuertes, recios y muy sanos [...] y después le viene entre nosotros, hecho un mojigatillo, y vuelto un retrato de enfermedad y duelo [...]”.⁴¹ Las razones de este fenómeno, según Juan de Cárdenas, son el cambio de la alimentación, la falta de ejercicio que hacía retener los malos humores en vez de evacuarlos, además del cambio climático que les privaba de “aires sanos, limpios y enxutos”. La conclusión de este proceso era bien clara: “el venir a vivir en casas de población, donde ni bien se ejercitan, ni bien gozan de buenos aires, sino antes bien avahados y repletos de todo mal humor, de que con mucha facilidad enferman y se mueren: también *la tristeza, coraje y melancolía que les carga*, de verse entre gente que tan por extremo aborrece [...]”.⁴² La melancolía pues, según Juan de Cárdenas, era una amenaza real a todo aquel indio sometido a la cultura de misión del norte de la Nueva España.

Es necesario señalar que, este enfoque lo he utilizado para analizar e interpretar el caso de un indio loco y melancólico en la época colonial, surgido en el Nuevo Reyno de León a principios del siglo XIX.⁴³ No he encontrado en el curso de esta investigación, algún caso similar de algún indio melancólico. Lo que sí he encontrado, son –retomando la jerga de Ginzburg- *indicios* de un capitán de guerra y gobernador con arrebatos y exaltaciones melancólicas, señales características del humor negro, morboso y quemado. Estos dolores espirituales y aflicciones emocionales fueron a tal punto extremos y delirantes, como para afectar la primera empresa de conquista de la sierra del Nayar al mando del capitán y gobernador Juan de la Torre. Su estado dementado y delirios melancólicos, que lo dejaban en ocasiones con sólo momentos e intervalos de razón, atacan al capitán y gobernador. El padre jesuita Antonio Arias de Ibarra acompañante de aquella empresa describe esta situación:

⁴⁰ Juan de Cárdenas, *Problemas y secretos maravillosos de las Indias*, p. 200.

⁴¹ *Ibid.*, f. 201.

⁴² *Ibid.*, f. 202-3. *Cursivas mías.*

⁴³ Raúl Enríquez Valencia, *Rebelión y Melancolía. Quimeras, delirios y deseos peligrosos en la Nueva España Borbónica*.

Al principio [le] *asustaron* [al gobernador y al misionero Arias] *los discursos melancólicos*, que aún se hazian, y parecía, que convencían de *desesperada la conquista*, con la confianza en Dios se le desvanecieron aquellas sombras, y quedó tan consolado, y tan animoso en seguir esta gloriosa empresa [...] más luego que [el misionero] visitó al Gobernador, se [lo] *halló tan apretado de nuevas congojas*, que fue menester todo el valor de su varonil espíritu, *para no dar lugar a la melancolía de nuevos funestos discursos*; porque pocos días antes *había acometido a aquel Cavallero un accidente de aquellos, que no saben sujetarse a la cura, y había nacido de haver cavado demasiado la aprehension en asegurar la firmeza de los cimientos para tan grande obra*. Avisóse con toda diligencia al Señor Virrey este no previsto embarazo. Más antes que llegassen las providencias, que se esperaban de su Excelencia, se reconoció en el Gobernador tan extraordinaria mejoría, que a juicio de todos, y aun al suyo estaba capáz de ponerse en camino en seguimiento de las Compañías, que havian ya marchado para la frontera de Guajuquilla, como lo executó, acompañandole el mismo Padre Antonio Arias; *pero assi en el camino, como despues de llegados al Pueblo, volvió el traidor accidente a presentarle repetidas vezes la batalla*.⁴⁴

Es evidente que una atmósfera negra, oscura y melancólica rodeaba la empresa de conquista del gobernador Juan de la Torre. Podríamos decir que ni los astros ni las estrellas acompañaban a su empresa. Una pernicioso y funesta conjunción planetaria bloqueaba y enfermaba a la empresa de conquista. El jesuita Antonio Arias conocía muy bien el corpus de la teoría humoral y los cuatro temperamentos y supo reconocer al humor negro como causante de los “accidentes” (delirios y locura) que aquejaron al gobernador durante toda la empresa. El texto es por momentos evasivo y confuso, sin embargo, hay que recordar que fue editado y modificado por Francisco Javier Fluviá el editor. Es decir, no ha llegado hasta nosotros los informes originales de los dos misioneros que acompañaron a Juan de la Torre, que fueron base y fundamento para que José Ortega compusiera la crónica de la conquista del Nayar. El manuscrito mismo de Ortega no ha sido localizado. Todo esto genera dudas sobre el contenido del texto de José Ortega editado por Fluviá. Como ya lo señalamos más arriba, el perfil apologético que hacen de Juan de la Torre contradice los informes que llegaron hasta el asesor del virrey Juan Picado Pacheco por parte de los dos misioneros jesuitas que lo acompañaron. En estos informes, el gobernador estaba diagnosticado como loco, torpe e ineficaz. A todo esto, tampoco se detallan las “repetidas vezes” que el “accidente” acometió a Juan de la Torre.

El contexto de la narración al que alude este pasaje es al principio de la empresa, hacia finales de julio de 1721, unos meses antes de que los Coras fueran derrotados, reducidos y conquistados en la Mesa del Tonati. En este punto, Ortega describe un ambiente turbio y enrarecido alrededor de la empresa. “Malignas envidias” se despertaron

⁴⁴ Joseph Ortega, “Libro I...”, pp. 98-99. Cursivas mías.

en la comitiva española y los caballeros de capa y espada zacatecanos, pues les hizo “notable impresión ver a Don Juan de la Torre con *transformación* tan repentina empuñar el Baston de General, y el oírle saludar como a Gobernador de un nuevo Reino.” Otros excusaban la temeridad de la empresa con sólo cien soldados reclutados. Otros más simplemente la calificaban “por desperdicio el desembolso de la Real Hazienda, dificultando, que se sacasse el dinero de las Reales Caxas.”⁴⁵

Más adelante, la avanzada militar española encabezada por el gobernador de la Provincia del Gran Nayar Juan de la Torre experimentó infinidad de dificultades. Carecieron de un abastecimiento seguro y abundante de alimentos y armas. La tropa de soldados le parecía insuficiente y además era insubordinada, pues en algunos momentos llegó a pedir su destitución por considerarlo loco, torpe e ineficaz como ya lo hemos señalado. Desde luego, contaban y con mucho de la terca necedad y las traiciones de los indios idólatras para aceptar la religión católica y ser reducidos. Para colmo, el propio gobernador habría sufrido un “accidente” el cual había nacido “*de haver cavado demasiado la aprehensión en asegurar la firmeza de los cimientos para tan grande obra.*” La pérdida y derrota en esta empresa, el verse esfumar la tan anhelada y codiciada conquista y reducción parecía ser el vehículo y la causa de su sufrimiento. Es en este contexto en el que el padre Antonio Arias menciona *sombras, congojas y discursos melancólicos* que parecen entorpecer la empresa, el ánimo y el coraje del “varonil espíritu” del gobernador. Al final de cuentas, el gobernador no logró controlar los embates de aquella peligrosa enfermedad que lo aquejó de forma intermitente, y fue finalmente removido de su cargo a finales del mismo año.

El morbo y los delirios melancólicos siguieron aquejando a Juan de la Torre cerca de diez años más tarde. Como lo señalamos más arriba, en 1729 el ex gobernador se vio envuelto en un proceso judicial acusado de alborotar a los indios y convocar a un alzamiento generalizado en el Nayar y sus fronteras haciéndose llamar gobernador del Nayar o “Guitacal Grande”. La resonancia de aquella potente imagen mitológica y de grandeza del Nayar, así como el recuerdo de su fracasado intento por absorberla y hacerla suya seguía afectando su vida.

El caso del capitán y gobernador Juan de la Torre, no es el único que se ha presentado en el norte de México en el que un miembro de alguna avanzada militar es diagnosticado con padecimientos y aflicciones melancólicas. Recordemos las reverberaciones del humor negro del mítico visitador José de Gálvez -“el ejemplo más espectacular y famoso de locura melancólica en el siglo XVIII”- durante una misión de

⁴⁵ *Ibid.*, p. 97.

pacificación de levantamientos indios provocados por la expulsión jesuita de 1767, en medio del desierto de Sonora entre 1769 y 1770; lo mismo le sucedió al Marqués de Valdelirios, Comisario principal del rey, cuando ante las dificultades para ejecutar el Tratado de límites entre España y Portugal que implicaban a las misiones del Paraguay, enfermó de melancolía en 1757⁴⁶. Algo similar le sucedió al viceprovincial y Visitador General del reino de Chile, el jesuita Luis de Valdivia, que enfermó de melancolía durante la fase de guerra contra los indios araucanos conocida como “guerra de defensa” que resultó ser todo un fracaso a principios del siglo XVII.⁴⁷

Con el apoyo del virrey, las cajas reales y setenta mil pesos para la empresa, la ambición y empeño del visitador José de Gálvez, era convertir a la península de Baja California en el Ofir de América y “civilizar la ferocidad de estos [indios] bárbaros y traerlos a la obediencia segura o su total conquista o exterminio”. Su proyecto en Baja California se torna un fracaso y en el desierto de Sonora no logra su cometido de someter a los indios de Cerro Prieto y la rebelión se extendió hasta algunas misiones del río Mayo. Estas eventualidades le disgustan y amargan mucho. Juan Manuel Viniegra un secretario que lo acompaña, describe la situación:

Esta rebelión y el considerar el señor visitador cuán contrarios resultaban los efectos de su plan, pues los rebeldes de Cerro Prieto no se rindieron, y ya faltaban caudales para continuar la guerra, le encogieron el corazón y le consternaron el espíritu en tanto grado que, entregándose a una profunda melancolía, ningún objeto ni diversión se la desvanecía.⁴⁸

A pesar de su estado de salud, Viniegra menciona que Gálvez dictó providencias, bandos y concesiones. Casi todas ellas un disparate. Para agosto de 1769, la salud del visitador mejoró un poco y gozó de un breve tiempo de estabilidad emocional. A dos leguas de distancia de los Álamos en Sonora, dio las gracias a una milagrosa imagen de nuestra señora de Balvanera con la celebración de una misa, por la recuperación de su salud. Concluida la misa, el visitador:

Levantóse, tomo el cuto y bésole y púsole en la cima; y concluida la función, volviéndose al auditorio, le dijo en voz alta rogase fervorosamente a Dios por la continuación de su salud y que si convenía le

⁴⁶ Guillermo Kratz, S.I., *El tratado hispano-portugués de límites de 1750 y sus consecuencias. Estudios sobre la abolición de la Compañía de Jesús*, p. 176. El autor señala, que las causas que dieron origen a la melancolía del Comisario del rey, era lo mal que iba el asunto del Tratado de Límites, y, por lo tanto, la paranoia que lo hacía imaginar, que sus “enemigos” (los jesuitas, portugueses y el Gobernador General de Buenos Aires) se habían confabulado en su contra para desprestigiarlo y arruinar el Tratado.

⁴⁷ Teofanes Egido (coord.), *Los jesuitas en España y el mundo hispánico*, p. 207.

⁴⁸ *Un Melancólico en el desierto. Juan Manuel de Viniegra, Informe sobre la melancolía del visitador José de Gálvez, 1770*, en Roger Bartra (comp.), *Trasgresión y Melancolía en el México Colonial*, p. 278.

iluminase los medios más eficaces y oportunos para destruir en breve a los indios rebeldes que asolaban la Sonora.⁴⁹

Gálvez comentaba a sus allegados que para reducir a los indios rebeldes haría falta un milagro, pues ante la falta de recursos y la terquedad indígena, el panorama se había tornado negro y oscuro. Para mediados de septiembre, los achaques al visitador volvieron con toda su fuerza para no abandonarlo hasta principios de diciembre, trastornándole el entendimiento. En estado de pleno delirio dictaba providencias a sus jefes militares levantándolos a las dos de la madrugada para comunicarles:

‘Que acababa de traerle unos pliegos San Francisco de Asís, por los que se le instruía de la ignorancia de los jefes en la guerra que hacía a los indios enemigos, los que él iba a destruir en tres días, sólo con traer de Guatemala 600 monas que vistiéndolas de soldadesca y echándolas a correr por el Cerro Prieto, ahuyentarían fácilmente a los contrarios a muchas leguas de distancia’⁵⁰

Más adelante:

A un hombre de calidad, mestizo, le nombró en público gobernador de Sonora y le entregó [?] como insignia del empleo. Al sobrino del señor marqués de Croix, no tuvo dificultad en dispensarle el virreinato de México, ni a don Matías de Armona la Comandancia General de aquellas provincias.⁵¹

Asimismo, Viniegra comenta que tuvo una tercera recaída a finales de enero de 1770. Se escribieron cartas al virrey ocultándole su enfermedad con el nombre de “calenturas malignas”. Los delirios continuaron, haciéndose llamar rey de Prusia, Carlos XII de Suecia, consejero de Estado o Almirante de España. Proyectó además, “un canal desde la laguna de Chalco, a dos leguas de México, hasta el puerto de Guaymas, capaz de navegar en ella navíos de 80 cañones.” Como corolario a estos desenfrenos:

Escribió muchos papeles y entre ellos hay uno inventariado jurídicamente, firmado de su puño, que dice así: ‘José de Gálvez, loco para el mundo, infeliz para él, rueguen a Dios que sea feliz en el otro’.⁵²

Las autoridades virreinales y eclesiásticas intervinieron. Los acompañantes del influyente y poderoso visitador fueron apresados y encarcelados durante casi un año al no aceptar declarar la falsedad de la locura del visitador y finalmente expulsados de la Nueva España. Todos los documentos médicos, militares y administrativos de la campaña pacificadora

⁴⁹ *Ibid.*, p. 280.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 281.

⁵¹ *Ibid.*, p. 283.

⁵² *Ibid.*, p. 286.

fueron confiscados y destruidos. El objetivo era desaparecer cualquier rastro de la locura del visitador. El fraile betlemita que rescató en Chihuahua al demente visitador lo trasladó a la capital para su recuperación. Sin embargo, su antiguo secretario Viniegra, escribió en el exilio un informe detallado de la locura del visitador: “Aunque lo domina el rencor, el recuento de los hechos parece creíble.”

De lo anterior se desprende que sin el valioso documento del secretario del visitador Juan Manuel Viniegra, escrito en el destierro, nada se hubiera sabido de la enfermedad de Gálvez. La maquinaria virreinal barrió la evidencia y no dejó rastro documental conocido del delirio melancólico del visitador en medio del desierto de Sonora. Esto me llama la atención, pues sucede lo mismo con Juan de la Torre. No existe evidencia documental alguna sobre exámenes o algún diagnóstico médico practicado en la persona del gobernador. Es más extraño aún que ninguno de los dos misioneros jesuitas que acompañaban a De la Torre, mencionen las características de aquel importante “accidente”, enfermedad o padecimiento mental que afectó gravemente al gobernador, al grado de alterar de manera contundente sus capacidades mentales y llevar al fracaso con ello la empresa de conquista. Es extraño que no exista ningún informe médico, pero que todas las personas que rodeaban al gobernador conocían de su locura: vecinos y autoridades de Zacatecas, jefes militares y misioneros.

En los informes que he podido analizar de estos misioneros tanto a sus superiores como a las autoridades virreinales sobre la conquista del Gran Nayar, nada mencionan al respecto. Sin embargo, es posible que esta información haya sido reservada y clasificada como confidencial o quizás destruida. Esto se desprende del hecho de que el cronista José Ortega de la Compañía de Jesús, conoció de primera mano los informes, cartas y demás documentos que sistematizó para producir su crónica sobre la reducción del Gran Nayar; Ortega y sus colegas misioneros conocían el corpus del mito de la melancolía y la teoría humoral, de tal forma que observaron al humor negro y quemado como uno de los responsables y sin duda como una de las consecuencias de las dificultades que Juan de la Torre sufrió ante la desilusión de ver desaparecer su sueño de reducir, pacificar y gobernar en la sierra del Nayar. Huelga aclarar, que para la interpretación de la realidad se antepone siempre a la teoría humoral, la disposición de todas las cosas *conforme a su Divina ordenación*.

Para finalizar, de todo lo anterior se podría plantear también la hipótesis de la construcción de un escenario omnipresente dentro de las narrativas de conquista en el norte de México y otros escenarios de frontera como la guerra araucana o la guerra en las misiones del Paraguay por el Tratado de Límites hispano portugués de 1750, donde

poderosas fuerzas míticas como el temible morbo melancólico, atacaría a los conquistadores y conquistados, cuando las dificultades de la pacificación, reducción o conquista hicieran dudar y tambalear el éxito de la misma. Ante el absolutismo de la realidad, la derrota y el fracaso de la empresa, la angustia y la desesperación hicieron presa del gobernador y el visitador Gálvez. En aquel escenario, irrumpió el mito de la melancolía para llenar aquel vacío de anhelos frustrados y desencanto.

Las aflicciones producidas por el morbo melancólico no eran desconocidas para los miembros de la Compañía de Jesús. En un caso diferente a los anteriores, el cronista jesuita Francisco Javier Alegre nos cuenta que hacia finales del año de 1679 en la hacienda de los Patos, jurisdicción de Parras en el reino de la Nueva Vizcaya en el norte de México, doña Francisca Valdés y Urdiñola, noble, casada en segundas nupcias con Agustín Echevers y Subiza, había sufrido en ambos matrimonios la pérdida de todos sus hijos recién nacidos. “Esta pena había atormentado su corazón por tanto tiempo, que llegó a enfermar y aun salir fuera de si, algunos ratos, *por melancolía*.” En algunos de estos arrebatos de locura “se dio algunos golpes en el vientre, diciendo con la fuerza de la aflicción, que para que quería hijos si no había de lograrlos. En volviendo de este frenesí, invocaba muy de veras a san Francisco Javier, en quien tenía puesta su más tierna confianza.”⁵³

Los intervalos de estos arrebatos de humor negro parecían multiplicarse confundiendo muchas veces los límites de la cordura y el buen juicio. A finales de noviembre de 1679, en una noche entre sueños, se le apareció a doña Francisca la figura de un sacerdote de la Compañía que la doliente creyó identificar como el santo Francisco Javier o San Ignacio, el cual entraba y “decía misa” en la capilla de su hacienda y que ella misma entraba a oírla. En el transcurso de esta proyección onírica, vio salir a otro jesuita de la sacristía “con báculo y manteo y que, llegando junto a sí, le reprendía su poca conformidad y le decía sobre la cabeza un evangelio, añadiendo que mandase a decir una misa.” Cumplió esta orden de manera escrupulosa a la mañana siguiente. A la siguiente noche, una vez más bajo los influjos de su aflicción atrabiliosa y ensoñadora, “entre las mismas dudas, le pareció ver al mismo sacerdote que, hincado ante la Virgen santísima, con sobrepelliz y estola, le ofrecía un memorial. A pocos días, en que había sido uno el de san Francisco Javier, reconoció haber concebido; y a los nueve meses, parió, no sin nuevos favores del Santo, una niña hermosísima [...] Se le puso por nombre

⁵³ Francisco Javier Alegre, *op. cit.*, p. 31. Cursivas mías.

Ignacia Javiera, en honra de los dos Santos que su piadosa Madre creía haber visto y a quienes atribuía tan singular favor”.⁵⁴

Como hemos visto, el morbo melancólico introduce nuevos niveles de interpretación que posibilitan una versión innovadora en la construcción de la historia. El mito ilumina la realidad, es un modelo polisémico, capacitado para elaborar una versión imaginativa del morbo atrabilioso en el norte de México. La melancolía, como lo hemos observado en los tres casos, es una figura mítica capaz de sintetizar la identidad de estados liminales y de paisajes anímicos que nos describen una sed permanente de superación de la angustia y el sufrimiento. El mito como un conjunto de imágenes, metáforas y paisajes emocionales es una fuerza fundamental capaz de domesticar el carácter absoluto de la realidad y las respuestas unívocas y monocéntricas. Es también un modelo crítico y alternativo que abre horizontes frente a lo desconocido. Puede entenderse así mismo, como un viaje hermenéutico del hombre finito, provisional e inadaptado. El corpus melancólico codificó un escenario de traiciones, angustias, sufrimiento y ambigüedades mientras se cocinaba la conquista del Nayar. Entre Juan de la Torre y el visitador Gálvez, más que una afinidad empática que los una, lo que tenemos frente a nosotros es un horizonte histórico, una temporalidad o historicidad del modo de ser que es común a ambos y que nos vuelca a una interpretación y una comprensión de *su ser en el mundo*, “que dependía de la idea del mundo reinante: de su *horizonte* en el ser en el mundo.” El mito de la melancolía es la mediación necesaria que nos permite acercarnos y comprender aquella temporalidad. Tanto Juan de la Torre como el visitador Galvez, se sintieron avasallados y rebasados debido a las “enormes dificultades” para conquistar y reducir a los indios rebeldes. El mito aquí, también juega una función terapéutica. Ante la incapacidad y la imposibilidad de alcanzar su objetivo, la demencia, el delirio y el desenfreno producidos por el humor negro y requemado dio cauce a su tristeza y desconsuelo. En el caso del gobernador del Nayarit, esto sin embargo, no le libró de las demandas y acusaciones por fraude y corrupción, debido a la enorme fortuna dilapidada en su fracasada empresa. La gran diferencia es que el visitador Galvez, tenía tras de sí a toda la maquinaria virreinal de su lado debido a su enorme influencia y poder en la capital del imperio. En esto quizá, encontremos un principio ordenador en el que los sueños y la fantasía del *homo miticus* sean el complemento indispensable de la realidad, las leyes y la vida racional del *homo economicus*.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 32.

5. LA CONQUISTA DEL NAYAR POR EL CAPITÁN JUAN FLORES DE SAN PEDRO

A principios de diciembre de 1721 se ha tomado la decisión de destituir a Juan de la Torre, y el futuro capitán y Gobernador de la Sierra del Nayar Juan Flores de San Pedro, tomará el mando de las operaciones hasta su arribo a la sierra en los primeros días de enero de 1722. Durante este intervalo, se ha designado de manera interina en el cargo al Conde de la Laguna. Corrupción y malos manejos en los dineros, insubordinación e indisciplina entre sus subalternos, así como su incapacidad físico-mental debido a sus achaques de *delirios* y *demencia melancólica*, han dado al traste con la primera empresa militar. Las autoridades virreinales llamarán a Juan de la Torre a cuentas por los más de 45 mil pesos que han sido invertidos en la entrada militar y que ha resultado un fiasco.

Un mes antes, el 7 de noviembre, la Audiencia de Guadalajara organizó una junta de guerra en la que se acuerda la entrega a Luis Tortolero alcalde Mayor de Acaponeta, de dos quintales de pólvora y las correspondientes de balas para repartirlas en la jurisdicción del poniente si fuera necesario. Para este propósito se convoca la ayuda de los alcaldes mayores de Tepic, Zenticpac, Santa Clara y Tequepexpan. La idea es clara, en caso de una revuelta generalizada, se cierra el círculo militar sobre el poniente de la sierra del Nayar pertrechando lo mejor posible a aquella región.¹

Por su parte, al organizar su partida militar, Juan Flores de San Pedro no escatima en recursos y pertrechos de guerra. Pretende no repetir los mismos errores de logística y abastecimiento de su antecesor. El 24 de diciembre parte hacia la sierra y arriba a San Juan Peyotán el 4 de enero de 1722. Este capitán utiliza la palabra “chichimecos” para referirse a los indígenas nayaritas y no distingue la calidad o filiación étnica de los mismos. Sobre los pertrechos nos cuenta:

Sesenta reses en pie = y diez reses muertas en sesina = y veinte cargas de arina en costales = y diez dichas echas biscocho = y tres cargas con cien quesos grandes redondos = y dos cargas de javon = y un tercio con seis arrobas de chocolate = y cuarenta y cinco mulas de recua para conducir todo lo referido con seis arrieros para su cuidado = y veinte y quatro arcabuces de chispa = y quatro pares de grillos = y doscientos y cincuenta cavallos mansos = y veinte y seis mulas de silla = ...sesenta y un hombres armados.²

¹ AGI, Guadalajara, 162, *Testimonio relativo de los Autos formados en esta Real Audiencia de Guadalajara sobre la Conquista del Nayarit*, f. 862-3.

² *Ibid.*, f. 532.

En sus inicios, no se aprecia claramente cual fue el impulso que Flores de San Pedro haya tenido para tomar las riendas de esta empresa. De cualquier forma, recordemos que desde mucho tiempo atrás, el imaginario colonial había imaginado a los grupos habitantes de la sierra con inmensas riquezas y montañas que escondían grandes yacimientos de minerales preciosos. Tales aseveraciones fueron prontamente echadas por tierra una vez tomada la Mesa del Tonati. Desde su partida, Flores de San Pedro aclara que pertrechos y “dicha gente a quienes traigo costeados de mi bolsa” y exige al virrey se haga efectivo el reembolso y el pago de sus honorarios.³ La espera se tornará eterna, y sólo una mínima parte de lo invertido en la conquista le será reembolsado por la Corona. Por el contrario, no cesaran los problemas y las decepciones. De cualquier manera, más adelante, una vez conquistada la Mesa del Tonati, el saqueo y la rapiña por parte del gobernador y su banda de forajidos, recuperan parte de su inversión con el atraco y el pillaje en despoblado.

Después de preparar la estrategia para la toma de la Mesa del Nayar, el capitán Juan Flores parte de Peyotan el 14 de enero e inicia el avance hacia la sierra. Envía tres embajadas a los serranos sin éxito. En el inter, fue interceptado un correo nayarita que había sido enviado a Guadiana “para solicitar socorro y alianza de los tobosos”, más su negociación no tuvo éxito.⁴ En estas embajadas, se les instaba a los serranos a reducirse pacíficamente, esto les traería el perdón a los apóstatas, la libertad a los esclavos y delincuentes fugados, así como enormes ventajas producto de su conversión religiosa como una iglesia nueva, instrumentos de labranza y muchas otras prerrogativas y consideraciones.

El gobernador dividió la avanzada en dos partidas. Por un lado, las huestes al mando del capitán Nicolás de Escobedo y el teniente Juan de Orendayn entrarían por la parte oriente de la Mesa “y otros tantos hombres de armas, para divertir las fuerzas del enemigo y cerrarles la retirada.” Por su parte, “el gobernador con su libre y codiciosa tropa” harían lo propio por la parte occidente. El objetivo era realizar un ataque conjunto en dos trincheras. Se fijó el asalto para el día 17 de enero. Escobedo le hizo ver al gobernador, que a él sólo le correspondía un trayecto de 13 o 14 leguas contra las 40 del gobernador. Y le advertía que durante la espera de dos o tres días algún imprevisto podría precipitar un avance hacia la Mesa, por lo cual, tal situación en caso de darse, le pedía no fuera a tomarse como falta de respeto o indisciplina. “El Gobernador le respondió, con algún enfado e ironía, que subiese, si podía, añadiendo que, en tal caso,

³ *Ibíd.*, f. 534.

⁴ F. J., Alegre, *Historia de la Provincia de Jesús de la Nueva España, tomo IV.*, p. 293.

hiciese seña con una lumbrera, en un alto que hay en medio de la Mesa.”⁵ Nicolás Escobedo alcanzó su objetivo la misma noche del 14 de enero.

Era bastante claro el deseo de la tropa conducida por Escobedo de arrojarse toda la gloria en este asalto, y desde luego, de la mejor parte del botín de la rapiña. Escobedo y su tropa determinaron en consejo de guerra atacar la Mesa a la mañana siguiente. El día 15 o 16 de enero, al ritmo del canto religiosos del “alabado”, el capitán Escobedo conseguiría la toma de la Mesa sin la pérdida de un solo soldado español y sólo seis o siete indios amigos heridos.

Subiendo cada soldado en medio de dos indios flecheros, donde no lo impedía la angostura de las veredas. Había que luchar al mismo tiempo, con las breñas y las malezas, con las peñas y los troncos de árboles que atajaban el paso, con las flechas que llovían de todas partes, con las piedras que disparaban de las hondas y de los peñascos que rodaban con inmenso estruendo, desgajando los árboles y cuanto encontraban sobre su pasaje [...] Con algunas descargas de flechas de los nuestros, y tiros de fusil, interrumpidos con orden, se apartaban los indios, se tomaba alguna respiración y se avanzaba mucho camino.⁶

Los indios viéndose derrotados huyeron hacia lo más escarpado de la sierra abandonando la plaza al enemigo. Un día después arribó el gobernador y tuvo que conformarse con una entrada sin mover un sólo dedo. “Al día siguiente llegó el Gobernador, no poco corrido de verse arrebatada de las manos la tal cual gloria de aquella acción. Sus celos estuvieron para prorrumpir en una funesta amistad, que procuró sofocar, desde sus principios, el padre Antonio Arias [...] Se puso fuego al adoratorio del sol, y algunos otros idolillos.”⁷ Una vez tomada la Mesa del Tonati, el gobernador la refundó bautizándola con el nombre de Real Presidio de San Francisco Javier de Valero en honor al virrey en turno.

En la versión que se encuentra en el Archivo de Indias, en sus cartas al virreinato, Flores de San Pedro maneja su propio relato y distorsiona algunos hechos fundamentales. Obviamente, el objetivo era hacerse aparecer como conquistador del Nayarit:

No saliéndoles todas sus traiciones ni ser ellos crecido numero biendo no tenia remedio todos ya atemorizados decayendo de sus ánimos biendo el que seles yba ganando la mesa

⁵ *Loc. cit.*

⁶ *Ibid.*, p. 294.

⁷ *Ibid.*, p. 295.

salieron de huida todos ellos con su Rey siendo tanta su presión que dejó por el camino toda la ropa, bastón, espada y silla que trajo de México.⁸

Inmediatamente posterior a la toma de la Mesa, comenzó la rapiña y el saqueo, así como la destrucción y quema de reliquias, huesos y momias de los conquistados. En su informe, el gobernador menciona “Quatrosientas cavesas de ganado cavalladas y sinquenta y dos mulas...” *confiscadas* en Santa Teresa de Miraflores antes Coaimarus.⁹ En este recuento, se menciona la famosa osamenta que más tarde fue remitida a la Ciudad de México para los autos de fe, que fueron presididos por el mítico Provisor de Naturales Juan Ignacio Castorena y Ursua.¹⁰ Al final, el gobernador menciona que se consiguió conquistar la Mesa y “el entrar a ella y ganárseles todo a fuerza de milagros patentes y peligrosos manifiestos de la vida.”

En este punto, encontramos serias divergencias entre las fuentes sobre lo acontecido al momento de la toma de la Mesa del Nayar. Por un lado, el jesuita José Ortega en el *Libro I de Apostólicos Afanes*, menciona las “sombras y congojas melancólicas” del capitán Juan de la Torre. Suceso que no confirma ninguna otra fuente que narre la conquista del Nayar. El mismo Ortega, menciona la aparición milagrosa del apóstol Santiago al momento de la batalla entre nayaritas y españoles.¹¹ Ni el capitán Nicolás Escobedo, ni el jesuita Antonio Arias ni el propio capitán Flores, testigos directos de tales acontecimientos mencionan tal suceso extraordinario. En ningún momento hacen mención de la aparición milagrosa de ningún santo caballero. El apóstol Santiago reina por su ausencia. En otras versiones, por ejemplo, en carta al rey de España, el Oidor de la Audiencia de México Don Andrés de Corobarrutia, se muestra expectante y contento con la toma de la Mesa:

Quan feliz ha sido la ocupación de esta Provincia, pues no obstante la gran resistencia que hicieron los indios...se resolvió a asaltarlos por el referido unico parage, por el que lo executó a costa de infinito trabajo... fue menester que los que lo intentaron en una mano llevasen las armas y con la otra se fuesen asiendo de las ramas que produce aquel

⁸ AGI, Guadalajara, 162, *Testimonio relativo de los Autos formados...*, f. 546. Con fecha de 20 de enero de 1722. Estas palabras no corresponden a la realidad de los hechos si atendemos a otras fuentes que nos señalan que en primer lugar, el Tonati se habría refugiado en otro paraje, al temer por su vida, ya que gran parte de los principales del Nayarit le habrían recriminado su actitud obsequiosa y oficiosa con los españoles en su visita a la ciudad de México y que habría desencadenado todos los sucesos posteriores. El Tonati no participó en la defensa de la Mesa. En segundo lugar, recordemos que Flores de San Pedro ni siquiera estuvo presente en el asalto a la Mesa.

⁹ *Ibid.*, f. 548. Con fecha de 26 de enero de 1722.

¹⁰ *Ibid.*, f. 570.

¹¹ Este tema por su importancia será tratado en un capítulo más adelante.

terreno... (y) de la tenaz defensa que hicieron los indios asistió Dios, tanto que se consiguió subir al llano de la Mesa sin muerte de alguno... y que derribaron los adoratorios de Ydolos, en las queales hallaron el principal con el título del Tonati, que era un esqueleto en que el enemigo común les hablaba y a quien hacian los sacrificios derramando la sangre de los más tiernos ynfantes, el qual queda en esta ciudad en poder del comisario del Santo Oficio para entregarla al fuego en Auto de Fe [...] Además de haver empezado a dar muestras de riquísimos minerales [...].¹²

Por su parte, el jesuita Antonio Arias -en carta al Provincial Alejandro Romano- menciona que “mas fue el Señor servido de que ni los españoles que subian ni de los indios amigos peligrase persona alguna.” Sobre el cadáver del Nayarit “dicho gran Nayari que es el que dio nombre a toda esta provincia; era el instrumento por donde el demonio les hablaba, según lo que dicen algunas nayaritas.” Y remata de júbilo “¡Quiera el Señor que abran los ojos para conocer su poder a quien se debe tan increíble victoria que los que vemos estas sierras podemos llamarla milagrosa!”¹³

Sobre los objetos reportados para los autos de fe contra la momia del Nayarit, Castorena y Ursua menciona lo siguiente:

Se sirvió mandar a remitir a este Tribunal la osamenta o cadáver del Gran Nayari, con sus armas, adornos y vestiduras de varios géneros, a quien adoraban por su dios y tenían por su oráculo en las respuestas los indios nayaritas, y un ídolo de piedra con la figura del Sol, que llamaban el Tonati, un vaso en el que echaban la sangre de los niños que sacrificaban...¹⁴

Continuando con el proceso de conquista, los problemas en el asunto de la “pacificación” no terminaron para el capitán Juan Flores. Ha conquistado la Mesa, pero los indios se encuentran fugitivos. El temor principal en ese momento, es la venida de las aguas, ya que hará imposible la pacificación completa de la zona.¹⁵ Entre febrero y marzo de 1722, se advierte la existencia de una epidemia de viruela entre los indios: “aver acaecido la epidemia de viruelas con gran fuerza.” El padre Antonio Arias se movía con premura entre los pueblos de Santa Theresa y Santa Gertrudis a bautizar a los párvulos antes de morir a causa de esta epidemia. El 14 de marzo de 1722, se hace la declaratoria del Nayar como

¹² AGI, Guadalajara, 87, sin foliar, con fecha de 9 de octubre de 1722.

¹³ Roberto Moreno de los Arcos, “Autos seguidos por el provisor de naturales del Arzobispado de México contra el ídolo del Gran Nayar, 1722-1723”, pp. 419-420.

¹⁴ *Ibid.*, p. 395. Este tema –los autos de fe contra la momia del Nayarit- merecen un capítulo aparte, de lo cual hablaremos más adelante.

¹⁵ AGI, Guadalajara, 162, *Testimonio relativo de los Autos formados...*, f. 754.

el Nuevo Reino de Toledo. Este testimonio menciona que, el título de Nuevo Reino de Toledo se debe a Nuestra Señora del Sagrario, la cual “patrocinó la entrada”.¹⁶

Casi dos meses después de la toma de la Mesa, el capitán Flores comenta de manera abierta los sinsabores, la decepción y desilusión de la conquista y pacificación de la sierra del Nayar. El botín esperado del saqueo y la rapiña no ha sido del todo jugoso para sus arcas personales. Y los problemas políticos se acrecientan con sus pares españoles en su lucha por el pillaje. Además, un grupo de “chichimecos” se encuentran en resistencia pues algunos “coxas y nayaritas se refugiaron con los tecualmes, por ser estos de fama valiente por haber dado muerte al capitán Bracamontes”. Juan Flores argumenta “el haber parado a la hora presente en proseguir en seguimiento y alcance de los demás ynfieles y acavar en el todo la conquista a sido por hallarme ya Yntotum (sic) a pie e con la perdida y destroncamiento de mi cavallada...”. Juzga mejor rehacerse y continuar más adelante con la persecución.

Para finales de marzo, el gobernador Juan Flores pide ayuda desesperada, suplicando al virrey auxilio inmediato. Tiene problemas con los alcaldes mayores de los pueblos circunvecinos y su voracidad; a sus soldados no les han pagado, y remata ironizando con su sueldo de 12384 pesos, de los 29 mil que le habían prometido, comparados con los 45 mil pesos que le adjudicaron a Juan de la Torre. “Tambien expongo en noticia de Vuestra Excelencia el sinsabor que esta conquista y mi operación an causado en algunos alcaldes mayores y capitanes que sercundan esta Provincia con la ynsaciable sed de sus intereses...”. Meses más tarde, el gobernador se enfrasca en un pleito contra la Audiencia de Guadalajara, sobre las capacidades jurisdiccionales en las tierras conquistadas. El gran derrotado fue, obviamente, el gobernador, ante la poderosa Audiencia de Guadalajara que cuenta con el apoyo del Virrey Marques de Casafuerte.¹⁷

Por la parte misional, después de la toma de la Mesa se formaron los pueblos de Jesús María, el de Santa Teresa con los seguidores del cacique llamado Domingo de Luna. A principios de febrero se salió en busca de los indios fugitivos. La Mesa del Nayar pasó a llamarse pueblo de la Santísima Trinidad. Cerca de la Mesa había numerosas rancherías que fueron congregadas y formaron el pueblo de Santa Gertrudis. El Tonati junto con cuatro hijos suyos, se entrevistó con los españoles, fue bien recibido y bautizado en la Mesa del Cangrejo.¹⁸ En Guaynamota se fundó el pueblo de San Ignacio. Por su parte, los misioneros jesuitas se quejaron de la falta de vino y hostias para officiar la Santa Misa.

¹⁶ *Ibid.*, f. 679, 682,

¹⁷ *Ibid.*, f. 695-696, 811.

¹⁸ F. J., Alegre, *op. cit.*, pp. 295-298.

Cerca de una década más tarde y justificando la política de la Compañía de la necesidad de la separación entre indios y españoles, un misionero jesuita describe la perniciosa influencia de los españoles en las reducciones. Estas conductas, se lamentaba, contribuyen al descrédito y poco avance de la religión entre los indios, y hacen que éstos, no muestren ningún respeto por los españoles. La tropa del gobernador:

Compuesta la mayor parte, de forajidos y gente malvada [...] éstos, engreídos con el título de conquistadores, y, no creyéndose bastantemente recompensados, no procuraban sino atraerse a los indios, permitiéndolos todo porque les descubriesen minas, o les sirviesen en los tratos y labranzas, o les disimulasen los excesos de lascivia en sus mujeres y en sus hijas.¹⁹

¹⁹ *Ibid.*, p. 342.

6. EL APÓSTOL SANTIAGO EN LA CONQUISTA DEL GRAN NAYAR EN 1722

LA HISTORIA COMIENZA EN ESPAÑA

Para Paul Veyne, el acontecimiento histórico es una diferencia que “se destaca de un fondo uniforme.”¹ A su vez, esta diferencia se encuentra inmersa en un contexto simbólico y cultural del que se extrae y al mismo tiempo se define. El intercambio simbólico sobre esta diferencia es el sentido de la trama, de la narración.² La trama es un guión, “un fragmento de la vida real que el historiador desgaja a su antojo y en el que los hechos mantienen relaciones objetivas y poseen una importancia relativa.”³ El acontecimiento se concibe entonces no como una realidad objetiva, sino como un signo dentro de una trama mayor que es la historia.

En la Reconquista española se destaca un acontecimiento glorioso, de factura divina y de alcances míticos: la batalla entre los ejércitos árabes y cristianos de Clavijo en 844 d. C. El mito nos cuenta que la batalla se había tornado desgraciada para el ejército cristiano. El rey Ramiro I, se había retirado “a llorar” su infortunio al cerro de Clavijo. Dormido, triste y fatigado se le apareció entre sueños el Apóstol Santiago, él cual lo alentó a que volviera a dar batalla a los moros al día siguiente, asegurándole la victoria. Así, al día siguiente comunicó el mensaje del sueño al consejero y a las tropas. Al comienzo de la batalla apareció el Apóstol Santiago sobre un caballo blanco, con una túnica alba y con una espada en la mano. El resultado fue una victoria para los cristianos. Desde entonces, se invoca el nombre de Santiago al tiempo de las batallas en nombre de la fe cristiana.

Erich Auerbach⁴ ha interpretado de manera magistral la realidad cristiana de la alta Edad Media. Él considera que nos encontramos ante un *realismo de tipo figural o cristiano figural*. Esto es, de lo que estamos hablando es de una realidad que mezcla o establece relaciones fuera del tiempo entre por un lado apariciones, sueños, milagros y hechos maravillosos, y por el otro, acontecimientos reales e históricos. La vida en la Edad Media puede considerarse de esta forma: un mundo maravilloso donde todo es posible merced a la gracia divina. No nos encontramos frente a hechos históricos, sino ante figuras o prefiguraciones de la victoria final y del triunfo del ejército cristiano en su lucha contra los infieles. Como se sabe, el proceso de reconquista duraría cerca de 800 años y culminaría

¹ Paul Veyne, *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*, p. 15.

² Segundo Guzmán, Miguel Ángel, *Infiernos Imaginarios*, p. 17.

³ P. Veyne, *Cómo se escribe...*, p. 34.

⁴ Erich Auerbach, *Mimesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*, México, FCE, 1979.

con éxito a la llegada de los reyes católicos y la entrada triunfal de las tropas cristianas en Granada el 2 de enero de 1492.

Santiago Apóstol, realidad cristiana medieval y reconquista española tienen una relación directa con la historia colonial novohispana. Louis Cardaillac ha realizado una importante reconstrucción de la leyenda, la historia y el mito en torno a la figura del apóstol Santiago. Para el autor, es importante destacar dos momentos de la figura del apóstol. En primer lugar como evangelizador, en segundo lugar, como guerrero y actor principal en las batallas más importantes de la reconquista española.

Al apóstol Santiago “lo conocemos por los *Evangelios* y los *Hechos de los Apóstoles*... Pertenecía a una familia de pescadores. Es hijo de Zebedeo y Salome y hermano de Juan, el evangelista.”⁵ Junto a Pedro y Juan, fue uno de los apóstoles más cercanos a Cristo, incluso se le ha llegado a considerar como su gemelo por cuestiones de parentesco y más bien, por su excelencia en virtudes y semejanza moral a Cristo. Fue también conocido por su “carácter impulsivo y ardiente” y apodado por tanto como Boanerges o “hijo del trueno”. Por estos antecedentes, se le ha vinculado a antiguas tradiciones paganas como los Dioscuros Castor y Pólux. Recordemos que algunos de los atributos de estos dioses griegos es la gemelidad, la sideralidad, el ser personajes ubicados con cabalgaduras y caballos blancos e invocados al momento de las batallas. Es posible imaginar que dentro del contexto del terremoto militar islámico y la división de los reyes cristianos, se respire una atmósfera de decadencia y derrotismo. Con este horizonte, el cristianismo y la interpretación alegórica del pasado pagano, realiza un proceso de rescate y salvación de antiguos cultos en el marco de la revelación y la explicación piadosa. El culto santiaguista cumpliría además la función de un revulsivo moral y edificante.

Gracias a los *Hechos de los Apóstoles*, sabemos que Santiago fue ejecutado y muerto en Jerusalén entre los años 42-44 por órdenes del entonces rey de Jerusalén Herodes de Agripa.⁶ La leyenda y el mito colman la vida del santo, y permiten explicar su “presencia” como evangelizador en Tierra Santa, en la península Ibérica y su sepultura definitiva en Santiago de Compostela. Así también, lo encontramos como capitán general de las tropas españolas y en las batallas principales de la reconquista española y de la conquista de América.

Hacia el último tercio del siglo VIII, la resistencia cristiana en las montañas asturianas vive momentos de crisis profunda, producto de los conflictos internos y los constantes

⁵ Louis, Cardaillac, *Santiago Apóstol. El Santo de los dos mundos*, p. 21.

⁶ *Ibid.*, p. 22.

ataques del Emirato de Córdoba. En ese contexto, “el famoso Beato de Liébana, escribió un *Comentario al Apocalipsis*”, en el que retoma la idea del anónimo *Breviario de los Apóstoles* y añade a la figura del santo las insignias de Santiago Caballero, *miles Cristo o Bellator* (combatiente de Cristo). Le compone un himno y remata afirmando que “los ojos del caballo blanco que monta Santiago son llamas de fuego y de su boca sale una espada afilada para herir con ella a los enemigos.”⁷ Caballero, soldado de Dios, caballo blanco y espada, son los nuevos signos de Santiago evangelizador y ahora guerrero.

En 1264, surge el texto célebre del genovés fray Santiago de la Vorágine titulado *La Leyenda Dorada* que, en base a un modelo de *exemplum*, destaca las hazañas y los milagros del santo narrados a través de fábulas, destacando el valor y el poder de las reliquias, en donde “la actuación del apóstol esta presentada como un calco de la vida de Cristo.” La actividad milagrosa se mueve entre la tensión del mundo pagano y la magia antigua con sus amuletos y talismanes y, por el otro, la magia cristiana de las reliquias y las oraciones jaculatorias y señales de la cruz. André Vauchez lo sintetiza así:

Desde fines del siglo XIII, muchos aspectos de la vida cotidiana que antes estaban regulados por la magia antigua habían sido sepultados por la magia cristiana gracias a la presencia de un rico santoral y la labor difusora desarrolla por los mendicantes.⁸

Por su parte, la versión guerrera de Santiago es un producto socio-religioso en el contexto de la reconquista española. Cardaillac sitúa al texto del Beato de Liébana como el texto fundador de la figura de Santiago Guerrero. La transmisión de la leyenda fue lenta y tardaría cerca de 500 años en llegar a su etapa cumbre. Desde las altas esferas religiosas y seculares creadoras del mito (a través de manuscritos, oraciones, la fundación de la ciudad de Santiago de Compostela, las peregrinaciones, la Orden de Santiago, etcétera) se fue filtrando hacia las capas populares a través de la oralidad y la magia cristiana. Alfonso XIII lo invocó, como el “patrón y señor de toda España” alrededor del 830-40. Después de la batalla de Clavijo se instaura el importantísimo “Voto de Santiago”, fuente fundamental de recursos para la Catedral, el Hospital Real y el Cabildo de la Catedral de Compostela⁹, y que consistía en un tributo y ofrecimiento anual a la iglesia de Santiago de las primeras cosechas y vendimias, además de considerar al apóstol como a un caballero más y recibir una parte del botín que se tomara a los moros.

⁷ Citado por el autor. *Ibid.*, p. 24

⁸ André Vauchez, citado por L. Cardaillac, *Ibid.*, p. 37.

⁹ *Ibid.*, p. 41.

En el 1161, se crea la orden de Santiago por Fernando II de León. “Uno de los cometidos de esta orden militar fue el de proteger a los peregrinos en su camino hacia Compostela contra los ataques de los musulmanes.” Ésta orden representó el brazo armado de la reconquista y estuvo presente en las principales batallas: Sevilla, las Navas de Tolosa, Granada, etcétera. Cardaillac resume: “primero, que el culto a Santiago empezó siendo una veneración al Apóstol, cuyos restos se habían encontrado en Galicia. Segundo, que la representación de un Santiago guerrero es propiamente hispánica y que se desarrolló en la Península por las circunstancias históricas del enfrentamiento con el Islam.”¹⁰

Un hecho fundamental que me interesa destacar sobremanera, es la idea que retoma Cardaillac de que España es impensable sin la imagen del apóstol Santiago, como la base de la identidad española. Américo Castro sostiene a su vez que “la fe en Santiago sirvió de columna vertebral al cuerpo de España.” Cardaillac remata: “Sin la presencia del Islam, el culto de Santiago no hubiera progresado. Se desarrolla como respuesta a lo que hacía la fuerza del Islam, su concepto de ‘Yihad’, guerra santa, que se conecta en la invocación del profeta. Santiago fue el ‘anti-Mahoma.’”¹¹

Américo Castro sostiene también que la restauración de la monarquía española se encuentra estrechamente ligada al culto a Santiago. En el 917, Alfonso III (866-910) es mencionado por sus hijos y sus súbditos como “magnus imperator”. Cuál es entonces la relación que guarda el culto a Santiago con el surgimiento de la monarquía española. Para Américo Castro, la monarquía y el culto a Santiago son dos hechos correlativos:

¿Qué justificación cabe hallar a semejante elevación de rango? Me atrevo a decir que el título de ‘imperator’ es inseparable del título de pontífice dado con gran pompa verbal al obispo de Santiago, y de lo cual tenemos la primera muestra, que yo sepa, en un documento del año 954, y que es muy probable no fue el primero [...] El rey se permitía tal magnificación, porque los obispos de Santiago se creían pontífices; y lo creían porque Santiago era más alto apóstol que San Pedro: era protomártir, predilecto de Dios, hermano de Cristo e ‘hijo del trueno’, según el evangelio; la fe popular (que veremos luego reflejarse en la liturgia) lo haría, en efecto, en hermano gemelo del señor.¹²

Existe pues, una tensión prestigiosa entre Galicia y los reyes de León. Galicia y León se permitían “actitudes de universalidad imperial”, mientras Cataluña, en aquellos años permanecía bajo dominio franco, y no figuraba dentro de esta tracción imperial. Por su parte, “los papas en aquel tiempo aparecen y desaparecen según se les antoja a las

¹⁰ *Ibid.*, p. 44.

¹¹ *Ibid.*, p. 125.

¹² Américo Castro, *La realidad histórica de España*, 1962, p. 329.

facciones feudales.” “No había, pues, muchos obstáculos morales para que Santiago fortaleciera sus pretensiones apostólicas.” Santiago de Galicia es una fusión de los dos Santiagos bíblicos, el mayor y el menor. El Santiago matamoros es enteramente una creación cristiano-hispánica, en el contexto de la reconquista. Castro añade que Santiago de Compostela, fue siempre el vértice de la vida española. “Lo demuestra la profusión de los escudos reales –de los Reyes Católicos, de los Austrias y de los Borbones. La España de diversas épocas se buscaba a sí misma en Santiago.”¹³ Para los reyes españoles, en el apóstol se fundaban la fuerza, el prestigio y la esperanza del reino. *Jakobsland*, así llamaban a España los peregrinos del norte de Europa. Por otro lado, Castro hace notar que a diferencia de los reyes taumaturgos de Francia (Los Capeto usurpadores, los cuales necesitaban inventar algo para legitimarse) “Los reyes de España no dependían de sí mismos, sino de poderes sobrenaturales.”

Para ser exactos, la ilusión y la añoranza por el mito monárquico se remontan a la leyenda de Roma y el reino visigodo. Los godos querían ser romanos, aspiraban a restaurar su pasado, a pesar de que hacían todo para aniquilarlo. Vivían del mito y la ilusión de Roma, “a las leyes ‘sin las cuales el Estado no es Estado’”: Roma, leyes y latín.¹⁴ “La añoranza de la aniquilada monarquía visigoda alimentó la creencia de haber poseído la España cristiana un pasado ilustre, lo cual no carecía de fundamento. Cuando Alfonso II (791-835) instaló su corte en Oviedo (Asturias), pensaba restablecer el ‘orden gótico’ de Toledo, y, hasta el siglo XVII, ‘ser de los godos’ significó un timbre de gloria para los españoles.”¹⁵

Como hemos visto, desde esta perspectiva el mito se entiende como una necesidad social fundamental, es el imperativo cultural de toda creación. Es también la fórmula sagrada que inaugura un mundo, modela la vida e instaura una sociabilidad. El mito es una creación de sentido que instaura una victoria sobre el tiempo, la muerte y el caos. Es además un modelo creador, resultado de lo Durand llama el “principio de desarraigo”. “Instala los lugares y las cosas que los amueblan en un universo ejemplar... los protagonistas y sus actos toman, gracias al privilegio literario, una dimensión épica.”¹⁶ Historia y mito tienen una función común dentro de las sociedades: una posibilidad didáctica edificante de la identidad. Lo interesante de esta vinculación, es que en la investigación histórica nos enfrentamos a conjuntos estructurantes de enunciados, que dentro de un horizonte histórico configuran la realidad en la medida en que la enuncian.

¹³ *Ibid.*, p. 352.

¹⁴ Américo Castro, *La realidad histórica de España*, 1954, 76.

¹⁵ *Ibid.*, p. 84.

¹⁶ Gilbert, Durand, “La creación literaria. Los fundamentos de la creación”.

SANTIAGO EN AMÉRICA

Demos ahora un salto en el tiempo y en el espacio, para situarnos a mediados del siglo XVI en la Nueva España. Por entonces, se empiezan a escribir las primeras crónicas apologéticas sobre la conquista de México y la misión evangelizadora se encuentra en pleno. El colonialismo en sus tres vertientes económica, administrativa y misional se despliega a lo ancho del territorio conquistado. Lo que me interesa destacar de este proceso es cómo fue interpretada la conquista de Tenochtitlan. Alfonso Mendiola ha subrayado un pasaje para entender los relatos de la conquista: la batalla de Cintla, en el actual estado de Tabasco.¹⁷

Es la primera batalla de Cortés en su camino a Tenochtitlan. Su importancia radica en “que anuncia con toda claridad la victoria final”. Esta batalla se enlaza con una intriga mayor: la conquista de México. Los personajes centrales son “Dios, por su puesto, al lado de las huestes españolas, y el Demonio, motivador de la resistencia indígena.” Hernán Cortés al frente del ejército español, los apóstoles Santiago y san Pedro, los caballos, los indios idólatras y antropófagos. Es imponderable la destrucción del Diablo que encarna en los pueblos indígenas que se oponen a la llegada del evangelio. Los textos en que se encuentra la narración de esta batalla son *La historia de la conquista de México* de Francisco López de Gómara de 1552; *La Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* de Bernal Díaz del Castillo de 1575, y la *Monarquía Indiana* de fray Juan de Torquemada de 1615.

La estructura narrativa de la batalla nos cuenta que antes de la misma Cortés trató de convencer a los indios de que venía como amigo, en nombre del rey Carlos V para cristianizarlos. Los indios no lo aceptan, y en cambio lo atacan y se produce la primera escaramuza antes de la batalla. Las narraciones enfatizan y evidencian la superioridad numérica de los indios y su conocimiento del terreno, un lugar peligroso y desconocido para los españoles. Simbólicamente, la batalla de Cintla representa la justicia divina, el juicio de Dios que toma partido por los cristianos de la siguiente forma:

Y todos dijeron que vieron por tres veces al caballo rucio picado pelear en su favor en contra de los indios, según arriba queda dicho; y que era Santiago, nuestro patrón. Hernán Cortés quería mejor que fuese San Pedro, su especial abogado; pero cualquiera que de ellos fuese, se tuvo a milagro, como de veras pareció; porque, no solamente lo vieron los españoles, sino también los indios lo notaron por el estrago que en ellos hacía cada vez que

¹⁷ Alfonso Mendiola, *Retórica, Comunicación y Realidad. La construcción retórica de las batallas en las crónicas de la Conquista*.

arremetía a su escuadrón y porque les parecía que los cegaba y entorpecía. De los prisioneros que se tomaron se supo esto.¹⁸

Concluyendo. En el contexto del siglo XVI, español y medieval, los textos que narran la conquista de México, la batalla de Cintla es un episodio que se inserta en una intriga mayor que es la caída de Tenochtitlán, Cintla prefigura la victoria. Torquemada por su parte, asimila simbólicamente la caída de Tenochtitlan con la caída de Jerusalén en 587 a.C., ambas prefiguran el inicio del fin de los tiempos y la fundación de la Nueva Jerusalén. El sentido que adquiere entonces la trama de la conquista de México es escatológica. En Sudamérica por su parte, el inca Garcilazo narra la aparición del apóstol en 1535; en 1626, el maestro de campo Diego Flores de León narra como Santiago, le ayuda a vencer a 7 mil indios chilenos con sólo 260 soldados españoles.¹⁹

EL APÓSTOL SANTIAGO EN LA GRAN CHICHIMECA EN EL SIGLO XVIII.

LA CONQUISTA DEL GRAN NAYAR Y LA MILAGROSA APARICIÓN DEL APÓSTOL

Demos ahora, un segundo salto en el tiempo de unos 150 años para situarnos en el nor-occidente de México, específicamente en el Gran Nayar en 1721, en el actual estado de Nayarit. Lo que me interesa destacar de este proceso es cómo fue narrada e interpretada la conquista del Gran Nayar. La crónica que recrea esta conquista es el *Libro I* del jesuita José de Ortega y su *Maravillosa Reducción y Conquista de San Joseph del Gran Nayar, o Nuevo Reino de Toledo*, manuscrito redactado en torno a 1730 y, editado por el jesuita Francisco Javier Fluviá con el título de *Apostólicos Afanes de la Compañía de Jesús en su Provincia de México* -compuesto por dos libros- en Barcelona en 1754. Vayamos por partes.

Como ya lo hemos analizado, después de varios intentos de conquista y pacificación, en 1721 se encomienda al capitán Juan de la Torre la reducción del Gran Nayar con la presencia de padres de la Compañía de Jesús para su evangelización. Tras su fracaso, De la Torre fue destituido y relevado por el capitán Juan Flores de San Pedro, el cual finalmente conquistó la sierra del Nayar a mediados de enero de 1722. Sobre la presencia del culto santiaguista en la sierra del Nayar, podemos documentar dos hechos simbólicos durante el avance franciscano alrededor de la sierra. La toponimia cristiana bajo la

¹⁸ Francisco López de Gomara, *La conquista de México*, México, Porrúa, 1988.

¹⁹ Américo Castro, *La realidad histórica de España*, 1954, p. 185.

advocación del apóstol Santiago., empezó a ser plasmada a finales del siglo XVI valiéndose del arrastre de la empresa franciscana entre 1580 y 1585, y específicamente, del cinturón franciscano que se iría tejiendo alrededor de la sierra del Nayar. Por esas fechas se fundan los conventos de Xala, Jalisco, Guaynamota, Teul, Sentiscpac y Acaponeta. Este último, “el Convento que fundó Fray Andrés de Ayala en Huaynamota, uno de los sacerdotes sacrificados [y martirizados] llevó el nombre del apóstol Santiago.” Más tarde este convento fue destruido por los indios y abandonado por los franciscanos.²⁰ En segundo lugar, desde 1622, poco más o menos, hasta 1656, cuando el padre Antonio Arias de Saavedra se hizo cargo como cura y ministro de la doctrina de Nuestra Sra. De la Asunción de Acaponeta, no hubo continuidad en la labor misionera para evangelizar a la sierra del Nayar. Sin embargo, respecto de la importancia histórica de la espiritualidad cristiana con el culto santiaguista, destaca la visita a Acaponeta del obispo de Guadalajara Sr. Dr. Juan de Santiago y de León Garabito, que en enero de 1679 fundó en “Acaponeta una cofradía *con el título del Apóstol Santiago* para la ayuda y sustento de los misioneros ‘que trabajarán en la conversión de los indios gentiles de dicha Sierra del Nayarit y reducción de los apóstatas fugitivos que hay en ella’.”²¹ El peso del mito, la importancia del culto, el ritual y la magia cristiana alrededor de Santiago son evidentes.

Siguiendo esta línea, me interesa destacar en este capítulo, la riqueza interpretativa y la estructura narrativa del *Libro I de Apostólicos Afanes* el cual se ordena a partir de una serie de figuras que anuncian el triunfo cristiano. En primer lugar, varias embajadas de paz fueron rechazadas por los indios. Incluso atacaron e hicieron retroceder a los españoles. En segundo lugar, la narración enfatiza la superioridad numérica “nayerita” y su conocimiento del terreno áspero y peligroso y que tan solo “setenta y cinco hombres se atreviesen a combatir con tan grande multitud de Barbaros”. Los personajes de la trama: el ejército de Dios v/s el ejército del Demonio. Por un lado el ejército español, con sus caballos, la infantería de *indios amigos*, los apóstoles jesuitas y desde luego el apóstol Santiago. Del otro bando los arcos, las flechas y los alfanjes, indios idolatras, apóstatas y renegados. En tercer lugar, el escenario: “la aspereza, esterilidad y fragosidad de las más quebradas Sierras”, “sin olvidar la fertilidad de sus faldas”, es donde las almas de “los Nayeritas Apostatas tenía Lucifer esclavizadas”. Finalmente en enero de 1722, se produce el asalto final al centro político-religioso más importante en el Gran Nayar conocido como la Mesa. Un acontecimiento sobrenatural guía la trama de esta batalla final:

²⁰ Salvador Gutiérrez Contreras, *Los coras y el rey Nayarit*, p. 105.

²¹ *Ibid.*, p. 130. *Cursivas mías.*

Assombróseles [a los serranos] no solo la pérdida del mas valiente de sus Capitanes, sino lo que ellos mismos aseguran aun ahora, que obervaron antes de su desesperada resolucion, y supimos la primera vez, *quando nos preguntavan por el Personage que echavan de menos.* Todos convienen, en que vieron, guiando a nuestras tropas, *a un Español en un caballo blanco con la espada desenvainada en la mano, y que sin necessitar de adarga, con solo tender con la otra la capa, no sólo se reparaba de las flechas, sino que impedía que ofendiessen a sus soldados.*

*Nadie extrañará, que el apóstol Santiago se dexasse ver, aterrando Barbaros, y socorriendo a los Catholicos, desde que lo executó assi con una aparición gloriosa en la célebre batalla de Clavijo: en esta no se sabe, si fue apariencia, o realidad, o ficcion: en todo caso no puede negarse haver sido tan superior a las fuerzas humanas esta Victoria, que todos a una voz la llamaron maravillosa.*²²

De lo anterior, dos preguntas me llaman la atención ¿Cuál es el sentido y la importancia de la mención de este pasaje maravilloso en la conquista del Nayar, en una edición de 1754, publicada en Barcelona España, más de 30 años después de sucedidos los hechos? ¿Por qué, ninguno de los participantes directos en la toma de la Mesa menciona este pasaje milagroso? Vayamos por partes.

En primer lugar, habría que situar históricamente el texto de *Apostólicos Afanes* ¿La unidad y la identidad del texto responde y refiere a la inspiración divina, la ejemplaridad y a la tradición o, por el contrario, habría que vincular la identidad del texto a la subjetividad de su “autor” o en todo caso a la del editor dentro de las formas modernas de propiedad del autor surgidos a principios del siglo XVIII, en el contexto del surgimiento de la propiedad intelectual, del *copyright*, del control del autor en la publicación de sus textos, y el derecho de propiedad como interés económico? A mi juicio, tomar en cuenta la segunda tesis para analizar una crónica de la Nueva España del siglo XVIII es irnos demasiado lejos.

Para clarificar lo anterior, habría que hablar de “situaciones de comunicación definidas”. Esto es, espacios de comunicación donde son puestas experiencias no tematizadas, “Estas funcionan como los sobrentendidos necesarios para la convivencia y la interacción. Es en ese punto en el que se requiere de un análisis sociológico para determinar el saber social que se requiere para formar parte del juego o situación

²² José de Ortega, “Libro 1 Maravillosa Reducción y Conquista de San Joseph del Gran Nayar, o Nuevo Reino de Toledo”, p. 166. Cursivas mías.

comunicativa en las que tiene lugar la producción de sentidos.”²³ En este sentido, el saber social puesto en juego en la construcción de *Apostólicos Afanes* no pertenece al periodo político-cultural conocido como la Ilustración (1680-1820), en el que la sociedad europea generó un *mundo de vida*, capaz de reproducirse mediante el juego de contrarios: Tradición/modernidad.

Más bien y en segundo lugar, mi apuesta es que el sistema social que justifica la crónica de *Apostólicos Afanes* corresponde a una transición entre el mundo barroco y el Siglo de las Luces y, que la revolución cultural que transforma a Europa durante el siglo XVIII no puede ser extendida o transpuesta de manera mecánica a la realidad novohispana. La edición de esta obra corresponde y obedece a una lucha política de carácter continental de la Compañía, para justificar con obras apologéticas su trabajo misionero en el Nuevo Mundo. Como mencionamos al principio, la figura y el culto a Santiago forman parte de la columna vertebral de la construcción de la identidad histórica de España en su tradición religiosa e imperial. Ensalzar la conquista y reducción del Nayar en una edición de 1754, con la figura del santo, no hace más que hacer patente el compromiso de la Compañía con la tradición religiosa española y el Imperio, en unos momentos en el que sus relaciones se habían complicado en España y eran críticas con Portugal y en Francia se estaba cocinando su expulsión.

Varios factores intervinieron en las complicaciones de las relaciones de la Compañía con España, Francia y Portugal y las principales órdenes mendicantes. Los acusaron de ser los autores intelectuales de los disturbios y motines en Madrid de 1766; de las teorías que justificaban el regicidio; de conformar un reino paralelo al del monarca en las misiones del Paraguay; se ganaron la enemistad de otras ordenes como la de agustinos, dominicos, franciscanos y los carmelitas descalzos (entusiastas del obispo Palafox y Mendoza) por los privilegios concedidos, por los famosos “odios teológicos” (monopolio de la verdad, expresada en la educación y publicaciones) y otros distintos motivos.

Un factor relevante fue el espacio de poder que les llegó con el primero de los borbones, Felipe V, durante la primera mitad del siglo XVIII. *Del Confesionario del rey* “dependían, además de buena parte de la política cultural, la eclesiástica con todo lo que significaba en el Antiguo Régimen, y capacidades de intervención en problemas de política interior y exterior, todo lo cual hacía del confesionario regio una Secretaria o un <<ministerio>> polivalente y poderoso. Precisamente tanto poder se convertiría en uno de

²³ Guillermo Zermeño, “Gumbrecht, los philosophes y la philosophia de la ilustración...”, p. 223.

los factores de su ruina, cuando, una vez que cayó su último confesor real”,²⁴ el padre Francisco Rávago (1747-1755) la Compañía quedó desamparada y sin influencia directa y patente ante el monarca.

El confesionario regio, puede verse “como un ministerio, con sus signos de prestigio como coches y criados, y con sus sueldos crecidos. Pero por lo que a nuestro tema se refiere, este confesionario tiene que mirarse, en definitiva, como el bastión más fuerte de los jesuitas en la España del siglo XVIII, como la expresión más clara de su poder y, también, como una de las causas principales de su ruina. Porque estos confesores fueron todos muy regalistas pero, al mismo tiempo, muy jesuitas, y la causa del regalismo y la del jesuitismo no siempre coincidieron.”²⁵ El ejemplo más claro de estas contradicciones fue el Tratado de Límites entre España y Portugal de 1750 y las misiones del Paraguay. Los misioneros jesuitas del Paraguay, a juzgar por la abundante información disponible, estaban convencidos de lo ruinoso del Tratado para sus intereses y la de los indios, y se empeñaron por todos los medios a su disposición por frenar su aplicación. Este hecho no pasó desapercibido en la corte de Madrid, y los enemigos de la Compañía lo utilizarían como parapeto discursivo al momento de ordenar su expulsión de los territorios del monarca español.

EL MÉTODO ALEGÓRICO EN EL OCASO DE LA COMPAÑÍA

A pesar de todo, es necesario enfatizar que nos encontramos en pleno apogeo del Iluminismo, no muy lejos de la filosofía del progreso, aquella mezcla rara del siglo XVIII entre pronóstico racional de futuro y esperanza cierta de salvación. En este contexto, lo que encontramos en los textos propagandísticos de la Compañía, es la presencia de un tiempo reiterativo basado en la ejemplaridad de los antiguos o de la tipología bíblica. La tesis de la repetibilidad y la posibilidad de aprender de la experiencia histórica era algo vivo para ellos: *Historia magistra vitae*.²⁶ Durante toda la edad media y hasta bien entrado el siglo XVIII, esta estructuración y representación del mundo, organizó la vida social y cultural de los hombres en Occidente. Una organización y representación del tiempo estático y a la vez repetitivo regido por necesidades constrictivas. Nos encontramos pues *ante un futuro profetizable*, esto es, una predicción inspirada por Dios y la ejemplaridad.

²⁴ Teofanes Egido (Coord.) *Los jesuitas en España y el mundo hispánico*, p. 18

²⁵ *Ibid.*, p. 235

²⁶ Reinhart Koselleck, *Futuro Pasado: para una semántica de los tiempos históricos*, p. 89.

Sobre la obra educativa de los jesuitas, Niklas Luhman sostiene que “a pesar de toda la intención de modernidad”: “El impresionante y plenamente articulado incremento empírico se refiere a cuestiones metódicas, presupuestarias y de organización, pero la teoría se sigue tomando de textos antiguos (Cicerón, Quintiliano).”²⁷ Nos encontramos ante una paradoja fundamental: La utilización de instrumentos modernos para justificar la retórica medieval y grecolatina.

Por su parte, el cronista Antonio Astraín menciona que el texto de *Apostólicos Afanes* –incluido el Libro I de José de Ortega– “retocó y arregló después el P. Fluviá, como él mismo lo dice en el prólogo.”²⁸ Además, otros autores sugieren que la compilación contenida en *Apostólicos Afanes* es de origen diverso y responde a la intención del editor, él cual, es posible que haya realizado recortes y adecuaciones pues admite haber “homogeneizado” la redacción. El contexto que daría coherencia a aquel texto – según Tomás Calvo y Jesús Jáuregui– se encontraría en el Siglo de las Luces: “La intervención del Apóstol Santiago en la victoria sobre los nayaritas es un patente anacronismo. Se escribe ahora para unos lectores preocupados por algo más que las santas virtudes.”²⁹ Todo lo contrario. A contrapelo de esta tesis, lo que propongo es que nos encontramos ante una continuidad cultural de más de mil años basada en un tiempo reiterativo, la ejemplaridad de los antiguos y un esquema del mundo fundado en la tipología bíblica.

Lo que sí podría cuestionarse es por qué Juan Flores de San Pedro, “conquistador oficial” del Nayar o en todo caso Nicolás Escobedo no mencionan en ninguno de sus informes sobre la toma de la Mesa la aparición del apóstol. Lo mismo se aplica a los informes del jesuita Antonio Arias. Y lo mismo sucede en los informes de autoridades e interesados, en los días, meses y años posteriores a la conquista. Nadie menciona la aparición milagrosa. Me temo, que José de Ortega o Francisco Fluviá, modificaron sus fuentes, y sobre un esquema interpretativo basado en el tiempo reiterativo, la ejemplaridad de los antiguos y la tradición religiosa, forjaron una historia acorde al contexto y las necesidades del clima político-religioso de mediados del siglo XVIII, con el sentido y los objetivos ya mencionados. Era políticamente correcto afianzar “simbólicamente” la alianza y las relaciones con la Corona Española.

²⁷ Niklas Luhman, citado por A. Mendiola, *Retórica, Comunicación...*, p. 219.

²⁸ Astraín, Antonio, *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*, p. 289. “El estilo de esta obra es difuso y en la narración de los hechos se mezclan de vez en cuando algunas simplicidades que admitía de buena fe la devota credulidad de entonces.”

²⁹ Thomas Calvo y Jesús Jáuregui, “Prologo”, en Fluviá, F. J. (Edit.), *Apostólicos Afanes...*, p. X.

No hay que olvidar que a principios del siglo XVII, el importante teólogo e historiador jesuita Juan de Mariana³⁰, se le atribuyó la legitimación y justificación del tiranicidio con su texto *De rege et regis institutione* (Toledo, 1599). De hecho, este texto fue “solemnemente quemado en 1610 como subversivo por el parlamento de París tras el asesinato de Enrique IV de Francia y que [Mariana] escribió a petición del preceptor de Felipe III de España, García Loaysa; según sus acusadores, esta obra había dado legitimidad al tiranicidio, si bien Ravailiac, el asesino del rey francés, declaró no conocer el libro.”³¹ De Mariana también se hizo presente durante el siglo XVII en plena crisis teológica del culto santiaguista y puso en duda la autenticidad del sepulcro del santo apóstol: “Algunas personas doctas y graves, estos años, han puesto dificultad en la venida del apóstol Santiago a España, otros, si no los mismos, en la invención de su sagrado cuerpo, por razones y textos que a ello les mueven’.”³² De Mariana remata ironizando que tras permanecer oculto durante la etapa visigoda, de Jaifa a Galicia, del 44 d. C. al 844 d.C., de su muerte a su reinención en Galicia, el sepulcro de Santiago da señales de presencia durante la invasión musulmana tras 800 años de velada existencia.³³ Recordemos que durante el siglo XVII comienza la rivalidad entre Santa Teresa y Santiago. Mariana lo puso en duda, Cervantes ironizaba con su figura y los Carmelitas descalzos pidieron a Felipe III la instauración de Santa Teresa como co-patrona de España. “Mas la España del siglo XVII, que fue hecha posible en y con Santiago, reniega de él por boca, no de la plebe ignorante, sino de sus frailes y Teólogos.”³⁴

Dentro del contexto español, algo semejante aconteció durante el siglo XIII en cuanto a la interpretación y la escritura de la historia de un hecho maravillo. Sucede que sobre la batalla de las Navas de Tolosa en 1212, en el relato de *Rebus Hispaniae* (1243) del célebre teólogo e historiador don Rodrigo Jiménez de Rada arzobispo de Toledo, no se habla de ninguna aparición milagrosa de Santiago; tampoco figura, aparición milagrosa alguna del santo en la traducción del texto de la *Crónica General de Alfonso el Sabio* hacia finales del mismo siglo Pero en una tercera versión de la crónica de Jiménez de Rada traducida del latín al castellano, *Estoria Gótica*, el traductor hace intervenir a Santiago en aquella batalla memorable. Castro justifica este proceder pues “se pone entonces por escrito lo que estaba en la conciencia y en las palabras de todos.”³⁵ Como

³⁰ Las crónicas documentan que Juan de Mariana también se encontraba enfermo de melancolía, lo que le obligó a vivir recluido durante la última parte de su vida en la Casa Profesa de Toledo. Teofanes Egido (Coord.) *Los jesuitas...*, p.104

³¹ http://es.wikipedia.org/wiki/Juan_de_Mariana.

³² Juan de Mariana, *Historia de España*, Libro VII, capítulo 5, citado por Américo Castro, 1954, p. 151.

³³ *Loc Cit.*

³⁴ *Ibid.*, p. 193.

³⁵ *Ibid.*, p. 350.

también acota Castro, de Santiago “No se esperaban de Santiago gracias de santidad, sino mercedes que resolvieran las urgencias de cada uno: victorias, salud, buenas cosechas.” Qué esperaba Francisco Fluvía de su invocación de 1754? ¿La salvación de la Compañía?

Como ya lo señalamos en un capítulo anterior, dentro del ámbito novohispano, *Apostólicos Afanes* se inserta en una fase de la historia colonial que resalta las historias prodigiosas de las crónicas provinciales, que va mas o menos desde el segundo tercio del siglo XVII y hasta la primera mitad del siglo XVIII. En la historiografía de corte franciscano por ejemplo -durante la segunda mitad del siglo XVI y principios del XVII- las obras escritas por fray Jerónimo de Mendieta (*Historia Eclesiástica Indiana*) y por fray Juan de Torquemada (*De los veinte y un libros rituales y Monarquía Indiana*) “poseían un carácter universal. En ellas, el proceso evangelizador queda inmerso en un panorama más amplio, el de la historia de la salvación, por lo que incluían descripciones bastante extensas de ritos, dioses y reyes de los pueblos indígenas durante su gentilidad.”³⁶ El sentido de estas narraciones era exaltar la etapa dorada de la evangelización de los doce primeros misioneros.

Este tipo de historias generales dieron paso a las crónicas provinciales, las cuales cumplían necesidades institucionales concretas de exaltar la labor misionera de las órdenes mendicantes. Por medio de estas relaciones de méritos se podrían solicitar privilegios a la Corona y justificar sus derechos sobre las doctrinas de indios. Estas crónicas provinciales idealizan la labor misionera hasta convertirla en mito.

El mito encarnó en la historia. En una historia retórica donde lo real es realidad normativa y rectitud moral. El objetivo de esta historia era “la imitación de los historiadores clásicos, en particular Cesar, Salustio y Livio, con escenas de batallas cuidadosamente construidas y largos discursos imaginarios puestos en boca de los personajes históricos [...] La meta era enseñar la ética por medio de ‘ejemplos’.”³⁷ En este sentido, la verdad que se recrea y que pretenden las historias de las crónicas de la conquista “es al igual que en las historias griegas y romanas, vencer al olvido. La verdad en estas historias no se oponen a la no verdad de la ciencia, sino al olvido.”³⁸

³⁶ Antonio Rubial García, “Ángeles en carne mortal. Viejos y nuevos mitos sobre la evangelización de Mesoamérica”, en *Signos Históricos*, número 7, México, 2002, p. 25.

³⁷ Frances Yates, en A. Mendiola, *Retórica, comunicación...*, p. 355.

³⁸ *Ibid.*, p. 353.

Figura 7

REPRESENTACIÓN DE SANTIAGO EL MAYOR COMO SANTIAGO MATAMOROS, LLEVANDO EL MANTO DE SU ORDEN. SIGLO XVII, DE LA ESCUELA DE CUZCO.



7. LA COMPAÑÍA DE JESÚS Y EL CONTEXTO DE SU NACIMIENTO

La interpretación del Nuevo Mundo que hará la Compañía de Jesús como parte de su proyecto evangelizador alrededor del planeta, tiene antecedentes y herencias muy marcadas de la interpretación alegórica, evemerista y cosmológica de los mitos que ya hemos reseñado anteriormente. El cristianismo rediseñó el sentido del horizonte histórico del hombre y amuebló desde un horizonte nuevo el espacio del mito. Primeramente, en sus inicios, los cristianos se valieron y nutrieron de la sabiduría del mundo antiguo y crecieron al amparo del Imperio, tolerante de la diversidad religiosa. También fueron perseguidos “por su anarquismo ateo en relación a la *religio* imperial”, su desprecio al Cesar y “su frontal desconocimiento de los dioses y cultos cívicos, así como también, por su tendencia a cerrarse a todo *sincretismo* no dirigido.” Una vez en el poder, el cristianismo persiguió y en todo caso tachó de *diabólicas e idólatras* a las creencias del mundo pagano. El cristianismo marco un camino directo a la homogeneización de las creencias y las prácticas en el marco de una cosmovisión monoteísta. “El mito y su contenido, los antiguos dioses, resplandecieron bajo una nueva luz opaca: forman parte de la *naturaleza caída*”¹ que representan al mal del mundo. La naturaleza encarnaba un estrato inferior *per se*, era el *a priori* del pecado.

Una doble conjura se consumó en la reactualización del mundo antiguo desde el horizonte cristiano: rescatar la tradición para traicionarla: “se hurgó en él y se modificó el significado de lo encontrado.” La interpretación alegórica buscó el sentido y el mensaje de la revelación en los mitos de la antigüedad y en las creencias de los pueblos anteriores a Cristo: había que re-significar la historia de la salvación y atar los cabos sueltos de la Antigüedad. De hecho, esta tesis será confirmada en las postrimerías del renacimiento. Jean Seznec menciona al agustino Agostino Steuco que en su *De Perenni philosophia libri x* de 1540, incorpora a los pueblos primitivos como coparticipes de la *scientia* de Dios y de la creación del mundo, que desde Noe está universalmente extendida. Además del pueblo hebreo, la revelación es conocida entre los caldeos, egipcios, fenicios y los pueblos bárbaros en general. Todos los pueblos desde los orígenes han participado de la revelación cristiana.² Las fuentes de las que se nutre la realidad colonial en el Nuevo Mundo, no cambiarán mucho de aquellas heredadas del Medioevo: la Biblia, y sus parábolas, la tradición antigua purificada, las *autoritae*, y desde luego, los cuatro niveles

¹ Miguel Angel Segundo Guzman, *El crepúsculo de los dioses: ensayo sobre el horizonte de la supresión del Otro*, p. 91.

² Jean Seznec *Los Dioses de la antigüedad en la Edad Media y el Renacimiento*, p. 88.

interpretativos que marcaban la diferencia entre el sentido literal y espiritual: el sentido histórico; el alegórico; la interpretación tropológica y la interpretación anagógica:

«Cada objeto material era considerado como la figuración de alguna cosa que se correspondía en un plano más elevado y, por lo tanto, se convertía en el símbolo de esta». El simbolismo era universal. Pensar consistía en un perpetuo descubrimiento de las significaciones ocultas, en una constante «hierofanta». Pues el mundo oculto era un mundo sagrado, y en el pensamiento simbólico no era sino la forma elaborada, filtrada, el nivel de los doctos, del pensamiento mágico en el cual se bañaba la mentalidad común.³

El punto de partida para la interpretación y el entendimiento del significado del mundo era la Biblia. El conocimiento se entendía como conocimiento revelado; el ojo y el oído (marcadores de verdad en el mundo antiguo) complementaban el esquema interpretativo. “El peso de lo escrito en una religión revelada por un libro sagrado no debe perderse de vista: le dota de poder en sí mismo. Los regímenes de verdad son producto de una concordia entre los diversos textos, lo leído en varias fuentes y su confrontación.”⁴ En el Renacimiento, los humanistas italianos no pretendieron sustituir la enciclopedia del saber medieval por otra distinta. Más bien, en muchos sentidos el aristotelismo renacentista y los métodos de la escolástica medieval fueron enriquecidos, y, al interior de las clases altas europeas, se produce un movimiento de reencuentro y autoafirmación con el mundo de la antigüedad: “Los sabios italianos paganizaron la historia cristiana”

El jeroglífico, entonces, fue entendido como una imagen de objeto, animal o planta, cuyo carácter ideográfico es simbólico por inmanencia, lenguaje encriptado al que hay que hallarle, a como dé lugar, una equivalencia hebrea, griega o latina. Esas equivalencias llevan una explicación frecuentemente soterialógica del universo, siempre y cuando no contradiga abiertamente la verdad revelada en las Sagradas Escrituras [...] Tras el mito del jeroglífico subyace la resistencia a entender la riqueza fonética de las culturas desaparecidas o moribundas, así como su capacidad de seguir hablando.⁵

Los estudiosos exigieron por ejemplo, que los pensadores peripatéticos “retornasen a los textos griegos de Aristóteles, abandonasen las traducciones latinas medievales y apelasen a los comentarios griegos y también a otros pensadores griegos.”⁶ Hablamos de una continuidad de pensamiento en el que se siguió utilizando los métodos propios de la

³ Jacques Le Goff, *La civilización del occidente medieval*, p. 441.

⁴ Miguel A. Segundo, *El crepúsculo de los dioses...*, p. 95.

⁵ Christopher Domínguez Michael, *Vida de Fray Servando*, p. 39.

⁶ Giovanni Reale y Dario Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Tomo II, p. 28.

escolástica como la lectura y comentario de textos. La élite humanista tenía muy claro cuál era su misión: “reconciliar la cultura cristiana tradicional con los redescubiertos clásicos.”⁷ La gran novedad de los humanistas fue el nuevo método de plantearse los problemas, luego entonces “no hay que atribuir la esencia del humanismo a lo que este ha conocido del pasado, sino al modo en que lo ha conocido, a la actitud peculiar que ha asumido en relación con él”⁸:

Al examinar las fuentes antiguas desarrollaron las técnicas de la crítica histórica y textual; estudiaron y rescataron la ortografía, gramática, estilo y prosodia del latín clásico; extendieron el conocimiento de la historia y mitología antiguas; y desarrollaron disciplinas auxiliares tales como la arqueología y la epigrafía.⁹

La fractura de la unidad cristiana con la Reforma lo cambió todo. La Iglesia reformada y la Iglesia de la reforma tridentina se plantearon caminos paralelos que convergían en la purga de sus instituciones. En este marco, la magia y “el poder imaginario renacentista parecía peligroso”: un ejemplo de ello fue el pánico a las brujas y su posterior cacería.¹⁰ La Reforma puede entenderse como un movimiento conservador que censura el imaginario renacentista y pretende regresar al orden primitivo cristiano: “a fuerza de no aceptar ninguna referencia cultural a excepción de la Biblia, renovó una situación de la historia del cristianismo primitivo correspondiente todavía a una fase naciente: la de una secta judía que entabla, con extrema reserva el diálogo con los gentiles”.¹¹

En síntesis, el movimiento intelectual renacentista no implicará una ruptura radical con la etapa medieval y oscura como lo había pensado Burckhardt. Al contrario, un sin fin de continuidades y permanencias prevalecieron. Desde el horizonte de la cultura cristiana tradicional, se inicia un proyecto de rescate, re-encuentro y re-descubrimiento de los clásicos, hasta entonces bajo el monopolio exclusivo de la interpretación eclesiástica. Los clásicos eran siempre interpretados bajo el filtro de lo escrito en el libro revelado. Petrarca, Ficino, Pico de la Mirandola y otros, inician una interpretación de las fuentes y de un horizonte que parecía distante o perdido bajo la idea de encontrar en ellos una Verdad Común acoplada al horizonte cristiano tradicional. Los mitos y los antiguos dioses paganos serán consumidos como alegorías y se les buscará un sentido teológico inscrito

⁷ Paul Oskar Kristeller, *Ocho filósofos del Renacimiento italiano*, p. 36.

⁸ Giovanni Reale y Dario Antiseri, *Historia del pensamiento...*, T. II, p. 30.

⁹ Peter Burke, *El Renacimiento*, p. 41.

¹⁰ Miguel A. Segundo, *El crepúsculo de los dioses...*, p. 102.

¹¹ Ioan Culiano, *Eros y magia en el Renacimiento*, p. 252.

en ellos; al mismo tiempo, les serán atribuidos dotes y poderes del Dios cristiano.¹² Peligrosos esquemas interpretativos en busca de la *filosofía oculta* de las cosas, o el *contenido moral* de los mitos harán sonar las alarmas y los miedos al interior de la Iglesia: la magia, las brujas, neoplatónicos, tradiciones místicas, la Cábala, etcétera.

Entendido como un llamado enérgico a la unidad de pensamiento y a recuperar la armonía perdida, la Reforma puede leerse como una fractura de corte conservador que pugna por el regreso a un orden cristiano primitivo; borra a la mitología y se cierra a un diálogo con los gentiles; la pureza del mensaje se encuentra sólo en el texto revelado y ninguna otra fuente más. La Contrarreforma por su parte:

toleró al mito sólo enmarcado por la alegoría *ponderando misteriosamente* a los dioses salvándolos de ser expresión demoníaca. El Concilio de Trento y su Índice no afectarán a los Clásicos, lo que importaba era censurar al otro, al reformado [...] La alegoría salvó parte de la imaginación renacentista, pero otra vez, saltando el significado antiguo para expresar lo que no quisieron ser: lenguaje de doctos para ilustrar verdades o virtudes católicas.¹³

En la Nueva España, la Compañía de Jesús será la encargada de propagar y difundir la nueva fe postridentina y la metodología alegórica para justificar el traslado de los imperios y legitimar la fusión e interpretación de la tradición mexicana y la española desde el horizonte cristiano. La fundación de una nueva tradición tendrá alcances insospechados.

QUE SIGNIFICÓ EL NUEVO MUNDO PARA LOS JESUITAS

El teatro preferido de acción misional durante el siglo XVI fue además de Europa, el mundo musulmán. El Nuevo Mundo, según Krízova Markéta, parece ser una de las regiones menos importantes para la Compañía de Jesús; hacían falta misioneros y se le consideraba como una región inferior y por lo mismo poco importante.¹⁴ Esto se puede entender también, bajo el principio e intención de los generales de la compañía después de la primera generación, en interesarse primero por lo ya ganado y afianzarlo. Por todo esto, inicialmente se daba preferencia “a los cristianos y a los heréticos europeos.”¹⁵ Después de que con la Bula *Inter Caetera* de mayo-junio de 1493, el Papa Alejandro VI

¹² Giovanni Reale y Dario Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, T. II, pp. 26-61.

¹³ Miguel A. Segundo Guzmán, *El Crepúsculo de los dioses...*, p. 103.

¹⁴ Krízova Markéta, *La ciudad ideal en el desierto. Proyectos Misionales de la Compañía de Jesús y la Iglesia Morava en la América Colonial*, p. 121.

¹⁵ *Ibid.*, p. 124.

justificara la conquista del Nuevo Mundo y la adjudicación de su territorio a la Corona Española y portuguesa, la condición era la evangelización de los indios. A su llegada a la Nueva España en 1572, los jesuitas se asentaron en ciudades populosas, con fuerte presencia española, fundaron colegios. El territorio misional del centro de México estaba totalmente repartido entre las demás órdenes mendicantes, y los indígenas tenían más de 40 años de haber iniciado un proceso de conversión forzada.¹⁶ La Compañía de Jesús, “en vez de expandirse extensamente [...] en América, escogió el camino de ocuparse extensamente de las élites y promover sus fines reformadores por medio de ellas.”¹⁷

La Compañía de Jesús fue fundada por Ignacio de Loyola en 1534 y ratificada por el papa en 1540. Su estructura organizativa evoca una verdadera milicia al servicio de Dios: “*Ad majorem Dei gloriam*”.

La Compañía de Jesús está regida por el Padre General, cuyo cargo es vitalicio [...] Pero, por encima de él, la Congregación General, es el órgano supremo de gobierno de la Compañía de Jesús. Al Preósito General le ayudan directamente en su tarea, cuatro asistentes Generales (denominados Asistentes ad Providentiam, elegidos por la CG), que tienen por objetivo: atender a la salud y gobierno del Superior General y vigilar su capacidad de gobierno. Además, en la estructura de gobierno de la Compañía, existen: los Asistentes regionales, los Provinciales, los Superiores de Regiones y los Superiores locales [...] El conjunto de las normas y principios que guían la vida de los jesuitas está recogido en las Constituciones de la Compañía, redactadas por San Ignacio de Loyola. Para facilitar el gobierno, la Orden está dividida en sectores geográficos o lingüísticos llamados *asistencias* (actualmente son nueve) y, dentro de cada una de ellas, en *Provincias* [...].¹⁸

Américo Vespucio había abierto una nueva veta interpretativa, una nueva historia para nuevas tierras y grupos desconocidos en su carta *Mundus Novus* de 1503; una nueva oportunidad se perfilaba para una Europa decadente: un continente viviendo en la Edad de Oro. La legitimación ideológica de los proyectos misioneros en América estuvo fundada sobre el abono de un conjunto de mitos e imágenes sobre la naturaleza y los habitantes del Nuevo Mundo. El indio americano fue construido sobre la imagen del buen salvaje, el primitivismo y la propiedad colectiva, así como las imágenes cristianas de la Edad Dorada por una parte. La otra gran vertiente interpretativa fue la imagen demoníaca, seres poseídos por el demonio que actuaban a su imagen y semejanza. La metáfora del “desierto” bíblico alimentó lo anterior al añadir una descripción exuberante y generosa sobre la naturaleza y el clima del Nuevo Mundo.

¹⁶ *Ibid.*, p. 125.

¹⁷ *Ibid.*, p. 126.

¹⁸ http://es.wikipedia.org/wiki/Jesuitas#Estructura_interna.

En el contexto de la Reforma protestante y la Contrarreforma católica del siglo XVI, el Nuevo Mundo fue imaginado como un territorio virgen, alejado del caos político y socio-religioso imperante en Europa. De esta manera, la trama directriz de los proyectos misioneros fue basado sobre la existencia de un Plan Providencial para América. Un destino divino, un futuro predestinado que Dios había reservado para promover el progreso cristiano frente al mundo infiel que en Europa encarnaba en los protestantes y el avance musulmán. Convertir, bautizar y educar religiosamente al indio americano y alejarlo del castigo eterno, fue la base ideológica que movía los afanes imperialistas del imperio español y el papado romano. Conquista militar y religiosa, evangelización y civilización fue la respuesta que se imaginó para América en las cortes y conventos del viejo mundo frente al caos del siglo XVI europeo. Sin embargo, “había que llevar ese mundo extraño hacia el texto. Después, compartirlo, socializarlo para validar la certidumbre de la existencia de lo narrado [...] El lugar social de esta magna empresa es la colonización, la apropiación simbólica del otro por el ejercicio de la violencia.”¹⁹

La Compañía de Jesús encarna en su organización y espíritu evangélico dos elementos que pueden entenderse como un puente entre la etapa medieval-renacentista y el espíritu del mundo moderno.²⁰ “El rasgo ‘moderno’ más destacado de la Compañía fue su carácter de congregación activa, es decir, no conventual, y su actitud militante, combativa, destinada a la recuperación de las almas. De igual importancia fue el acento puesto en el orden, la disciplina, el trabajo; y estas características la acercan, más bien que la apartan, a la Reforma protestante.”²¹

Las disposiciones del Concilio de Trento (1545-1563), “insistían particularmente en la necesidad de que los fieles conociesen la doctrina de la Iglesia y de que los clérigos fuesen ejemplares en su comportamiento moral y respetables por sus conocimientos.” En cuanto a la devoción y la piedad pública: “La devoción a los santos y la presencia de sus imágenes en los templos católicos llegaron a ser símbolos visibles de la ortodoxia romana frente a las Iglesias reformadas.”²² A pesar de todo y aunque “la Reforma aspiró a la aniquilación de la supremacía ejercida por el universalismo romano, ni Lutero ni Calvino ni sus sucesores dudaron de la necesidad de mantener el orden jerárquico. En este punto, los reformadores cristianos convergían como Moro y Maquiavelo.”²³ Más que monasterios

¹⁹ Miguel A. Segundo, *El crepúsculo de los dioses...*, p. 106.

²⁰ Para Silvio Zavala en *Aspectos religiosos de la historia colonial americana*, la Compañía de Jesús es de esencia medieval. Por el contrario, para Alicia Mayer, *Dos americanos, dos pensamientos: Carlos de Sigüenza y Góngora y Cotton Mather*, la Compañía es de esencia moderna. Creo sin embargo, que la primera tesis maneja mejores argumentos.

²¹ Krízova Markéta, *La ciudad ideal en el desierto...*, p. 57.

²² *Ibid.*, p. 107.

²³ *Ibid.*, p. 118.

en las montañas o pequeñas aldeas, los jesuitas preferían establecerse en grandes ciudades y centros urbanos. “Los jesuitas aspiraban –y generalmente lo conseguían- a crear un nuevo tipo de élites laicas en sus escuelas y universidades. Al lado de los futuros curas salían de ellas jóvenes educados en la fe católica y en el estudio de la literatura clásica, capaces de manejar tareas políticas y administrativas.”²⁴

Como ya lo vimos en un capítulo precedente, los mendicantes soñaban con la instauración de una Nueva Jerusalén en América. Los jesuitas por su parte, integraron a la Nueva España “en un amplio y exitoso proyecto planetario.” Estos hechos son entendibles en el contexto de la Reforma y Contrarreforma católica. Dentro del ambiente renacentista, la Contrarreforma toleró la interpretación alegórica de los mitos y de antiguos dioses paganos griegos y latinos. En este escenario:

La tendencia hacia la moralización e interpretación cristiana de los mitos se radicaliza. La Contrarreforma aprovecha la materia profana como instrumento ejemplar para sus fines religiosos, ante la imposibilidad para erradicarlos, dada la sólida base con la que la transmisión había consolidado su asentamiento en la cultura occidental, fomentando, con esto, por otra parte, una dirección interpretativa que, desde los clásicos, había alcanzado su apogeo en la Edad Media: la literatura del *exemplum*.²⁵

Primero con los franciscanos y más adelante con los jesuitas, la simbología mexicana es re-simbolizada y encuadrada dentro del horizonte cristiano medieval renacentista. El objeto de estos ejercicios (el proceso ritual de las reliquias y los certámenes literarios sobre dichas reliquias en 1578; los festejos por la beatificación de San Ignacio en 1610) era entender la verdad espiritual contenida en los mitos y símbolos paganos de pueblos en proceso de conversión. Por otro lado, desde la tradición evemerista en la interpretación de los mitos, se define la tesis del traslado de los imperios de manera voluntaria, sin una ruptura radical entre ambas tradiciones. Los mexicanos con Moctezuma al frente, aceptan de manera voluntaria, pacífica y hasta gustosa en su conversión al cristianismo; después de todo, provienen de una tradición imperial (como lo interpretan los cristianos) la cual era necesario ensalzar y representarla como grandiosa. En suma, el saber occidental, el *logos divino* se apropió de lo extraño y lo simbolizó en el marco de una interpretación alegórica y evemerista de los mitos:

Espulgar las tradiciones vencidas para buscar identidades artificiales que legitimen la empresa colonial o los distintos proyectos políticos. Había que construir los pasados deseados por las

²⁴ *Ibid.*, p. 106

²⁵ Rosa Romojaro, *Funciones del mito clásico en el Siglo de Oro*, p. 112.

prácticas de dominio [...] la legalidad de la guerra desde el etnocentrismo, la justificación de la injerencia a partir del estado de idolatría de la sociedad, el meta-relato de cruzada frente al infiel [...] Colonizar es desmembrar una sociedad e imponerle un ritmo distinto, un nuevo tono que aglutine las prácticas tradicionales bajo una batuta ajena.²⁶

En ambos ejercicios de representación, existe sin embargo una diferencia notable. Mientras que el ejercicio franciscano consistió en una yuxtaposición de elementos y sin referencias espaciales, los jesuitas no dudaron en una clara combinación de elementos para configurar nuevos símbolos con representaciones espaciales y del territorio, tanto de la capital como de la Nueva España en general, orientados y dirigidos a nuevas audiencias como criollos y tal vez mestizos. Esto último, nos remite sin duda a “operaciones más complejas de articulaciones y correspondencias simbólicas [...] Por otra parte, es significativo que la mayoría de las composiciones iconográficas franciscanas ulteriores se organizaran a partir de un eje vertical, que sugiere las ideas de jerarquía, mediación y progreso, pues a menudo eran rematadas por la cruz o un símbolo que significara el triunfo de la fe. Todo indica que la vieja utopía milenarista y apocalíptica siguió nutriendo hasta muy tarde la sensibilidad franciscana.”²⁷

Las celebraciones por la llegada de las reliquias, así como los festejos por la beatificación de san Ignacio y la inauguración del templo de la Profesa (1578 y 1610 respectivamente), pusieron por delante a la Compañía de Jesús de las demás órdenes religiosas, en el plano de la innovación y la comunicación simbólica. Nuevamente en 1640, en ocasión de recibimiento del nuevo virrey Diego López Pacheco, el símbolo mexica volvió a hacer se presente en los festejos. “Unas seis décadas aproximadamente -1570-1640- habían sido necesarias para que el símbolo mexica se manifestase en todos los acontecimientos públicos de la vida capitalina. Sola, en su integridad recuperada y reivindicada, o bien en combinación con los símbolos del Viejo Mundo y del catolicismo tridentino, el águila volvió a posarse para siempre y a la vista de todos en México-Tenochtitlan...”²⁸ La grana de la tuna, había producido el material para introducir audaces analogías con la pasión de Cristo. “El nopal y el águila definitivamente rehabilitados por su asimilación a los símbolos sagrados del cristianismo –la cruz y la pasión de Cristo-, se articulan aquí con una figura del todo criolla, la de Felipe de Jesús. Pero primero lo había hecho con María de los Remedios y, más adelante y de manera magistral, con María Guadalupe, la del Tepeyac.”²⁹

²⁶ Miguel A. Segundo, *El crepúsculo de los dioses...*, p. 107.

²⁷ Solange Alberro, *El águila y la cruz*, pp. 100-103

²⁸ *Ibid.*, pp. 114-115.

²⁹ *Ibid.*, p. 119.

EL MÉTODO Y LA PEDAGOGÍA JESUITA

El secreto de este despliegue simbólico por parte de sabios y misioneros de la Compañía, podemos encontrarlo en los principios pedagógicos y educativos que Ignacio creó e inspiró y que sus sucesores complementaron. Con la reforma luterana, “la noción de Escuela como elemento de captación clientelar, comenzando desde los primeros años de edad, adquiere una singular fuerza e importancia”. Las *Constituciones Generales* son un manual de formación para los jesuitas y es la parte IV del documento en donde contiene las orientaciones para la educación de la juventud y es a la que debemos poner atención si “queremos conocer cuál era el pensamiento de Ignacio como pedagogo.” Sobre la *Ratio Studiorum* hay que decir que su primer esbozo se redacta en 1551 por el padre Coudret conocido como *Deratione Studiorum Collegii Messanensis* y que tardará más de cuarenta años en redactarse su versión definitiva en el generalato del padre Aquaviva.³⁰ El *modus parisienses* que Ignacio trató de aplicar en sus Colegios se distinguía de otras universidades porque “los estudiantes de una disciplina se dividían en diversos niveles, según la edad y el aprovechamiento; y se prohibía a los alumnos frecuentar arbitrariamente las lecciones de otros profesores; periódicamente se tenían repeticiones y discusiones públicas; los profesores estaban en contacto continuo con los alumnos, incluso vigilando su conducta moral.”³¹

Buenos maestros y estudiantes liberados eran otros tantos puntos muy bien cuidados. Ignacio propugnaba porque el estudiante se “desembarace de otras ocupaciones y responsabilidades y que se consagre al estudio”, las distracciones apostólicas y la ayuda de almas se deben dejar para un segundo momento. Una ordenación lógica de los programas escolares, flexibilidad y una enseñanza personalizada son otras de las características de la pedagogía jesuita, el objetivo es crear una simbiosis entre maestro y discípulo. “Esto lo vivió [Ignacio] en cierta medida en la Universidad de París, donde cada estudiante tenía su maestro especial.”³²

Sobre el método, para los jesuitas, las clases dictadas y copiadas son ejercicios mecánicos que no funcionan. Es necesaria la práctica de aquello que uno desea aprender. Una cuidada preparación del profesor era un elemento indispensable. El profesor comenzaba generalmente la clase con la lectura ininterrumpida de una selección de textos de un autor. Más adelante, analizaba y llamaba la atención sobre las características

³⁰ Juan Plazaola, S.I., “Por qué y cómo la Compañía de Jesús vino a ser una Orden educadora”, en *Anuario del Instituto Ignacio de Loyola. Cuarto Centenario de la Ratio Studiorum*, Guipúzcoa, Universidad de Deusto San Sebastián- Instituto Ignacio de Loyola, N.º 6, 1999, p. 20.

³¹ *Ibid.*, p. 21.

³² *Ibid.*, p. 23.

más importantes. Pasaba después a señalar ejemplos, citas y referencias mitológicas o históricas. Terminaba su exposición con una valoración del conjunto.³³ Para ejercitar lo aprendido, profesor y alumnos organizaban ejercicios de síntesis y capacidad creativa como debates o disputas para ejercitar los ingenios³⁴ y el ingenio dialéctico (especialmente para aquellos estudiantes de artes o teología), composiciones en prosa o en verso con la presencia de profesores, así como trabajos y ejercicios personales; en conjunto, estas técnicas son un ejemplo de la metodología pedagógica de la Compañía que intentaba con ellas el “fomento de la propia iniciativa” y la “utilización de la lengua vernácula con el latín”.³⁵ Es necesario aclarar que este sistema debía adaptarse según la edad de los alumnos.

En la infancia y pubertad prescribía la gramática y el ejercicio de la conversación latina. En la adolescencia les proponía la filosofía (lógica aristotélica), física, ética, metafísica y matemáticas. En la juventud, después de los 18 años, proponía la teología, el derecho y la medicina. En la infancia y primera parte de la adolescencia se estudiaban las lenguas., como medio para expresar las ideas; a partir de la segunda adolescencia, a través de las artes o la teología, los alumnos se enfrentaban con las ideas.³⁶

Como bien sabemos, la memoria ocupaba un lugar especial en la retórica medieval. En este tono, la Compañía apremiaba a sus estudiantes para que después tomar sus lecciones las repitieran y demandaran lo “que no entienden, y anotar lo que conviene, para suplir la memoria para adelante”; mediante la evaluación, los exámenes y respuestas públicas “podrán graduarse los que con examen diligente se hallen merecerlo”.³⁷

Un hecho notable de la metodología jesuita eran los llamados certámenes públicos, los cuales partían del principio de la “santa emulación”, y consistían en ayudar al aprendizaje de los estudiantes mediante la puesta en escena de “algunos iguales” para que con “santa emulación” se inciten los demás, ya sea mediante composiciones o conclusiones de los artistas o teólogos.³⁸ En la formación del orador-poeta-escritor, la educación jesuita privilegiaba “la organización frecuente de actos públicos, como representaciones teatrales, desfiles, disputas y certámenes literarios en los que se podían

³³ Carmen Labrador, “Génesis y contenido de la ‘Ratio Studiorum’ a los cuatrocientos años de su promulgación”, en *Anuario del Instituto Ignacio de Loyola...*, p. 38

³⁴ En el contexto renacentista, se entendía como ingenio aquello que denotará aptitudes y talento intelectual, así como la cualidad y la fuerza de nuestro espíritu en un sentido moral en el que a la conclusión de un examen se debía discernir entre lo bueno y lo malo.

³⁵ *Ibid.*, p. 37.

³⁶ Fernando de la Puente, S.I., “Actualidad de la ‘Ratio Studiorum’”, en *Anuario del Instituto Ignacio de Loyola...*, *op. cit.*, p. 48.

³⁷ Juan Plazaola, S.I., *op. cit.*, pp. 23-24.

³⁸ *Ibid.*, p. 25.

apreciar y medir la capacidad de los profesores y alumnos para entusiasmar y conmover al público con sus oraciones, conferencias y recitaciones latinas.”³⁹ El impacto de la pedagogía jesuita y el arte del bien decir, debemos situarlo entonces, fuera de los salones de clase: en un salón de congregaciones, las ceremonias públicas oficiales, certámenes poéticos y obras de teatro ante un auditorio cortesano. Esta metodología habrá que entenderla en estrecha relación con los Ejercicios Espirituales.

LOS CICLOS EDUCATIVOS

Durante el siglo XVI y en el marco del humanismo renacentista dos modelos contrapuestos de reforma pedagógica se plantean: la pedagogía de la Reforma Protestante y la pedagogía de la Reforma Católica. La *Ratio Studiorum* refleja el espíritu de la segunda, se compone de treinta capítulos y comprende dos grandes ciclos. El primero, conocido como de *estudios inferiores* se estructuraba en cinco años de Gramática (que a su vez se dividía en elemental, media y superior), Retórica y Humanidades. Este ciclo funcionaba como filtro en el que los alumnos más aventajados podían pasar de grado y cursar el segundo y tercer ciclo, el cual correspondía a los *estudios superiores*. La *Ratio* contiene y expresa de manera sistemática las reglas, funciones, competencias y tareas de los alumnos y las autoridades académicas como el Prepósito Provincial, el Rector, o el Prefecto de Estudios, profesores de facultades. De igual modo, la *Ratio* estructura las disciplinas a impartir en los *estudios superiores*: como la de Sagradas Escrituras, Lengua Hebrea, Teología Escolástica, Casos de Conciencia, Filosofía, Filosofía Moral y matemáticas entre otras.⁴⁰ Los estudios superiores correspondían al segundo y tercer ciclo. El segundo ciclo se estructuraba en tres años de Filosofía. En el tercer ciclo se estudiaba Teología y se estructuraba en cuatro años; este ciclo correspondía únicamente a los aspirantes al sacerdocio y a aquellos que por su “virtud probada y que brillen por su ingenio” podían ser promovidos al grado de doctores o maestros.⁴¹

Ignacio siempre recalcó la importancia del estudio de los humanistas clásicos, pues mediante su estudio se tendría acceso a “los valores permanentes del hombre a través de las ideas, sentimientos y actitudes, que superan las circunstancias de cualquier época histórica y que por ello merecían el reconocimiento de maestros universales.” Este hecho

³⁹ Perla Chinchilla Pawling y Alfonso Mendiola, “La construcción retórica de la realidad como una ‘teoría de la modernidad’. La enseñanza de la retórica en los colegios de la Compañía de Jesús en la Nueva España”, p. 43.

⁴⁰ Carmen Labrador, “Génesis y contenido...”, p. 30.

⁴¹ *Ibid.*, p. 35.

resulta fundamental, si consideramos que la Compañía es heredera de la Reforma Católica y del renacimiento revisado por esta, y se presume en estos procesos del rescate de la filosofía y la literatura clásica como una de las continuidades cruciales que se establecen entre la Edad Media y el humanismo renacentista. Erasmo, Vives y Calvino también elaboraron sus propios planes de enseñanza, sin embargo, la peculiaridad y la originalidad de la *Ratio* residen en la completa articulación de niveles grados y cursos, así como la implicación en la realización de los proyectos educativos de las autoridades académicas, profesores y alumnos.⁴²

Sobre el primer ciclo de *estudios inferiores*, es importante destacar el estudio de la retórica que ocupaba en este esquema el quinto año de enseñanza. “La retórica coronaba la formación del orador sacro. Su objetivo específico era la formación de la perfecta elocuencia latina, *ad perfectam eloquentiam informare*, que comprendían principalmente a la oratoria y de manera secundaria al arte poético. En las clases los preceptos de la retórica eran estudiados con la ayuda de las *Partitions* y de la *Rhétorique à Herennius* de Cicerón, así como de *L’Institution oratoire* de Quintiliano.”⁴³ Más adelante, los jesuitas hicieron una síntesis de ambos autores; en este sentido, uno de los manuales más conocidos es el del jesuita español Cipriano Soárez y su *De arte rhetorica* publicado en 1562. En el compendio de Soárez se perseguía “con el auxilio de paréntesis y esquemas”, numerosas tablas y textos abreviados, una aproximación a la educación antigua. En estos compendios a su vez, se podían observar una mezcla de fragmentos de las más variadas autoridades cristianas, autores clásicos y de humanistas renacentistas: Aristóteles, Homero, Píndaro, Demóstenes, Tucídides, Jenofonte, Virgilio, Ovidio, Terencio, San Gregorio Nacianceno, Juvencio, Celio, Erasmo, Lebrija, Valla, Vives y Scalígero. Para 1659, apareció el *Novus candidatus rhetoricae*, manual del jesuita Francisco Pomey, que en gran parte vino a relevar al texto de Soárez. Este cambio se vio reflejado en el “aumento de la importancia en el uso de las lenguas vernáculas, y la consiguiente decadencia del latín”.⁴⁴

En el contexto de las sociedades del antiguo régimen, entendemos por retórica al “complejo de discursos, géneros y prácticas que, a través del cuerpo humano –visto como artefacto comunicativo–, persuadían, al habitante de aquellas sociedades, de valerse de un tipo de verdad moral desde la que debía regir su acción.” En el “arte del bien decir”, influir y persuadir era el objetivo, teniendo como herramienta al discurso oral, se educaba para enfrentar la necesidad de una “disposición momentánea del conocimiento”,

⁴² *Ibid.*, pp. 31-32.

⁴³ Perla Chinchilla Pawling y Alfonso Mendiola, *op. cit.*, p. 41.

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 42,44.

convencer, persuadir y fascinar. En todo esto, era necesario el manejo del lenguaje metafórico o tropológico como imágenes, muletillas y argumentos almacenados en la memoria, es decir, una disposición del recuerdo adecuado y entendido siempre como un don divino. Los referentes de la memoria y la lógica figurativa son la tradición y lo ya dicho, los conocimientos almacenados no dan cabida al conocimiento novedoso y, “la cognición (operación) en una cultura *retórica* se orienta a la exposición, aun más, el conocimiento se da en la fabricación del discurso.”⁴⁵

En 1543 se funda el primer Colegio para Jesuitas escolares en Coimbra a instancias del rey de Portugal Juan III. “En 1547 Ignacio disponía para sus escolares de 7 Colegios. Estos estaban en París, Coimbra, Padua, Lovaina, Colonia, Valencia y Alcalá.” A partir de 1545, los colegios fueron abiertos a externos conocidos como colegios “mixtos”, en los que se enseñaba a niños y jóvenes de la ciudad del colegio y también a escolares jesuitas. En este contexto, el Colegio Romano futura Universidad Gregoriana abrirá sus puertas en 1551 con la ayuda financiera del duque de Gandía. El 18 de octubre de 1549, la Compañía obtiene de Paulo III la Bula *Licet debitum*, en la que “se otorgaba a la Compañía la licencia ‘para enseñar teología y demás facultades en cualquier parte’.” En las *Constituciones* destinadas para los jesuitas y redactadas por Ignacio, se asume “como definitivamente propio de la Compañía este ministerio de Colegios y Universidades para jóvenes externos” y no sólo escolares jesuitas.⁴⁶ En 1608, “los jesuitas eran más de 10.000 y estaban distribuidos por todo el mundo en 29 Provincias y 389 domicilios, de los cuales 239 (bastante más de la mitad) eran Colegios.”⁴⁷ Para 1625, los jesuitas tenían 372 colegios. “Y poco antes de la supresión de la Compañía, en 1773, los jesuitas tenían 825 colegios (de los cuales 114 en España), enseñaban en 24 Universidades (dirigiendo completamente 15 de ellas) y eran profesores en 176 Seminarios.”⁴⁸

A pesar del éxito de la campaña educativa de la Compañía y el arrastre de la tradición renacentista revisada por la Contrarreforma, debemos enmarcar los cambios profundos que entre 1534 y 1687 se establecen, con el origen de los fundamentos de la ciencia moderna sobre todo en astronomía, mecánica y óptica. Con autores como Copérnico y el heliocentrismo; Tycho Brahe, Galileo y su apoyo al copernicanismo y el uso del telescopio; Descartes y su *Discurso del método*, así como la *Principia Mathematica* de Newton “se abandona definitivamente la ciencia medieval basada en la física aristotélica y el sistema geocéntrico y se introduce definitivamente en el método

⁴⁵ *Ibid.*, p. 32.

⁴⁶ Juan Plazaola, S.I., “Por qué y cómo...”, *op. cit.*, pp. 10, 16, 18.

⁴⁷ Evaristo Rivera, S.I., “Trayectoria de los Colegios de la Compañía de Jesús en los siglos XVII y XVIII”, en *Anuario del Instituto Ignacio de Loyola. Cuarto Centenario de la Ratio Studiorum*, p. 120.

⁴⁸ Fernando de la Puente, S.I., “Actualidad...”, *op. cit.*, p. 49.

científico, el análisis matemático y su fundamento en el experimento y la observación.”⁴⁹ A contrapelo de la tradición postridentina, “el objeto de la Ciencia y de la Sabiduría no es ya el mundo clásico o greco-romano del Renacimiento, sino la Naturaleza, que quedaba más cerca y se iba descubriendo más y mejor cada día.”⁵⁰ En este contexto, en los estudios inferiores donde se impartía la Gramática, muchos profesores experimentados se convencían cada vez más de que los estudios clásicos, el latín y el griego cedían de manera clara su papel “como medio de comunicación y preparación para futuras profesiones.”

En la Congregación General XIX de la Compañía, celebrada en el año de 1696, la mayoría conservadora consiguió canonizar una vez más la *Ratio studiorum*. En lo que respecta a los estudios superiores, la situación tampoco cambiaría mucho. Se enseñaba Filosofía y Teología y se complementaban con Artes, estos cursos “seguían nutriéndose básicamente de las ideas de Aristóteles y en Teología de la corriente escolástica medieval.”⁵¹ El punto clave radicaba en la concepción de la *Ratio Studiorum* como un texto inmutable creado por el pensamiento del gran fundador de la orden. Sólo por poner un ejemplo, durante la Congregación General de 1706, se acordó nuevamente dejar intacto el texto de la *Ratio* y, al mismo tiempo, vetar a una serie de proposiciones que iban en contra de su espíritu que de ninguna manera “podrían explicarse ni citarse en las aulas de los Colegios jesuíticos. Sólo con relación a Descartes vetaron 30 tesis y de otros autores 30 proposiciones de Teología y 65 de Filosofía.” Desde el casticismo español del siglo XIX, Menéndez Pelayo se lamentaba lo que a su juicio fue una lastima “que el Renacimiento cayese en manos de los jesuitas para degenerar en retórica de Colegio.”⁵²

UNUS NON SUFFICIT ORBIS⁵³

Con todo lo ya visto, podemos definir claramente que el saber de los jesuitas debe entenderse como una combinación de al menos, tres coordenadas: la herencia del conocimiento aristotélico y de la tradición hermenéutica cristiana; la orientación humanística de su régimen educativo (*Ratio Studiorum*); y sus prácticas institucionales (o

⁴⁹ Agustín Udías, S.I., “Los Jesuitas y los orígenes de la Ciencia Moderna”, en *Anuario del Instituto Ignacio de Loyola. Cuarto Centenario de la Ratio Studiorum*, p. 171)

⁵⁰ Evaristo Rivera, S.I., “Trayectoria...”, *op. cit.*, p.132.

⁵¹ *Ibid.*, pp. 134-135.

⁵² Marcelino Menéndez Pelayo, citado por Evaristo Rivera, S.I., “Trayectoria...”, *ibid.*, p. 136.

⁵³ “Un solo mundo no es suficiente”

cultura corporativa).⁵⁴ Su lema es “Un solo mundo no es suficiente”. El galeón es la figura alegórica que representa la búsqueda del conocimiento:

A partir del siglo XVI los jesuitas crearon un circuito global de producción, circulación y acumulación de información de toda índole: económica, geográfica, botánica, histórica y lingüística. Desde 1547, Ignacio de Loyola solicitaba a sus misioneros en la India información sobre el clima, además de la alimentación, las costumbres y el carácter de la gente de aquella región. La Compañía fue creando su propia imagen del Mundo: las cartas desde la India de Francisco Xavier, el Perú de José de Acosta, la descripción de los Himalayas de Antonio Andrade y Bento Goes, los viajes de Pedro Páez a Etiopía y el nacimiento del Nilo, el viaje por el Amazonas de Samuel Fritz, la exploración del Mississippi de Jacques Marquette, los viajes a la china de Martino Martín y los relatos del viaje al Tibet de Hipólito Desideri son algunos ejemplos de la temprana modernidad.⁵⁵

La creación de un circuito planetario de producción, flujo e intercambio sistemático de conocimiento e información, etiqueta a la Compañía como uno de los primeros Corporativos con tentáculos en todo el planeta. Desde la extensa red de Provincias de la Compañía en todo el mundo, fluía continua y organizadamente la información a las universidades y colegios metropolitanos europeos. Roma era la capital de este corporativo de clase mundial. Ésta expansión mundial de la Compañía, establece un punto en común con la expansión mercantil del capitalismo temprano en cuanto a su concepción y su mirada de la naturaleza “como un objeto de dominio, un concepto jurídico derivado del derecho romano.” Al final, Luis Restrepo piensa que la mirada de los jesuitas enmarcada por la tradición y el pensamiento bíblico “les cerró el camino para entender e integrar las formas del conocimiento muisca”.⁵⁶ Difiero de esta concepción y pienso más bien, que ni siquiera se plantearon tal horizonte. En un marco cerrado y dogmático como el del universo cristiano, es imposible cuestionarse por temas como la diversidad cultural, el entendimiento y la comprensión de la otredad.

La producción historiográfica de la Compañía tenía un marcado sello encomiástico. La metodología alegórica fue la herramienta insustituible para descifrar los enigmas de la naturaleza del Nuevo Mundo. “Los enigmas, prodigios y curiosidades proveyeron el contexto adecuado para la apología de los hechos edificantes y ejemplares de la Compañía. Lo extraño y fabuloso se rodeaba de un aura de veracidad gracias a su

⁵⁴ Luis Millones, “Introducción”, en *El saber de los jesuitas, historias naturales y el nuevo mundo*, p. 9.

⁵⁵ Luis Fernando Restrepo, “Los límites de la razón occidental: La ‘naturaleza muisca y los proyectos intelectuales de los jesuitas en el Nuevo Reino de Granada, siglo XVII”, en Luis Millones, (edit.), *El saber de los jesuitas, historias naturales y el nuevo mundo*, p. 178.

⁵⁶ *Loc cit.*

propósito apologético.”⁵⁷ El objetivo era exaltar virtudes, sacrificios y milagros. Luis Millones piensa que detrás de este velo interpretativo cristiano, en la conversión y salvamento del pagano también “implicaba conocer el mundo natural del cual derivaban sus prácticas culturales” lo cual involucraba una dinámica de comunicación e intercambio entre cristianos y paganos principalmente en el renglón medico-terapéutico entre indios canadienses y jesuitas por ejemplo. Al final, el Libro de la Naturaleza para los jesuitas, escondía un repertorio de significados, enigmas y secretos simbólicos ocultos y desconocidos.⁵⁸

Sin embargo, Millones concuerda con Krízova Markéta sobre el hecho de que las provincias americanas formaban parte de la periferia intelectual. La producción textual de las Provincias de la Compañía en todo el mundo se concentraban en Roma y algunas de las capitales europeas más importantes. En esos centros, se producía un saber del mundo americano producto de la diversidad textual que se concentraba amén de la red mundial que la Compañía había establecido. Baste el ejemplo de Juan Eusebio Nieremberg (1595-1658), jesuita docto y muy bien preparado hijo “de una pareja de nobles que formaron parte del séquito de la emperatriz María de Austria [...] La corte española tuvo mucho aprecio por este jesuita y lo requirió para que sirviera de guía espiritual a importantes miembros de la monarquía (como la duquesa de Mantua, nieta de Felipe II).”⁵⁹ De Nieremberg, en su *Historia Naturae*, podemos decir que “aunque el objetivo último [...] no fuera la exhibición enciclopédica del mundo natural americano sino su contribución a las claves simbólicas del conocimiento cristiano”, también se recalca lo importante de la compleja red de relaciones que lo hicieron posible.⁶⁰

La metáfora de la naturaleza como un libro complementario a la Biblia, permitía la justificación interpretativa como un ejercicio alegórico y metafórico: misterios y prodigios ya revelados nos escondía. En este sentido “el trabajo intelectual consistía en formular explicaciones que conciliaran, de manera armoniosa, las novedades que ofrecía la naturaleza americana con interpretaciones que se ajustaran al relato del Génesis (el libro de la creación sobre el que muchos lamentaban su falta de detalles).”⁶¹ Para Nieremberg, siguiendo a San Agustín y otras autoridades, “Dios había encargado cada especie del mundo natural a un ángel de la guarda, lo que aseguraba su existencia.” Athanasius

⁵⁷ Luis Millones, “Introducción”, *op. cit.*, p. 14.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 16.

⁵⁹ Luis Millones, “La *intelligentsia* jesuita y la naturaleza del Nuevo Mundo en el siglo xvii”, en *El saber de los jesuitas...*, *op. cit.*, p. 29.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 33.

⁶¹ *Ibid.*, p. 37.

Kircher tenía una opinión un poco diferente. Manejaba la tesis de una naturaleza mutable por designio divino.⁶²

Es en *Historia Naturae* donde la metodología alegórica se halla a su máxima expresión. De tradición neoplatónica e imaginativa, para Nieremberg, la naturaleza se entiende como un libro complementario a la Biblia, que encierra aspectos maravillosos y ocultos, destaca por lo simbólico, imaginativo y fantástico; la Naturaleza es un espacio primigenio y encantado donde se revela paralelamente la lucha contra el demonio y la idolatría. Nieremberg se hacía la pregunta “¿Qué es el mundo? Dios representado, sombra divina, propiamente dicho, enigma de Dios”.⁶³ Conocer a la naturaleza del Nuevo Mundo significaba conocer “los designios de la inteligencia divina y comprender las enseñanzas morales que Dios había dejado impresas.” La sabiduría divina se hallaba condensada en un *codex vivus*, su conocimiento permitiría la comprensión e interpretación de la sabiduría divina compendiada en el *codex scriptus* de la revelación. “Bajo este marco de pensamiento la existencia de especies fabulosas en el Nuevo Mundo se explica en un contexto simbólico ya conocido”, la Naturaleza no es más que un complejo de “metáforas y símbolos a través del cual Dios comunica”.⁶⁴ A Nieremberg, poco le importa las causas de los fenómenos naturales, la utilidad práctica de sus recursos o las repercusiones intelectuales, ante todo y antes que nada, el conocimiento espiritual cifrado en enseñanzas morales concentradas en la Naturaleza es lo importante:

“La parte moral, aunque no explícita, recibe mucho del reino animal. En efecto, la naturaleza es un libro de filosofía moral, pues trata de todas las virtudes de los animales. No sólo alecciona con las buenas costumbres de ellos sino también aconseja e instruye con su ejemplo.”⁶⁵

En el marco de la resaca contrarreformista, la curiosidad intelectual es regulada por la tradición y la ortodoxia, pues bien se sabía que la curiosidad producía un desvío hacia la superstición malévol; de esta forma, la metáfora y la analogía se establecieron como marcos interpretativos del mundo, que aglutinaron lo extraño y lo ajeno en el corral de la tradición, las autoridades y el libro sagrado: Las “novedades” de la naturaleza del nuevo Mundo “se convierten en hechos creíbles bajo el patrocinio de los autores, movidos por la mano divina”. Al respecto, Nieremberg comenta que:

⁶² *Ibid.*, p. 38.

⁶³ Juan Eusebio Nieremberg, *Historia Naturae*, citado por Domingo Ledesma, “Una legitimación imaginativa del Nuevo Mundo: La *Historia naturae, maxime peregrinae* del jesuita Juan Eusebio Nieremberg”, en *El saber de los jesuitas...*, op. cit., p. 60.

⁶⁴ *Ibid.*, pp. 55-56.

⁶⁵ Juan Eusebio Nieremberg, citado por Domingo Ledesma, *ibid.*, p. 59.

En mi primer día de clase de la Academia Real [en Madrid] trataba de la historia de los animales, y narraba algunos sucesos que exaltaban la admirable majestad de la naturaleza. Entre algunos hechos diserté de una simia que en las Indias pagaba con dinero contante el vino en la taberna, y cuya narración cité de respetados autores. No obstante, mis oyentes no me creían. Pero he aquí que hallé el más idóneo defensor: apareció un ilustre testigo que venido del Nuevo Mundo, afirmaba que frecuentemente lo había visto.⁶⁶

Con el mismo método alegórico, Nieremberg relaciona la flor de la grana cochinilla o flor de la pasión con la crucifixión de Jesucristo “pues en sus pétalos se observan delineados los signos de la pasión de Cristo”. Acosta duda un poco de esta afirmación aunque declara que “para figurar todo lo dicho es menester algo de piedad que ayude a parecer aquello”. De la misma manera, “Nieremberg sitúa en la Naturaleza del Nuevo Mundo legendarias especies del imaginario medieval europeo. Menciona animales fantásticos tales como centauros, sátiros, grifos y una especie de unicornio llamado de las Indias Occidentales.”⁶⁷

Los textos del también español Álvaro Alonso Barba y su *Arte de los metales* de 1640 (manual construido según el modelo doxográfico griego) y del vallisoletano José de Acosta, *Historia Natural y Moral de las Indias* de 1590, se fundan en la tradición física de la interpretación cristiana de los mitos paganos, en donde los astros son dioses y las estrellas se interpretan como divinidades. Ambos textos rescatan nociones aristotélicas (en donde la naturaleza de los tres reinos (plantas, animales y hombres) descansa en la tesis de las almas nutritiva, sensitiva y racional) así como la teoría de Empédocles de los cuatro elementos principales: tierra, aire, fuego, agua.⁶⁸

La teoría de los cuatro elementos básicos, explica en estos textos los sismos que asolaron la costa peruana durante los siglos XVI y XVII, los cuales fueron considerados como hechos “portentosos” y “maravillosos”. “La causa oculta o motor por excelencia de estos hechos maravillosos es el Creador, y todos estos fenómenos se ordenan en torno al plan de la creación. No olvidemos que en Acosta, historia natural y moral van juntas, y el fin último y principal de su obra es misionero: el conocimiento y glorificación de Dios y la salvación de las almas.” Se trata por otro lado, de una peculiar revisión de un aristotelismo cristianizado y revisitado en la Baja Edad Media. La explicación de los temblores que asolaron la costa peruana en estos siglos se explicaría de la siguiente manera: si “examinamos la relación causal del fenómeno del movimiento, clave en la lógica

⁶⁶ Juan Eusebio Nieremberg, citado por Domingo Ledesma, *ibid.*, p. 68.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 73.

⁶⁸ Carmen Salazar-Soler “Obras más que de gigantes...”, *op. cit.*, p. 148.

aristotélica: en el aristotelismo todo se mueve, y nada se mueve de por sí, todo movimiento presupone un motor. Así, de motor en motor se llega al último, o primero, motor inmóvil, el cual se revelará ser fin primero o último de los seres”: un Dios causa.⁶⁹

El aristotelismo medieval “va a ser dominado, transformado, transfigurado por la idea religiosa de un Dios creador, de un Dios infinito. Tanto Avicena como Santo Tomás partirán de la idea de un Dios creador y adaptarán a ella la idea aristotélica de causa de las causas o fin último o primero de los seres y cosas.”⁷⁰ Como podemos observar, los fenómenos “naturales” analizados parten siempre de su naturaleza rara, temible o maravillosa. El procedimiento para explicar tales fenómenos partía de establecer analogías con fenómenos familiares. El rayo por ejemplo, es entendido como si el viento desgarrara una nube, al igual que el agua que chispea cuando es golpeada por una rama. La verificación de estos fenómenos era pues impracticable, su observación deliberada o investigación empírica imposible, pues nos encontramos dentro de un sistema de producción del conocimiento fundado y validado por las autoridades grecolatinas dentro de un horizonte cristiano.

En ambos autores jesuitas se observa también la influencia del griego Proclo de raigambre neoplatónica. En este autor neoplatónico griego, observamos claramente la tradición que vincula al macrocosmos con el microcosmos, además de la influencia y relación estrecha entre las divinidades celestes y la producción de metales como el oro y la plata: “El oro natural, la plata o cada uno de los metales, así como las otras substancias, son engendradas en la tierra bajo la influencia de ciertas divinidades celestes y de sus emanaciones. El sol produce el oro, la Luna la plata, Saturno el plomo y Marte el fierro.”⁷¹ Esta idea de la vinculación y estrecha relación entre los dioses y las divinidades del firmamento perduró durante toda la Edad Media y el Renacimiento. La influencia de esta tendencia en la producción textual de misioneros como Acosta, Alonso Barba y Bernabé Cobo (*Historia del Nuevo Mundo*, Madrid 1653) es incuestionable. En el caso de Alonso Barba, al realizar un clasificación de los metales a propósito de una recapitulación de las riquezas minerales de las minas del Potosí en Perú, menciona que ha incorporado la nomenclatura quechua local sobre todo en relación con los colores que presentan los minerales. Sin embargo, es claro que la incorporación siempre queda subordinada al sistema general que da orden a todo el cuerpo de su obra: la teoría de los cuatro

⁶⁹ *Ibid.*, p. 154.

⁷⁰ Alexander Koyre, «Aristotelismo et platonisme dans la philosophie du Moyen Âge », 1973, citado por Carmen Salazar-Soler, *ibid.*, p. 154.

⁷¹ Serge Hutin, *L' alchimie*, citado por Carmen Salazar-Soler, *ibid*, p. 165.

elementos y las cuatro calidades proveniente de la Antigüedad grecolatina y revisada dentro de un horizonte cristiano.

Para Christopher Domínguez, el eslabón perdido o la piedra de toque para entender la realidad novohispana es el jesuita Athanasius Kircher. Emblema del Renacimiento, y que no varía un ápice del modelo alegórico ya explicado, Kircher se convirtió en referencia central de autores tan importantes del siglo XVII como Sor Juana y Sigüenza, o, Ignacio Borunda o Fray Servando a finales del siglo XVIII:

El jesuita, a su vez, creía en la infalibilidad histórica de las Escrituras, en la generación espontánea de los insectos, en las sirenas, y presumía de conocer los secretos de la palingénesis, al pretender la resurrección de las plantas de sus cenizas. En su obra más ambiciosa, *Ars magna sciendi*, presentó un frontispicio donde muestra el ojo de Dios guiándolo a través de la teología, la metafísica, la lógica, la medicina, las matemáticas, la ética y la teología, a través del arte combinatorio de Raymundo Lulio.⁷²

Se puede decir sin lugar a dudas, que Kircher y otros, apoyados en la magia, fundaron la ciencia moderna durante el renacimiento. Su legado puede leerse como la de un “empirista precursor, el enciclopedista musical del Barroco temprano, el padre de la geología moderna, un pionero de la microbiología, el primer museógrafo y, desde luego, como el abuelo loco de la egiptología.”⁷³

LA COMPAÑÍA DE JESÚS EN NUEVA ESPAÑA

En el marco de la conquista del Nuevo Mundo y del expansionismo cristiano, tres ejes interpretativos se generan: la visión colonialista, la humanista y la milenarista.⁷⁴ De la primera tradición saldrá el famoso *Requerimiento*, un texto que sirve como “instrumento retórico-legal que requería de los naturales la entrega pacífica de las tierras a los reyes de España vía la autoridad papal.” Como ya lo analizamos en un capítulo precedente, este eje interpretativo podemos remontarlo al proceso de “rescate” de la tradición del imaginario imperial, el cual jugará un papel clave y será el ancla del nuevo poder en el marco del cristianismo medieval con pretensiones universales. Pierre Legendre comenta, que en la síntesis de esta tradición convergen teología, escolástica y derecho romano-

⁷² Christopher Domínguez Michael, *Vida de Fray Servando*, p. 41.

⁷³ *Loc cit.*

⁷⁴ John Phelan, *El reino milenarista de los franciscanos en el Nuevo Mundo*.

canónico, lo cual inaugura una práctica y un uso del Texto como fundador del poder en occidente, antecedente trascendental del estado moderno. *Es por la ritualización de un discurso de la verdad fundadora –verdad de una representación genealógica- que el principio del Estado se constituyó y difundió por Europa.* Bajo el perfil y el filtro de la interpretación alegórica, la Iglesia se sentía heredera de antiguas tradiciones y lo hizo efectivo. La fusión que se establece entre la verdad del Texto e imaginario imperial es contundente. Con este criterio, se reviste el principio de la ritualización y teatralización del poder fundador del pontífice romano, se habla –como ya lo mencionamos- de una *imitatio imperii*, pues el Papa “calzó las botas del emperador romano.” “El Papa detenta el saber porque detenta la verdad, y el saber le da poder; es soberano universal porque sirve de intermediario, de <médium>, entre la sociedad y Dios.”

La fusión de las dos espadas afilará las navajas del cristianismo en expansión y define al mismo tiempo la esencia dualista que desde el principio definió Jesús: “al Cesar lo del Cesar, y Dios lo de Dios”: tierras, riquezas y fama para el Monarca y, por otro lado, “un inmenso ejercito de ángeles morenitos, pero blanqueados por el santo bautismo, que ruegan e interceden por la salud y la prosperidad de los reinos”.⁷⁵ Desde esta visión, se puede entender también la legitimidad de la empresa de conquista que el Papa Alejandro VI avaló con la promulgación de la bula *Inter Caetera*. Con esta bula, se legitimó la explotación de América mediante una concesión pontificia a la reunificada España de los reyes católicos para expandir el evangelio.

El modelo milenarista encabezado por los franciscanos, imaginaba un orden y una simbólica apocalíptica y escatológica de las Indias y sus sociedades; en el transcurso que va de finales del siglo XV y principios del siglo XVI, todo coincidía: el “descubrimiento de América, la conversión de los gentiles y la liberación del Santo Sepulcro, fueron considerados los tres acontecimientos culminantes que anunciaban el fin del mundo.”⁷⁶ Con el arribo de los *Doce* y la primera evangelización, se aceleraría la llegada del nuevo Reino y las conversiones en masa se entendían como “un medio para un fin superior: estaban luchando por almas.” Por su parte, la interpretación humanista va en dos direcciones, la legal y la religiosa:

En Salamanca el dominico Francisco de Vitoria desarrollo, desde el tomismo, la existencia de dos órdenes distintos en la sociedad, el natural y el sobrenatural, cada cual a su vez con dos derechos el natural y el eclesiástico. El derecho natural forma parte de la *persona humana*, es un *jus gentium*:

⁷⁵ Guy Rozat, *América, imperio del demonio. Cuentos y recuentos*, México, Universidad Iberoamericana, 1995, p. 43

⁷⁶ John Phelan, *op. cit.*, p. 40.

derechos naturales e innatos. La conquista violaba dicho derecho, pero se justificaba por la evangelización.⁷⁷

Al arribo jesuita a la Nueva España, el ideal milenarista de la primera evangelización llevada a cabo por los franciscanos estaba muriendo, sin embargo, perduraría y seguiría alimentando futuros textos apologéticos. Salvo pequeños bolsones de territorio aun no sometido, el pastel mesoamericano se encontraba repartido entre franciscanos, agustinos y dominicos principalmente. A su llegada, los jesuitas se dedicaron primero a la educación española y criolla de las principales ciudades como Guadalajara y México. Más adelante, coordinaron esfuerzos para evangelizar el territorio que les fue destinado en el norte de México. Los jesuitas se extendieron “por el norte de Nayarit, donde con el tiempo penetraron en el espacio cora-huichol, la mayor parte de Durango, la sierra de Chihuahua, el norte de Sinaloa, Sonora (hasta el río Gila) y la Baja California.”⁷⁸

Con el tiempo “la Compañía de Jesús llegó a tener en toda la Nueva España un total de veintidós colegios, diez seminarios –convictorios o internados– y diecinueve escuelas, aparte de ciento cincuenta y dos cátedras superiores regenteadas por miembros de la misma orden.”⁷⁹ Los colegios se fundaron en las ciudades más importantes del virreinato como la Ciudad de México, Puebla de los Ángeles, Pátzcuaro, Oaxaca, Valladolid, Veracruz, Guadalajara, Zacatecas, Durango, Parras, Mérida San Luis Potosí, Querétaro, Chiapa o Ciudad Real, Monterrey, Campeche, Chihuahua, León y Guanajuato. A pesar de todo, siempre se presentaron conflictos al interior de la Compañía entre ortodoxos y heterodoxos de la tradición Contrarreformista.

A los pocos años de su llegada, se generó al interior de la Compañía un conflicto entre el jesuita italiano que encabezó al contingente de profesores que arribó en 1574 Vicencio Lanuchi para organizar e implantar las clases de retórica, gramática y poética en el Colegio de San Pedro y San Pablo y el General de la orden en Roma. Lanuchi consideraba que debían eliminarse la lectura de poetas paganos “por considerarlos peligrosos para la formación de la juventud”. El general de la Orden Everardo Mercuriano le escribió desde Roma que “...no conviene que se dexen de leer en esas escuelas los libros de gentiles siendo de buenos auctores como se leen en otras partes de la Compañía”.⁸⁰ El altercado ocasionó que Lanuchi regresara a Europa en 1579. A pesar de los problemas anteriores “en el siglo xvii todos lo jóvenes criollos de buenas familias se

⁷⁷ Miguel A. Segundo Guzmán, *El crepúsculo de los dioses*, p. 113.

⁷⁸ Miguel Messmacher, *La búsqueda del signo de Dios. Ocupación jesuita de la Baja California*, p. 76.

⁷⁹ Perla Chinchilla Pawling y Alfonso Mendiola, *op. cit.*, p. 46.

⁸⁰ MS. Epistolae PP. Generalium, de Mercurián al P. Vincencio Lenoce, 20 de febrero, 1578. F. 21, citado en Xavier Gómez Robledo, *Humanismo en México en el siglo xvi. El sistema del Colegio de San Pedro y San Pablo*, citado por Chinchilla, *ibid.*, p. 50.

educaban en colegios jesuitas de la Ciudad de México y de Puebla, con el resultado de que nadie deseaba seguir la profesión de sus padres sino que antes bien querían todos dedicarse al estudio de las letras para prepararse lo mejor posible e ingresar en el sacerdocio y en las ordenes religiosas.”⁸¹

A principios del siglo XVII, los jesuitas inauguraron una cadena de misiones a lo largo del noroeste. Este impulso misional se apoyó en una sólida estructura institucional y económica. La posesión de tierras y haciendas a través de legados testamentarios, regalos y donaciones de fuertes sumas de dinero, impulsaron su crecimiento. Este importante capital financiero, humano y de bienes inmuebles se invertía en la construcción de colegios, misiones y la producción agrícola. Para 1637, la municipalidad de México acusó a las órdenes de poseer un tercio de las haciendas de la Nueva España.⁸² Esta cadena de misiones estuvo siempre sujeta a una estructura organizativa que se originaba en la ciudad de México:

Dependían de un provincial que residía en la Ciudad de México y les enviaba de tiempo en tiempo visitadores generales que recorrían todas las misiones. Conforme lo iba exigiendo el aumento de los pueblos, se iban formando grupos o distritos homogéneos a modo de provincias que tenían a su frente un visitador local o viceprovincial que visitaba cada año su territorio. En los últimos años estas provincias eran seis: Sinaloa, California, Chiapas, Nayarit, Sonora y la Tarahumara. A su vez cada visitador local tenía a su cargo tres o más llamados rectores. Éstos a su vez gobernaban tres o más misioneros que vivían en las cabeceras y tenían dos o más pueblos de visita. En el cuadro de esta organización casi militar, hallaban los misioneros, para su defensa como para su mérito, el estímulo y el freno de una disciplina religiosa que no se aflojó nunca.⁸³

Los jesuitas fueron “los que más energía dedicaron a instrumentar subterfugios legales que les permitieran poseer y adquirir lo prohibido. Procuraron agrupar todas sus parcelas de tierra en grandes propiedades; en ellas los colegios invertían en el mejor ganado y los mejores aperos de labranza y empleaban trabajadores indígenas y esclavos negros.” Un ejemplo concreto fue el Colegio de San Pedro y San Pablo de la Ciudad de México, el cual “poseía dos de las haciendas más importantes en la producción de ovejas, Santa Lucía y Nuestra Señora de Loreto, así como tres refineras de azúcar en Jalmolonga, Chicomocelo y Suchimancas.”⁸⁴ En 1647, el obispo de Puebla, don Juan de Palafox y Mendoza, “envió una carta al papa en la cual consideraba indecente que dos colegios tuvieran 300 mil ovejas, así como ganado, y que la orden misma fuera dueña de seis

⁸¹ David Brading, *Orbe Indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, p. 325.

⁸² Miguel Messmacher, *op. cit.*, p. 201.

⁸³ Miguel Messmacher, *op. cit.*, p. 275.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 203.

grandes plantaciones de azúcar que valían entre 500 mil y un millón de pesos cada una, con ingresos de 100 mil pesos, haciendas prosperas de 4 a 6 leguas de extensión, talleres tiendas y rastros, y que además llevaran a cabo el comercio con China a través de las Filipinas.”⁸⁵

En síntesis, como política oficial, los ignacianos “trataban de salvar almas, pero sin renunciar a la explotación de los recursos humanos y materiales.” Estos hechos le llevaron a contraer de manera lógica conflictos y disputas con la sociedad colonial y la Corona, que sin embargo, no eran asuntos exclusivos de los jesuitas. Las órdenes religiosas en su conjunto experimentaron un proceso de crecimiento de conflictos frente a la sociedad colonial, los encomenderos, el clero secular, la Corona, y al interior de sí mismas. El punto nodal en el caso de la Compañía, fue que entraron en una contradicción irreversible “que se producía en todos aquellos espacios en los que se procuraba crear una forma de Estado teocrático frente a los intereses de un Estado real y de una sociedad secular, donde aún la Iglesia misma mostraba su descontento ante la cerrazón y exclusivismo de los jesuitas, quienes no permitían convertir sus misiones en parroquias, remplazando a sus miembros por elementos del clero secular.” Miguel Messmacher sugiere que esta contradicción fue la principal causa de la expulsión de todas las tierras del imperio español entre 1767 y 1768. “Aunque parezca paradójico, las razones de la fuerza, el poder y la eficiencia de sus empresas y estados, fueron a la larga, las principales causas que produjeron su desgracia.”⁸⁶

Dos ejemplos paradigmáticos son las misiones del Paraguay y las del área yaqui del norte de México. En ellas, la Compañía disponía con exclusividad de una gran región en la cual podían desarrollar sistemáticamente su ocupación y en las que no eran obstaculizados en sus actividades por otras fuerzas civiles y religiosas. Esta situación llevó a sus contemporáneos “a considerar estas áreas como verdaderos estados dentro del Estado [...] La estrategia [de la Compañía] fue [...] tener a la evangelización de los indios como motivo principal, justificar la producción agropecuaria y artesanal de las misiones como la base económica necesaria para el sustento de las mismas, y considerar la sujeción y servidumbre de los indígenas como acción indispensable para asegurar su acceso al cristianismo.”⁸⁷

Después de la expulsión de la Compañía, el visitador español José de Gálvez arribó al noroeste mexicano. Durante su visita, realizó una crítica demoledora sobre las misiones del noroeste, y especialmente a las de Baja California. Para Gálvez, “los indios

⁸⁵ *Loc cit.*

⁸⁶ *Ibid.*, p. 204.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 205.

vivían la misma forma de vida irracional y bárbara que tuvieron antes de ser convertidos.’ Las misiones, decía el mismo Gálvez, eran simplemente grandes haciendas en las que los misioneros, algunos sirvientes y soldados, tenían sus alojamientos. Los indios vagaban en los alrededores, generalmente desnudos, buscando su comida, como siempre lo habían hecho. Veían su trabajo en las misiones con horror; odiaban la agricultura, huían de la instrucción religiosa y miraban a la sociedad como el mayor de sus males, ya que los jesuitas los explotaban forzándolos a trabajar en turnos en las misiones, algunas de las cuales ni los proveían de comida por sus esfuerzos. En otra carta Gálvez afirmó que los jesuitas prácticamente extinguieron a la población de esta provincia.”⁸⁸

Ante tal situación, uno podría preguntarse cuál fue el propósito de la conversión de los indios del norte y su reducción y congregación en misiones. “La respuesta fue clara: no se trató de incorporarlos, sino, por el contrario, de tenerlos aislados, segregados y al margen de los españoles. Se procuró no enseñarles el español, quizá para no favorecer su desbandada y ‘perdición’ y evitar la fusión de razas, considerando que esto iba en perjuicio de los intereses intelectuales, morales y religiosos de los pobres indios.”⁸⁹ Un régimen pues, de opresión y “de vulnerabilidad y debilidad frente a los hacendados, mineros y autoridades”. La conversión religiosa de los indios implicaba que éstos realizaran una ruptura completa con todo lo que tenía que ver con su cultura y su pasado, aceptar en síntesis, que durante toda su existencia habían vivido en el error.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 206.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 208.

8. ENTRARON, CONQUISTARON, SAQUEARON, EVANGELIZARON Y LOS CORRIERON. LA LABOR MISIONERA DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS HASTA 1767 EN EL GRAN NAYAR.

Para finales del siglo XVIII “el balance de la colonización en los nortes mexicanos era bastante limitado. Aunque se había extendido el poblamiento de españoles y aun de indígenas sedentarios, el propósito de reducir la población indígena a misiones, en ocasiones aledañas a los pueblos, había fracasado en casi todas partes, y prácticamente se había exterminado a la población indígena.”¹ Las causas saltaban a la vista: escasa consistencia de los proyectos, reducida duración y ausencia de continuidad. Por su parte, las instituciones coloniales que se instrumentaron en el norte de México, como los Presidios y reales de minas se proyectaron como importantes baluartes de colonización. El primero como espacio de protección y sustento a viajeros y comunidades reducidas y asentamientos de españoles. “Los presidios mantenían fuertes ligas, prácticamente simbióticas, con los pueblos y las misiones, pues estos últimos les debían proveer sustento y, en caso de conflicto, apoyarlos con gente y armas.” Los descubrimientos de nuevas minas, funcionó siempre como un importante atractor de colonos, nuevas exploraciones y la fundación de poblaciones y circuitos económicos de comerciantes, agricultores y ganaderos.² “La comunidad organizada en real de minas constituía un pueblo de tamaño variable según fuera la riqueza y extensión de los yacimientos y dentro de sus límites se encontraba no sólo las minas y las haciendas de beneficio, sino también las zonas adyacentes que proporcionaban materiales y mano de obra. Los reales de minas también tenían control jurisdiccional sobre los ranchos agrícolas y ganaderos, pastos y bosques y en muchos casos también sobre los poblados indígenas.”³

El marco de acción del sistema económico colonial en Nueva España, debe entenderse siempre desde las regiones. Es imposible hablar de un verdadero circuito económico de funcionamiento colonial. Las distancias y las condiciones ambientales y sociales para el transporte condicionaron las actividades económicas. Salvo el camino real que “en el siglo XVIII, conectaba en línea continua México, Querétaro, Zacatecas, Durango, Parral, Chihuahua, Paso del Norte y Santa Fe”, no podemos hablar de mucho más.

Como ya lo mencionamos en el capítulo anterior, una vez tomada la Mesa del Tonati, el gobernador Juan Flores la refundó bautizándola con el nombre de la Misión de la Santísima Trinidad y Real Presidio de San Francisco Javier de Valero. En la Mesa del Nayar, se hallaron además tres esqueletos. El más importante, el esqueleto del Nayari Histórico “de crecida estatura”, “quinto abuelo del Tonati” y “primer reyezuelo de los Nayaritas”. Otras fuentes hablan de cuatro esqueletos, aunque

¹ Miguel Messmacher, *La búsqueda del signo de Dios*, p. 74.

² *Ibid.*, p. 90.

³ Phillip L. Hadley, citado por Miguel Messmacher, *ibid.*, p. 84.

no está comprobado. Además de estos esqueletos, fueron enviados a México un calendario de piedra, vasos sagrados, el alfanje de Tahuitole y otros objetos para su correspondiente proceso de auto de fe.

En 1724, a tres años de conquistada la sierra, el saldo es desastroso para los indios. La desolación y la miseria son la constante entre los pueblos reducidos. El saqueo y el despojo los había dejado imposibilitados para valerse por sí mismos. Estaban muriendo como moscas por el hambre y las enfermedades. Un informe de la visita del Brigadier Pedro de Rivera al Presidio de San Juan Peyotan en febrero de 1725, revela que el capitán Juan Flores y su banda de ladrones confiscaron 780 reses sin contar el “beserraje”, 200 mulas y 60 cargas de sal. Cerca de 200 reses fueron vendidas en 6 pesos cada una entre los soldados de la compañía de Flores de San Pedro.⁴ El brigadier Rivera comprueba con distintos interrogatorios que Juan Flores de San Pedro, “Governador de la Provincia del Nayarit, despojó a los indios de sus bienes, utilizandose de ellos, y otros por su culpa.” Y pide la inmediata liberación de un fondo de ayuda de cinco mil pesos para ser repartidos entre los diez pueblos fundados por ser “la necesaria para ocurrir la desnudes, necesidad y miseria de aquellos naturales.”

para que aquellos miserables indios salgan de la infelicidad en que los constituyó su desgracia por aver quedado los mas de ellos tan imposibilitados con el despojo que en el tiempo de su reducción les hicieron queriendo así (porque asi lo dicen todos los ynasionados) que antes que los españoles entrasen en sus tierras traficavan con sus mulas los reinos de la Vizcaya, y Galicia conduciendo sal, camaron, pescado, frutas y otros generos para alimentarse y consevar sus ganados sin aver ejemplar que por los parajes que transitavan hiciesen hostilidad alguna, ni dado motivo de queja con su trato. Y como ahora les falta lo que necesitan tenían adquirido estan tan contenidos de su miseria para trabajar y traficar que apenas el mui corto alimento para mantener la vida...⁵

Los criados del gobernador fueron los que sacaron la mejor tajada del saqueo. El gobernador entró, conquistó, saqueó y se fue. Absolutamente nada de buen gobierno. El brigadier propone dicha cantidad de reposición (los cinco mil pesos), para que la administre el padre jesuita Antonio Arias, con ayuda del comandante del presidio “que es apasionado de los indios para que le repartiesen en especie de (R.S) a los 10 pueblos que compone la provincia o que los dichos les compren mulas para su trajin y otros aperos necesarios para sus siembras y labranzas...”. Es necesaria esta ayuda continua el brigadier, pues “mandando este socorro saldrán de la errada presumpcion que tiene de que no fue el fin reducirlos a la fee sino suyugarlos para conseguir el tropheo con el despojo de sus vienes.”⁶ En resumen, los indios se encuentran en “profunda miseria” y los soldados del presidio “se ven libres de la [miseria] que padecen” los indios. Al respecto, el padre Antonio Arias asienta que sobre la promesa de la distribución de los 5 mil pesos es buena, pero no suficiente. El problema es que sólo quedará en eso, una promesa, los pueblos reducidos jamás verán un peso de aquel fondo de ayuda que efectivamente fue boletinado para tal efecto por las autoridades, pero el dinero nunca llegó a los pueblos. Sobre los malos tratos, el

⁴ AGN, Provincias Internas, Volumen 85, Expediente 11, foja 24.

⁵ *Ibid.* Foja 60.

⁶ *Ibid.*, foja 61.

padre Arias plantea que el punto clave es “a que no padescan los indios de los soldados nuevas vexaciones que exciten en ellos las especies de la vengansa o irriten su barbaridad, no menos ciega que feroz.” Los futuros alzamientos y rebeliones de indios se entienden en este contexto. Para tal asunto, el padre juzga de necesaria e imprescindible la elección de soldados para los cuatro presidios de la sierra, preferentemente todos casados, y que mantengan a sus mujeres dentro del reino.⁷ Los pueblos de que se compone la provincia del Nayarit son los siguientes:

- 1- El de la Santísima Trinidad de la Mesa del Tonaty.
- 2- El de Jesús María y Joseph.
- 3- San Francisco de Paulas.
- 4- San Joaquín y Santa Ana.
- 5- San Juan Peyotan.
- 6- Santa Theresa.
- 7- Nuestra Señora de los Dolores.
- 8- Nuestra Señora del Rosario de Taenaloya
- 9- San Pedro y San Juan en el Paraje de Yscatan
- 10- San Ignacio de Guaynamota

De manera que son diez los pueblos que en dicha Provincia estan vista (ilegible) y avitados de sus naturales reducidos. Durango y Junio 14 de 1725. Pedro de Rivera.⁸

En estas circunstancias, el primero de enero de 1724 se levantaron en armas la mayoría de las misiones, una rebelión de los indios bastante importante, en la que participaron las misiones de Santa Gertrudis, Santa Teresa de Miraflores, Santa María Trinidad, Jesús María, Francisco de Paula, y según los testimonios fue estimulada por un esclavo negro llamado Antonio.⁹ En Santa Teresa, causaron los mayores daños, matando al gobernador indio Domingo de Luna “por colaborar con los españoles”.¹⁰ El capitán Alonso de Reina del presidio de Santa Gertrudis, huyo hacia la Mesa del Nayar con todos lo que se apresuró a salvar de la misión. En el camino fue emboscado y despojado de varias bestias de carga con víveres, además de sufrir varias bajas en sus filas. “En los pueblos del Rosario y Santa Teresa quemaron las Iglesias, destrozaron ornamentos y lo que encontraron.” El gobernador pidió auxilio a los pueblos fronterizos. De Chalchihuites, Acaponeta y Centispac llegó la ayuda militar. El 15 de enero, el gobernador salió a inspeccionar las misiones con 500 soldados, “siendo 120 escopeteros y 380 de arco y flecha”.¹¹ “En Santa Gertrudis y en el Presidio de San Salvador el Verde los nayares derribaron la cruz de la Misión, quemaron la iglesia, despedazaron la pila bautismal e hicieron cenizas la casa del misionero.”¹² En Santa Teresa pasó lo mismo. Los rebeldes entonces huyeron rumbo a la Nueva

⁷ *Ibíd.*, fojas 71, 72.

⁸ *Ibíd.*, foja 62.

⁹ *Ibíd.*, foja 27.

¹⁰ Salvador Gutiérrez Contreras, *Los coras y el rey Nayarit*, p. 206.

¹¹ *Ibíd.*, p. 207.

¹² *Loc. Cit.*

Vizcaya y el gobernador salió en su persecución. Para el 16 de febrero, el gobernador informó al virrey que la mitad de los rebeldes habían sido pacificados, muchos de ellos se habían rendido incondicionalmente. Tenía 600 prisioneros en colleras (indios sujetos por el cuello). En su incursión por la Nueva Vizcaya, el gobernador San Pedro no fue bien recibido por las autoridades duranguenses que lo extorsionaron y le robaron. Hacia el siete de Marzo estaba de regreso en el presidio de la Mesa con la situación totalmente controlada. Varios líderes fueron ejecutados, entre ellos dos indios llamados Tomatón e Ixuari.¹³

Hacia 1725, el padre padre Urbano Covarrubias realiza una “Relación Sumaria de la Provincia del Nayarit Nuevo Reyno de Toledo”. En ella, plasma una colorida descripción de la lengua y el paisaje serrano. En este manuscrito, se mantiene la idea del origen y la persistencia idolátrica de la cultura serrana; lo áspero de sus terrenos; la complejidad cultural para comunicarse a causa principalmente de la lengua y sus variaciones de un pueblo a otro; los nulos o pocos avances en la evangelización de sus gentes y la consideración de sus habitantes como gente dejada, holgazana y floja:

La Provincia del Nayarit torno este nombre de un selebre capitan que tuvieron estos indios, llamado con el mismo nombre, quien siendo insigne en la guerra lo fue tambien en su diabólico gobierno: quien los embarco e impuso en *la supersticiosa adoración del sol y otras semejantes ydolatrias*, que mas latamente reficar en su historia el padre Antonio Arias licenciador de esta provincia. El principio de habitar tierras tan asperas estos naturales, no lo he podido saber de cosa cierta, porque ellos apenas guardan consecuencia en sus *cosas y mucho menos en sus antigüedades por carecer de escritos*.

Su nativa lengua llamada chora es asperisima; aunque muy elocuente y suave. Usan en ella multiplicidad de diptongos, a veces dos o tres en un mismo vocablo: y de estos unos los usan desatados, otros confusos, de tal suerte que apenas atinamos a escribir las vocales que les corresponden. Unos la pronuncian con más otros con menos soltura. En el atar unas voces con otras quitan y añaden letras conforme conduce mas o menos para la hermosura de la (ilegible); *o conforme lo basto o culto de las rancherias, que son como distintos gremios, que cada uno suele tener a veces su vos totalmente distinta para una misma cosa*. Finalmente casi todos los modos de figurar gramaticales que usa la latinidad, usa esta lengua. Causas todos, que no habiendo arte o reglas generales, ocasionan mucha dificultad en su enseñansa; porque para nosotros aprender una vos preguntado a distintos naturales todos la dicen diversissimamente o en las letras o en el accento. *Algunos especialmente apostatas, o los que frecuentavan los lugares circunvecinos saben lengua mexicana aunque muy silvestre; y esso mas en cosas de comersio*. Pero mugeres y niños y mas de la mitad de los varones solo entienden su nativa lengua [...] Tierra muy aspera [...] Durasnos, aguacates, cañas dulces para fabrica azucar y panocha. Mansanas, sandias, melones, zapote blanco, melonzapotes, anonas, calabzas, platanos. Los rios con muy buen bagre, y otros peces. Muchas colmenas, carne de res rica pero muy escasa [...] [Son cerca de tres mil habitante] chicos y grandes. *Son naturales muy dóciles de ingenio, aunque por instigacion del demonio especialmente de por medio de apostatas y hechiceros han estado muy rebeldes*, especialmente por el horror que cobraron a los españoles en las distintas guerras donde tuvieron tanta perdida de sus bienes [...] Nos aman mucho mientras dura el interes de los que les estamos dando [...] Hasta ahora les hemos enseñado las oraciones en castilla; *pero es gente tan dejada, olgasana y floja, que apresia tan poco estas cosas*

¹³ *Ibid.*, p. 208.

que apenas se allará uno u otro que sepa el Padre Nuestro y Ave Maria [...] Los pueblos que ay fundados son 10...Los mas estan sin ornamentos ni forma de decir missa; de donde ace mucha dificultad de administrarlos...".¹⁴

“ESTADO DEPLORABLE EN QUE SE HALLA LA PROVINCIA DEL NAYARIT. AÑO DE 1730”

Cinco años más tarde, hacia junio de 1730, en plena campaña de rastreo de adoratorios y persecución de idólatras en unas barrancas de la sierra, el padre José Ortega encontró adoratorios de “estos fingidos xptianos”, en donde idolatraban “unos huesos y una cabeza de venado”. Indios de provincias vecinas le venían a tributar mantas, flechas, banderas, cuentas y “alajas de plumas” “no menos primorosas que las que se hallaron en el Adoratorio de la Mesa quando en la conquista lo saquearon los soldados”. Además de todo esto, junto con el capitán José Manuel Carranza y Guzmán quemaron otros 29 adoratorios en las barrancas de los pueblos de Santa Teresa, Dolores, Rosario, Santo Domingo y San Pedro Iscatan, este último habitado por tecualmes.¹⁵

Por su parte, los excesos, desmanes y ultrajes por parte de los soldados del presidio hacia los pueblos de la sierra continuaron. A pesar de las recomendaciones del padre Arias, nada se hizo al respecto y por esas fechas, se documenta la queja de los indios por los excesos de un teniente, en los presidios de Iscatan y Guaynamota, donde “violentó” “sin su voluntad a dos indias”.¹⁶ El padre Ortega explica que tal estado calamitoso, se debe a la omisión de los capitanes que gobiernan dicha provincia “pues no se ve ejemplo de visitar sus pueblos y varrancas”, tal es la causa de que los “yndios que habitan en las barrancas no esten instruidos en la doctrina y se hallen engreidos con su libertad faltando a la obligación de cristianos, de cuya mala disposición amenazan muchos daños.” El temor de los padres “prietos”, se despierta por la figura de indio principal llamado Regulo Juan de los Santos a quienes los indios fronterizos “Guisoles” (sic) le dan el título de Rey del Nayarit, y que fue liberado por el Comandante de la Provincia, Manuel Joseph Carranza y Guzmán.¹⁷

Por su parte, el padre José de Ortega teme un alzamiento generalizado con epicentro en la misión de Guainamota. Nos habla de un “lastimoso estado en que se halla la Provincia del Nayarit”, ya que los soldados que guarnece los presidios son muy pocos. Se respira inseguridad. Los tecualmes están furiosos y ofendidos, pues en la última campaña de rastreo de adoratorios y persecución de idólatras murieron en la refriega quince de los suyos.¹⁸ Desde la Mesa del Nayar y como Superior de la Misión del Nayarit, unos días más tarde escribe una nueva carta en la que comenta el estado de alarma que se vive en el Gran Nayar:

¹⁴ AGN, Provincias Internas, Volumen 85, *Relación Sumaria de la Provincia del Nayarit Nuevo Reyno de Toledo*, fojas 66-67. Cursivas mías.

¹⁵ AGN, Provincias Internas, Volumen 85, expediente 3, *El Padre Ortega. Estado Deplorable en que se halla la Provincia del Nayarit. Año de 1730*, foja 133; expediente 4, fojas 157-161.

¹⁶ *Ibíd.*, foja 145.

¹⁷ *Ibíd.*, foja 134.

¹⁸ *Ibíd.*, foja 1. Carta al Padre Provincial Juan Antonio de Oviedo de Joseph de Ortega, el 12 de diciembre de 1730

Tenía a la Provincia en un puño por que no se discurra lo contrario (como es verdad) no quiera dar parte, ni aun pedir socorro. Todos los padres están con la vida vendida, los presidios están poco resguardados. Si no se consigna que entran a lo menos veinte soldados más se perderá todo. Esto digo como superior aunque indigno de estas misiones. Ya mande al Padre Jacomo Doye que se venga a la Mesa por que corre riesgo su vida. Solo yo estoi ahora solo; pero no temo, así porque mis indios son los mejores de la sierra, como porque no desmayen los dichos padres, y desamparen el puesto viendome a mi hazerlo.¹⁹

Para octubre de 1730, el padre Francisco de Isasi comenta que se desató un alzamiento de indios en la Misión de Guainamota, en el que el capitán del presidio sacó “en collera para el presidio de la Mesa ocho que han sido los cavesillas, consta por sus declaraciones como avian convocado a siete pueblos de los Guizoles y estaban determinados a acechar este presidio, y al padre como dicen ellos, despacharlo a la eternidad”. Isasi convoca a las autoridades civiles a ampliar el resguardo militar con cinco soldados más en cada uno de los tres presidios que existen en el Nayar para mayor seguridad y prosperidad de las misiones.²⁰

Después se supo que este levantamiento de indios, fue desarticulado por la delación de un indio que reveló los detalles del alzamiento al padre Urbano Covarrubias. El indio delator comento que “dos indios viejos, que antes vivian en la Messa y ahora en Guainamota misión del padre Isasi, avian embiado correos a todos los pueblos para que se alzaran.” Uno de estos indios viejos llamado Xotarit fue aprendido y confesó la trama de la rebelión. En su confesión asentó “que los Guisoles avian coronado por Rey a el otro indio viejo llamado Don Sebastián, y que en un jacal de los del pueblo de Guainamota se avia hecho una junta de todos los viejos y principales del pueblo, y se concertó el darles la muerte al padre Francisco Isasi, al teniente y a los soldados del presidio, y que el modo avia de ser en esta forma, que avian de ir tantos indios a la casa del padre, tantos a casa del teniente, y tantos a cada casa de los soldados, y que al ir saliendo los fueran matando.”²¹ Con estas declaraciones, el indio Don Sebastián fue inmediatamente aprehendido y llevado en collera junto con otros siete de sus cómplices para el presidio de la Mesa del Nayar. También fue apresada una india llamada Juan Burro, “que siempre ha sido la piedra donde tropiezan todos los bellacos, y esta ocasión fue la que servia de interprete y de correo para los Guisoles.” A pesar de los inconvenientes, el padre Ortega sigue pensando en positivo y comenta que “En este estado estan las cosas no see en que pararan: lo cierto es que el capitan comandante ha dado una buelta en su proceder, que si prosiga como va, viviremos con mas seguridad y la cristiandad ira mas en aumento.”²²

¹⁹ *Ibíd.*, foja 2. Hace “quatro o sinco dias antes de la luna llena, que aguardamos el asalto.”

²⁰ AGN, Jesuitas, Expediente I, foja 3. Guainamota, noviembre 5 de 1730, padre Francisco de Isasi

²¹ *Ibíd.*, foja 4.

²² *Loc cit.*, Noviembre 1 de 1730.

Para 1740, el capitán del Presido de la Mesa Antonio Serratos le escribe una carta al virrey en el que le manifiesta una situación más o menos controlada en las misiones del Nayarit. Se encuentra gustoso por el hecho de que “hoy todas las misiones con sus iglesias [se encuentran] bien decentes y adornadas, aun mas de lo que el pais permite, debiendose todo esto a el apostólico zelo de dichos padres.” Su único desconsuelo es el pueblo de San Pedro Ichcatan “que ni la suavidad del padre misionero, ni el rigor con el que yo he procurado reducirlos, es bastante [par]a tenerlos en quietud. Este es un pueblo que se compone todo de indios apostatas [...] queriendo solo vivir vagueando los mas del tiempo y a su libertad: y todo esto proviene de unos cuantos cabecillas, que malean con facilidad a los demas [...] estos cabezillas ha que andan fugitivos de su pueblo como seis meses [...] y se que se ven con los demas y aun entran de noche al pueblo a sus tlatoles nocivos; y eso como se cubren tantos unos a otros no he podido haberlos [...]”²³

Los achaques y las quejas de los misioneros por encontrarse en la periferia de la civilidad y viviendo entre los salvajes del Nayar serán continuas. En 1746, el padre José del Rincón en carta dirigida al padre Provincial, le comenta que lleva año y dos meses padeciendo “la penosa enfermedad de los frios y calenturas con tanta fuerza que a veces me sacan fuera de mi los desvarios de la fiebre, y dezde las onze, o doze del dia me acometen, me dejan todo tan quebrantado e inútil, que no me dejan acudir con promptitud a los ministerios que se ofrecen, que a veces me imposibilitan del todo”²⁴, ¿Acaso era atormentado por el demonio del medio día? En otro caso, desde la Misión de Jesús Maria, un informe del padre Francisco Isasi al visitador José de Ortega, le informa de una borrachera y posterior pleito entre el capitán del presidio y un indio llamado Antonio. El indio en estado de ebriedad fue llevado a la cárcel. Una vez en ella, delató una supuesta y falsa conspiración de indios tecualmes. El padre se queja además de lo continuo de estos eventos, de la falta de maíz y de las malas noches que ha pasado en vela y sin dormir. “Yo con la licencia dada y mas con lo sucedido, *no me hallo con animo de morir a manos de estos sarnosos*”²⁵ Para rematar, un informe del padre Joseph de Ortega al padre Provincial señala los malos proceder de algunos misioneros. Sobre todo, el del padre “Gregorio” que caso a dos indios sin autorización y violando las leyes eclesiásticas, a cambio de dos bueyes. El padre Gregorio, menciona Ortega, es “el más despótico que he conocido”²⁶

Para 1750, el padre Joaquín de Pozo en San Pedro Ichcatan y el padre Joseph Rincón en la Mesa del Nayar, cumplen “bellísimamente con su obligación atendiendo al adelantamiento assi espiritual como temporal de sus misiones.” El padre Pozo sabe bien la lengua mexicana, que es necesaria para su pueblo por ser todos indios tecualmes y hablar lengua mexicana. El padre Rincón “aunque sabe la mexicana en que predica, entiende mui bien la cora para confesar sus indios todos”,

²³ AGN, Jesuitas, Expediente 6, fojas 17-18.

²⁴ AGN, Jesuitas, Expediente 2, foja 7.

²⁵ AGN, Jesuitas, Expediente 10, foja 23. *Cursivas mías.*

²⁶ AGN, Jesuitas, Expediente 11, fojas 24-25.

aunque no la habla con perfección. Y si sacare al padre Rincón de la sierra, se pregunta el padre José Ortega, ¿Quién otro sabe la lengua? “Este es padre Mio Provincial mi mayor dolor: no ai, ni ha auido otro que sepa decir traeme un plato en cora, lengua tan necesaria para administrar a estos pobres nayares, que es imposible administrarlos sin saberla, Dios lo remedie.”²⁷

Sobre la Misión del Rosario, Ortega comenta que está sumamente descuidada por el padre Joseph Xavier García. Es la misión más numerosa, pues se compone de dos pueblos sujetos que administra o debía administrar el padre García y por el contrario se encuentra en total abandono. Hace “ahora un año [que el padre García] se declaro demente, aunque por la misericordia de Dios volvio a su acuerdo. Fui a disponerlo yo, y me halle con el Padre bien malo, sin libro de cuenta, [tenía] según dice una, no see si loba o india que le sirve; ni un real ni cosa que lo valiera; pues quanto halle en su aposento decia la loba que era suyo y lo mismo unos 300 pesos que tenía el padre debajo del colchon.” Estos hechos –le comenta al padre provincial– desacredita al sistema de misión y al padre mismo. Por lo mismo, Ortega le suplica al padre Provincial o bien sacarlo, y “ponerlo donde su reverencia se salvara y no se perdieran otros...”²⁸

En la misión de Guainamota las cosas no son muy distintas, pues en lo espiritual “esta cuasi lo mismo que la del Rosario”; el padre Joseph de Abarca responsable de esta misión, ha padecido siempre de una salud tan quebrantada que “según sus cartas, cada día se vee a la muerte.” Por otro lado, no posee y no tiene “genio para los indios, [pues] no ha podido aprender ni un solo vocablo ni en el mexicano ni en el cora.” Por todo lo anterior, “solo digo que el genio y salud del P. no es para misiones y que lo acertado sería sacarlo.”²⁹ Sobre la Misión de Dolores, el padre Domínguez desarrolla una tarea que Ortega juzga como regular pues “aunque el padre Andres García me dice que no es sugeto para misiones, y me manda que le imponga y le mande algunas cosas para el buen gobierno [...] [sin embargo no cree conveniente removerlo y argumenta] esta el padre mui quieto y gustoso en essa Mision, que no la apeteceera ninguno, por incomoda, sola y de mal temperamento...”³⁰

En cuanto a la Misión de Santa Teresa, el puesto de misionero se encuentra vacante por la muerte de “Nuestro Señor viejo el padre Jacomo Doye.” Señala sin embargo que fue encomendada por un caso especial al padre Rincón, por ser el que se encuentra más inmediato a la Misión pues “aunque el padre Doye fue acerrimo contra los idolatras se le avian ocultado dos; un viejo y una vieja, que ayudado cada cual de su topile, como ellos me confesaron, pervirtieron a tantos, que huve de enviar al padre Rincón a la averiguanda, que fueron mas de 50 (que es cuasi todo el pueblo) los castigados por idolatras, se les quitaron las ofertas y muchos peyotes que tenian.”³¹ Sobre las misiones de Jesús Maria y José y su sugeto que es San Francisco de Paula, así como la de Santa Rita de Peyotan con su sugeto que es el

²⁷ AGN, Jesuitas, Expediente 15, foja 33. Informe dirigido al provincial Juan Antonio Baltasar por el padre José de Ortega en 1750. Subrayado del original.

²⁸ *Loc cit*

²⁹ *Loc cit*.

³⁰ *Loc cit*.

³¹ *Ibíd.*, foja 34.

pueblo de Santa Rosa, las tiene a su cargo, desde hace 23 años, el padre Joseph García que sabe la lengua cora. Para su orgullo menciona que la iglesia de Santa María “tiene tantas alajas assi de plata, ornamentos” que “discurro ninguna otra en la Provincia se le igualara.” Por esta circunstancia, Ortega menciona que se trasladó a la misión de Peyotan, “donde tengo echa una hermosa Iglesia de Bobeda como la de Jesús María con sus dos campanarios ochavados, y casa mui decente...”³²

Catorce años después en 1764, el comandante de la provincia del Nayarit Joseph Javier Gatuno y Lemos, destaca con profunda sinceridad, el estado crítico de la Provincia del Nayar y su “peligrosa situación” por la persistencia idolátrica entre sus gentes, y “no sera facil al exercito mas garrido reducir a los yndios ya mas expertos, ni desaloxarlos de aquellas incomparables profundísimas varrancas y peligrosísimos desfiladeros, de que noticia mediante desertando de sus pueblos los de Santa Teresa y Guainamota se hallan apoderados, i solo podra conseguirse por la industria de sugeto de quien ellos haigan formado buen concepto.”³³ Con la expulsión de la Compañía de Jesús, las campañas de extirpación de idolatrías continuarán. Para 1768, el capitán y comandante de la Provincia del Nayarit Vicente Cañaverl Ponce de León menciona que ha “logrado para satisfacción de Vuestra Excelencia y mia, como instrumento de ella y del servicio de Dios en esta parte, sacar a la luz los destemplados horrores, extravagantes ritos y abonimable adoxacion tributada a el demonio que, hasta ahora ha tenido a estas gentes en las tinieblas del engaño [...] Me atrevo a asegurar a V.E., que en todo el territorio del Nayarit no se pueden contar cinco docenas entre sus naturales, exentos de semejante culto, cometida, en estos ultimos tiempos, desenfrenadamente, sin temor, ni respecto.”³⁴

Como podemos ver, después de 45 años de labor misional de la Compañía en la sierra del Nayar, el estado de cosas es calamitoso, es un desastre. Las prácticas idolátricas continúan. Los abusos contra los indios son el pan de cada día por parte de los soldados de los presidios y de los mismos padres prietos. Del despojo y saqueo del que fueron objeto en 1722 cuando la toma de la Mesa del Nayar, los indios no se han recuperado, y la miseria, el abandono, la muerte y las rebeliones acompañaran a los indios en los años y siglos por venir. En 1800, el mito del regreso del rey tlaxcalteco o Mascara de oro que libertaría a los indios de la esclavitud y la opresión, tomará fuerza en el Gran Nayar y Tepic. La fuerza de este mito, será tan poderosa que sus ecos se harán presentes en el sur de Sinaloa, el sur de Durango y el Nuevo Reino de León. En éste último caso, será aprehendido por sedicioso y ratero, un indio, que más tarde será juzgado y diagnosticado como un loco melancólico con “afecto hypocondríaco”, la versión más maligna del humor terroso.³⁵

³² *Loc. cit.*

³³ AGN, Provincias Internas, Volumen 85, Expediente 7, foja 173.

³⁴ AGN, Provincias Internas, volumen 127, Expediente 3, foja 81.

³⁵ Raúl Enriquez Valencia, *Rebelión y Melancolía en el norte de la Nueva España borbónica*, 2002. Tesis de Licenciatura.

9. CÓMO ENTENDER LA EXPULSIÓN DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS DE AMÉRICA

Durante la segunda mitad del siglo XVIII, las relaciones entre la Compañía de Jesús y la corona española se habían complicado, entre otras razones, dado el estado de cosas producto del Tratado Hispano-Portugués de límites de 1750. Antes, en 1740 cuando la Compañía de Jesús “se disponía a celebrar en 1740 el segundo Centenario de su fundación, dirigió el P. Retz [General de la Compañía] a todas las provincias un escrito, en el que exhortaba, en vista de la grave situación, a prescindir de toda celebración pública y que se festejara el memorable acontecimiento en devoto corregimiento y dando gracias al Todopoderoso dentro del estrecho círculo de la familia de la Orden.”¹

Varios factores intervinieron en las complicaciones de las relaciones de la Compañía con España, Francia y Portugal y las principales órdenes mendicantes. Los acusaron de ser los autores intelectuales de los disturbios y motines en Madrid de 1766; de las teorías que justificaban el regicidio; de conformar un reino paralelo al del monarca en las misiones del Paraguay; se ganaron la enemistad de otras ordenes como la de agustinos, dominicos, franciscanos y los carmelitas descalzos (entusiastas del obispo Palafox y Mendoza) por los privilegios concedidos, por los famosos “odios teológicos” (monopolio de la verdad, expresada en la educación y publicaciones) y otros distintos motivos.

Un factor relevante fue el espacio de poder que les llegó con el primero de los borbones, Felipe V, durante la primera mitad del siglo XVIII: *el Confesionario del rey*. Del *Confesionario* “dependían, además de buena parte de la política cultural, la eclesiástica con todo lo que significaba en el Antiguo Régimen, y capacidades de intervención en problemas de política interior y exterior, todo lo cual hacía del confesionario regio una Secretaria o un «ministerio» polivalente y poderoso. Precisamente tanto poder se convertiría en uno de los factores de su ruina, cuando, una vez que cayó su último confesor real”,² el padre Francisco Rávago (1747-1755) la Compañía quedó desamparada y sin influencia directa y patente ante el monarca.

El confesionario regio, puede verse “como un ministerio, con sus signos de prestigio como coches y criados, y con sus sueldos crecidos. Pero por lo que a nuestro tema se refiere, este confesionario tiene que mirarse, en definitiva, como el bastión más fuerte de los jesuitas en la España del siglo XVIII, como la expresión más clara de su poder y, también, como una de las causas principales de su ruina. Porque estos confesores

¹ Kratz Guillermo, S.I., *El tratado hispano-portugués de límites de 1750 y sus consecuencias. Estudios sobre la abolición de la Compañía de Jesús*, p. 1. Versión directa del alemán, Diego Bermúdez Camacho.

² Teofanes Egido (Coord.) *Los jesuitas en España y el mundo hispánico*, p. 18

fueron todos muy regalistas pero, al mismo tiempo, muy jesuitas, y la causa del regalismo y la del jesuitismo no siempre coincidieron.”³ El ejemplo más claro de estas contradicciones fue el Tratado de Límites entre España y Portugal de 1750 y las misiones del Paraguay. Los misioneros jesuitas del Paraguay, a juzgar por la abundante información disponible, estaban convencidos de lo ruinoso del Tratado para sus intereses y la de los indios, y se empeñaron por todos los medios a su disposición por frenar su aplicación. Este hecho no pasó desapercibido en la corte de Madrid, y los enemigos de la Compañía lo utilizarían como parapeto discursivo al momento de ordenar su expulsión de los territorios del monarca español.

Españoles, portugueses y aún algunos jesuitas, habían achacado el fracaso del Tratado a los misioneros jesuitas de las reducciones del Paraguay. “La Bula ‘Inter Caetera’ de 4 de mayo de 1493, fija la línea de separación entre las esferas de intereses españoles y portugueses a 100 millas al oeste de las islas Azores y Cabo Verde y desde el Polo Norte al Polo Sur. Todo lo que había al oriente de esta línea se asignaba a Portugal, y lo del oeste a España. En el Tratado de Tordesillas del 7 de junio de 1494, acordaron Fernando el Católico y Juan III trasladar la línea divisoria marcada por el Papa Borja unas 270 millas más al oeste [...] Se trataba sólo de una línea matemática que, en la práctica dejaba en la inseguridad a un amplio espacio libre.”⁴ El Tratado de Madrid o de Permuta firmado en 1750 entre ambos imperios, fue calificado por algunos de los misioneros del Paraguay como contrario al derecho natural. “Bastaba saber el catecismo” para ir en contra de aquella orden real decían algunos misioneros. A las polémicas ideológicas se añadía la crítica dificultad de trasladar 30 mil hombres y un millón de cabezas de ganado de las misiones del Paraguay, que con la firma del Tratado habían quedado enmarcadas dentro de territorio portugués. Los indios rechazaron vehementemente cualquier idea de abandonar su territorio. Al final, los padres misioneros convencieron con muchas dificultades a los indios más opuestos.

La resistencia de los indios a abandonar las misiones fue achacada tanto por portugueses como españoles a la instigación que los jesuitas ejercían sobre ellos. En septiembre de 1752 comenzaron los trabajos de demarcación para ejecutar el Tratado de 1750; se formaron dos comisiones representantes de las dos coronas. “Los demarcadores estaban al mando de Gómez Freire de Andrada (portugués, más tarde conde de Bobadella) y de Gaspar de Munive marqués de Valdelirios (español), quien era ministro plenipotenciario y comisario regio, con poderes de superioridad sobre virreyes,

³ *Ibid.*, p. 235

⁴ *Ibid.*, p. 16.

gobernadores y demás autoridades españolas en esa parte de América.”⁵ Ante las dificultades que se toparon ambos funcionarios para ejecutar el Tratado, principalmente por la resistencia tenaz de los indios a ser trasladados a otros territorios, así como la velada resistencia que algunos de los padres de la Compañía ofrecían a este Tratado, el Marques de Valdelirios enfermó de melancolía.⁶ Guillermo Kratz concluye diciendo que, todo el proceso del Tratado había sido un fracaso para todas las partes. Gastos cuantiosos estimados en \$2,847122; más de una década de negociaciones y, lo mas importante, el arraigo del antijesuitismo.⁷

En un trabajo bastante bien documentado y una posición bastante crítica hacia la actuación de algunos miembros de la Orden durante el desarrollo y negociaciones de este Tratado, el P. Guillermo Kratz menciona también, que la animadversión hacia la Compañía en el ámbito de las cortes europeas, se puede entender en el contexto de los rumores y controversias como las que mantuvieron con los jansenistas (los cuales fueron condenados por la “Bula Unigénitus” de 1713), la contienda sobre los ritos chinos, la importancia de los jesuitas como confesores de príncipes, a su supuesto poder económico y la preponderancia educativa como dirigentes de la mayoría de los colegios más importantes de Europa. Así mismo, la animadversión hacia la Compañía se debía a los profundos cambios político-ideológicos tras el abandono del concepto cristiano de Estado fundado en el derecho natural teísta desde Santo Tomas –y apuntalado por los escolásticos medievales como Vitoria y Suárez- y al surgimiento de la noción de Estado Independiente, centralizado en la persona del Monarca, no sometido a ningún otro poder terrenal o espiritual. En este contexto, ministros reformistas de toda Europa redujeron los derechos de la Iglesia a mediados del siglo XVIII. Este ataque a la Iglesia se dirigió en primer lugar a la Compañía, debido a su “firme actitud eclesiástica y papal”, filósofos, enciclopedistas, galicanos y regalistas se lanzaron contra la Orden.⁸

Finalmente, la Compañía fue expulsada de Portugal en 1758, de Francia en 1763 y de España en 1767, y el Papa Clemente XIV disolvió la orden en 1773 y fue restaurada por el papado en 1814. Pasado el terremoto de la expulsión y la supresión, con la Compañía restaurada, se inicia durante el siglo XIX, un proceso revisionista y de análisis crítico de las producciones textuales y la historia de los jesuitas conocido como

⁵ http://es.wikipedia.org/wiki/Guerra_Guaran%C3%ADtica

⁶ Guillermo Kratz, la llama depresión, pero habrá que decir, que para la segunda mitad del siglo XVIII, el término aún no se había inventado. Kratz menciona que el origen de la melancolía del ministro español, fueron a causa de lo mal que caminaba el asunto del Tratado de Límites, y la paranoia que imaginaba, habían confabulado sus enemigos los jesuitas, portugueses y el Gobernador General de Buenos Aires en su contra para desprestigiarlo y arruinar el Tratado, *ibid.*, p. 176.

⁷ *Ibid.*, p. 242.

⁸ *Ibid.*, p. 4.

Monumenta Historica Societatis Iesu. El historiador jesuita Martín María Morales considera que estos textos responden a dos criterios fundamentales. En primer lugar, como fundamento histórico cultural con el propósito de preservar los valiosos documentos de la Orden; pues los acontecimientos políticos en Europa durante el siglo XIX, principalmente en España durante 1868, significó una nueva expulsión de la Península. De esta forma, los documentos vagaron por varias ciudades europeas con grave peligro de perderse.⁹

Una segunda motivación también de tipo político, fue que las ediciones respondieran argumentando “contra los ataques que recibía la Compañía de Jesús”. “Emprender la publicación sin retaceos de sus fuentes”. Todo esto, dentro de un contexto revisionista y “crítico” respecto de la “historiografía jesuítica que se había generado durante el periodo de la Restauración y que había quedado inadecuada para esos tiempos”, el punto era, transformar el paradigma historiográfico. Un ejemplo de esta nueva visión, son los comentarios del P. Luis Martín al P. Antonio Astraín en 1857, donde menciona que “la historia no debe ser panegírico sino retrato fiel [...] en todo retrato verdadero hay luces y sombras”, los antiguos narraron solamente las luces “por convenir así al fin que pretendían de edificar al prójimo”. Faltan por lo tanto las “sombras”, “ciertas miserias que los historiadores primeros callaron”.¹⁰ A pesar de todo –comenta Martín María– los *Monumenta*, fueron textos escritos “a la defensiva y con fuertes tintes apologéticos”. Viejos modelos y “prácticas escriturísticas” se incubaron y pervivieron al interior de estas producciones textuales que comprenden un periodo que va más o menos de la segunda mitad del siglo XIX a la primera mitad del siglo XX.¹¹

Martín María habla de la pervivencia de ciertos “mitos” al interior de estas ediciones. Antes aclara su noción de mito, noción que parafrasea de Jerzi Topolski¹²:

El concepto de mito es usado en este contexto como un saber teórico no articulado que se activa a lo largo de la investigación y de la construcción de la narración. A diferencia del mito clásico, no se trata de una construcción simbólica. Estos mitos ni explican ni relatan, sino que son estructuras mentales que organizan al investigador. No constituyen una estructura intencional y consciente y pueden manifestarse a través de teorías o de metáforas.¹³

⁹ Martín María Morales, *A mis manos ha llegado. Cartas de los PP. Generales a la Antigua Provincia del Paraguay (1608-1639)*, Vol. 1, pp. 8-9.

¹⁰ P. Luis Martín, citado por Martín María Morales, *ibid.*, p. 10.

¹¹ En el ámbito jesuítico no hubo un “cambio de forma substancial en la producción historiográfica, ni se alteró la pervivencia de ciertos mitos, como tampoco se hicieron nuevas preguntas ni hipótesis a partir de este ingente cúmulo de material documental...”. Habla de mitos “situados en el cuadro teórico.” *Ibid.*, p. 11.

¹² Jerzi Topolski, *Narrare la storia. Nuovi principi di metodologia Storica*, Milano, Bruno Mondadori 1997.

¹³ Martín María, *op. cit.*, p. 11.

Kratz y los más de 150 volúmenes de los *Monumenta Historica Societatis Iesu* entrarían en este esquema. Este esquema del mito que propone Maria Morales, no es otro que la metáfora del *bricolage* que Lévi-Strauss utiliza para plasmar su idea del Pensamiento Salvaje como creador de mitos. Como ya lo vimos anteriormente, en el *Pensamiento Salvaje* de Lévi-Strauss encontramos la metáfora que sintetiza el pensamiento mítico: el *bricolage*. A partir de los residuos, sobras, pedazos y fragmentos se amontona un conjunto heterogéneo de materiales que funciona con la lógica de un calidoscopio, el cual, lo mismo que el mito, “elabora estructuras disponiendo acontecimientos, o más bien residuos de acontecimientos”.¹⁴ Esta lógica o sistema de coordenadas, funciona sin la existencia de un plan previamente diseñado, es decir, los residuos operan y funcionan con el conjunto ya constituido, en donde las piezas articuladas “en forma contingente transmiten un código que permite construir una estructura”, una nueva estructura. El *Pensamiento Salvaje*, no es otra cosa que un majestuoso cerebro capaz de reproducir la lógica del *bricolage* y de esta forma construir mitos, o más bien, la estructura de los mitos.

La estructura creada permite sistematizar los datos percibidos por la experiencia y, se nos revela, como la gran mediadora entre el hombre, su cultura y el entorno natural. “Cuando el *bricoleur* ensambla diversas piezas, cada una opera como un signo: entonces el mito, parafraseando la conocida expresión de Lévi-Strauss, se piensa en el artesano sin que este se de cuenta”.¹⁵ Resulta revelador que esta poderosa metáfora, sea la que utilice este prestigiado historiador de la Compañía de Jesús para justificar la pervivencia de ciertos mitos al interior de la Compañía, los cuales permitirían explicar en el fondo, la función y el sentido de la escritura panegírica jesuita producida a lo largo de la existencia de la misma. Los residuos y fragmentos con los que operaría este código al interior del cerebro de los “padres prietos” sin que estos se dieran cuenta, se extraerían del pensamiento providencialista y escatológico cristiano, de algunos principios estoicos y senequistas, todos estos filtrados por el tamiz de Jacques Bolland en su *Imago primi saeculi Societatis*.

En el contexto de producción “crítica” de los monumentalistas, Maria Morales cree que “no relevó los puntos de conflicto y fue más propenso a disimular las contradicciones”. Al respecto, señala la presencia de dos mitos. El mito de lo “sublime” y el mito de la “coherencia”:

¹⁴ Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, p. 43.

¹⁵ Roger Bartra, “Mito y Estructura...”, p. 18.

Por el mito de lo sublime se realizó una idealización de los fenómenos y de los personajes de la historia. La premisa ideológica en muchas de las historias generales de la Compañía supuso que el cuerpo expulsado y luego suprimido, fue víctima de un poder masón, regalista y contrario a la Iglesia para el que, la acción de la Compañía aparecía como un obstáculo para sus planes.¹⁶

Y continúa:

Esta sublimidad corroboró el silogismo de la persecución que había sido desarrollado en la *Imago primi saeculi*,¹⁷ modelo por excelencia de la *historia triumphans*. La argumentación de la parte cuarta de la *Imago, Societas Partiens*, se construye sobre uno de los principios estoicos para explicar sufrimientos. Los sufrimientos son considerados a partir de una óptica providencialista y escatológica: el viento impetuoso que sacude al árbol lo hace más fuerte y mayormente radicado, en cambio el árbol crecido en la llanura soleada será siempre frágil. Para Séneca, los dioses prueban a sus amigos con el sufrimiento¹⁸, por el contrario, a aquellos que no les manda trabajos y afares no serán capaces de enfrentar la contradicción. Para el autor de las *Imago*, este aspecto del senequismo encuentra su confirmación en la lectura cristiana del sufrimiento. De esta manera, la Orden que lleva el nombre de Jesús, sacudida por la contradicción no podía poner en tela de juicio a su propio proceder sino que encontró una confirmación en los arremetimientos y en los golpes. En esta lógica, las persecuciones y la posterior supresión que sufrió la Compañía de Jesús fueron una corona y la validación de lo acertado de su proceder. Fue así que los conflictos internos, las rupturas, la disminución del impulso ideal, difícilmente tuvieron cabida en estos relatos históricos.¹⁹

Junto al mito de lo sublime:

El mito de la coherencia reforzó el paradigma. El mito de la coherencia trató de eliminar las lagunas narrativas producidas ante la falta de documentación o por haberse desechado testimonios considerados no pertinentes al paradigma. Este modelo historiográfico no permitió que se instalase una pregunta o una duda que cuestionara a la Institución. Por el contrario, según la premisa establecida, la selección, el uso de la información y la trama argumentativa debían corroborar la proposición fundamental: la Compañía de Jesús fue la víctima de la malicia o de la locura de sus enemigos. A menudo, el recurso a la categorización ética o a la demencia sustituyó al análisis sereno de las razones de otro a la vez que un juicio comprensivo e integral de las fuentes. Los relatos históricos que surgen de este modo de proceder han sido denominados historiografía de la cohesión.²⁰

Después de esta larga cita, me gustaría apuntar varias cosas. Primero, siguiendo esta lógica, ambos mitos, el mito de lo sublime y el mito de la cohesión, permitirían explicar una victoria antropológica sobre los enemigos de la Orden; para sobrevivir como orden

¹⁶ Martín María Morales, *A mis manos ha llegado...*, op. cit., p. 11.

¹⁷ Bolland, Jacques, *Imago primi saeculi Societatis* [...], Amberes, 1640.

¹⁸ Séneca, *De providentia* 4,6.

¹⁹ Martín María Morales, *A mis manos ha llegado...*, op. cit., pp. 11-12.

²⁰ *Ibid.*, p. 12.

religiosa, los jesuitas tuvieron la necesidad de crear un mito que les permitiera apalancar el sufrimiento y superar las pruebas del dolor y la contradicción productos de los golpes, las persecuciones y los arremetimientos contra la orden. En esta lógica, “las persecuciones y la posterior supresión que sufrió la Compañía de Jesús fueron una corona y la validación de lo acertado de su proceder. Fue así que los conflictos internos, las rupturas, la disminución del impulso ideal, difícilmente tuvieron cabida en estos relatos históricos.” Varios arquetipos simbólicos son puestos en escena por Maria Morales, los cuales permitirían traducir los grandes enigmas en la existencia de la Compañía: el pensamiento providencialista y escatológico cristiano, de algunos principios estoicos y senequistas, todos estos filtrados por el tamiz de Jacques Bolland en su *Imago primi saeculi Societatis*.

Yendo aún más lejos, se podría apuntar que la Compañía de Jesús se proyecta como una de las grandes damnificadas del proyecto racionalista; es decir, el escenario que proyecta Maria Morales no es otro que el del avasallamiento de un sistema cerrado como el de la interpretación simbólica del pensamiento cristiano, en donde la esfera del ser numinoso fue sometido por la ciencia. “Una visión científico-tecnológica que fracturó, buscando la utopía de la verdad como proyecto ininterrumpido de desvelo, el orden imaginario del mundo” cristiano. Al interior de la Compañía de Jesús, se fue creando un poderoso cerebro constructor de imágenes lógicas, que le servirían como un código para traducir el medio; un gran código mediador entre los enemigos de la orden y los padres prietos. Este gran código se pensaría en el cerebro de los jesuitas sin que estos se dieran cuenta, como un medio de defensa frente a los ataques de sus enemigos.

Desde esta perspectiva, lo que tenemos frente a nosotros no es otra cosa, que la puesta en escena de un escenario decadentista, en el que Compañía se situó en un espacio de frontera, de dolor y sufrimiento frente a los ataques de sus enemigos. Por instinto de sobrevivencia, le jesuitas buscaron e inventaron un espacio de no contradicción en el cual defenderse frente a los ataques: “el terror es el caldo de cultivo capaz de construir mitologías”. La impotencia y la “arcaica resignación” necesitan ser superadas. El mito tiene una función apotropeica: exorciza el miedo y aparta los males.

Esta necesidad existencial por crear un nicho cultural o una morada propia, fue posible a costa de pasar por alto los conflictos internos, las rupturas, la disminución del impulso ideal, y desde luego, [y esto es algo que Maria Morales no menciona] el exterminio y la destrucción cultural y social de pueblos y grupos sociales enteros en todo el mundo. Todas estas “contradicciones” difícilmente tuvieron cabida en los relatos históricos ya no solo de los “monumentalistas”, sino incluso, de todos los escritos

panegíricos que glorificaban la labor evangelizadora de la Compañía alrededor del mundo desde su creación hasta la supresión de la misma. El mito de lo sublime y el de la cohesión, permitieron a los jesuitas dotar de sentido y significado a su mundo ante la incertidumbre y el peligro de su existencia. Buscaron en estos mitos la utopía, una posibilidad de crear sentido en donde la significación se entiende como una lucha frente a la entropía: toda una “praxis de dominación de la contingencia” y domesticación de lo azaroso de la experiencia humana, con el ansia y el fin último de la conversión religiosa y claro, todo esto aderezado con fama, tierras y riqueza a costa de la muerte de pueblos enteros en América, Asia y África.

Al final de cuentas, lo que revela Maria Morales, es que el bricolage jesuita o modelo creador de mitos seguía vivo hasta bien entrado el siglo xx, y seguía también explicando la existencia de la Compañía. Ésta es sin duda una cara muy importante de la moneda. Más allá de que estemos o no de acuerdo con la tesis del *bricolage*, todo esto nos deja ver que, hasta antes de la entronización de la filosofía del progreso y el método científico y racional en el siglo xviii, el contexto y modelo sociocultural que nos permite la comprensión e interpretación del mundo, es aquel dominado por la magia, los mitos, los prejuicios, las tradiciones, el exotismo, las leyendas populares, el paisaje y la imaginación. Éste contexto, situaría a la Compañía, como una gran productora y re-productora de mitos, no sólo de los mitos de lo sublime y la coherencia, los cuales permitirían explicar su existencia en los siglos posteriores al Concilio de Trento y, los cuales, le hicieron posible la construcción de un nicho cultural propio en el mundo religioso, político y cultural en todo el planeta. También podemos entender a la Compañía, como una gran re-productora de mitos de la identidad y la cultura europea, con el auxilio del método alegórico y evemerista. Desde este enfoque, podemos comprender la importancia de la pervivencia del mito de la melancolía, del apóstol Santiago y el apóstol Tomás presentes en las crónicas de eminentes jesuitas del siglo xvii y xviii.

La expulsión de la Compañía también nos señala el fin de una época: el de la magia, los mitos y la imaginación. Dejando fuera este modelo y hablando estrictamente en términos de doctrina política, Domínguez Michael considera que

Por su vocación universalista, la naturaleza multicultural de su enseñanza, su apertura al guadalupanismo en México o a los ritos chinos o tan sólo por su condenado laxismo moral, la Compañía de Jesús aparecía como una aliada natural de las Luces. Pero su naturaleza internacional se estrelló sin remedio con los jóvenes y vigorosos Estados nacionales, autoritarios y centralistas que, no pudieron saquear Roma como lo había hecho Carlos V, mejor obligaron a un Papado débil a renunciar a la guardia de San Ignacio de Loyola. Superadas las interpretaciones

conspirativas o exculpatorias de la expulsión, hoy se concluye que la *Societas Jesu* fue víctima del regalismo –galicanismo en Francia, josefinismo en Austria-: la doctrina política para la cual la jurisdicción eclesiástica debía estar subordinada, en todo sentido, a la autoridad económica y legal de la monarquía.²¹

En el caso de la Nueva España:

La expulsión mexicana fue tan violenta y expedita como la española, pero en la Nueva España los indígenas y otras súbditos salieron a defender a los jesuitas. Se registraron motines en Michoacán, Guanajuato y San Luis Potosí. Una y otra vez las poblaciones se negaron a entregar a los *padres*, y éstos, para evitar el derramamiento de sangre, acabaron por suplicarle a su feilgresía la obediencia a las autoridades. El visitador genera José de Gálvez, hombre fuerte del virreinato, tomó represalias contra las comunidades que habían tratado de impedir la expulsión.²²

Para noviembre de 1767 unos quinientos jesuitas se habían hecho a la vela en Veracruz. En el norte de México el proceso de expulsión fue más lento y tardado. Para Domínguez, la expulsión jesuita es un gran acontecimiento histórico si par en la historia del cristianismo. “A diferencia de otras persecuciones ocurridas en el seno del cristianismo, la de los jesuitas no admitió motivos teológicos –extirpar una herejía- ni raciales, como limpiar la sangre. *Fue un golpe de Estado internacional* que saltó a través de las cortes católicas de Lisboa, Paris, Viena y Madrid, ante la debilitada posición del Papado y sin la colaboración del Santo Oficio de la Inquisición [...] La expulsión de los jesuitas, concertada, selectiva y secreta, fue la primera represión política de corte moderno, ejercida por una burocracia nueva y poderosa, que habiendo ganado una autonomía inédita, no optó, como durante la Reforma, por romper con Roma, sino que se planteó algo más ambicioso: subordinarla.”²³

²¹ Christopher Domínguez Michael, *Vida de Fray Servando*, p. 56.

²² *Ibid.*, p. 58

²³ *Ibid.*, pp. 59-60. *Cursivas mías.*

10. CONCLUSIONES

Para finalizar, quisiera señalar la importancia de la necesidad de lo mítico en las culturas frente al proceso de desencanto del mundo en distintas etapas de los pueblos y de la historia del mundo. Como hemos reseñado, el cristianismo nulificó a la cosmovisión del mundo pagano, desde una interpretación de los mitos de la antigüedad que privilegiaba el sentido oculto de los mismos, los cuales, escondían de alguna manera, la verdad revelada del dios único. Tachó a los dioses de la antigüedad como demoníacos, y a los pueblos que los adoraban como idólatras.

Como hemos visto a lo largo de este trabajo, los momentos más importantes en la historia colonial del Gran Nayar, se encuentran perfumados por la esencia de una idea radical de entender a la trascendencia en un contexto politeísta: la de un Dios único. En las fuentes manuscritas e impresas, nos encontramos ante la presencia de un *a priori* socio-histórico en la interpretación de la historia de los pueblos paganos y del hombre en su conjunto.

Desde este contexto, las fuentes escritas que nos relatan la historia del Gran Nayar pueden entenderse y comprenderse si atendemos a la tradición renacentista y barroca de la que se nutren y desde luego, éstas fuentes se enlazan de manera evidente con el proyecto político en construcción en Nueva España: el criollismo. Sin estos dos referentes centrales poco podemos hacer para comprender la historia de los indios del Gran Nayar. Como lo hemos reseñado a lo largo de este trabajo, esta tradición histórica nulifica su presencia en las fuentes y los condena como agentes marginales, despreciables y demoníacos pero, al fin de cuentas muy necesarios para justificar la empresa de conquista y el saqueo colonialista. El entramado mitológico también nos sirve para tratar de comprender las disputas continentales entre los vigorosos y nacientes Estados Nacionales y la Iglesia Católica, la Compañía de Jesús y sus adversarios políticos. Por otro lado, nos revela también el surgimiento de una nueva y poderosa concepción del mundo [la ciencia] que sepultará de manera definitiva las aspiraciones de un cristianismo en decadencia.

Bajo el perfil y el filtro de la interpretación alegórica, la Iglesia se sentía heredera de antiguas tradiciones y lo hizo efectivo. La fusión que se establece entre la verdad del Texto e imaginario imperial es contundente. Con este criterio, se reviste el principio de la ritualización y teatralización del poder fundador del pontífice romano, se habla –como ya lo mencionamos- de una *imitatio imperii*, pues el Papa “calzó las botas del emperador

romano.” “El Papa detenta el saber porque detenta la verdad, y el saber le da poder; es soberano universal porque sirve de intermediario, de <médium>, entre la sociedad y Dios.”

La fusión de las dos espadas afilará las navajas del cristianismo en expansión y define al mismo tiempo la esencia dualista que desde el principio definió Jesús: “al Cesar lo del Cesar, y Dios lo de Dios”: del Nuevo Mundo se esperan tierras, riquezas y fama para el Monarca y, por otro lado, “un inmenso ejercito de ángeles morenitos, pero blanqueados por el santo bautismo, que ruegan e interceden por la salud y la prosperidad de los reinos”. Desde esta visión, se puede entender también la legitimidad de la empresa de conquista que el Papa Alejandro VI avaló con la promulgación de la bula *Inter Caetera*. Con esta bula, se legitimó la explotación de América mediante una concesión pontificia a la reunificada España de los reyes católicos para expandir el evangelio.

El modelo milenarista encabezado por los franciscanos, imaginaba un orden y una simbólica apocalíptica y escatológica de las Indias y sus sociedades; en el transcurso que va de finales del siglo XV y principios del siglo XVII, todo coincidía: el “descubrimiento de América, la conversión de los gentiles y la liberación del Santo Sepulcro, fueron considerados los tres acontecimientos culminantes que anunciaban el fin del mundo.” Con el arribo de los *Doce* y la primera evangelización, se aceleraría la llegada del nuevo Reino y las conversiones en masa se entendían como “un medio para un fin superior: estaban luchando por almas.”

Por su parte, para los jesuitas, el teatro preferido de acción misional durante el siglo XVI fue además de Europa, el mundo musulmán. El Nuevo Mundo, según Krízova Markéta, parece ser una de las regiones menos importantes para la Compañía de Jesús; hacían falta misioneros y se le consideraba como una región inferior y por lo mismo poco importante. Esto se puede entender también, bajo el principio e intención de los generales de la compañía después de la primera generación, en interesarse primero por lo ya ganado y afianzarlo. Por todo esto, inicialmente se daba preferencia “a los cristianos y a los heréticos europeos.” Después de que con la Bula *Inter Caetera* de mayo-junio de 1493, el Papa Alejandro VI justificara la conquista del Nuevo Mundo y la adjudicación de su territorio a la Corona Española y portuguesa, la condición era la evangelización de los indios. A su llegada a la Nueva España en 1572, los jesuitas se asentaron en ciudades populosas, con fuerte presencia española, fundaron colegios. El territorio misional del centro de México estaba totalmente repartido entre las demás órdenes mendicantes, y los indígenas tenían más de 40 años de haber iniciado un proceso de conversión forzada. La Compañía de Jesús, “en vez de expandirse extensamente [...] en América, escogió el

camino de ocuparse extensamente de las élites y promover sus fines reformadores por medio de ellas.

Américo Vespucio había abierto una nueva veta interpretativa, una nueva historia para nuevas tierras y grupos desconocidos en su carta *Mundus Novus* de 1503; una nueva oportunidad se perfilaba para una Europa decadente: un continente viviendo en la Edad de Oro. La legitimación ideológica de los proyectos misioneros en América estuvo fundada sobre el abono de un conjunto de mitos e imágenes sobre la naturaleza y los habitantes del Nuevo Mundo. El indio americano fue construido sobre la imagen del buen salvaje, el primitivismo y la propiedad colectiva, así como las imágenes cristianas de la Edad Dorada por una parte. La otra gran vertiente interpretativa fue la imagen demoníaca, seres poseídos por el demonio que actuaban a su imagen y semejanza. La metáfora del “desierto” bíblico alimentó lo anterior al añadir una descripción exuberante y generosa sobre la naturaleza y el clima del Nuevo Mundo.

En el contexto de la Reforma protestante y la Contrarreforma católica del siglo XVI, el Nuevo Mundo fue imaginado como un territorio virgen, alejado del caos político y socio-religioso imperante en Europa. De esta manera, la trama directriz de los proyectos misioneros fue basado sobre la existencia de un Plan Providencial para América. Un destino divino, un futuro predestinado que Dios había reservado para promover el progreso cristiano frente al mundo infiel que en Europa encarnaba en los protestantes y el avance musulmán. Convertir, bautizar y educar religiosamente al indio americano y alejarlo del castigo eterno, fue la base ideológica que movía los afanes imperialistas del imperio español y el papado romano. Conquista militar y religiosa, evangelización y civilización fue la respuesta que se imaginó para América en las cortes y conventos del viejo mundo frente al caos del siglo XVI europeo. Sin embargo, “había que llevar ese mundo extraño hacia el texto. Después, compartirlo, socializarlo para validar la certidumbre de la existencia de lo narrado [...] El lugar social de esta magna empresa es la colonización, la apropiación simbólica del otro por el ejercicio de la violencia.”

Sobre el territorio y los grupos que habitaban el Gran Nayar, el cristianismo desde una posición en la que no existe el punto medio, tratará de limitar y neutralizar el poder de los dioses del panteón local nayarita tachándolos como de culto idolátrico y demoníaco; vital y necesaria será su erradicación. La realidad colisionará con estos anhelos. Los misioneros lo tenían claro, y en una estrategia paralela que podríamos llamar “conciliatoria”, tratarán de absorber esta potencia mitológica justificando histórica y

míticamente la existencia de un pasado cristiano dentro del complejo cultural del Gran Nayar como lo hemos visto con el franciscano Antonio Arias Saavedra. El mundo indígena fue alegorizado. De esta forma, la historia del Gran Nayar estuvo destinada a significar y pasar a formar parte de una tradición a la que nunca quiso pertenecer y, mucho menos significar lo que se le atribuyó: una tradición cultural obnubilada por el demonio de impostergable conversión al cristianismo para su salvación.

Lo que es necesario dejar muy claro, es que “la etnografía misional” durante la colonia, debe entenderse dentro de un proceso e involucramiento de los misioneros en una guerra de conquista. “Comenzando el siglo xvii, ocurrido ya ese momento espectacular en la conciencia crítica de Occidente” que significó la “novedad de América”, “la Iglesia postridentina abandona la audacia de las primeras generaciones de franciscanos y dominicos, cierra el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, desecha la formación del clero indio y comienza a estimular la extinción, desprestigiándolas como adquisición de la alta cultura, de las lenguas indígenas.”

Domínguez Michael, ha reseñado bien el ocaso del mito Tomasiano y de toda la cultura histórica del Barroco y el método alegórico en Nueva España. Éste crepúsculo, se presenta a finales del siglo xviii, cuando el licenciado Ignacio Borunda publica su *Clave general de jeroglíficos americanos*; en este opúsculo, pretende a luz de los descubrimientos de la Coatlicue y la Piedra del Sol en la Ciudad de México, justificar la presencia apostólica de Tomas en Tierras americanas enlazando a Santo Tomás Apóstol con la Virgen Maria y Quetzalcoatl. Borunda “trató de leer a la Coatlicue y la Piedra del Sol como si fuesen códigos simbólicos y alegóricos [...] Borunda también fue capaz de decir que Tomatlán era la tierra de Santo Tomás por mera eufonía, tras corroborar que en esos lares nunca se había cultivado *tómatl*, detalle que provocó las carcajadas de Fernández de Uribe en 1795.” Borunda quiso ver en las piedras descubiertas “una carta alegórica del Anahuac, inspirada en el mapa del valle de México realizado por el ingeniero holandés Adrián Boot en 1614, donde las figuras de ríos y montañas mostraban a la bestia del Apocalipsis.”

Para el Licenciado Borunda, la imagen virginal se haría presente anualmente entre los aztecas como una profanación alegórica, que se escondía tras el ritual de desollamiento de una mujer “en memoria de haberlo hecho con la hija del señor de Culhuacan”. En una paradoja del siglo xviii novohispano, en 1795 el “ilustrado católico novohispano” y canónigo penitenciario José Patricio Fernández de Uribe echó por tierra el

método alegórico y la idea figural del mundo de Borunda, Sigüenza y de todo el mundo Barroco y Renacentista, al condenar la fábula de Tomás en América, al presentar su *Dictamen sobre el sermón que predicó el padre doctor fray Servando Mier el día 12 de diciembre de 1794*, que paradójicamente, este opúsculo buscaba “espantar a todos aquellos que pretendían variar la tradición milagrosa de las apariciones de 1531.”

Sobre Borunda, Fernández de Uribe lo tachó de “Quijote histórico mexicano” que “da por cierto que el sentido alegórico que él inventa ha sido el de los indios.” A Sigüenza y Góngora lo culpa de la “‘diparatadisima’ identificación entre Quetzalcóatl y Tomás, en el *Fénix de Occidente*.” Pues basado en la gran autoridad erudita de su tiempo Antonio León y Gama, Fernández de Uribe argumentó “que los toltecas florecieron en el siglo v o vi después de Cristo, imposibilitando la visita del apóstol gemelo.” Y añade, que “la historiografía barroca fue un fraude, pues jamás miró a través de la cronología y la geografía, los dos ojos de la historia.” Borunda, quien contribuyó a identificar la etimología de México como el ombligo de la luna, “creció y murió en el lado oscuro de la historia intelectual.” El Renacimiento caminó hacia el Barroco con Kircher y “acabó por empantanarse, durante una larga fase terminal, en sabio pueblerinos como Borunda [...] Cuando la Enciclopedia ya había desplazado de los estantes a la polimatía, Borunda seguía creyendo” en el método alegórico y evemerista de los mitos, “contra las pruebas que sus propios contemporáneos le arrojaron al rostro y pese a su propio conocimiento de los *frasismos* nahuas, que ‘la literatura jeroglífica no se compone de letras alfabéticas, sílabas y periodos como ocurre en las demás lenguas, ni ha de leerse literalmente de la manera acostumbrada, sino antes bien con un concepto simbólico e ideal’.”

Se podría apuntar que la Compañía de Jesús se proyecta como una de las grandes damnificadas del proyecto racionalista; es decir, el escenario que proyecta Maria Morales no es otro que el del avasallamiento de un sistema cerrado como el de la interpretación simbólica del pensamiento cristiano, en donde la esfera del ser numinoso fue sometido por la ciencia. “Una visión científico-tecnológica que fracturó, buscando la utopía de la verdad como proyecto ininterrumpido de desvelo, el orden imaginario del mundo” cristiano. Al interior de la Compañía de Jesús, se fue creando un poderoso cerebro constructor de imágenes lógicas, que le servirían como un código para traducir el medio; un gran código mediador entre los enemigos de la orden y los padres prietos. Este gran código se pensaría en el cerebro de los jesuitas sin que estos se dieran cuenta, como un medio de defensa frente a los ataques de sus enemigos.

Desde esta perspectiva, lo que tenemos frente a nosotros no es otra cosa, que la puesta en escena de un escenario decadentista, en el que Compañía se situó en un espacio de frontera, de dolor y sufrimiento frente a los ataques de sus enemigos. Por instinto de sobrevivencia, le jesuitas buscaron e inventaron un espacio de no contradicción en el cual defenderse frente a los ataques: “el terror es el caldo de cultivo capaz de construir mitologías”. La impotencia y la “arcaica resignación” necesitan ser superadas. El mito tiene una función apotropeica: exorciza el miedo y aparta los males.

Esta necesidad existencial por crear un nicho cultural o una morada propia, fue posible a costa de pasar por alto los conflictos internos, las rupturas, la disminución del impulso ideal, y desde luego, [y esto es algo que Maria Morales no menciona] el exterminio y la destrucción cultural y social de pueblos y grupos sociales enteros en todo el mundo. Todas estas “contradicciones” difícilmente tuvieron cabida en los relatos históricos ya no solo de los “monumentalistas”, sino incluso, de todos los escritos panegíricos que glorificaban la labor evangelizadora de la Compañía alrededor del mundo desde su creación hasta la supresión de la misma. El mito de lo sublime y el de la cohesión, permitieron a los jesuitas dotar de sentido y significado a su mundo ante la incertidumbre y el peligro de su existencia. Buscaron en estos mitos la utopía, una posibilidad de crear sentido en donde la significación se entiende como una lucha frente a la entropía: toda una “praxis de dominación de la contingencia” y domesticación de lo azaroso de la experiencia humana, con el ansia y el fin último de la conversión religiosa y claro, todo esto aderezado con fama, tierras y riqueza a costa de la muerte de pueblos enteros en América, Asia y África.

Al final de cuentas, lo que revela Maria Morales, es que el bricolage jesuita o modelo creador de mitos seguía vivo hasta bien entrado el siglo xx, y seguía también explicando la existencia de la Compañía. Ésta es sin duda una cara muy importante de la moneda. Más allá de que estemos o no de acuerdo con la tesis del *bricolage*, todo esto nos deja ver que, hasta antes de la entronización de la filosofía del progreso y el método científico y racional en el siglo xviii, el contexto y modelo sociocultural que nos permite la comprensión e interpretación del mundo, es aquel dominado por la magia, los mitos, los prejuicios, las tradiciones, el exotismo, las leyendas populares, el paisaje y la imaginación. Éste contexto, situaría a la Compañía, como una gran productora y re-productora de mitos, no sólo de los mitos de lo sublime y la coherencia, los cuales permitirían explicar su existencia en los siglos posteriores al Concilio de Trento y, los cuales, le hicieron posible la construcción de un nicho cultural propio en el mundo religioso, político y cultural en todo el planeta. También podemos entender a la Compañía, como una gran re-productora de

mitos de la identidad y la cultura europea, con el auxilio del método alegórico y evemerista. Desde este enfoque, podemos comprender la importancia de la pervivencia del mito de la melancolía, del apóstol Santiago y el apóstol Tomás presentes en las crónicas de eminentes jesuitas del siglo XVII y XVIII.

ÍNDICE DE IMÁGENES

1.	Mapa 1. El Gran Nayar, en la época Colonial	79
2.	Mapa 2. Lenguas Indígenas en el Gran Nayar	82
3.	Mapa 3. Guerra Chichimeca y Región Caxcana a mediados del siglo XVI ...	89
4.	Mapa 4. Detalle del Mapa Nova Hispania et Nova Galicia de Abraham Ortelius de 1579	90
5.	Mapa 5. Hispaniae Novae Sivae Magnae de Abraham Ortelius de 1579	91
6.	Mapa 6. Origen y Distribucion de rasgos tolteca-chichimecas	99
7.	Mapa 7. La Gran Chichimeca	100
8.	Figura 1. Chichimecas Representados en el códice <i>Telleriano</i> <i>Remensis</i> del siglo XVI	101
9.	Figura 2. Cráneo humano con ornamentos de textil, fibras vegetales y concha	102
10.	Figura 3. La Duda de Santo Tomás. Peter Paul Rubens siglo XVII	129
11.	Figura 4. El dios Quetzalcoatl representado en el Codice Borgia	130
12.	Figura 5. El dios Quetzalcoatl representado en el Códice Borbónico Siglo XVI	131
13.	Figura 6. El dios Quetzalcóatl representado en el <i>Códice Florentino</i> Siglo XVI	132
14.	Esquema 1. El Zodiaco, los cuatro humores y sus correspondencias	174
15.	Figura 7. Representación de Santiago el Mayor como Santiago Matamoros	194

FUENTES MANUSCRITAS

Archivo General de Indias (AGI), Guadalajara, 162, *Testimonio de las Diligencias Ejecutadas por Don Juan de la Torre, Gobernador y Capitan Protector de la Sierra del Nayarit, para la Expedición de dicha sierra, y de varias cartas escritas sobre este asunto.* (Todo el expediente)

Archivo General de Indias (AGI), Guadalajara, 162, *Expediente sobre la conquista y Reducción de los indios de la Provincia de Nayarit años de 1714 al 1722, Relación del Gran Nayarit,* (Todo el expediente).

AGI, Guadalajara, 162, *Testimonio de los autos dichos sobre las providencias dadas para su excelencia para la reducción de los indios de la sierra del Nayarit. Y Obediencia que dio a su majestad el Gueytlacal que significa Grande de el Nayarit con los demas que se expresan.* 1720, (Todo el expediente).

AGI, Guadalajara, 162, *Testimonio relativo de los Autos formados en esta Real Audiencia de Guadalajara sobre la Conquista del Nayarit,* (Todo el expediente)

AGI, Guadalajara, 87, sin foliar.

AGI, Indiferente, 145, No. 107, *Relación de Meritos y Servicios de Juan Picado Pacheco, Fiscal de la Audiencia de Guadalajara, Oidor de la Audiencia de México y Asesor del Virrey Marques de Valero, 1733.*

AGI, Guadalajara, 114, Expediente sin nombre ni numero.

Archivo General de la Nación, Provincias Internas, Volumen 85, Expediente 11.

AGN, Provincias Internas, Volumen 85, Expediente s/n, *Relación Sumaria de la Provincia del Nayarit Nuevo Reyno de Toledo.*

AGN, Provincias Internas, Volumen 85, expediente 3, *El Padre Ortega. Estado Deplorable en que se halla la Provincia del Nayarit. Año de 1730.*

AGN, Jesuitas, Expedientes I-28.

AGN, Provincias Internas, volumen 127, Expediente 3.

AGN, Provincias Internas, Volumen 85, Expediente 7.

FUENTES DOCUMENTALES IMPRESAS

Acuña, René, *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Nueva Galicia*, México, UNAM, 1988.

Alegre, Francisco Javier, S.J., *Historia de la Provincia de Jesús de la Nueva España, tomo IV*, libros 9-10, (años 1676-1766), Nueva Edición por Ernest J. Burrus S.J. y Félix Zubillaga S.J., Roma, Institutum Historicum S.J., 1960.

Alvarado Tezozomoc, Fernando, *Crónica Mexicayotl*, México, UNAM-INAH, 1949.

Arlegui, O.F.M. José, *Crónica de la Provincia de N. S. P.S. Francisco de Zacatecas*, reimpresión en México, Por cumplido, calle de los Rebeldes número 2, 1851.

Arregui, Domingo Lázaro de, *Descripción de la nueva Galicia*, México, Gobierno del Estado de Jalisco, 1980.

Astraín, Antonio, *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*, T. VIII 1705-1758, Madrid, Administración de Razón y Fe, 1925.

Cárdenas, Juan de, *Problemas y secretos maravillosos de las Indias*, Madrid Ediciones Cultura Hispánica, 1945.

Códice Boturini ó Tira de la Peregrinación, Investigación, y paleografía: Dinorah Lejarazu Rubin y Manuel Serman Lejarazu, (Facsimilar), México, Taller de artes geográficas-Grupo Gimsa, 1991.

Félix Espinosa, Isidro, *El peregrino septentrional atlante. Delineado en la exemplarissima vida del Venerable Padre F. Antonio Margil de Jesús*, Alicante, Edición Facsímil Biblioteca Cervantes Virtual, 2005.

Fluvia Francisco Javier S. J., (editor), *Apostólicos afanes de la Compañía de Jesús en su provincia de México*, México, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos- INI, 1996.

García Icazbalceta, Joaquín [editor], *Códice franciscano, siglo XVI : informe de la Provincia del Santo Evangelio al visitador Juan de Ovando. Informe de la Provincia de Guadalajara al mismo, cartas de religiosos, 1533-1569*, México, Salvador Chávez Hayhoe, 1941.

López de Gomara, Francisco, *La conquista de México*, México, Porrúa, 1988.

Mota y Escobar, Alonso de la, *Descripción geográfica de los reinos de Nueva Galicia, Nueva Vizcaya y Nuevo León*, México, Instituto Jalisciense de Antropología e Historia-Colección Histórica de Obras Facsimilares #8, 1993.

Mota Padilla, Matías Ángel de la, *Historia del reino de Nueva Galicia en la América Septentrional*, México, INAH, 1973.

José de Ortega, "Libro 1 Maravillosa Reducción y Conquista de San Joseph del Gran Nayar, o Nuevo Reino de Toledo", en Fluvia, Francisco Javier (editor), *Apostólicos Afanes de la Compañía de Jesús en su Provincia de México* (1754), México, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-Instituto Nacional Indigenista, 1996.

Rivera y Villalón, Pedro de, *Diario y derrotero de lo caminado, visto y observado en la visita que hizo a los presidios de la Nueva España Septentrional*, México, Taller Autográfico, 1946.

Santoscoy, Alberto, *Obras Completa*, México, Gobierno del Estado de Jalisco, 1986, 2 volúmenes.

Tello, Fray Antonio, *Cronica miscelanea de la sancta provincia de xalisco. libro segundo*, México, Gobierno del Estado de Jalisco-Universidad de Guadalajara, 1968.

BIBLIOGRAFÍA

Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Regiones de Refugio: el desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizo América*, México, FCE, 1991.

Augé, Marc, *La guerra de los sueños*, Barcelona, Barcelona, 1998.

Aries, Philippe, *El tiempo de la historia*, Buenos Aires, Paidós, 1988.

--- *Ensayos de la memoria*, Bogota, Norma, 1996.

Auerbach, Erich, *Mimesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*, México, FCE, 1979.

Barthes, Roland, *et al., Análisis estructural del relato*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1970.

--- *Mitologías*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.

Bartra, Roger, *El salvaje en el espejo*, México, ERA, 1992.

--- "Salvajismo, civilización y modernidad: la etnografía frente al mito", en *Alteridades*, 1993, 3 (5), pp. 35-50.

--- *El salvaje artificial*, México, Era-UNAM, 1996.

--- *Las redes imaginarias del poder político*, México, Océano, 1996.

--- *El siglo de oro de la melancolía. Textos españoles y novohispanos sobre las enfermedades del alma*, México, Universidad Iberoamericana-Departamento de Historia, 1998.

--- "Mito y estructura. Reflexiones sobre el pensamiento social francés del siglo XX", en *Claves de Razón Práctica*, Madrid, 1999, no. 98, pp. 11-19.

--- *Cultura y Melancolía. Las enfermedades del Alma en la España del Siglo de Oro*. Barcelona, Anagrama, 2001.

--- *Transgresión y Melancolía en el México Colonial*. México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades-UNAM, 2004.

--- "Culturas líquidas en la tierra baldía", en *Replicante*, no. 1, año 1, otoño de 2004.

--- "La conciencia del exocerebro", en *Letras Libres España*, Febrero, número 29, 2004. Dirección electrónica: <https://www.letraslibres.com/interna.php?sec=3&art=9388>

----- *La sangre y la tinta. Ensayos sobre la condición postmexicana*, México, Océano, 1999.

---- *Antropología del cerebro. La conciencia y los sistemas simbólicos*, México, Fondo de Cultura Económica – Pre-Textos, 2007.

Balandier, Georges, *El desorden: la teoría del caos y las ciencias sociales, elogio de la fecundidad del movimiento*, Barcelona, Gedisa, 1989.

Blumenberg, Hans, *Trabajo sobre el mito*, España, Paidós Básica, 2003.

--- *Las realidades en que vivimos*, Barcelona, Paidós-Universidad Autónoma de Barcelona, 1999.

Bourdieu, Pierre, *La Dominación masculina*, Barcelona, Anagrama, 2000.

Brading, David, *Orbe Indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, México, FCE 1993.

Brambila Paz, R.M., “El centro norte como frontera”, en *Dimensión Antropológica*. Año 4, Vols 9-10, enero/agosto, 1997.

Braniff Cornejo, Beatriz, “La Gran Chichimeca”, en *Arqueología Mexicana*, febrero –marzo, 1994, Vol. I, número 6, pp. 14-21.

--- *La Gran Chichimeca. El lugar de las rocas secas*, México, CONACULTA-Jaca Book, 2001.

Bravo Ugarte, José, *Historia de México*, México, Jus, 1951, 3 tomos.

Briggs, Assa, *De Gutenberg a internet: una historia social de los medios de comunicación*, Madrid, Taurus, 2002.

Brown, Peter, *El mundo en la Antigüedad Tardía*, Taurus, Madrid, 1989.

Burke, Peter, *El Renacimiento*, Barcelona, Gedisa, 1999.

--- *Los avatares del cortesano: Lecturas e interpretaciones de uno de los libros más influyentes del renacimiento*, Barcelona, Gedisa, 1998.

--- *Historia Social del conocimiento: de Gutenberg a Diderot*, Madrid, Paidós Ibérica, 2002.

Burrus, Ernest J., *La obra cartográfica de la provincia mexicana de la compañía de Jesús, 1567-1967*, Madrid, Porrúa Turanzas, 1967.

Cacho Vázquez, Xavier, “Dos Relaciones sobre la fundación de la Compañía de Jesús en México”, en Manuel Pérez Alonso, *La compañía de Jesús en México. Cuatro siglos de Labor cultural, (1572-1972)*, México, Jus, 1972, pp. 27-52.

Calvo, Thomas, *Por los caminos de Nueva Galicia: Transportes y transportistas en el siglo XVII*, México, Universidad de Guadalajara- Centre Francais D'études Mexicaines et Centramericaines, 1997.

---- y Jesús Jáuregui, "Prologo", en *Apostólicos afanes de la Compañía de Jesús en su provincia de México*, Francisco Javier Fluvía S. J., México, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-Instituto Nacional Indigenista, 1996, pp. vii-li.

--- *Los albores de un nuevo mundo*, México, Universidad de Guadalajara- Centre Francais D'études Mexicaines et Centramericaines, 1990.

--- *La nueva Galicia en los siglos XVI Y XVII*, México, El Colegio de Jalisco- Centre Francais D'études Mexicaines et Centramericaines, 1989.

Cardaillac, Louis, *Santiago Apóstol. El Santo de los dos mundos*, México, El Colegio de Jalisco-Fideicomiso Teixidor, 2002.

Castañeda, Carmen, "El colegio de Guadalajara", en Manuel Pérez Alonso, *La compañía de Jesús en México. Cuatro siglos de Labor cultural, (1572- 1972)*, México, Jus, 1972, pp. 53-76.

Castro, Américo, *La realidad histórica de España*, México, Porrúa, 1962.

Cavallo Guglielmo, Roger Chartier, [et al.], *Historia de la lectura en el mundo occidental*, Madrid, Taurus, 1998.

Certeau, Michel de, *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana, 1993.

--- *La invención de lo cotidiano 1. Artes de hacer*, México, UIA-ITESO, 2001.

Culiano, Ioan, *Eros y magia en el Renacimiento*, Madrid, Siruela, 1999.

Chartier, Roger, *El orden de los libros*, Barcelona, Gedisa, 1994.

--- *Sociedad y escritura en la sociedad moderna: la cultura como aprobación*, México, Instituto Mora, 1995.

--- *Pluma de ganso, libro de letras, ojo viajero*, México, Universidad Iberoamericana, 1997.

--- *Cultura escrita, literatura e historia*, México, FCE, 1999.

--- *El juego de las reglas: lecturas*, México, FCE, 2000.

--- *El mundo como representación*. Barcelona, Gedisa, 1992.

--- "Trabajar con Foucault. Esbozo de una genealogía de la 'función-autor'", en *Versión. Estudios de Comunicación y Política*, No.11, Invierno/2001; Págs. 115-134.

Chevalier, François, *Instrucciones a los hermanos jesuitas administradores de haciendas: manuscrito mexicano del siglo XVIII*, México, UNAM, 1950.

Chinchilla Pawling, Perla, “Los jesuitas la prueba del tiempo”, *Historia y Grafía*, UIA, número 7, noviembre de 2001.

Chinchilla Pawling, Perla y Alfonso Mendiola, “La construcción retórica de la realidad como una ‘teoría de la modernidad’. La enseñanza de la retórica en los colegios de la Compañía de Jesús en la Nueva España”, en Leonor Correa Etchegaray, et al, *La construcción retórica de la realidad: La Compañía de Jesús*, México, Universidad Iberoamericana 2006.

Dahlgren Jordan, Barbro, *Los coras de la sierra del Nayarit*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, 1994.

Detienne, Marcel, *La invención mitológica*, Barcelona, Ediciones Península, 1985.

Domínguez Michael, Christopher, *Vida de Fray Servando*, México, EDICIONES ERA – CONACULTA – NNAH, Segunda Reimpresión 2005.

Duch, Lluís, *Mito Interpretación y Cultura. Aproximación a la logomítica*, Barcelona, Herder, 1998.

Dube, Saurabh, *Sujetos Subalternos. Capítulos de una historia antropológica*, México, Colegio de México, 2001.

Durán, Norma, *Formas de hacer la historia. Historiografía grecolatina y medieval*, México, Navarra 2001.

Durand Gilbert, *Las estructuras antropológicas del Imaginario*, México, FCE, 2004.

--- “La creación literaria. Los fundamentos de la creación”, en Alain Verjat (edit), *El retorno de Hermes: hermenéutica y ciencias humanas*, Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 20-48.

Eco, Humberto, “El lector Modelo”, en Mendiola Alfonso (comp.), *Introducción al análisis de Fuentes*, México, Universidad Iberoamericana, 1994, pp. 95-121.

Eliade, Mircea, *El mito del eterno retorno*, España, Alianza/Emecé, 1992.

Elias, Norbert, *La sociedad Cortesana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

--- *El proceso de civilización: Investigaciones Sociogenéticas y Psicogenéticas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

Enríquez Valencia, Raúl, *Rebelión y Melancolía. Quimeras, delirios y deseos peligrosos en la Nueva España Borbónica*, México, ENAH, 2002. (Tesis de Licenciatura).

Foucault Michel, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, México, Siglo XXI, 2004.

- *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1980.
- *La arqueología del saber*, México, Siglo Veintiuno, 1970.
- García Gual, Carlos, *La mitología: interpretaciones del pensamiento mítico*, España, Montesinos, 1987.
- Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1997.
- Gerhard, Peter, *La frontera Norte de la Nueva España*, México, UNAM, 1996.
- Gibson, Charles, *Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1810*, México, Siglo XXI, 1994, 12a ed.
- Ginzburg, Carlo, *Tentativas*, México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2003.
- Gómez Canedo, Lino, "Huicot: Antecedentes misionales", en *Estudios de historia novohispana*, México, IIH-UNAM, número 9, 1987, pp. 95-145.
- Goody, Jack, *La domesticación del pensamiento salvaje*, Madrid, Akal/Universitaria, 1985.
- Granada, Miguel Ángel, "Agostino Steuco y la *perennis philosophia*. Sobre algunos aspectos y dificultades de la concordia entre *prisca theologia* y cristianismo", en *Revista de Filosofía*, 1994, nº 8, pp. 23-38.
- Gutiérrez del Ángel, Arturo, *La peregrinación a Wirikuta : el gran rito de paso de los huicholes*, México, INAH-UDG, 2002.
- Gutiérrez Contreras, Salvador, *Los coras y el rey Nayarit*, México, Vera, 1974.
- Guzmán, Adriana, *Mitote y universo Cora*, México, INAH-UDG, 2002.
- Hartog, François, *El espejo de Heródoto*, Argentina, FCE, 2003.
- Hausberger Bernd, "La vida cotidiana de los misioneros jesuitas en el noroeste novohispano", en *Estudios de Historia Novohispana*, México, 1997, no. 17, pp. 63-106.
- Hers Marie-Areti, et. al., *Nómadas y Sedentarios en el norte de México*, México, UNAM, 2000.
- "Los coras en la época de la expulsión jesuita", *Historia Mexicana*, v.27, no.1, jul.-sept., 1977, pp.17-48.
- Hubner, Kurt, *La verdad del mito*, México, Siglo XXI, 1996.
- Jáuregui, Jesús, *Bibliografía del Gran Nayar : coras y huicholes*, México, INI, 1992.

--- y Johannes Neurath [coordinadores], *Flechadores de estrellas: nuevas aportaciones a la etnología de coras y huicholes*, México, INAH-Universidad de Guadalajara, 2003.

---- y Carlo Bonfiglioli [coords.], *Las danzas de conquista I México contemporáneo*, México, CNCA-FCE, 1996.

Jiménez Moreno, Wigberto, "Nayarit, etnohistoria y arqueología", en Bernardo García Martínez [et. al.], *Historia y sociedad en el mundo de habla española, homenaje a José Miranda*, México, El Colegio de México, 1970.

Jiménez, Gilberto, "Cultura, territorio y migraciones. Aproximaciones teóricas", *Alteridades*, 2001, 11 (22): pp. 5-14.

Kirk, G.S., *El mito: Su significado y funciones en las distintas culturas.*, Barcelona, Barral Editores, 1973.

Klibansky, Raymond, Erwin Panofsky y Fritz Saxl, *Saturno y la melancolía*, Madrid, Alianza Editorial, 1991.

Kosselleck, Reinhart, *Futuro Pasado: para una semántica de los tiempos históricos*, México, Paidós, 1993.

Kratz Guillermo, S.I., *El tratado hispano-portugués de límites de 1750 y sus consecuencias. Estudios sobre la abolición de la Compañía de Jesús*, Institutum Historicum S.I., Madrid, 1954.

Kristeller, Paul Oskar, *Ocho filósofos del Renacimiento italiano*, México, FCE 2005.

Labrador, Carmen, "Génesis y contenido de la 'Ratio Studiorum' a los cuatrocientos años de su promulgación", en *Anuario del Instituto Ignacio de Loyola. Cuarto Centenario de la Ratio Studiorum*, Guipúzcoa, Universidad de Deusto San Sebastián- Instituto Ignacio de Loyola, N.º 6, 1999, pp. 27- 44

Lacouture Jean, *Jesuitas. Los Conquistadores*, Barcelona, Paidós, 1993.

Lafaye, Jacques, *Quetzalcoatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional de México. Abismo de Conceptos. Identidad, nación, mexicano*, México, FCE, 1977.

Leach, Edmund R., "Cabello Mágico", en *Alteridades*, 1997, 7 (13), pp. 91-107.

Ledesma, Domingo, "Una legitimación imaginativa del Nuevo Mundo: La *Historia naturae, maxime pregrinae* del jesuita Juan Eusebio Nieremberg", en Luis Millones (edit.), *El saber de los jesuitas, historias naturales y el nuevo mundo*, Madrid-Frankfurt am Main, Iberoamericana Vervuert, 2005, pp. 53-83.

Le Goff, Jacques, *La civilización del occidente medieval*, Barcelona, Editorial Juventud 1969.

- *El orden de la memoria: el tiempo como imaginario*, Barcelona, Paidós, 1991.
- León-Portilla, Miguel, *Cartografía y crónicas de la antigua California*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 2001.
- Lévi-Strauss, Claude, *Antropología Estructural*, Buenos Aires, Eudeba - Paidós, 1968.
- Lévi-Strauss, Claude, *El pensamiento salvaje*, México, FCE, 1997.
- Los pinceles de la historia: el origen del reino de la Nueva España, 1680-1750*, México, Instituto Nacional de Bellas Artes, 1999.
- Lockhart, James, *Los nahuas después de la conquista: historia social y cultural de los indios del México central, del siglo XVI al XVIII*, México, FCE, 1999.
- Magriñá Laura, *Los coras entre 1531 y 1722 ¿Indios de guerra o Indios de Paz?*, México, INAH-Universidad de Guadalajara, 2002.
- *La matriz cultural cora*, México, Universidad Autónoma Metropolitana 2003, (Tesis de Maestría).
- Maria Morales, Martín, *A mis manos ha llegado. Cartas de los PP. Generales a la Antigua Provincia del Paraguay (1608-1639)*, Vol. 1, Universidad Pontificia ICAI-ICADE Comillas – Institutum Historicum Societatis Iesu, Madrid-Roma, 2005.
- Markéta, Krízova, *La ciudad ideal en el desierto. Proyectos misionales de la Compañía de Jesús y Iglesia Morava en la América colonial*, Praga, Universidad Carolina de Praga-Karolinum, 2004.
- Martino, Ernesto de *La tierra del remordimiento*, Barcelona, Bellaterra, 1999.
- Marzal Manuel, *La utopía posible. Indios y Jesuitas en la América Colonial*, Perú, Pontificia UCP, 1994, T. I Y II.
- y Negro Sandra (coords.), *Un reino en la frontera. Las misiones Jesuitas en la América Colonial*, Perú, Pontificia UCP, 1999.
- Mayer, Alicia, *Dos americanos, dos pensamientos: Carlos de Sigüenza y Góngora y Cotton Mather*, México, UNAM, 1998.
- McCarty, Kieran., “Los franciscanos en la frontera chichimeca”, en *Historia mexicana*, México, v.11, no.3, 1962, pp. 321-360.
- Mendiola Alfonso, *Retórica, Comunicación y Realidad. La construcción retórica de las batallas en las crónicas de la Conquista*, México, Universidad Iberoamericana, 2003.
- Messmacher, Miguel, *La búsqueda del signo de Dios. Ocupación jesuita de la Baja California*, México, FCE, 2007.

Meyer, Jean, *El Gran Nayar*, México, Universidad de Guadalajara, 1989.

--- *Nuevas Mutaciones, El siglo XVIII. Colección de documentos para la historia de Nayarit*, México, Universidad de Guadalajara y CEMCA, 1990.

--- (editor), *Visita de las misiones del Nayarit 1768-1769 por el cura José Antonio Bugarín*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-INI, 1993.

--- *Atonalisco, Nayarit : una historia documental : 1695-1935*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-Instituto Nacional Indigenista, 1994.

--- *Breve Historia de Nayarit*, México, Colegio de México, 1997.

--- *La Gran Controversia*, México, Tusquets Editores, 2005.

Millones, Luis, "Introducción", en *El saber de los jesuitas, historias naturales y el nuevo mundo*, Madrid-Frankfurt am Main, Iberoamericana Vervuert 2005, pp. 9-26.

--- "La *intelligentsia* jesuita y la naturaleza del Nuevo Mundo en el siglo xvii", *El saber de los jesuitas, historias naturales y el nuevo mundo*, Madrid-Frankfurt am Main, Iberoamericana Vervuert 2005, pp. 27-51.

Montané Martí, J.C., *Francisco de Ulloa: explorador de ilusiones*, México, Universidad de Sonora, 1995.

--- *Por los senderos de la quimera: el viaje de Fray Marcos de Niza*, México, Instituto Sonorense de Cultura, 1995.

--- *Francisco Vázquez Coronado: sueño y decepción*, México, El Colegio de Jalisco, Fideicomiso Teixidor, 2002.

Moreno de los Arcos, Roberto, "Autos seguidos por el provisor de naturales del Arzobispado de México contra el ídolo del Gran Nayar, 1722-1723", *Tlalocan*, volumen X, 1985, 377-447.

Muria, José Maria, *Historia de las divisiones territoriales de Jalisco*, México, INAH- Occidente, 1976.

Neurath, Johannes, *Las fiestas de la Casa Grande: procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola*, México, INAH-CENCA, 2002.

O'gorman, Edmundo, *La invención de América*, México, FCE, 2001.

Ong, Walter, *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

Ortega Valcarcel José, *Los horizontes de la geografía. Teoría de la geografía*, Barcelona, Ariel, 2000.

Pastor, Maria Alba, *Crisis y recomposicion social. Nueva España en el tránsito del siglo XVI al XVII*, México, UNAM, 1999.

Pérez Alonso, Manuel, *La compañía de Jesús en México. Cuatro siglos de Labor cultural, (1572- 1972)*, México, Jus, 1972.

Pérez-Taylor, Rafael, “La antropología y los símbolos”, en Rafael Pérez Taylor, et al., *Aprender-comprender la antropología en Aprender – Comprender la antropología*, México, CECSA, 2000.

--- “Historia y etnicidad en el norte de México: una lectura antropológica”, en Hernan Salas Quintanal y Rafael Pérez-Taylor, (editores), *Desierto y Fronteras. El norte de México y otros contextos culturales*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas-Plaza y Valdes Editores, 2004, pp. 323-330.

Perus, Françoise (comp.) *Historia y literatura*, México, Instituto Mora, 1994.

Phelan, John, *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, México, UNAM 1972.

Plazaola, Juan, S.I., “Por qué y cómo la Compañía de Jesús vino a ser una Orden educadora”, en *Anuario del Instituto Ignacio de Loyola. Cuarto Centenario de la Ratio Studiorum*, Guipúzcoa, Universidad de Deusto San Sebastián- Instituto Ignacio de Loyola, N. ° 6, 1999, pp. 7-25.

Preuss, Konrad Theodor, *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos*, Jesús Jáuregui y Johannes Neurath [compiladores], México, Instituto Nacional Indigenista- Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1998.

Puente, Fernando de la, S.I., “Actualidad de la ‘Ratio Studiorum’”, en *Anuario del Instituto Ignacio de Loyola. Cuarto Centenario de la Ratio Studiorum*, Guipúzcoa, Universidad de Deusto San Sebastián- Instituto Ignacio de Loyola, N. ° 6, 1999, pp. 45-72.

Reale Giovanni y Darío Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, España, Herder, 2004, T. 1 y 2.

Restrepo, Luis Fernando, “Los límites de la razón occidental: La ‘naturaleza muisca y los proyectos intelectuales de los jesuitas en el Nuevo Reino de Granada, siglo xvii””, en Luis Millones, (edit.), *El saber de los jesuitas, historias naturales y el nuevo mundo*, Madrid-Frankfurt am Main, Iberoamericana Vervuert 2005, pp. 173-194.

Ricoeur, Paul, *Teoría de la interpretación: discurso y excedente de sentido*, México, Siglo XXI, 1998.

--- *et al. Las culturas y el tiempo*, España, Ediciones Sígueme, 1979.

--- *Tiempo y narración: configuración del tiempo en el relato histórico*, México, Siglo XXI, 2000.

--- *Del texto a la acción. Ensayos de Hermenéutica II*, México, FCE-Segunda reimpresión, 2004.

Río, Ignacio del, "Autoritarismo y locura en el noroeste novohispano. Implicaciones políticas del enloquecimiento del visitador general José de Gálvez", en *Estudios de Historia Novohispana*, México, 2000, no. 22, pp. 111-138.

Rivera, Evaristo, S.I., "Trayectoria de los Colegios de la Compañía de Jesús en los siglos XVII y XVIII", en *Anuario del Instituto Ignacio de Loyola. Cuarto Centenario de la Ratio Studiorum*, Guipúzcoa, Universidad de Deusto San Sebastián- Instituto Ignacio de Loyola, N.º 6, 1999, pp. 119-139.

Rojas Beatriz, *Los huicholes en la historia*, México, Colegio de Michoacán, 1993.

--- *Los huicholes: Documentos históricos*, México, INI-CIESAS, 1992.

Romero, Rosa, *Funciones del mito clásico en el siglo de oro: Garcilaso, Góngora, Lope de Vega, Quevedo*, Barcelona, Anthropos, 1998.

Rozat Guy, *Indios reales e indios imaginarios en los relatos de la conquista de América*, México, Tava, 1993.

--- *América, imperio del demonio. Cuentos y recuentos*, México, Universidad Iberoamericana, 1995.

Rubial García, Antonio, "Votos pactados. Las prácticas políticas entre los mendicantes novohispanos" en *Estudios de Historia Novohispana*, número 26, enero-junio 2002, pp. 51-83.

Rubial García, Antonio, "Los conventos mendicantes", en *Historia de la vida cotidiana en México*, México, FCE, 2005, pp. 169-192.

--- *La santidad controvertida hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, México, UNAM-FCE, 1999.

--- "Ángeles en carne mortal. Viejos y nuevos mitos sobre la evangelización de Mesoamérica", en *Signos Históricas*, número 7, 2002, pp. 19-51.

Rubio Mañe, Jorge Ignacio, *Introducción al estudio de los Virreyes de Nueva España: 1535-1746*, México, UNAM, 1963.

--- *El virreinato, volumen III*, México, F.C.E., 1983, 2ª Edición.

Salazar-Soler, Carmen, “‘Obras más que de gigantes’. Los jesuitas y las ciencias de la tierra en el Virreinato del Perú (siglos xvi y xvii)”, en Luis Millones (edit.), *El saber de los Jesuitas. Historias Naturales y el Nuevo Mundo*, Madrid, Iberoamericana – Frankfurt – Vervuert, 2005, pp. 147-172.

Santos, Milton, *La naturaleza del espacio: Técnica y tiempo. Razón y emoción*, Barcelona, Ariel Geografía, 2000.

--- *El presente como espacio*, México, UNAM-Facultad de Filosofía y Letras-Sistema Universidad Abierta, 2002.

--- *De la totalidad al lugar*, Barcelona, Oikos-Tau, 1996.

Santoscoy, Alberto, *Obras completas*, México, Gobierno del Estado de Jalisco, 1986.

Sauer, Carl, *Aztatlán*, México, Siglo XXI, 1998.

Sahlins, Marshall, *Islas de historia*, México, Gedisa, 1997.

Segundo Guzmán, Miguel Ángel, *Infiernos Imaginarios*, México, ENAH, 2002. (Tesis de Licenciatura)

--- *El Crepúsculo de los dioses. Ensayo sobre el horizonte de la supresión del otro*, México, UNAM, 2007, (Tesis de Maestría).

Seler Eduard, “Indios huicholes del Estado de Jalisco”, en *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit : ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos*, Jesús Jáuregui y Johannes Neurath, [compiladores], México, Instituto Nacional Indigenista-Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1998 (1901), pp. 63-98.

Seznec, Jean, *Los Dioses de la antigüedad en la Edad Media y el Renacimiento*,

Soler Frost, Jaime, *Los pinceles de la historia : de la partida criolla a la nación mexicana, 1750-1860*, México, Instituto Nacional de Bellas Artes-Museo Nacional de Arte, 2000.

Sperber, Dan, *Explaining Culture. A naturalistic Approach*, USA, Blackwell Publishers Inc, 1998.

--- *El simbolismo en General*, Barcelona, Anthropos, 1988.

Segre, Enzo, *Metamorfosis de lo sagrado y de lo profano : narrativa náhuatl de la Sierra Norte de Puebla*, México : INAH, 1990.

Schöndube, Otto, “El occidente de México”, en *Arqueología Mexicana*, 11(9), pp. 18-25

Swartz, Marc J., Victor W. Turner y Arthur Tuden, “Antropología política: una introducción”, en *Alteridades*, No. 8, 1994, pp. 101-126.

Taylor, William B., "El caballo de Santiago: Cristianismo y la resistencia colonial de los indios del centro de la Nueva España", en *Entre el proceso global y el conocimiento local. Ensayos sobre el estado, la sociedad y la cultura en el México del siglo XVIII*, México, UAM Iztapalapa-CONACYT-M.A. Porrúa, 2003, pp. 429-465.

Tietz, Manfred (edit.), *Los jesuitas españoles expulsos*, Alemania, Vervuet-Iberoamericana, 2001.

Thompson, John Brookshire, *Ideología y cultura moderna. Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas*, México, UAM-Xoclimilco, 2006.

Todorov, Tzvetan, *Simbolismo e Interpretación*, Venezuela, Monte Ávila Editores, 1992.

Topolski, Jerzi, *Narrare la storia. Nuovi principi di metodologia Storica*, Milano, Bruno Mondadori 1997.

Udías, Agustín, S.I., "Los Jesuitas y los orígenes de la Ciencia Moderna", en *Anuario del Instituto Ignacio de Loyola. Cuarto Centenario de la Ratio Studiorum*, Guipúzcoa, Universidad de Deusto San Sebastián- Instituto Ignacio de Loyola, N. ° 6, 1999, pp.171-195

Van Dijk, Teun A., *El discurso como estructura y proceso*, Barcelona, Gedisa, 2000.

Vargas Martínez, Gustavo, *Atlas antiguo de América: siglos XV y XVI*, México, Trillas, 1995.

Vauchez, André, *La espiritualidad del occidente medieval: siglos VIII-XII*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1995.

Velázquez, María del Carmen, *La frontera norte y la experiencia colonial*, México, Secretaría de Relaciones exteriores, 1982.

--- *Colotlán, doble frontera contra los bárbaros*, México UNAM, 1961.

Veyne, Paul, *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*, Madrid, Alianza, 1984.

Vigneras, Louis-André, *La búsqueda del paraíso y las legendarias islas del Atlántico*, Valladolid España, Casa-Museo de Colón, Seminario de Historia de América de la Universidad de Valladolid, 1976.

Viniegra, Juan Manuel de, "Un Melancólico en el desierto. Informe sobre la melancolía del visitador José de Gálvez, 1770", en *Transgresión y Melancolía en el México Colonial*, México, UNAM-Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, 2004.

Weckmann, Luis, "Las esperanzas milenaristas de los franciscanos de la Nueva España", en *Historia Mexicana*, vol. XXXII núm. 1, 1982, pp. 89-105.

Weigand, Phil, "Notas sobre la arqueología y la etnohistoria de los mexicaneros, tequales, coras, huicholes y caxcanes de Nayarit, Jalisco y Zacatecas", en Eduardo Williams edit., *Arqueología del Occidente y norte de México*, México, Colegio de Michoacán, 1995.

White Hayden, *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*, España, Paidós, 1992.

Yañez Rosales, Rosa H., *Rostro, Palabra y memoria indígena: El Occidente de México: 1524-1816*, México, CIESAS-INI, 2001.

Zambrano, Francisco, *Diccionario bio-bibliográfico de la Compañía de Jesús en México*, Mexico : Tradicion, [196-], Contenido: t. 16 siglo xviii l-z.

Zavala Silvio, *Aspectos religiosos de la historia colonial americana*, México, Estudios Históricos, 1959.

Zermeño Padilla, Guillermo, "Condición de subalternidad, condición postmoderna y saber histórico. ¿Hacia una nueva forma de escritura de la historia?", en *Historia y Grafía*, México, Universidad Iberoamericana, núm. 12, 1999.

--- "Gumbrecht, los philosophes y la philosophia de la ilustración...", en Valentina Torres Septién (coord.), *Producciones de Sentido. El uso de las fuentes en la historia cultural*, México, Universidad Iberoamericana, 2002.

--- *La cultura moderna de la historia. Una aproximación teórica e historiográfica*, México, Colegio de México, 2002.

Zizek Slavoj, *Ideología. Un mapa de la cuestión*, México, FCE, 2003.