



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

Divinos Simulacros: Apóstoles, apóstatas, gentiles y melancólicos en el  
Gran Nayar: 1722-1767

Raúl Enríquez Valencia  
Tesina de Maestría en Ciencias Antropológicas

Director: Dr. Enzo Segre Malagoli  
Asesores: Dr. Ma. Eugenia Olavarría Patiño  
Mtra. Dorota Bieñko de Peralta

México DF

Julio de 2005



UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA  
UNIDAD IZTAPALAPA  
DIVISION DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES  
POSGRADO EN CIENCIAS ANTROPOLGICAS

Divinos Simulacros: Apóstoles, apóstatas, gentiles y melancólicos en el Gran  
Nayar: 1722-1767

Raúl Enríquez Valencia  
Tesina de Maestría en Ciencias Antropológicas

Director: Dr. Enzo Segre Malagoli  
Asesores: Dr. Ma. Eugenia Olavarría Patiño  
Mtra. Dorota Bieńko de Peralta

México DF

Julio de 2005

## Índice

<b>Introducción</b> .....	6
Objetivo y Aportes de la investigación .....	6
<b>Cuestiones de Método</b> .....	10
Cultura y simbolismo: un acercamiento entre historia y Antropología ..	11
El mito: formas y funciones v/s contenido y significado .....	16
Historia y realidad .....	24
La historia como ciencia: sobre la relación entre pasado y el futuro de la historia reciente .....	27
El cómputo del tiempo .....	30
Cultura y Comunicación .....	33
Una aproximación a la crítica de fuentes: Ficción y construcción .....	38
La representación social .....	45
<b>El escenario colonial</b> .....	48
<b>El Gran Nayar</b> .....	54
Antecedentes históricos y antropológicos .....	54
Por qué el Gran Nayar .....	56
La construcción arqueológica .....	58
La construcción histórico-antropológica .....	62
Cronología de Nayarit .....	68
La construcción mítica .....	69
El humor melancólico .....	73
<b>Los Franciscanos</b> .....	78
<b>Los jesuitas en la Nueva España</b> .....	80
El colegio .....	81
La Hacienda .....	82
La misión .....	83
<b>Bibliografía</b> .....	86



*Puede que mi excavación sólo haya escarbado la superficie. Puede que a tres metros bajo tierra se encuentren las ruinas de otro fuero, arrasado por los bárbaros, habitado por los huesos de un pueblo que creyó que estaría a salvo entre altas murallas [...] En cierto modo, sé demasiado; y una vez que uno se ve infectado de ese saber no parece haber recuperación posible. Nunca debí haber cogido el farol para ver lo que estaba pasando en la barraca junto al granero. Por otro lado, no me era posible dejar el farol después de haberlo cogido. El nudo se enreda en sí mismo; no puedo deshacerlo.*

John Coetzee, Esperando a los bárbaros

## Introducción

### Objetivo y aportes de la investigación

Esta tesina corresponde al capítulo teórico de mi tesis doctoral. La temática central y las líneas generales de la investigación en la que estoy trabajando, pretenden comprender y explicar las *formas míticas* como se construye y se representa culturalmente la *noción de otredad* en textos apologéticos de misioneros de la Compañía de Jesús, que narran la conquista espiritual, militar y posterior reducción de uno de los últimos grupos étnicos (los coras) aún no sometidos a la maquinaria colonial española, dentro del espacio geográfico colonial de frontera de la mítica *Gran Chichimeca*, parte del actual occidente de México: el gran Nayar, lo que hoy comprende el estado mexicano de Nayarit. El espacio temporal del proyecto parte formalmente de 1722, fecha en que termina la conquista militar 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 desmantelar la idea de que los documentos coloniales pueden consultarse y leerse como protoetnografías, haciendo un ejercicio anacrónico de la crítica de fuentes sin tomar en cuenta su horizonte histórico de producción. Los antecedentes en esta línea de trabajo son evidentes O’Gorman (2001) acerca de la idea de la invención de América; Rozat y el relato sobre los indios en la conquista (1993) y la construcción mítica de los indios del noroeste (1995); Mendiola (2003) que vincula el soporte institucional y las tecnologías de la comunicación dentro de un horizonte cultural y las formas de representación sobre la otredad, para el caso de las crónicas de la conquista.

En segundo lugar, pretendo dar una visión de las formas de construcción de la otredad vinculado a una espacio regional de acción del dominio colonial tanto administrativo, misionero y económico. Esto es, una serie de modelos sobre la otredad que son traducidos a realidades locales (el norte y occidente de México) en un horizonte histórico concreto: la tensión entre el barroco español y los gérmenes del periodo ilustrado.

En tercer lugar, un aporte que pretende esta investigación es contribuir a desarrollar o al menos esbozar una metodología de investigación que clarifique aquellas divisiones y separaciones problemáticas dentro del quehacer histórico y antropológico, entre historiadores y antropólogos, teóricos y empiristas, lo formal y lo real, entre el nivel de las representaciones y el de las prácticas, puntualizando el lugar teórico-político; el lugar crítico-estratégico y sus implicaciones metodológicas: “una problemática incubada a fin de cuentas en el mismo parto originario de la sociedad moderna.” (Zermeño, 2001). Si entendemos a la historia como un conjunto de discursos sobre el pasado, y que toda observación historiográfica parte de una distinción entre el sujeto que observa y la realidad observada: El “referente no existe independientemente del observador”. El objetivo es entonces, la deconstrucción del lugar social de esta observación.

Esta tesina está dividida en dos 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, simbolismo y comunicación; y, en segundo lugar planteo una aproximación a la relación que se establece entre historia y realidad.

El segundo apartado versa sobre la problemática específica de esta tesina. En este sentido, propongo dos acercamientos concretos a la realidad colonial novohispana. La primera parte ofrezco un panorama general sobre la Nueva España que se centra en la recreación ideológica colonial, basada en dos símbolos concretos: el Imaginario monárquico y la Institución eclesiástica. En la segunda parte, recalco la importancia del Gran Nayar, sus particularidades históricas y antropológicas, así como, una versión en tres niveles de significado: arqueológica, histórica y mítica.

Por su parte, el título evoca una metáfora que utiliza imágenes tradicionales presentes en los textos coloniales que narran los procesos de conquista. A mi juicio, las narrativas sobre la conquista podrían leerse como simulacros rituales; *divinos simulacros* inventados y ambientados desde la teología. Ficciones que representan la otredad en base a modelos retóricos y figuras discursivas desde el lenguaje de la teología bíblica. Esto no hace a las narrativas 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 coloniales. Las relaciones “etnográficas” de frailes y administradores coloniales no implican comprender al otro desde la lógica pagana o el mundo nativo; frailes e “informantes” –más bien, *catecúmenos aculturados*- traducen el mundo desde la tradición bíblica.

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 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 apostatas y renegados que amenazan la estabilidad de la cultura política hegemónica.

En las recreaciones míticas de la conquista –Tenochtitlan, el Gran Nayar, o el mundo Maya- son dos los personajes principales –invisibles- los que las determinan: Dios y el Diablo. No debemos olvidar que la cultura demonología es un elemento fundamental para comprender a lo largo de la colonia la composición de las crónicas: “pues el demonio como explicación de la conducta del indígena organiza las historias de la conquista.” Las batallas representadas en estas recreaciones míticas se presentan con un alto contenido imaginario y alegórico, pero no por ello inexistentes o irreales. En estas, obviamente, Dios toma partido por el ejército español. Los bandos están claramente definidos: 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 bando de las otredades amenazantes y salvajes, se encuentran los arcos, las flechas y los alfanjes, indios idolatras, apostatas



y renegados. El escenario donde se efectúa la conquista y reducción es muy importante: “la aspereza, esterilidad y fragosidad de las más quebradas Sierras”, “sin olvidar la fertilidad de sus faldas”, en donde las almas de “los Nayeritas Apostatas tenía Lucifer esclavizadas”. Al final, la victoria se adjudica al ejercito de Dios y los apostatas son vencidos. Para triunfar se necesita de la ayuda divina. La victoria se adjudica siempre a la intervención divina. La *otredad demoniaca* que desencadena el discurso, no puede explicarse por si misma. Se incorpora a un sistema explicativo de semejanzas y analogías que nos remiten a un emisor divino.

## Cuestiones de Método

Paul Ricoeur<sup>1</sup> 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”, esto es, como algo “compuesto”, “formado”. La función concreta de estos modelos imaginarios es, pues, revelar el dominio de su aplicación.

La aportación principal de esta investigación histórica está relacionada con el énfasis especial que pondremos en el desarrollo de la *tensión fundamental* que se establece entre las fuentes y las premisas teóricas que posibilitan el discurso y la narración histórica y antropológica.

En segundo lugar, nos planteamos 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.

---

<sup>1</sup> Ricoeur, Paul, *Teoría de la interpretación: discurso y excedente de sentido*.

## **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 practicas culturales, simbólicas, rituales, míticas, escriturísticas, etcétera. 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.”<sup>2</sup> 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.”<sup>3</sup> El hombre al someterse a estos programas simbólicos, conoció 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 social de un grupo.

En este sentido, 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”.<sup>4</sup> Esto acciona una búsqueda de representaciones conjeturales que, si son verdades, harían posible una interpretación racional. La producción y el uso de representaciones públicas se pueden describir en términos de intenciones comunicativas. Qué hace la gente con

---

<sup>2</sup> María Jesús Buxó Rey, “Introducción”, en Dan Sperber, *El simbolismo en general*, p. 9.

<sup>3</sup> Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, p. 51.

<sup>4</sup> Dan Sperber, *El simbolismo en general*, p. 129.

las representaciones públicas, precisamente lo mismo que hace con las elocuciones verbales, debe participar y acoplarse en una búsqueda de un objetivo y buscar las descripciones posibles más pertinentes y eficientes que iluminen las intenciones del comunicador.<sup>5</sup> 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.<sup>6</sup>

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, el indio o el paisaje son símbolos por el hecho de ser interpretados y recreados en informes de misioneros, conquistadores o administradores coloniales, sin preguntarse primero qué significado adquiriría tal interpretación en aquel contexto sociohistórico. Pasando por alto, las discontinuidades temporales y las alteridades culturales que nos alejan de tal ejercicio; creyendo erróneamente que aquellas construcciones discursivas tienen el status de protoetnografías. Una operación anacrónica y ahistórica que termina concluyendo que Sahagún, Duran o el padre 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.

A contrapelo de este enfoque, lo que se propone 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 las interpretan. Bajo esta operación, las

---

<sup>5</sup> *Loc. cit.*

<sup>6</sup> M. J. Buxó Rey, *op. cit.*, p. 13.

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”.<sup>7</sup> 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. Estas investigaciones ayudarían a elucidar cómo se representa al otro por medio de los recursos retóricos 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.

El simbolismo puede ser comparado, con aquel ejercicio etnográfico en el que un antropólogo tiene problemas para organizar la información dentro de la cultura en que trabaja. Dado el ejemplo del himno nacional, este cumpliría una función pedagógica dentro de la formación educativa elemental; 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 mexicano no consiste en elegir una interpretación para el himno en función del contexto ritual, sino organizar su imagen mental del ritual 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.

M. Sahlins plantea cómo podría realizarse tal dinámica:

---

<sup>7</sup> D. Sperber, *op.cit.*, p. 19.

La historia es ordenada por la cultura, de diferentes maneras en diferentes sociedades de acuerdo con esquemas significativos de las cosas. Lo contrario también es cierto: los esquemas culturales son ordenados por la historia, puesto que en mayor o menor grado, los significados se revalorizan a medida que van realizándose en la práctica.<sup>8</sup>

Sahlins hace una distinción del orden cultural en dos niveles: el *instituido*, que remite a convenciones y, el *vivido*, que se efectúa en la práctica. Entre ellos plantea que existe un riesgo, que puede desencadenar la “revalorización funcional de las categorías.”<sup>9</sup>

A partir de esta posible revalorización funcional de las categorías, H. Eco considera que con las fuentes y documentos históricos, estamos frente a textos “incompletos”, los cuales necesitan ser “actualizados”. Un texto complejo está plagado de artificios e intersticios para los cuales el lector debe poseer ciertas habilidades, competencias y realizar ciertas operaciones, esto es, un ámbito de pertinencia en el cual pueden ser interpretados. Un texto es emitido para ser “actualizado”: “Un texto quiere que alguien lo ayude a funcionar”.<sup>10</sup>

Para Koselleck,<sup>11</sup> la Historia está disponible para los hombres de dos maneras. Aquel que dispone de la historia que hace, que vive y que realiza. Y por el otro, aquella historia disponible del historiador que la escribe, que implicaría una práctica (disciplina), su resultado (un discurso) y su relación. La historia quizá se define por esta *actualización* y esta disponibilidad y necesidad de escribirla, estableciendo una relación de la que surge una paradoja. Por una lado se relaciona con temas y problemas de *sujetos y objetos muertos*, pero que, por su importancia o actualidad viva y presente necesitan -o en muchos casos se fuerzan- hacia una nueva explicación e interpretación en aras de ofrecer una nueva dimensión de la realidad. La antropología por su parte, guarda una semejanza con esta tesis, en el sentido que busca también no una serie de leyes en la línea de las ciencias exactas, sino una explicación e interpretación de expresiones sociales y culturales inmersas en *tramas significativas*; una diferencia que podemos establecer es que la antropología privilegia y busca estas explicaciones

---

<sup>8</sup> Marshal Sahlins, *Islas de Historia*, p. 9.

<sup>9</sup> *ibid.*, p. 11.

<sup>10</sup> Humberto Eco, “El lector Modelo”, en Mendiola Alfonso (comp.), *Introducción al análisis de Fuentes*.

<sup>11</sup> R. Koselleck, *Futuro Pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, p. 252.

preferentemente entre vivos. La base de este quehacer es la teoría y método etnográfico y el trabajo de campo.

Estos dos niveles de realidad, por un lado, en tanto que pasado *rescatado* o *resucitado* por la historia, y realidad, en tanto que *implicada* por una operación científica, serán tema del apartado de historia y realidad.

No es posible dejar fuera para el análisis de esta construcción, los aspectos materiales o sociales, pero reducirse a ellos sería negar que toda "relación social comprende una parte ideal que desempeña un papel esencial en su génesis y se convierte en un componente esencial de su estructura."<sup>12</sup> En el apartado correspondiente, tratare de llenar este vacío haciendo una exposición sobre la construcción histórica, arqueológica y mítica de el Gran Nayar

---

<sup>12</sup> Maurice Godelier, *Lo ideal y lo material*, p. 9.

## EL MITO: FORMAS Y FUNCIONES v/s CONTENIDO Y SIGNIFICADO

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, e 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 es un modelo creador, resultado de lo G. 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.”<sup>13</sup>

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, reconciliador -principalmente de los mitos en acción- de los principios contrarios: fuerzas, manifestaciones tendencias, obsesiones difíciles de conciliar: “una verdadera *coincidentia mytica* o *unio mítica*”.<sup>14</sup>

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. Se le ha contrastado por ejemplo frente al pensamiento lógico, ligado a principios como los de causalidad y la no-contradicción, entre otras. En la modernidad, ambos “usos de la razón”, permiten poner orden e inteligibilidad al universo mediante “relatos” contrastados: el relato científico y el relato mítico.

Kirk ha señalado<sup>15</sup> que el mito como concepto general es completamente vago. Sin embargo, posee ciertas características que permiten aislarlo. Desde la antropología,

---

<sup>13</sup> Gilbert Durand, “La creación literaria. Los fundamentos de la creación”.

<sup>14</sup> Lluís Duch, *Mito, interpretación y cultura*, p. 34.

<sup>15</sup> G. S. Kirk, *El mito: Su significado y funciones en las distintas culturas*, p. 43.



la perspectiva estructuralista y levistrossiana, dominó los estudios franceses del mito durante la segunda mitad del siglo XX.<sup>16</sup> Su influencia se ha dejado sentir en todo el mundo.

Para Levi-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 soporte de este enfoque lo proporciona la lingüística de la lengua, tanto saussureana como jakobsoniana. 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. 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.<sup>17</sup>

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.<sup>18</sup>

Desde esta perspectiva, el mito se comprende como mediación, su finalidad es proporcionar un modelo lógico capaz de superar una contradicción. El objetivo de los

---

<sup>16</sup> Roger Bartra, “Mito y estructura”, p. 16.

<sup>17</sup> Claude Levi-Strauss, *Antropología Estructural*, pp. 190-191.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 189.

estudios estructuralistas es encontrar lo común a todas las culturas humanas: una especie de “arquitectura del espíritu”. 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.

Este es el lado “místico” y la “cualidad metafísica” que Kirk ha señalado en la “exuberancia retórica” de la propuesta *levi-straussiana*.<sup>19</sup> Existe otro problema. Para Kirk, la analogía lingüística de Levi-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.”<sup>20</sup> 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”.<sup>21</sup>

## Mythos y Logos

Esto nos conecta con una tensión entre “forma” y “significado”, donde el mito es el punto de encuentro. Balandier dice que “la ciencia quiso primero la muerte del mito, como la razón la desaparición de lo irracional”.<sup>22</sup> Se trata de la tensión provocada por la expansión de las ciencias sociales “en los territorios tradicionalmente habitados por la literatura, las artes y la filología”.<sup>23</sup> La tradición romántica quería “comprender” los mitos, la ciencia social “explicarlos”. Los primeros privilegiaban los contenidos y los significados, los segundos las formas y las funciones.<sup>24</sup> 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?”<sup>25</sup>

---

<sup>19</sup> G. S. Kirk, *op. cit.*, pp. 67, 80.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>22</sup> Georges Balandier, *El desorden: la teoría del caos y las ciencias sociales, elogio de la fecundidad del movimiento*, p. 17.

<sup>23</sup> Roger Bartra, “Mito y estructura”, *op. cit.*, p. 11.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p.11.

<sup>25</sup> Marcel Detienne, *La invención mitológica*, p. 11.

En realidad, podemos visualizar dos ángulos para acercarnos al relato mítico. El primero dependería de una exégesis (explicitación); y el segundo dependería de una hermenéutica (interpretación).<sup>26</sup> A partir de este momento, quisiera adentrarme dentro de este segundo enfoque.

En la antigüedad griega en general, el mito es “ilusión”, “fascinación”, el cual por su forma enigmática y misteriosa remite a la búsqueda de sentido y desciframiento. El mito que ilusiona posee tres caracteres: un “origen” y una “temporalidad” ahistórica que engendran un “orden”, los cuales conectados a la memoria permiten acceder a “realidades ocultas”.<sup>27</sup>

Los románticos defendían la tradición antigua y renacentista de los mitos, en los que creían ver un significado oculto; “fábulas paganas que ocultaban una verdad fundamental”.<sup>28</sup> Para Balandier, lo importante del relato mítico es la “lógica” que le da al mundo una unidad. Es ese “sentido primordial” que permite pensar la creación a partir de un “caos inicial” que impone el doble juego de las “fuerzas del orden y del desorden”.<sup>29</sup> En este sentido, la noción de “arquetipo” entendido como prototipo, “patrón ejemplar”, monstruo o “macroantropo” primordial, es fundamental: “El producto bruto de la naturaleza, el objeto hecho por la industria del hombre, no hallan su *realidad*, su *identidad*, sino en la medida que participan en una realidad trascendente. El gesto no obtiene sentido, *realidad*, sino en la medida en que renueva una acción primordial”.<sup>30</sup>

Desde esta perspectiva arquetípica del mito surge una cuestión: ¿Cómo entender la plasticidad del mito?

Marc Auge, cuando dice que es necesario habituarse a dialogar con interlocutores sin rostro, parte del hecho de que todas las sociedades han vivido en lo imaginario y por lo imaginario; al respecto nos habla de tres niveles: “[...] lo imaginario individual (por ejemplo, los sueños), lo imaginario colectivo (por ejemplo, el mito) y la ficción (literaria o artística, puesta en imagen o no)”.<sup>31</sup> Lo que cambia son sus

---

<sup>26</sup> G. Balandier, *op. cit.*, p. 18.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>28</sup> Roger Bartra, “Mito y estructura”, *op. cit.*, p. 11.

<sup>29</sup> G. Balandier, *op. cit.*, p. 19.

<sup>30</sup> Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno*, p. 15.

<sup>31</sup> Marc Auge, *La guerra de los sueños*, p. 19.

condiciones de circulación. El nudo del problema es saber cuál es nuestra relación con lo real cuando las condiciones de simbolización cambian.<sup>32</sup>

Al respecto, quisiera plantear algunas cuestiones que me parecen importantes. ¿Cómo rastrear y visualizar históricamente las formas míticas en que se construye culturalmente la idea de otredad? ¿Cuál es la función que cumplen dentro de un contexto determinado? ¿Qué estructuras significativas soportan al relato además de las míticas? ¿Cuál es el significado de este proceso?

Roger Bartra ha señalado un camino. 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.<sup>33</sup>

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.”<sup>34</sup>

En síntesis, 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.”<sup>35</sup>

El filósofo alemán Hans Blumenberg ha llegado también a una interpretación darwiniana de los mitos intentando explicar su persistencia:

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>33</sup> Roger Bartra, *El salvaje artificial*, pp. 7-13.

<sup>34</sup> Marshall Sahlins, *Islas de historia*, pp. 135-141.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 83.

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.<sup>36</sup>

Esta vivencia arquetípica es particularmente inquietante y turbadora en los momentos llamados “intervalos esenciales”, o momentos de transición, cuando lo importante es asegurar la “realidad”, apalabrarla, darle nombre; el abanico de 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.”<sup>37</sup>

Resumiendo, podemos decir que un *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; 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.<sup>38</sup> 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*<sup>39</sup>; sería una especie de “desdoblamiento de variantes distintas” de algo homogéneo en su forma. Este

---

<sup>36</sup> Citado por R. Bartra en *Cultura y melancolía. Las enfermedades del alma en la España del siglo de Oro*, p. 223.

<sup>37</sup> M. Eliade, *op. cit.*, p. 51.

<sup>38</sup> Carlos García Gual, *La mitología: interpretaciones del pensamiento mítico*.

<sup>39</sup> Kurt Hubner, *La verdad del mito*.

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”.<sup>40</sup> *Praxis terapéuticas* que permiten a los grupos y a los individuos de manera colectiva *pasar del caos al cosmos*.

Sin embargo, la importancia de este tipo de narraciones y del *desdoblamiento* de la sustancia mítica, está en ubicarlas dentro de tres niveles. En primer lugar, la forma peculiar de su relato en tanto que inserto en 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.

En segundo lugar, será fundamental ubicar el sistema dentro del cual el mito adquiere inteligibilidad, esto es, el contexto sociocultural en el que aparecen los relatos, una especie de subsuelo ordenador o construcción semántica que le da sentido a la realidad. Esto nos conecta con el vínculo dinámico entre historia y cultura, entendida esta última según Geertz, como una serie de mecanismos de control que gobiernan la conducta. La cultura como productora de sentido, ejerce una *recreación* a partir de sus categorías del sujeto u objeto analizado e interpretado, construyendo la realidad desde lo propio.

En tercer lugar, históricamente el contexto enunciativo de los relatos míticos será fundamental para poder comprenderlos, encontrarles sentido, interpretarlos y ofrecer una posible explicación. Por qué se contaban, qué uso debía de dárseles, como se les debía hacer funcionar, qué dosis de verosimilitud se les otorga. En síntesis ubicar el campo semántico en que pueden ser comprendidos. Es imprescindible aceptar la aventura de descifrar los particularidades culturales del mito, al mismo tiempo que lo situamos dentro de una larga cadena histórica que permitiría poder entenderlo.

---

<sup>40</sup> Lluís Duch, *op. cit.*, p. 37.

“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*.”<sup>41</sup>

Antes de concluir este apartado quisiera enfatizar que lo que me interesa no son tanto los materiales míticos en sí mismos, sino que, más bien, estamos interesados por las *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...”<sup>42</sup>

---

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 30.

## Historia y realidad

Desde la ciencia de la historia, 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 entonces 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.”<sup>43</sup> 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?

Desde esta perspectiva, las *explicaciones* de la ciencia histórica 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 que produzca serán aplicables sólo a la realidad cultural de estudio. 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

---

<sup>43</sup> A. Mendiola, *op. cit.*, p. 271.



propensión a borrar los rasgos individuales de un objeto es directamente proporcional a la distancia emotiva del observador.”<sup>44</sup> 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 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.<sup>45</sup>

‘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.<sup>46</sup>

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. En este sentido, los trabajos de Alfonso Mendiola, Roger Bartra sobre el hombre salvaje y la melancolía, Guy Rozat y sus trabajos como *Indios reales e indios imaginarios en los relatos de la conquista de América* y, *América, imperio del demonio. Cuentos y recuentos*, serán un referente fundamental.

---

<sup>44</sup> Carlo Ginzburg, *Tentativas*, p. 129.

<sup>45</sup> M. De Certeau, *La escritura de la historia*, p. 51

<sup>46</sup> R. Chartier, *El mundo como representación*, p. 75.

Es válido preguntarse hoy día, en el que las grandes certidumbres son avasalladas por los medios de comunicación electrónicos y escritos, además, de que proliferan como oasis en el desierto de la desesperación y el desencanto, infinidad de *espacios artificiales* (playas míticas, mundos del entretenimiento y el espectáculo, espacios y universos virtuales, etcétera) inmersos todos en el *mundo del consumismo de base capitalista*, el cual haya su máxima expresión en la “publicidad” de los bienes de consumo: latas de cerveza, refrescos, automóviles, lámparas, computadoras, muebles, series de televisión, cine, guerras televisadas en tiempo real, etcétera; estos productos son diseñados básicamente para el confort, el ocio y la satisfacción de deseos materiales e ideales, los cuales buscan mitigar las ansiedades e incertidumbres del mundo contemporáneo. Este *mundo del consumo*, va guiado y es lanzado hacia aquella *ninguna parte* del “placer sin preocupaciones y de la diversión para todos”. El hombre que surge a partir de este mundo *posmoderno*, de la vacuidad y de la sociedad de consumo, no es más “que una máquina de placer”.

Siguiendo esta línea, sería válido cuestionarse, cómo operaba la creación y producción de los *espacios ideales*, el *sentido* que guiaba la acción de aquellos grupos que he señalado de hace por lo menos tres siglos. ¿De qué realidad nos hablan y cómo se describen en las fuentes los paisajes, las construcciones y los mismos indios? Para esto es necesario dar un paso atrás y analizar primero el surgimiento de la historia en singular, la modernidad y la historia como ciencia. Para finalizar con algunas reflexiones sobre la condición posmoderna. Esto nos posibilitará dar algunas hipótesis sobre el tiempo histórico.

El interés por indagar esta condición es fundamental, empleando la noción de historia como la relación entre una práctica y su resultado, entre una disciplina y el discurso, para Michel De Certeau en la operación histórica:

No hay consideraciones, por generales que sean, ni lecturas, por mucho que se las extienda, capaces de borrar la particularidad del lugar de que hablo y del dominio en que llevo a cabo una investigación. Esta señal es indeleble. En el discurso en que pongo en escena unos problemas globales, tomará la forma del *idiotismo*: mi dialecto simboliza mi relación a un espacio.<sup>47</sup>

---

<sup>47</sup> Michel De Certeau, “La operación histórica”, en J. Le Goff, *Hacer la Historia*, Vol. I, p. 15.

Se equivocan aquellos que ven a un historiador sin religión, patria ni familia, éstas son exigencias imposibles: “Desde la historia vivida hasta la elaborada científicamente se realiza la <<historia>> siempre en perspectivas con un contenido y un fundamento significativo condicionados social y personalmente.”<sup>48</sup>

## **La historia como ciencia: Sobre la relación entre el pasado y el futuro en la historia reciente**

### *Los fundamentos históricos de la modernidad*

¿Cuáles son los fundamentos históricos de la historia moderna y cuál es su relación con la noción de Progreso?

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 científicamente. El futuro del ser humano en la tierra, ya no está definido por *fuerzas exteriores como Dios o la Naturaleza Salvaje*, el mundo social 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- 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.

Desde las sombras de la política absolutista se formó, primero ocultamente y luego de forma abierta, una conciencia del tiempo y del futuro que surgió de una arriesgada combinación entre política y profecía. Se trata de una mezcla, propia del siglo XVIII, entre pronóstico racional de futuro y esperanza cierta de salvación, que forma parte de la filosofía del progreso.<sup>49</sup>

---

<sup>48</sup> R. Koselleck, *op. cit.*, p. 183.

<sup>49</sup> *ibid.*, p. 36.

Rousseau preordenó el fundamento histórico de una perfectibilidad del hombre, concibiendo a la historia como un proceso de perfeccionamiento continuo y creciente, y los efectos anticipados en el plan o en el pronóstico se convierten en pretensiones de legitimación del actuar político, un coeficiente de modificación que progresa con el tiempo, progreso además activo en este mundo y no en el más allá.

¿Cuál fue la novedad de la expectativa de futuro propia del progreso? El fin del mundo que no llegaba, había constituido a la Iglesia y junto con ella un tiempo estático que se puede conocer como tradición. También el pronóstico político tenía una estructura temporal estática, dado que funcionaba con magnitudes temporales cuyo carácter potencialmente repetitivo constituía el carácter circular de su historia. El pronóstico implica un diagnóstico que introduce el pasado en el futuro.<sup>50</sup>

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. Todo lo aparentemente azaroso tiene su 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.”

El futuro de este progreso se caracteriza por dos momentos: primero, por la aceleración con la que viene a nuestro encuentro y, por otra parte, por su carácter desconocido, pues el tiempo acelerado en sí, es decir nuestra historia, acorta los espacios de experiencia, los priva de su constancia y pone en juego continuamente nuevas incógnitas [...] El sujeto de la moderna filosofía de la historia fue el ciudadano emancipado de la sumisión absolutista y de la tutela eclesial, el *prophete philosophe*, como fue acertadamente caracterizado....<sup>51</sup>

Recordemos que 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*

---

<sup>50</sup> *Loc cit.*

<sup>51</sup> *Ibid.*, pp. 36-7.

*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*.<sup>52</sup>

El tiempo del pensamiento cristiano está estructurado en tres niveles, el *Aion-Ek*, que es el tiempo que precede a la creación y en donde se prepara la historia de nuestra salvación; el *Aion Outos*, que es el tiempo entre la creación y la Parusía; y el *Aion Mellon*, que es el tiempo en que se consume y nos conduce a la nueva creación y última.<sup>53</sup>

El decurso del tiempo y de las cosas, de la historia activa está guiado por la intervención de Dios, es un tiempo 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:

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.<sup>54</sup>

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*,

---

<sup>52</sup> *ibid.*, pp. 228-233.

<sup>53</sup> Pátaro, “La concepción cristiana del tiempo”, en *et. al.*, *Las culturas y el tiempo*, p. 201.

<sup>54</sup> R. Koselleck, *op. cit.*, p. 157.

esto es, una predicción inspirada por Dios y la ejemplaridad. El tiempo como una categoría escatológica.

Con otras palabras, la aceleración del tiempo, en el pasado una categoría escatológica, se convierte en el siglo XVIII en una obligación de planificación temporal. Aún antes que la técnica abra completamente el espacio de experiencia adecuado a la aceleración.<sup>55</sup>

En realidad, la noción de la historia como Progreso, es una mezcla *entre pronóstico racional de futuro y esperanza cierta de salvación*, que forma parte de la filosofía del progreso. Es desde luego también una forma de creación “en la que, como en la creación del mundo, todo existe sólo como materia prima en la mano del creador”, como es el caso de la establecimiento del Estado, *fundado sobre la victoria*.

### **El cómputo del tiempo**

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.”<sup>56</sup> Una noción circular y repetitiva del tiempo. De alguna manera, en la antigüedad se creía que las transformaciones políticas se sucedían una a otra de manera mecánica. De esta forma era previsible el cambio político. Existía un horizonte de experiencia que aglutinaba una limitada serie de posibilidades. No había mayor revuelo. Existían límites claros con respecto a otros tipos de movimientos como guerras civiles, revueltas o rebeliones.

La revolución era sobre todo aquel movimiento de clases en el poder que no significaba necesariamente el derramamiento de sangre. Era una *revolución política*, como diríamos hoy, una revolución de terciopelo. Los cristianos estaban a la espera de los últimos tiempos o de un político maquiavélico. Nada totalmente nuevo podía pasar. En su noción antigua, revolución connota un tipo de movimiento circular – de cambio político-. Significaba una expresión transhistórica natural. La revolución política se concebía también como una repetición. Los levantamientos sociales fueron reprimidos y entendidos por el contrario como rebelión: “La emancipación social como proceso

---

<sup>55</sup> *ibid.*, p. 37.

<sup>56</sup> *ibid.*, p. 59.

revolucionario aún quedaba más allá de la experiencia. Eso tendría que cambiar en el curso del siglo XVIII, con la época de la ilustración.”<sup>57</sup>

En la era moderna “el tiempo histórico no es el pasado, sino el futuro que hace diferente lo similar.”<sup>58</sup> 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 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.”<sup>59</sup> 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.”

Para Marx, la revolución social tendrá que abandonar el pasado y crear su contenido a partir del futuro: “Las revoluciones anteriores precisaron recordar el pasado de la historia del mundo para amortiguar su propio contenido. La revolución del siglo XIX debe dejar que los muertos entierren a sus muertos para llegar a su propio contenido.”<sup>60</sup> Su legitimidad está fundada desde los proyectos de futuros. Desde los programas que se deberán cumplir como revolución permanente.

Hasta antes del siglo XVIII, la divinidad y la naturaleza acaparaban todas las interpretaciones, bajo la ejemplaridad de los antiguos o la tipología bíblica. La tesis de la

---

<sup>57</sup> *ibid.*, p. 73

<sup>58</sup> *ibid.*, p. 61.

<sup>59</sup> *ibid.*, p. 77.

<sup>60</sup> *ibid.*, p. 81. 18 *Brumario de Luis Bonaparte*, 1852.

repetibilidad y la posibilidad de aprender de la experiencia histórica era algo vivo: *Historia magistra vitae*.<sup>61</sup>

La revolución francesa de 1789-1799 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 ciencia histórica al volverse extraño*.

*La unicidad de los acontecimientos se convirtió en premisa teórica del progreso*, no sabe de la repetibilidad, por lo que no permite ninguna indicación práctica inmediata. En esto, *la historia moderna* ha destronado a la historia antigua como *magistra vitae*. Progreso entonces según Koselleck:

No era solamente una manera ideológica de considerar el futuro; correspondía a una nueva experiencia cotidiana que se nutría permanentemente de muchas fuentes: del desarrollo técnico, del crecimiento de la población, del despliegue social de los derechos humanos y de los cambios correspondientes de los sistemas políticos.<sup>62</sup>

Seguendo 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.”<sup>63</sup>

Por otro lado, la historia como ciencia tiene que desarrollar premisas teóricas que sean capaces de descubrir las experiencias pasadas, así como las propias, esto es, de la historia que comienza a partir de la modernidad y de todas aquellas historias que se contaban antes. En resumen, *la historia en singular*, así como la infinitud de *historias en plural*. El objetivo son las estructuras temporales propias de estos tipos de historia. Ahora bien, qué entendemos por estructuras temporales o, más concretamente, qué entendemos por la categoría de tiempo. Estructuras temporales no son otra cosa que

---

<sup>61</sup> *ibid.*, p. 89.

<sup>62</sup> *ibid.*, pp. 89-90.

<sup>63</sup> *ibid.*, p. 136.



las estructuras inmanentes de las conexiones entre los acontecimientos y que se muestran en ellas, pueden articular el espacio de experiencia histórico de forma *inmanente al objeto*, como un ámbito propio de investigación.<sup>64</sup>

*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.

Es esta tensión la que caracteriza el periodo que recorre desde mediados del siglo XVII y finales del siglo XVIII. Una tensión entre el futuro profetizable y el futuro pronosticable. Para finalizar podemos hacer la pregunta:

En virtud de qué categorías se puede diferenciar entre la historia moderna como algo peculiar y las regularidades de los decursos repetibles que hemos transcrito? La respuesta es introduciendo la hipótesis de coeficientes de movimiento y aceleración que ya no se pueden deducir –como antes- de la expectativa ante el juicio final, sino que están ajustados a las pretensiones de un mundo crecientemente tecnificado.<sup>65</sup>

## Cultura y Comunicación

*¿Acaso la Historia puede asegurar una comunicación con el pasado?*

Michel De Certeau

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. Dos grandes modelos se nos presentan: las formas de comunicación orales y las formas de comunicación escritas. Ambas nos permiten la construcción de modos distintos de pensar. Siguiendo en esta línea, Walter Ong<sup>66</sup> y Jack Goody<sup>67</sup> han argumentado sobre la importancia de los

---

<sup>64</sup> *ibid.*, p. 128.

<sup>65</sup> *ibid.*, p. 140.

<sup>66</sup> Walter Ong, *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra.*

<sup>67</sup> Goody, Jack, *La domesticación del pensamiento salvaje.*

cambios de la oralidad a diversos estados del conocimiento de la escritura. En resumen, argumentan que la escritura incrementa la potencialidad de 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; mientras que 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.

Esta tensión histórica, late al interior del texto más importante que narra la conquista militar y religiosa del Gran Nayar y específicamente de los coras. Recordemos, que el *Libro I. Maravillosa Reducción, y Conquista de la Provincia de San Joseph del Gran Nayar, Nuevo Reino de Toledo* tiene dos momentos: como manuscrito que fue producido antes de 1754 en la Nueva España por el padre Joseph Ortega; y un segundo momento, como texto editado, corregido y aumentado por Francisco Javier Fluvía en 1754 en Barcelona España: *Apostólicos afanes de la Compañía de Jesús, escritos por un padre de la misma Sagrada Religión de su provincia de México*. Es decir, el texto tiene dos formas de ser interpretado. 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.”<sup>68</sup> Por tanto, las raíces de este proceso habría que buscarlas en la Nueva España.

---

<sup>68</sup> W. Ong, *op. cit.*, p. 131.

En segundo lugar, en tanto que texto impreso – como lo menciono más arriba- 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.”<sup>69</sup> La lectura como práctica social inmersa en un contexto cultural. Los fundamentos de este proceso habría que buscarlos en la Metrópoli. Lo que tenemos aquí, es cómo una realidad basada ya en la escritura, interpreta a otra, inscrita en el mundo oral, a través del manuscrito como intermediario. Cabría preguntarse cuáles son los vasos comunicantes que establece la Compañía de Jesús para vincular ambas realidades. Cuál es la importancia y el significado de estos procesos. La respuesta lógica es suponer a estos textos como versiones apologéticas de la labor misionera de la Compañía en el Nuevo Mundo. Es cierto, pero hay más. A mi juicio, el trasfondo de este proceso va mucho más allá de esta respuesta. A nivel político, una tentativa es suponer como trasfondo la disputa hemisférica entre la Compañía y la Monarquía española que tendrá como colofón la expulsión definitiva de la Compañía de todos los reinos del Imperio Español en 1767. Una segunda tentativa es aquella que vincula a la historia, sociedad y las tecnologías de la comunicación; entre las formas de comunicación oral y las distintas formas de escritura. Una implicación de este proceso, es aquella pregunta lanzada por Foucault ¿Qué es un autor? 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”.<sup>70</sup> 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

---

<sup>69</sup> Cavallo y Chartier, *Historia de la lectura en el Mundo Occidental*, pp. 15-16.

<sup>70</sup> M. 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.

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.”<sup>71</sup> La función-autor tiene pues, 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, da una unidad para la comprensión.

La pregunta es entonces, dónde situar históricamente el *Libro I* presente en *Apostólicos Afanes* ¿La unidad y la identidad del texto responde y refiere a la inspiración divina y a la tradición o, por el contrario, habría que vincular la identidad del texto a la subjetividad de su autor? (que en todo caso sería la de el editor que acepta haber modificado el texto para darle una unidad) ligado a las formas modernas de propiedad del autor legitimado en dos sistemas: el primero fundado en la teoría del derecho natural, en donde el individuo es propietario de su cuerpo y de sus productos y, un segundo sistema, fundado en la nueva percepción estética de las creaciones originales “del estilo, del sentimiento y del lenguaje del autor” surgidos a principios del siglo XVIII, en el contexto del surgimiento de la propiedad intelectual, del *copyright*, el control del autor en la publicación de sus textos, y el derecho de propiedad como interés económico.<sup>72</sup> A mi juicio, el *Libro 1* del padre Ortega habría que considerarlo dentro de la unidad que la da sentido y en la que puede ser comprendido, esto es, en tanto que texto impreso, modificado en la edición por Fco. Javier Fluvía y que conocemos como *Apostólicos Afanes de la Compañía de Jesús, escritos por un padre de la misma Sagrada Religión de su Provincia de México*, compuesto por tres libros: *El Libro I*, que trata sobre la conquista del Gran Nayar, y el *Libro II* y *III* que tratan sobre la conquista de la Pimería Alta, y los progresos y descubrimientos sobre la misma respectivamente. Hay que regresar los escritos a sus formaciones discursivas, al modo en que simbolizaban, explicaban y construían el discurso.

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

---

<sup>71</sup> *Ibid.*, pp. 120-121.

<sup>72</sup> *Ibid.*, pp. 123-126.

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.”<sup>73</sup>

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.”

---

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 131.

## 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; en 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, así como algunas consideraciones sobre la noción de representación social.

En primer lugar, quisiera señalar, que la aportación y la originalidad que puede dar esta investigación está vinculada a un punto central: El quid de la investigación histórica está relacionada con la tensión fundamental que se establece entre las fuentes y las premisas teóricas que posibilitan el discurso y la narración histórica y antropológica. 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.

Siguiendo a 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.”<sup>74</sup>

La ciencia histórica 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

---

<sup>74</sup> R. Koselleck, *op. cit.*, p. 200.

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.<sup>75</sup>

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 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.”<sup>76</sup>

En segundo lugar, cualquier acontecimiento conocido y presentado históricamente vive de la ficción de lo fáctico. Esto se puede entender en tanto que el contenido de realidad del pasado, 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.<sup>77</sup>

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.”<sup>78</sup> Esto es, partimos de una sociabilidad cotidiana de los hombres en el tiempo que articula la identidad de una persona y su relación con los demás. Sin embargo, tomando en cuenta la noción de historia como una práctica con un resultado concreto que es el

---

<sup>75</sup> *Loc. cit.*

<sup>76</sup> *ibid.*, p. 201.

<sup>77</sup> *ibid.*, pp. 150-1.

<sup>78</sup> *ibid.*, p. 208.

discurso, la estructuración lingüística de aquella sociabilidad nos enfrenta a espacios de experiencia que se desplazan, a conceptos que cambian su cualidad y su acción en el curso del tiempo y, se abren nuevos horizontes de expectativas, en resumen a categorías formales que condicionan las historias posibles.

Siguiendo esta última tesis, el pensamiento simboliza para ordenar y categorizar su universo. Universalmente toda sociedad tiene la capacidad de generar símbolos, pero sólo a partir de razonar se simboliza. El producto de esta *operación* es la cosmovisión, la cual nos ofrece una visión simbólica ordenada de la naturaleza. En esta línea, la producción histórica se realiza desde el lugar y el momento del sujeto que escribe e interpreta. Un tipo de texto fundamental para poder explicar este trabajo serán las denominadas *fuentes*, donde podemos encontrar crónicas, manuscritos, cartas y otros. Como lo he mencionado más arriba, en primer lugar, habría que recordar 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.

Las fuentes no son más que *textos*, una materialidad 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 ponían en práctica las comunidades de lectores.”<sup>79</sup> Con el transcurso de los años diversos discursos se han depositado como una barrera entre los lectores, creando una ilusión de la realidad histórica.

Se ha pensado acerca del contacto cultural y específicamente sobre la acción y trabajo de los misioneros como una especie de *etnografía* que retrataría la *realidad* tal cual de los indios, para un mejor conocer y ejercer el dominio colonial. El padre fundador de esta *etnografía colonial* sería fray Bernardino de Sahagún. Guardando las distancias culturales y temporales, el sentido colonial de aquellos ejercicios es indiscutible como elemento central en la colonización de la memoria. Sin embargo, sobre si realmente realizan etnografía, habría que hacer algunas precisiones. En primer

---

<sup>79</sup> Al. Mendiola, *op. cit.* p. 12.



lugar 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.<sup>80</sup> Es importante señalar que el mundo de las etnias que se construye en *Apostólicos Afanes* se produce desde la Teología; los trabajos antropológicos los hacen 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 los cinco sentidos: vista, oído, gusto, olfato y tacto para poder narrar una nueva realidad. Son entonces protoetnografías, o trabajos etnográficos inconscientes, sin quererlo.

Para resolver este problema es indispensable recurrir a la pregunta de ¿Qué sucede al reconocer cuando algunos conocimientos que hoy sabemos que son falsos se creyeron verdaderos en el pasado? Por ejemplo Cristóbal Colón murió creyendo que había llegado a la India, en muchas de las crónicas del siglo XVI y en la de *Apostólicos Afanes* durante el siglo XVIII, 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. La respuesta la 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.<sup>81</sup> 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. La pregunta es entonces ¿Qué paradigma de lo creíble articula las crónicas de conquista en el siglo XVI o del siglo XVIII?

---

<sup>80</sup> *ibid.*, p. 234.

<sup>81</sup> T. S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, pp. 37-38.

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.”<sup>82</sup> 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 supuesta 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. Las características, los cómo más detallados y, los por qué de este proceso, es algo que pretendo esclarecer en esta investigación.

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 imprenta. 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.<sup>83</sup>

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

---

<sup>82</sup> A. Mendiola, *op. cit.*, p. 204.

<sup>83</sup> *ibid.*, p. 409.

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.”<sup>84</sup>

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.<sup>85</sup>

Si concluimos que la retórica era un medio especializado para elaborar todo tipo de discursos, en base a una serie de reglas para 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.”<sup>86</sup>

La pregunta fundamental de toda esta explicación sería ¿qué tan premoderna o moderna es el sistema social que sustenta la realidad que se construye en las crónicas jesuitas de la primera mitad del siglo XVIII, específicamente las que narraron la reducción y conquista del Gran Nayar? Recordemos que la obra *Apostólicos Afanes* fue editada en Barcelona en 1754. ¿Cuál es el objeto de la publicación a menos de 15 años

---

<sup>84</sup> *ibid.*, p. 247.

<sup>85</sup> *ibid.*, p. 164.

<sup>86</sup> *ibid.*, p. 218.

antes de su expulsión de América? ¿Cuál es la razón de una obra inmersa en plena transición de una cultura retórica y cortesana al mundo ilustrado?

Sobre la obra educativa de los jesuitas, Niklas Luhman sostiene que a pesar de todo, ésta se encuentra inmersa en el contexto anteriormente descrito, “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).”<sup>87</sup>

Dentro de esta discusión será importante retomar las tesis de Peter Dear, Georg Eickhoff entre otros. Thomas Calvo y Jesús Jáuregui por su parte sugieren que la compilación contenida en los *Apostólicos Afanes* –texto que narra la reducción y sometimiento del Gran Nayar- 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 Calvo y 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.”<sup>88</sup> Este es el dilema, y, en este sentido yo tendría mis serias dudas.

La hipótesis fundamental que se manejará en la interpretación de las fuentes, será reconocer el *horizonte histórico* específico en las que se inscriben, reconociendo las *normas de representación simbólica* y las *tecnologías de la comunicación* que le son propias. Categorías específicas, que nos permitirán reconocer las normas de representación sobre lo “otro” y lo propio, así como las dinámicas de la *textualidad* escrita y oral, las cuales cambian el marco de reflexión de un horizonte histórico. Para remarcarlo, este horizonte histórico podemos situarlo dentro de un sistema social cortesano, en la que la realidad es conocida y producida mediante un sistema de tipo retórico.

Siguiendo en esta línea, Walter Ong<sup>89</sup> y Jack Goody<sup>90</sup> han argumentado sobre la importancia de los cambios de la oralidad a diversos estados del conocimiento de la

---

<sup>87</sup> Niklas Luhman, citado por Mendiola, *ibid.*, p. 219.

<sup>88</sup> Thomas Calvo y Jesús Jáuregui, “Prologo”, en *Apostólicos Afanes de la Compañía de Jesús en su provincia de México*, p. X.

<sup>89</sup> W. Ong, *op. cit.*

<sup>90</sup> J. Goody, *op. cit.*

escritura. En resumen, argumentan que la escritura incrementa la potencialidad de 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, mientras que dentro de la cultura escrita el ejercicio es ante todo uno de tipo solipsista.

Lo importante de este hecho, 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. Quisiera plantear ahora algunas consideraciones sobre la noción de representación social.

### **La representación social**

Hemos propuesto en el primer apartado, que entendemos por cultura como un corpus o sistemas idealizados de conocimientos, creencias, valores etcétera, los cuales conforman un equipo mental que orienta, define, categoriza e interpreta el comportamiento social de un grupo, a su vez permite concebir, experimentar y relacionarte con el mundo. Las formas de conocer y relacionarte con el mundo social y natural son representaciones mentales determinadas histórica y culturalmente. Estas representaciones son el instrumento central que permite al individuo construir

realidades, darle sentido al mundo y son el fundamento de la imaginación cultural: una actividad creadora del mundo.

Desde las ciencias sociales, la cultura es dividida en *parcelas de realidad* para su estudio: La tecnología, sistema económico, relaciones sociales, imaginario, simbolismo, mitos, ritos, creencias, música, etcétera. Estas lógicas clasificatorias, modelos de representación y formas de conocer el mundo, son el problema central de trabajo de antropólogos e historiadores

Lo que me interesa destacar ahora, es cómo las representaciones sociales funcionan como modelos que permiten establecer las fronteras identitarias, afianzar los vínculos y el destino colectivo de un grupo social. . Para R. Chartier, la noción de *representación colectiva*, tendría tres modalidades de relación que establece con el mundo social:

1. Un trabajo de clasificación que configura una realidad contradictoria construida por los grupos que componen a una sociedad.
2. Una serie de prácticas (praxis) y formas simbólicas que revelan una identidad social y una manera de ser en el mundo.
3. Un conjunto de formas institucionalizadas y objetivadas, gracias a las cuales las instancias colectivas o singulares (representantes) marcan la existencia del grupo.<sup>91</sup>

Esto nos ubica en el terreno de verdaderas luchas de representación que buscarían una alineación, una ordenación y una jerarquización de la estructura social en sí misma. Una serie de estrategias simbólicas determinan posiciones y relaciones, y permiten un ser-percibido constitutivo de su unidad. De lo anterior se desprenden dos caminos. En primer lugar, una construcción de la identidad como producto de una relación forzada, “entre las representaciones impuestas por aquellos que poseen el poder de clasificar y designar y la definición, sumisa o de resistencia que cada comunidad produce de sí misma.”<sup>92</sup> (Léase Colonialismo). Y en segundo lugar, una capacidad autónoma de reconocimiento y existencia del grupo, a partir de una exhibición de unidad. Puede ser un crédito acordado o una franca rebelión contra el grupo hegemónico: “Así encubierta, la representación se transforma en una máquina de

---

<sup>91</sup> Roger Chartier, *op. cit.*, pp. 56-57.

<sup>92</sup> *ibid.*, p. 57.

fabricar respeto y sumisión, en un instrumento que produce una coacción interiorizada, necesaria allí donde falla el posible recurso a la fuerza bruta.”<sup>93</sup> En síntesis, son formas de dominio simbólico como corolario a la ausencia de la violencia.

Para el caso de este proyecto de investigación (el Gran Nayar y su reducción en 1721-22, así como las fuentes que nos permiten un acercamiento histórico) De lo que estamos hablando es de una lucha de representación, cuyo eje final es el ordenamiento, la alineación y la jerarquización de la estructura social. Es una lucha por la construcción social de la identidad, y desde luego, en estos procesos nos encontramos también con formas de resistencia de los grupos subordinados. Ante lo que nos encontramos, es pues, una lucha por las denominaciones de la articulación social: “La lucha semántica por definir posiciones políticas o sociales y en virtud de esas definiciones mantener el orden o imponerlo corresponde, desde luego, a todas las épocas de crisis que conocemos por fuentes escritas.”<sup>94</sup>

Las diferencias sociales y culturales producen dentro del marco de una relación de dominación, una serie de procesos dinámicos y no, una traducción estática y fija. Las traducciones y recepciones culturales crean nuevos públicos y nuevos usos: “El compartir los mismos bienes culturales suscita la búsqueda de nuevas distinciones, aptas a marcar las diferencias conservadas.”

---

<sup>93</sup> *ibid.*, p. 59.

<sup>94</sup> *ibid.*, p. 60.

## El escenario colonial

En el quehacer historiográfico y antropológico, una red de mediaciones se interponen entre un querer saber y nuestro pasado; entre un querer saber y lo otro, lo diferente, lo extraño: la otredad. 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 de la actividad del hombre. En la presente investigación nos ocuparemos de huellas y restos textuales, de textos: manuscritos y obras impresas principalmente.

Para el caso de los libros u obras impresas, la *operación comunicativa* se realiza en dos momentos: entre la producción del texto (redacción, correcciones, impresión) y la recepción del mismo. 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.”<sup>95</sup> Es imperativo entonces, delimitar un contexto político-social y cultural-ideológico que dibujen el perfil del horizonte histórico en el que está inmersa la producción textual tanto libresca como manuscrita.

Para el caso de la Nueva España, el perfil de estas mediaciones textuales tienen un referente central: el Colonialismo. Una nube que desciende con tres pies: económico, administrativo y misional. Esto es, una serie de representaciones colectivas como parte del sistema que se establece. Una suerte de redes imaginarias que sustentan una relación de poder y que se expresan y sustentan en discursos colonialistas, los cuales “construyen la identidad del colonizado desde la lógica del colonizador.”

Aquí, el lugar del que escribe es fundamental: “lo que se esboza de esta manera es una colonización del cuerpo por el discurso del poder, la escritura *conquistadora* que va a utilizar al Nuevo Mundo como una página en blanco (salvaje) donde escribirá el querer occidental.”<sup>96</sup> Anhelos, utopías y proyectos revelan la *Otredad* a Europa. Un juego de reconocimiento se inicia.

---

<sup>95</sup> R. Chartier, “Comunidades de lectores”, en *El orden de los libros*, p. 13.

<sup>96</sup> Miguel Ángel Segundo Guzmán, *Infiernos Imaginarios*.



Este proceso de establecimiento de los poderes coloniales, se valió de una herramienta fundamental: La recreación ideológica de la conquista, pacificación y adoctrinamiento de los *naturales* en todos sus niveles. Es decir, una serie de contenidos ideológicos se relacionan con un sistema productor de discursos y constructor de enunciados que justifican de manera funcional un ámbito de dominación en situaciones históricas concretas.<sup>97</sup>

Un ejemplo de ello, es el vínculo establecido entre el discurso de la pintura y el de la historia, una serie de elaboraciones iconográficas portadoras de una fuerte carga ideológica como herramienta fundamental de persuasión y manipulación de la memoria. Para su ejecución no se escatimaron esfuerzos, y se utilizaron desde los más diestros tlacuilos de Durán y Sahagún hasta las primeras especulaciones “de la teoría de la pintura” del renacimiento italiano, la retórica de la gestualidad, y de todas las figuras, modelos e imágenes de los tratadistas españoles.<sup>98</sup>

Los resultados fueron notorios, desde la pintura hagiográfica pasando por la pintura regia y cortesana de héroes ilustres, hazañas célebres de Príncipes, pintura de victorias, y batallas alegóricas a la “empresa de la Nueva España”, al servicio primero de “la legitimidad dinástica y la propagación eclesiástica, para luego reconstituirse en vehículo del conocimiento o en medio aglutinante de la identidad social...”.<sup>99</sup> Esta construcción pictórica puede ser dividida en tres niveles: la conquista militar (pintura de tema cortesiano), la evangelización mendicante y la institucionalización eclesial (pintura de tema hagiográfico) y la construcción ideológica de su identidad (pintura de devoción).<sup>100</sup>

Dos símbolos sustentaron esta operación ideológica: La figura del Rey y la Institución Eclesiástica; y través ambos, una serie de mediaciones míticas, políticas y económicas posibilitaron la empresa de conquista: un abanico de posibles imaginarios se proyectan (característicamente medievales).

---

<sup>97</sup> Slavoj Žižek. “Introducción. El espectro de la ideología”, en *Ideología. Un mapa de la cuestión*, p. 15.

<sup>98</sup> *El origen del Reino de la Nueva España*, pp. 17-18.

<sup>99</sup> *ibid.*, p. 19. Mitos fundantes referidos al “origen del reino” plasmados en pintura mural y arte efímero: Casas reales de Tlaxcala 1558, la nave del templo agustino de Ixmiquilpan 1572, Santuario de los Remedios 1595, túmulo imperial erigido para las exequias de Carlos V en la capilla de San José de los Naturales 1559.

<sup>100</sup> *ibid.*, p. 20.

El imaginario geográfico equiparó al caribe con Cipango y más adelante a la desembocadura del Orinoco con el Paraíso. Estas tesis partían de la composición tripartita del *Orbis terrarum* cercado por espacios de frontera: las columnas de Hércules en el Oeste;<sup>101</sup> el pueblo feliz de los Hiperbóreos en el circuito ártico; las islas de los Dioses o las Afortunadas, que al igual que las Hespérides se encontraban más allá de las columnas del héroe mitológico; las Antípodas flotando en el océano al sur del Ecuador. Y desde luego, no debemos olvidar el imaginario demonológico como elemento importante y fundamental para comprender a lo largo de la colonia la composición de las crónicas: “pues el demonio como explicación de la conducta del indígena organiza las historias de la conquista.”

Se sabe que la conquista de México fue vivida por sus artífices como una empresa caballeresca. No solo el miedo sino también la codicia y la esperanza hacen grandes los ojos. Sobre las huellas de libros como la *Naturalis Historia*, de Plinio o la *Etimología*, de San Isidoro de Siviglia, se llevó a cabo la exploración de América.

Tiene Razón Bartra cuando observa que los estereotipos actuales y pasados alrededor del exotismo de América y de sus habitantes fueron construidos con lugares comunes que el viejo mundo había ya elaborado y usado para otros pueblos.<sup>102</sup>

Por otro lado, instituciones político-económicas basadas en el régimen señorial español<sup>103</sup> y la serie de instituciones político económicas indígenas, mediaron y se aliaron al nuevo contexto político<sup>104</sup>, instaurando una peculiar relación con el entorno social y un sistema productivo de explotación de la naturaleza y sus recursos. No es mi intención desarrollar aquí estas cuestiones, por lo demás ya bastante trabajadas, sino solamente señalar algunos puntos cruciales acerca del símbolo regio y la Iglesia, que nos servirán como referente-guía en este trabajo.

El imaginario monárquico es una problemática ya planteada por Antonio Landavazo<sup>105</sup>, y señala que el símbolo regio operaba en todo el Imperio español y sus

---

<sup>101</sup> Louis-Andre Vignerat, *La búsqueda del Paraíso y las legendarias islas del Atlántico*, p. 34. Las columnas habían sido erigidas en muchos lugares para señalar el fin del mundo habitable.

<sup>102</sup> Enzo Segre Malagoli, *Metamorfosis de lo Sagrado y Profano*, p. 17.

<sup>103</sup> Herbert Frey, *La feudalidad europea y el régimen señorial español*.

<sup>104</sup> Un texto clásico en este sentido es Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1810*; Lockhart, James, *Los nabuas después de la conquista : historia social y cultural de los indios del México central, del siglo XVI al XVIII*.

<sup>105</sup> Marco Antonio Landavazo, *La máscara de Fernando VII: Discurso e imaginario monárquicos en una época de crisis. Nueva España, 1808-1822*.

reinos ultramarinos bajo la creencia básica “de que el rey era el último guardián de la justicia y la Iglesia católica la única garantía de salvación eterna.”<sup>106</sup> Al respecto, este postulado señala y apunta el hecho notable de una “cultura política común” compartida por las elites y el pueblo en general. Esta tesis sirve de ejemplo y pivote en el trabajo que Landavazo desarrolla, al desentrañar las implicaciones de este fenómeno durante las vicisitudes políticas del proceso independentista mexicano, específicamente, sobre las ideas e imágenes que despertó la figura de Fernando VII de 1808 a 1822. En realidad, como bien se ha señalado,<sup>107</sup> esta problemática va mucho más allá de una figura específica, y más bien inscribe la idea del imaginario monárquico como el *locus* último y *desideratum* de las aspiraciones, valores místicos y morales máximos de la sociedad, él cual, como símbolo supremo, sintetizaba el *ethos* y la cosmovisión de la monarquía peninsular.

El *habitus*<sup>108</sup> del imaginario monárquico operaba a tres niveles: como una filosofía, como una política y como un conjunto de rituales. El primer nivel se basaba en el ideal del escolasticismo medieval “de una monarquía fundada sobre el derecho natural como espejo de la ley eterna y así supeditada a obligaciones y restricciones, y establecida por el pueblo para el bienestar de todos y con la finalidad de asegurar la paz.”<sup>109</sup> El segundo nivel se entendía como una monarquía “compuesta”, pues en realidad, más allá de la unidad económico-administrativa, la unidad efectiva de los reinos era la persona del rey. Por último, el tercer nivel consistía en un conjunto de rituales que afianzaban la alianza espiritual representada por Dios y el mundo terrenal de la “patria”, ambos ligados entre sí por la figura del rey. Las *ceremonias de jura* y los rituales de consagración de un nuevo monarca fueron representadas a lo largo y ancho de los territorios que comprendían la monarquía hispánica. En su conjunto, este imaginario monárquico sintetizaba la idea de que “un hombre que no fuese buen patriota y buen vasallo en modo alguno podía ser un buen cristiano”. Sin embargo, habría que aclarar que estas redes imaginarias en modo alguno implican y determinan “la desaparición de

---

<sup>106</sup> Peter F. Guardino, citado por Landavazo, *ibid.*, p. 19.

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 26-27.

<sup>108</sup> Pierre Bourdieu, *Sociología y Cultura*. Bourdieu ha definido al concepto de *habitus* como “un sistema de disposiciones adquiridas por medio del aprendizaje implícito o explícito que funciona como un sistema de esquemas generadores, genera estrategias que pueden estar objetivamente conformes con los intereses objetivos de sus autores sin haber sido concebidas expresamente con este fin.” p. 141.

<sup>109</sup> Landavazo, *op.cit.*, p. 25.

los sujetos o de los individuos aplastados bajo el peso de las estructuras inmanentes”, por el contrario y quizá lo más importante de todo:

Las redes imaginarias se refieren a la coexistencia del hecho incoherente con la estructura consistente; a la simultaneidad del azar y la razón; a la convivencia de la espontaneidad con la determinación; o, para decirlo en términos tradicionales, a la presencia en la historia de la libertad y de la necesidad.<sup>110</sup>

Por su parte, la institución eclesiástica fue piedra angular de la compleja maquinaria colonial. Aplicando una imagen estática, el poder de la Iglesia –el *habitus* diría Bourdieu- operaba al menos en tres niveles –como en el caso del Imaginario Monárquico- como una filosofía, como una política y como un conjunto de rituales.

En el primer nivel, la Iglesia señalaba un esquema de pensamiento para la interpretación de la realidad. No sólo la *Escritura* revelaba la verdad; la teología y su hija la escolástica, dentro del paradigma retórico imperante proporcionaban un cuadro del mundo. La educación estaba mediatizada por estos modelos. Esta estructura de dominio ideológico “prohibía interpretaciones discrepantes del mundo en aras de la coherencia interna y con la aspiración de mediar la totalidad de la vida humana con la esfera divina.”<sup>111</sup>

La Iglesia era también una política: en el sentido de que a partir del control de lo *Sagrado* podía ejercer el poder a nivel público y privado. Como ejemplo quede la santificación de la Corona como reforzamiento simbólico del poder terrenal que perduró hasta bien entrado el siglo XIX. Durante el México independiente por ejemplo, en la importante fiesta del 12 de diciembre en la Villa por ejemplo, “una importante caravana de coches conducía al presidente, en uniforme y acompañado de su gabinete y del ayuntamiento. El alto clero, la buena sociedad, el pueblo ciudadano y los indios de los pueblos vecinos se apiñaban en la Colegiata y sus alrededores.”

Sin embargo, su poder no terminaba en lo inmaterial, con base en su manipulación construyó un edificio material nada despreciable: se habla incluso de la quinta parte de la riqueza nacional, sin olvidar sus funciones de banco ejerciendo la usura sin mayor remordimiento. Se ha calculado que la Iglesia controlaba “una renta de siete y medio

---

<sup>110</sup> Roger Bartra, *Las redes imaginarias del poder político*, p. 20.

<sup>111</sup> H. Frey, *op. cit.*, p. 82.

millones de pesos y contaba con un capital estancado de 180 millones, de los cuales 10 obispos y 177 canónigos disfrutaban dos terceras partes de las rentas”,<sup>112</sup> hacia el final del periodo colonial.

La Iglesia era también un conjunto de rituales: el acceso a lo divino pasaba por sus manos, al igual que la censura (la Inquisición); controlaba también los procesos vitales de los individuos: bautizos, comuniones, matrimonios y muertes, y lo más importante, cobraba por controlarlos: diezmos y coacciones religiosas. Si el poder social que ejercía sobre los individuos era fuerte, más lo era el poder interiorizado que penetraba los cuerpos y que culminaba en el acto de la confesión. Con la figura de un Dios invisible y todopoderoso, la importancia en la limpieza y la pureza interna de los actos humanos es fundamental. Al final, una triada imaginaria daba coherencia al mundo novohispano: Dios, el rey y la patria.

Este recorrido por dos símbolos fundamentales del imaginario novohispano, tiene que ser circunscrito de acuerdo a la división político-geográfica y doctrinaria, instrumentada durante el periodo colonial. El Gran Nayar, perteneció al reino de la Nueva Galicia que abarcaba parte de los actuales estado de Jalisco, Nayarit, Colima, Sinaloa, Durango, Aguascalientes, San Luis Potosí y Zacatecas, y tuvo como sede de los poderes políticos a Guadalajara hasta 1786 antes de la introducción del sistema de Intendencias.<sup>113</sup> Así mismo, la Nueva Galicia estuvo dividida en tres diócesis: Guadalajara, Michoacán y Durango, siendo Guadalajara la más importante. La mayoría de las órdenes regulares establecieron conventos y hospicios en la zona. Agustinos, Franciscanos, Jesuitas y Dominicos tuvieron doctrinas en la zona en distintas épocas.<sup>114</sup>

---

<sup>112</sup> Josefina Zoraida Vázquez, “Los primeros tropiezos” en *Historia general de México: versión 2000*, p. 561.

<sup>113</sup> Peter Gerhard, *La frontera norte de la Nueva España*, p. 55.

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 64.

## El Gran Nayar

### Antecedentes Históricos y Antropológicos

La reflexión histórica parte de una necesidad del presente. En el caso de esta investigación, esta necesidad no va en la línea de los objetivos propuestos en el seminario de Historia y Antropología sobre el Gran Nayar –uno de sus máximos representantes es Jesús Jáuregui- en el sentido de una reconstrucción histórico-antropológica para *la comprensión de la matriz cultural de los coras* – que implicaría además, todo el complejo cultural del Gran Nayar que abarca a los huicholes, tepehuanos del sur y mexicaneros. Mi interés está centrado en las formas míticas que fundamentan culturalmente la idea de otredad. En este sentido, el norte y occidente de México como regiones geográficas, vinculadas a un complejo cultural específico (el Gran Nayar) dentro de un horizonte histórico (Colonial) con proyectos y utopías en disputa (conquistadores, colonizadores y misioneros) son un pretexto excelente.

De esta forma, los trabajos de antropología contemporánea sobre simbolismo y ritual en el Gran Nayar, nos servirán sólo como referente secundario: Neurath (2002), Jáuregui (2003, 1996), Guzmán (2002), Gutiérrez (2002), entre los más importantes. Históricamente podemos mencionar los trabajos de Santoscoy (1899), Seler (1901), Preuss (1998) y Sauer (1998).

En lo que sí pondremos especial atención, será en todas las obras de recopilación documental que tengan relación especialmente con el Gran Nayar, el Norte de México y Jesuitas. Afortunadamente contamos con un conjunto amplio de trabajos que nos vinculan con fuentes coloniales editadas y no editadas. García Icazbalceta (1941), Velásquez (1961), Calvo (1990) y Rojas (1992 y 1993), Meyer (1989, 1990, y 1994) realiza una fundamental compilación de documentos especialmente vinculados a la labor misionera jesuita que comprende el periodo de 1722 a 1767; La edición de 1754 realizada por Francisco Javier Fluvía de *Apostólicos Afanes de la Compañía de Jesús*, reeditada en 1996, es quizá la obra más importante que recrea la conquista militar y espiritual del Nayar. Es una compilación de tres *Libros*, uno de ellos dedicado al Nayar y los otros dos a la Pimería Alta. El énfasis estará puesto en entender a esta obra

documental como una unidad, es decir, basado sobre el análisis de la noción de “función-autor”. En el prólogo a cargo de Calvo y Jáuregui nos da una visión general de la obra, sus alcances, el contexto social de producción y el complejo cultural del Gran Nayar. Mota Padilla (1973 (1742)) y Mota y Escobar (1993(1602-1605)), así como las *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Nueva Galicia* editadas por René Acuña (1988), nos acercan a una perspectiva geográfica colonial sobre la zona. La visión de un seglar como Arregui (1621) nos presenta un panorama de la región que clarifica las zonas de influencia franciscana, jesuita y agustina.

Algunos trabajos de factura histórica que nos acercan a la región podemos mencionar a Muria (1976) y Gerhard (1996 [1982]) que centran su discusión en la división político-territorial y las implicaciones geográficas del norte de México durante la colonia. Así mismo, Jiménez Moreno (1970) nos acerca a la comprensión cultural del Gran Nayar prehispánico; Rubio Mañe (1961) describe el contexto socioeconómico de la conquista del Gran Nayar.

La orden franciscana realizó una importante labor en la zona, previa a la jesuita. De este proceso, tenemos una serie de trabajos que vinculan al Gran Nayar con la labor franciscana. Los padres Franciscanos Arlegui (1737) y Arias Saavedra (1673); McCarty (1962) aborda el contacto de los franciscanos con los indios chichimecas. Gómez Canedo, realiza un par de trabajos sobre la labor misionera franciscana en la zona (1987); La *Relación* de Fray Francisco del Barrio (1604) incluida en Calvo (1990); un trabajo de investigación desde la teología mencionado por Magriñá (2002) -al que no he podido tener acceso- es Varela (1998), exmisionero contemporáneo, evalúa el trabajo y método misionero en la sierra del Gran Nayar. En síntesis, todos los informes franciscanos especialmente los que abarcan el siglo XVII serán lectura obligada.

El caso de la labor jesuita en la zona, somos afortunados al contar con acervos importantes en lo relativo al Gran Nayar. Las *Cartas Annuas* del siglo XVIII serán un referente fundamental. En el archivo General de la Nación se encuentran documentos valiosos que en su mayoría fueron confiscados al momento de la expulsión en 1767: *Temporalidades, Jesuitas, Provincia Internas, Historia, Misiones e Indios*, son un ejemplo de ello; en la Biblioteca Nacional y la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia; el Archivo Histórico de la Provincia de México de la Compañía de Jesús en la

Ciudad de México. Los archivos parroquiales de la región, de la Biblioteca Pública del Estado de Jalisco, serán de gran utilidad.

### **Por qué el Gran Nayar**

Con estos antecedentes –un contexto social colonialista, un aparato Ideológico de construcción de sentido y el contexto del barroco novohispano- David Brading<sup>115</sup> ha dicho que la historia antigua de México empieza en mito y termina en profecía. Cristóbal Colón y el descubrimiento de América, Hernán Cortés y la conquista del imperio azteca, el milenio franciscano, Bartolomé de las Casas y la protección de los indios son un ejemplo de ello. Esta red de mediaciones con tintes occidentales ha seguido inventando y produciendo sucesivos discursos de representaciones de América; su práctica *historiana* ha sido el lugar privilegiado de producciones simbólicas y discursivas, un “espejo mágico en el cual la mirada occidental se complace en inventar a los demás.”<sup>116</sup>

En esta línea marcada por mitos y redes imaginarias, la historia colonial del Gran Nayar es provocativa por tres elementos precisos: por un lado, fue una *región de frontera* de la parte norte de la Nueva España con todas sus implicaciones (dentro de la llamada *Gran Chichimeca*), esto es, una línea divisoria que en la práctica definía de modo inestable -debido a su gran movilidad a lo largo del periodo- la geografía del territorio aún no sometida 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 segundo lugar la presencia alentadora de quiméricas y fabulosas tierras e islas en el imaginario de conquistadores y pacificadores españoles, - las Amazonas, Las siete ciudades de oro- influyeron de manera directa e indirecta en la búsqueda ansiosa de metales preciosos y ganancias rápidas. En tercer lugar, la presencia de proyectos misioneros utópicos: primero por parte del franciscanismo español, y más adelante, de la Compañía de Jesús; las huellas de estos proyectos son bastante claras: la colonización de la memoria plasmada en textos apologeticos de los espacios recién conquistados (textos impresos, manuscritos, cartas y otros.)

---

<sup>115</sup> David Brading, *Mito y profecía en la historia de México*.

<sup>116</sup> Guy Rozat, *Indios reales e indios imaginarios en los relatos de la conquista de América*.



Si bien es cierto que existen ciertas generalidades aplicables a toda la realidad novohispana. Es cierto también, que el desarrollo historiográfico de la época colonial tendrá que ser uno que privilegie el enfoque regional y destaque características locales. La razón es simple, la variedad ambiental, ecológica y territorial así como la infinita diversidad cultural impiden un enfoque global a priori. Las disposiciones políticas y administrativas de la metrópoli, así como los proyectos de conquista militar y espiritual tuvieron una traducción característicamente regional.

Ahora bien, esta serie de particularidades de nuestra región de trabajo –que se enmarcan dentro del proceso de conquista y colonización- engendraron una serie de *variaciones* dentro del entorno novohispano. Esto es, una serie de *acontecimientos irrumpen* en el escenario y producen una *fisura* dentro del sistema. Estos acontecimientos revelan algo en el sistema al que afecta y nos introducen en la problemática del el carácter procesual de la historia cultural y social y del entorno en el que se despliegan, al mismo tiempo que nos cuestionan acerca de las características novedosas, actuales y variables de los acontecimientos presentes en las estructuras y procesos históricos. Mencionaré cinco puntos que me parecen significativos:

1. Algo endémico en todo el territorio novohispano fueron las constantes rebeliones indígenas. El Gran Nayar no escapa a esta circunstancia.
2. La sierra del Gran Nayar no fue pacificada y reducida sino hasta 1722.
3. Una característica fundamental del Gran Nayar como “sociedad compuesta” y refugio de indios idólatras, rebeldes y apostatas, así como un entorno geográfico particularmente agreste, fueron elementos decisivos en la resistencia variada y obstinada de las culturas indígenas. Los cuales adoptaron formas de reproducción material occidentales y orientales, como las bestias de carga, herramientas, etc.
4. Varios proyectos misioneros fueron ejecutados en la región: franciscanos primero, jesuitas después.
5. El proyecto misionero jesuita fue característicamente *catequista*, a diferencia del noroeste particularmente *civilizador*.

6. La crónica que recrea la conquista militar y espiritual, está inmersa en el horizonte de la producción discursiva de tipo retórico, en plena transición barroca hacia el siglo de las luces.<sup>117</sup>

De esta forma, lo que propongo es un análisis en tres niveles de construcción discursiva sobre el Gran Nayar: desde el punto de vista arqueológico, histórico y mítico. Tres niveles explicativos que se imbrican, se tejen y entrelazan de manera dinámica y que no obedece a ningún patrón de desarrollo evolucionista lineal, más bien a una serie de discontinuidades temporales y espaciales de avance y retroceso.

### **La construcción arqueológica**

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:

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.'<sup>118</sup>

Los límites y fronteras del centro norte mesoamericano, en términos generales pueden ser ubicados siguiendo a los ríos Moctezuma y Lerma en Guanajuato, y de ahí hacia el norte, la Gran Chichimeca abarcaría hasta el sur de los estados de UTAH Y Colorado en los Estados Unidos durante el siglo XVI.

Los mexicas tenían muy claros los límites culturales de exclusión. La frontera norte mesoamericana era definida por ellos como la *Chichimecatlalli* o, la *Teotlalpan Tlacochealco Mictlampa*, "campos espaciosos que están hacia el norte-lugar de muerte".<sup>119</sup> Es importante recalcar que la Chichimecatlalli incluía no solamente a los salvajes chichimecas, sino también a grupos agrícolas y sedentarios.

---

<sup>117</sup> Recordemos que *Apostólicos Afanes* fue editada en 1754 en Barcelona.

<sup>118</sup> 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.

<sup>119</sup> *ibid.*, Braniff, 2001, p. 7.

Durante los primeros doce siglos de nuestra era, grupos mesoamericanos colonizaron una amplia zona de tierras chichimecas e introdujeron la agricultura, dando 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 notables más notables de este avance hacia el norte, fue la llamada cultura Chalchihuites 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.”<sup>120</sup> Así mismo, se produjo un retroceso de esas fronteras cientos de kilómetros hacia el sur, unos siglos antes de la llegada de los españoles. 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,<sup>121</sup> y Aztlan o Aztatlan detallados en la Tira de la Peregrinación.<sup>122</sup> De ahí en adelante, la caída de Tenochtitlan en 1519, 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:

“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 chachihuiteña.”<sup>123</sup>

Climáticamente, la Gran Chichimeca esta dividida de mesoamérica, por el trópico de Cáncer, el cual delimita los puntos más septentrionales en los que el Sol puede

---

<sup>120</sup> Marie-Areti Hers et. al., *Nómadas y Sedentarios en el norte de México*, p. 29.

<sup>121</sup> Fernando Alvarado Tezozomoc, *Crónica Mexicayotl*.

<sup>122</sup> *Códice Boturini ó Tira de la Peregrinación*.

<sup>123</sup> Braniff, 2001, *op. cit.* p. 116.

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 geomorfológico 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.<sup>124</sup>

Como lo menciono más arriba, los coras como grupo étnico principal habitante del Gran Nayar, perteneció al registro arqueológico mesoamericano, en el Occidente de México, ésta última, una subarea mesoamericana, de enorme extensión territorial que abarca los actuales estados de Nayarit, Colima, Jalisco, Sinaloa y Michoacán. En la época colonial, jurídica y políticamente estuvo constituida en términos generales por el Reino de Nueva Galicia.<sup>125</sup>

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 otorgan y otorgaron un papel importante como corredor cultural, y de intercambio de bienes materiales que comunicaba el noreste, 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

---

<sup>124</sup> Peter Gerhard, *op. cit.*, p. 15.

<sup>125</sup> Otto Schöndube, “El occidente de México”, en *Arqueología Mexicana*, p. 19.

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.<sup>126</sup>

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 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.”<sup>127</sup>

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 que por lo demás, es abanderada por muchos antropólogos e historiadores:

En nuestros días persisten con fuerza ese desprecio y esa incompreensión ante el Chichimeca o <<salvajes>> y la confusión entre el chichimeca como nómada y el tolteca-chichimeca o mesoamericano norteño.<sup>128</sup>

Otro ejemplo que nos muestra la forma de abordar las fuentes:

Estos testimonios como los informes y las crónicas de los misioneros suelen expresar tanto o más la irremediable incompreensión y no aportar informaciones confiables sobre tan impenetrable otredad.<sup>129</sup>

---

<sup>126</sup> *ibid.*, pp. 19-20.

<sup>127</sup> R.M. Brambila Paz, “El centro norte como frontera”, en *Dimensión Antropológica*. Año 4, Vols 9-10, enero/agosto, México, 1997.

<sup>128</sup> Braniff, 2001, *op. cit.*, p. 262.

<sup>129</sup> *Nómadas y sedentarios*, *op. cit.*, 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 mesoamericano o norteño, produciendo lo mismo que impugnan: la incompreensión de la diferencia.

### **La construcción histórico- antropológica**

Históricamente, la denominación de Gran Nayar se acuñó durante la época colonial, en 1618 fue denominada por el capitán Arisbaba como lo detalla Joseph Ortega en el *Libro 1 de Apostólicos Afanes*:

Averigué 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.<sup>130</sup>

Es posible que al momento del contacto hubiera una gran diversidad cultural en la región. Las fuentes no ayudan a despejar esta incógnita, puesto que muy pocas veces detallan la filiación étnica de los grupos indígenas. Sin embargo, las investigaciones antropológicas sobre la historia de la región, refieren que fueron los coras, sus habitantes principales, rebeldes e insumisos que permanecieron como grupo autónomo hasta 1722. Estos pertenecieron a un grupo étnico de cultura mesoamericana “cuya

---

<sup>130</sup> Joseph Ortega, “Libro 1”, en Francisco Javier Fluvia S. J., (editor), *Apostólicos afanes de la Compañía de Jesús en su provincia de México*, p. 2. y 32.

lengua es del subgrupo corachol, correspondiente al grupo lingüístico yutoazteca.”<sup>131</sup> 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.<sup>132</sup> 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 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 está 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.<sup>133</sup>

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 cuatro 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,

---

<sup>131</sup> Laura Magriñá, *Los coras entre 1531 y 1722 ¿Indios de guerra o Indios de Paz?*, p. 15.

<sup>132</sup> Jean Meyer, *Breve Historia de Nayarit*.

<sup>133</sup> Gerhard, *op. cit.*, p. 143.

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.<sup>134</sup>

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. 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, apostatas y otros fugitivos de las regiones vecinas.”<sup>135</sup> De esta forma Nayarit, se mantuvo por largo tiempo como enclave de gentiles. Esta circunstancia se debió en gran medida -como lo apunta L. Magriñá- 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 ultimo en 1620, y, en la cuestión misional, en el límite de las provincias franciscanas de Santiago de Jalisco y San Francisco de Zacatecas.<sup>136</sup>

L. Magriñá, concuerda en parte con Gerhard cuando señala 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.”<sup>137</sup>

---

<sup>134</sup> Ortega, *op. cit.*, p. 2.

<sup>135</sup> Gerhard, *op. cit.*, p. 143.

<sup>136</sup> L. Magriñá, *op. cit.*, p. 15.

<sup>137</sup> *ibid.*, p. 54.



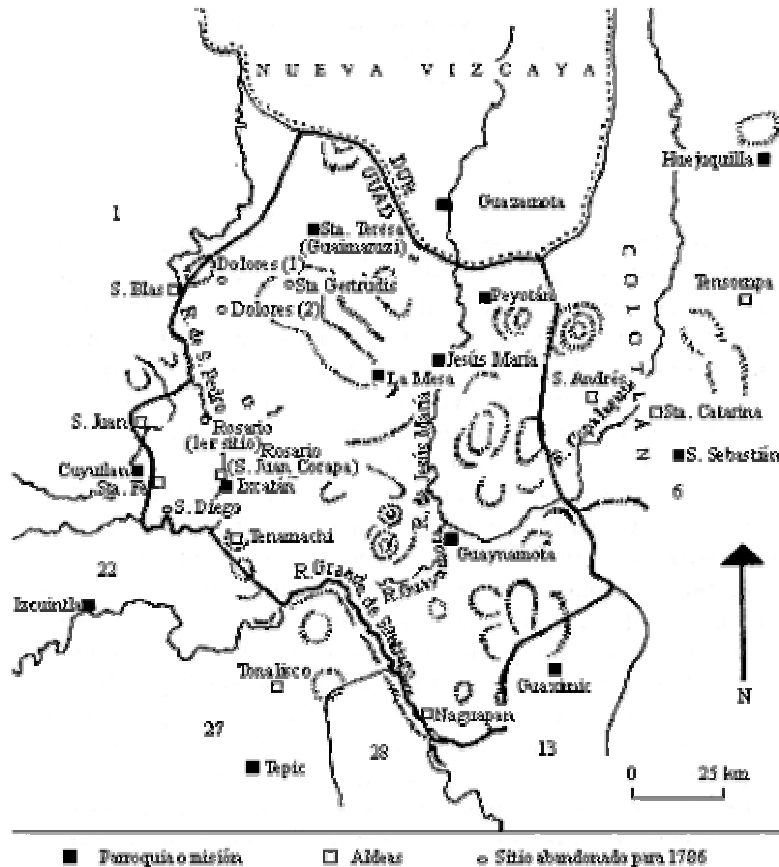
Mapa 1.

Lenguas Indígenas, 1983, tomado de Jean Meyer.



MAPA 2.

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



A principios de 1721, el Tonati o jefe cora viajó a la ciudad de México a entrevistarse con 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.<sup>138</sup> El padre Joseph Ortega, narra la importancia vital para cristiandad, la conquista de los *Nayeritas*:

<sup>138</sup> *ibid.*, p. 15; Gerhard, *op. cit.*, p. 144; Ortega, *op. cit.*, p. 156.

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 toda la Nueva España havia quedado, en que se ofrecían adoraciones al Demonio, conservando en los Idolos sus ritos supersticiosos, y sus inmundos adoratorios...<sup>139</sup>

Una vez conquistada y ganada la sierra, sobrevinieron un periodo de alrededor de 45 años de labor misionera jesuita. En este sentido, la *Colección de Documentos Inéditos para la Historia de Nayarit* III, compilada por Jean Meyer (1989), será un referente fundamental, acerca de la labor misionera jesuita en el Gran Nayar. Antes de esto, habría que rastrear, sobre todo la construcción mítica de los indios de la Sierra y de la Sierra misma, elaborada por conquistadores, administradores y misioneros franciscanos desde el momento de la conquista hasta 1722. El volumen numero 1 de la colección anteriormente citada, trabajado por Thomas Calvo (1990) nos da un panorama bastante completo al respecto.

Antes de pasar al siguiente apartado, es necesario reconocer que, visto desde este enfoque, el Gran Nayar es fundamentalmente un complejo cultural que tiene antecedentes que se remontan hasta antes del contacto y, que actualmente abarca a los huicholes, tepehuanos del sur, mexicaneros y desde luego coras. El objetivo central del seminario de *Historia y Antropología sobre el Gran Nayar* –donde uno de sus representantes más importantes es Jesús Jáuregui- es la reconstrucción histórico-antropológica de este complejo cultural para *la comprensión de la matriz cultural de los coras*. El punto de partida, núcleo y origen de la matriz cultural cora contemporánea - según esta línea de investigación- se encontraría en el producto sincrético consecuencia del antecedente mesamericano del grupo, su status de sociedad compuesta hasta antes de 1722 y la misión doctrinaria de los jesuitas durante el siglo XVIII. Tomando en cuenta a Jáuregui y Calvo, habría que señalar de manera clara que a principios del siglo XVIII, los coras eran “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.”<sup>140</sup>

---

<sup>139</sup> Joseph Ortega, *op.cit.*, p. 25.

<sup>140</sup> Calvo y Jáuregui, *op. cit.*, p. XVI.

## Cronología de Nayarit

- 1524 Expedición de Francisco Cortés al sur de Nayarit.
- 1525 Visita de la región de Ahuacatlán-Tepic-Chacala por Francisco Cortés y otros.
- 1530-1531 Conquista de lo que será Nueva Galicia por Nuño de Guzmán, "a sangre y fuego".
- 1531-1532 Fundación de la primera Compostela. Tiene 60 vecinos españoles.
- 1540 Fundación del convento franciscano de Xalisco.
- 1540-1541 Guerra del Mixtón.
- 1546 Erección de la silla episcopal en Compostela. Llegada del primer obispo, don Pedro Gómez Maraver.
- 1545-1548 Gran epidemia que se extiende por toda Nueva España.
- 1548 Creación de la audiencia en Compostela.
- 1551 Fundación del convento de Ahuacatlán.
- 1560 Traslado a Guadalajara de la audiencia y de la sede episcopal.
- 1572 Pleito entre el pueblo de Xalisco y sus autoridades.
- 1581-1583 Epidemia de cocoliztli en toda Nueva Galicia.
- 1585 Martirio de los franciscanos de Huaynamota.
- 1594 El virrey don Luis de Velasco ordena fundar el presidio de Acaponeta.
- 1600 Una inundación destruye Ahuacatlán.
- 1602-1603 El obispo Mota y Escobar hace su visita pastoral, base de su *Descripción geográfica*.
- 1611 Fundación en Tepic de la cofradía de Nuestra Señora de la Limpia Concepción.
- 1616-1618 Rebelión de los tepehuanes. En 1617 queman Acaponeta.
- 1619 Milagro de la cruz de Tepic, según Arregui.
- 1620 Apenas llegado de España, fray Antonio Tello funda el convento de Amatlán.
- 1621 Arregui escribe, por encargo del presidente de la audiencia, su *Descripción de la Nueva Galicia*.
- 1649 Intercambio de cartas entre el obispo Ruiz Colmenero y don Francisco Nayarit, sobre pacificación y apóstatas.
- 1657 Desde Acaponeta, fray Antonio Arias y Saavedra empieza sus entradas en la sierra del Nayarit.
- 1669 Fundación de la misión franciscana de Santa Fe, al Oeste de la sierra del Nayarit.
- 1673 Por encargo del comisario general de su orden en Nueva España, fray Arias y Saavedra redacta su Informe acerca de los coras.
- 1675-1682 Pleito de jurisdicción entre los alcaldes en Compostela.
- 1690 Fundación de la misión franciscana de San Diego, al oeste de la sierra del Nayarit.
- 1692 Malas cosechas y destrucción de ganado, sobre todo en la región de Acaponeta.
- 1701 Entrada al Nayarit y muerte de Francisco de Bracamonte.
- 1709 Real Cédula sobre la reducción de los indios del Nayarit.

- 1710-1711 Entrada pacífica y fracaso de fray Margil de Jesús.  
El virrey marqués de Valero encarga a don Juan de la Torre la pacífica reducción del
- 1720 Gran Nayar.  
Visita de El Tonati, cacique de la Mesa, al virrey en México.
- 1721-1722 Conquista. El virrey nombra a Juan Flores como nuevo gobernador. Fundación de los primeros pueblos.
- 1729-1730 Campaña de destrucción de ídolos. Levantamiento en diciembre de 1730 de los tecualmes de San Pedro Iscatán.
- 1752 Intranquilidad en Colotlán.
- 1755-1756 Campaña de destrucción de ídolos y mudanza de la misión de Dolores.
- 1758 Levantamiento de los coras. Sitian la Mesa. Agitación en la frontera de Colotlán.
- 1764-1767 Los jesuitas tienen problemas con el comandante Oca.
- 1767 Expatriación de los jesuitas en todo el imperio español.
- 1768 Fundación del puerto de San Blas

## Construcción mítica

El mito es una necesidad social. 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. “El discurso como manifestación concreta de la lengua” implica un lugar de producción o contexto de enunciación, un léxico y reglas gramaticales y un producto final que son los enunciados.<sup>141</sup>

En este sentido, cuando hablamos de configuraciones de realidad en el pasado, habría que tomar en cuenta dos categorías que perfilarían las historias posibles, las realidades posibles. R. Koselleck nos habla del *espacio de experiencia* y del *horizonte de expectativa*, como categorías antropológicas de la condición humana universal.<sup>142</sup> 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. Por su parte,

<sup>141</sup> Tzvetan Todorov, *Simbolismo e Interpretación*. p. 9.

<sup>142</sup> R. Koselleck, *op. cit.*, p 336.

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”.<sup>143</sup> Pareciera esta concepción una bóveda imaginaria en donde el presente se ubica a los 90º y funciona como el centro de producción: “La dialéctica entre tradición y utopía que se genera desde un presente que posibilita la comprensión histórica.”<sup>144</sup> 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.

Esto nos remite a la importancia del acontecimiento. Para P. Veyne el acontecimiento es una diferencia que “se destaca sobre un fondo uniforme”.<sup>145</sup> 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.<sup>146</sup> La trama es un guión, según Veyne es “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.”<sup>147</sup> El acontecimiento se concibe entonces no como una realidad objetiva, sino como un signo dentro de una trama mayor que es la historia.

La producción discursiva desde un lugar de poder perpetúa un saber, y ese saber conlleva efectos de poder ha dicho M. Foucault. Más allá de considerar al poder como una instancia represora, dentro de una dinámica colonialista, el poder va más allá de la simple dominación “es preciso considerarlo como una red productiva que atraviesa todo el cuerpo social más que como una instancia negativa que tiene como función reprimir”.<sup>148</sup> Un poder creador de discursos.

---

<sup>143</sup> *ibid.*, pp. 338-340.

<sup>144</sup> Segundo Guzmán, *op. cit.*, p. 20.

<sup>145</sup> Paul Veyne, *Cómo se escribe la historia. Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*, p 15.

<sup>146</sup> Segundo Guzmán, *op.cit.*, p. 17.

<sup>147</sup> Veyne, *op.cit.*, p. 34.

<sup>148</sup> Michel Foucault, *Microfísica del poder*, p. 182.

Aterrizando esta perspectiva en el Gran Nayar, una producción discursiva dio vida a una serie de distinciones o acontecimientos significativos que construyeron formas o representaciones míticas sobre la otredad. Una forma de escritura que cristalizó en discursos una serie de representaciones que corretean a lo real desde el lugar de poder del sujeto que mueve la pluma y, quizá lo más importante, desde la institución de saber que perpetúa un saber y lo socializa.

Este poder de representación se manifiesta en las fuentes coloniales, de forma tal que los indios no son representados en base categorías de filiación étnica sino en una serie de categorías míticas como chichimecas, serranos, rebeldes, insumisos o adoradores del demonio. El horizonte histórico colonial dominado por la tradición religiosa, hacía imposible, producciones de tipo etnográfico. Dos ejemplos de estas representaciones son el *Libro I* de Joseph Ortega<sup>149</sup> para el caso de los jesuitas, y José Arlegui<sup>150</sup> para el caso de los franciscanos. Recordemos además, que los europeos que llegaron a América tenían dos modelos básicos a través de los cuales entender a los seres extraños. El primero, sancionado por la tradición religiosa y que consideraba a los indios como representantes del demonio. Y un segundo modelo que los acercaba a los seres salvajes surgidos de la naturaleza. La Sumas y Tratados producidas por misioneros franciscanos y muchos otros durante el siglo XVI son ricas en estas tradiciones. En este sentido las crónicas provinciales resultan muy interesantes, en el sentido de cómo estos modelos míticos son transportados a realidades locales, los cuales sufren un proceso adaptativo de acuerdo al nicho ecológico, la realidad cultural local de la institución (religiosa o administrativa) que los soporta, el contexto socioeconómico, el sujeto que escribe y produce discursos y, obviamente, la realidad cultural de los grupos indígenas, en este caso, la diversidad cultural del noroccidente de México. Los coras *rebeldes, insumisos y adoradores del demonio*.

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

---

<sup>149</sup> Joseph Ortega, *op. cit.*

<sup>150</sup> José Arlegui, *Crónica de la provincia de N.S.P.S Francisco de Zacatecas*.

gentes así mataban y se bebían la sangre, era tenida 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 chihcimeca 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.<sup>151</sup>

De lo anterior, es necesario diferenciar de manera clara, la tradición mítica prehispánica sobre el norte de México, mencionada más arriba y, la tradición mítica típicamente colonial presente en las crónicas novohispanas.

Un segundo modelo de representaciones discursivas es aquel que versa en torno al mito de la sierra inaccesible. Como lo señalamos más arriba, Joseph Ortega, amplifica el contexto topográfico en base a una serie de reglas discursivas de tipo retórico, que además tienen un fin bien concreto: entre más dificultad en el reto de la conquista, la gloria de la victoria dada de antemano por Dios se vuelve gloriosa. Ejemplos de estas representaciones míticas los podemos encontrar en las *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Nueva Galicia, Apostólicos afanes de la Compañía de Jesús en su provincia de México*, Alonso de la Mota y Escobar, Pedro de Rivera y Villalón, entre otros.<sup>152</sup>

Un tercer modelo de representaciones míticas, tiene su origen ya no en producciones discursivas coloniales, sino que las podemos encontrar más cerca de nosotros, ya no dentro del paradigma retórico, sino más bien dentro del llamado paradigma científico de producción discursiva de tipo histórico y antropológico, y desde luego de la producción literaria. Un referente ideológico fundamental de este tipo de representaciones durante el siglo XX lo fue el nacionalismo mexicano, que R. Bartra ejemplifica en su libro de *La Jaula de la melancolía*. Desde las fracturas políticas y

---

<sup>151</sup> Citado por Brambila Paz, *op. cit.*

<sup>152</sup> René Acuña, *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Nueva Galicia*, Francisco Javier S. J. Fluvia, (editor), *Apostólicos afanes de la Compañía de Jesús en su provincia de México*; Alonso de la Mota y Escobar, *Descripción geográfica de los reinos de Nueva Galicia, Nueva Vizcaya y Nuevo León*; Pedro de Rivera y Villalón, *Diario y derrotero de lo caminado, visto y observado en la visita que hizo a los presidios de la Nueva España Septentrional*.



discursivas del nacionalismo, desde la llamada condición post-mexicana, me pregunto, si esta búsqueda afanosa del *sentido puro* en las fuentes y los materiales arqueológicos, en las etnografías contemporáneas que buscan alguna supervivencia de matriz mesoamericana o nortea, 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 mesoamericano o nortea, produciendo lo mismo que impugnan: la incomprensión de la diferencia.

### **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.”<sup>153</sup> 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 aposentán los vapores de la melancolía funciona como una combinatoria de procesos mecánicos, reflejos ópticos, transmisiones neumáticas y cocciones químicas.”<sup>154</sup> 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.”<sup>155</sup>

El ideal del cuerpo sano era el equilibrio de los cuatro humores (*eucrasia*), el cual nunca se alcanzaba. Por el contrario, lo más recurrente era el desequilibrio (*discrasia*) que producía una adustión de los humores (quemar), provocando una enfermedad. En el caso del humor melancólico y su versión requemada podemos diferenciar tres tipos principales:

---

<sup>153</sup> Raymond Klibansky y otros, *Saturno y la melancolía*, p. 29.

<sup>154</sup> Roger Bartra, *Cultura y melancolía. Las enfermedades del Alma en la España del Siglo de Oro*, p. 210.

<sup>155</sup> *Ibid.*, p. 219.

- 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 licantropía, 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.”<sup>156</sup>
- 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.”<sup>157</sup>
- 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.”<sup>158</sup>

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.

Como bien lo ha dicho Roger Bartra:

La melancolía era un mal de frontera, una enfermedad de la transición y del trastrocamiento. 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

---

<sup>156</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>157</sup> *Loc. cit.*

<sup>158</sup> *Loc. cit.*

melancolía podía desequilibrar a quienes traspasaban fronteras prohibidas, invadían espacios pecaminosos y alimentaban deseos peligrosos.<sup>159</sup>

Hacia finales del siglo XVI, el médico 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 norte de la Nueva España. Como era común describirlos en aquella época, la nación chichimeca para Cárdenas era “una gente bárbara salvaje, jamás sujeta ni domada por otra nación 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 [...]”.<sup>160</sup> 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 [...]”.<sup>161</sup> 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 [...]”.<sup>162</sup> 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.<sup>163</sup> No he encontrado en el curso de esta

---

<sup>159</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>160</sup> Juan de Cárdenas, *Problemas y secretos maravillosos de las Indias*, p. 200.

<sup>161</sup> *Ibid.*, f. 201.

<sup>162</sup> *Ibid.*, f. 202-3. *Cursivas mías.*

<sup>163</sup> Raúl Enríquez Valencia, *Rebelión y Melancolía. Quimeras, delirios y deseos peligrosos en la Nueva España Borbónica.*

investigación, algún caso similar de algún indio melancólico. Lo que sí he encontrado, son –retomando la jerga de Ginzburg- *indicios* de un fraile melancólico que hasta el momento no me permiten configurar de manera contundente la presencia del mito melancólico, del humor negro y morboso en toda su riqueza.

Estos indicios se presentan en el bando español, cuando los dolores espirituales y emocionales -que parecen no haber llegado a extremos delirantes como para afectar la empresa de conquista- provocados por las *sombras y las congojas* de la melancolía, atacan al Apostólico Padre Antonio Arias de Ibarra a quien:

Al principio [le] *assusturon 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 visitó al Gobernador, *se 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.<sup>164</sup>

El contexto de la narración al que alude este pasaje, es en junio de 1721, medio año antes de que los Coras fueran derrotados, reducidos y conquistados en la Mesa del Tonati, Nayarit. Sin embargo, en esos momentos la avanzada militar española encabezada por el *Gobernador* de la Provincia del Gran Nayar Juan de la Torre, había experimentado infinidad de dificultades. Carecían de un abastecimiento seguro y abundante de alimentos, de armas y municiones e incluso de soldados suficientes, y, desde luego, contaban y con mucho de la terca necedad 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.” Es en este contexto en el que el Padre Antonio Arias menciona *sombras, congojas y discursos melancólicos* que parecen entorpecer la empresa y el propio ánimo y coraje de su “varonil espíritu”, al final de cuentas –por el momento- todo indica que logró controlar los embates de aquella peligrosa enfermedad. Por lo que toca al accidente del *Gobernador*, este lo aquejó de forma intermitente y fue finalmente removido de su cargo a finales del mismo año.

---

<sup>164</sup> Apostólicos Afanes... *op. cit.*, pp. 98-99. Cursivas mías.

El caso del padre Arias, 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 los achaques melancólicos del mítico visitador José de Gálvez -“el ejemplo más espectacular y famoso de locura melancólica en el siglo XVIII”- durante una misión de pacificación de levantamientos indios provocados por la expulsión jesuita en 1767, en medio del desierto de Sonora entre 1769 y 1770. Su anhelo es “combatir rebeliones de indígenas hasta eliminarlos a todos”, no logra su cometido y esto le disgusta y amarga 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.<sup>165</sup>

Más adelante Viniegra menciona que Gálvez,

Dijo en voz alta rogase fervorosamente a Dios por la continuación de su salud y que si convenía le iluminase los medios más eficaces y oportunos para destruir en breve a los indios rebeldes que asolaban la Sonora.<sup>166</sup>

Gálvez, inmerso en este desenfreno melancólico:

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’.<sup>167</sup>

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

---

<sup>165</sup> *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.

<sup>166</sup> *Ibid.*, p. 280.

<sup>167</sup> *Ibid.*, p. 286.

en el exilio un informe detallado de la locura del visitador: “Aunque lo domina el rencor, el recuento de los hechos parece creíble.”

De todo lo anterior, se podría plantear la hipótesis de la construcción de un escenario omnipresente dentro de las narrativas de la conquista, donde poderosas fuerzas míticas como el temible morbo melancólico, atacaría a los conquistadores, cuando las dificultades de la pacificación o en este caso de la reducción hicieran dudar y tambalear el éxito de la misma. Con una lectura más amplia de las fuentes documentales, se podrá aclarar esta sospecha.

### **Los Franciscanos**

Una importante labor misional en la zona de nuestro interés previa a la jesuita, la llevaron a cabo los franciscanos. Una importante red conventual, cercó la sierra de influencia cora pero no pudieron tomarla bajo su control.

Desde la llegada de fray Martín de Valencia al frente de los doce primeros franciscanos llegados a Nueva España a principios del siglo XVI, la orden seráfica se había extendido por toda la Nueva España. Para el siglo XVII, la fragmentación provincial había dado como resultado la formación de 6 provincias franciscanas: el Santo Evangelio, San José de Yucatán, Dulce Nombre de Jesús de Guatemala, San Pedro y San Pablo de Michoacán, San Francisco de Zacatecas y, Santiago de Jalisco.<sup>168</sup> Bajo la influencia de estas dos últimas y del obispado de Durango, quedó circunscrita la indeterminación eclesiástica -en términos territoriales- de la sierra del Gran Nayar durante la época colonial.

La empresa franciscana, consistía en términos globales en un proyecto amparado bajo un signo escatológico, en este sentido, resulta significativo que la obra más antigua del teatro nahuatl sea *El Juicio Final*.<sup>169</sup> El proyecto incluía además una conversión masiva a través del bautismo; la evangelización entre los hijos de la nobleza indígena a leer y escribir, preparar a cantores y sacristanes. Escuelas, doctrinas y cofradías apuntalaban este proyecto. Así mismo, pretendían establecer la lengua náhuatl como

---

<sup>168</sup> Antonio Rubial García, “Votos pactados. Las prácticas políticas entre los mendicantes novohispanos”, pp. 51-83, p. 67.

<sup>169</sup> Luis Weckmann, “Las esperanzas milenaristas de los franciscanos de la Nueva España”, p. 100.

instrumento de evangelización, una especie de *lingua franca* en un territorio de amplia pluralidad lingüística: el objetivo era *nahuatlizar* el *imperio*. Y desde luego, la división social entre indios y españoles en dos sociedades distintas, con el propósito de que los males del viejo mundo no contaminaran a los recién convertidos,<sup>170</sup> un principio presente también entre los jesuitas. Lo interesante de estas tesis, son las dificultades y variables geográficas y culturales con que los franciscanos se toparon en el Gran Nayar y el fracaso relativo que tuvieron al tratar de implantar su proyecto en esta zona.

Entre 1536 y 1733, la avanzada franciscana logró crear un “verdadero cinturón de contención” alrededor del Gran Nayar. Una importante red de conventos creados por la provincia de Jalisco y Zacatecas, sirvieron como base de operaciones, de penetración y contacto, para poder adentrarse en la sierra y poder controlarla.<sup>171</sup> Como muchas otras ordenes, los misioneros franciscanos se valían de regalos y obsequios para ganarse a los indios y mantenerlos congregados. Desde luego, los indios acudían a este llamado preferentemente en época de secas y en temporada de lluvias regresaban a la sierra a trabajar sus tierras. Los franciscanos evangelizaban en lengua mexicana que, era *lingua franca* en toda la región.<sup>172</sup>

La escasez de misioneros, el contacto esporádico, la inconsistencia y falta de continuidad misionera en la zona, la falta de apoyo económico y militar en la empresa, así como la indeterminación y la disputa por las zonas influencia eclesiástica determinaron el fracaso de los franciscanos en su objetivo de pacificar, reducir y evangelizar a los coras. Como colofón a esta historia y el fracaso de fray Marfil de Jesús a principios del siglo XVIII, en adelante los franciscanos “contribuyeron a resaltar los errores estratégicos de la orden seráfica y la necesidad de una labor evangelizadora permanente; es decir, que la estabilidad de los pueblos requería de un ‘esfuerzo prolongado’ y continuo.”<sup>173</sup>

---

<sup>170</sup> Segundo Guzmán, “El franciscanismo español”, *op. cit.*, pp. 46-50.

<sup>171</sup><sup>171</sup> Magaña, *op. cit.*, pp. 168-169.

<sup>172</sup> *Ibid.*, p. 177.

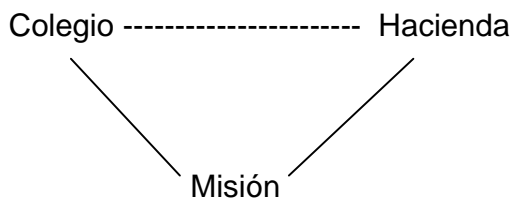
<sup>173</sup> *Ibid.*, p. 184.

## Los jesuitas y la Nueva España

La perspectiva de estas líneas no será otra que mostrar de manera muy general, la presencia de la institución jesuítica en el marco de la Iglesia, el poder colonial, y la Monarquía hispánica en la Nueva España.

Jesuitas o Compañía de Jesús, es una institución fundada por san Ignacio de Loyola en 1534, y confirmada oficialmente en 1540 por el papa Pablo III. 15 jesuitas arribaron a la Nueva España en 1572 (uno murió dos meses después), amparados por una Real Cédula expedida por Felipe II. El objetivo era claro: “Doctrina, ejemplo, instrucción y conservación de los indios”.<sup>174</sup> El objetivo se modificó un poco y, además de fundar colegios, misiones y construir y administrar haciendas, se dedicaron también a atender el bien espiritual y temporal de los “vecinos”. Los jesuitas fueron de las últimas órdenes religiosas en llegar a la América hispánica. De esta forma, fueron destinados a los territorios de frontera, su finalidad era consolidarla: norte de México y oeste de E.U.A. en Nueva España; Paraguay y la Amazonia en el caso del virreinato del Perú. Los jesuitas se caracterizaron por ser hombres disciplinados y alineados a su orden, no eran regalistas y jerárquicamente rendían obediencia al papa: “Los jesuitas se convirtieron en mito, al no poder ser identificados ni como seculares, ni como regulares: en ‘hermafroditas’ para Jean Lacouture.”<sup>175</sup>

El modelo de la utopía jesuita al menos en la Nueva España puede ser imaginado como un triángulo:



<sup>174</sup> Xavier Cacho Vázquez, “Dos *Relaciones* sobre la fundación de la Compañía d Jesús en México”, en *La compañía de Jesús en México. Cuatro siglos de Labor cultural, (1572- 1972)*, p. 35

<sup>175</sup> Valentina Torres Septien, “Los hombres negros”.



## El Colegio

El colegio funcionaba como el brazo ideológico y pedagógico de la Compañía, en el que se aprendían e internalizaban en el cuerpo un complejo de ideas, teorías, convicciones, creencias y procedimientos religiosos. En este sentido, la educación que los jesuitas impartían en la Nueva España puede ser dividida en dos niveles. El nivel básico enseñaba a leer y escribir, gramática, latín y retórica. El nivel superior o de estudios mayores, se impartían las cátedras de teología escolástica, de moral y de filosofía. Tómese como ejemplo, un estudiante a finales del siglo XVII del Colegio de Guadalajara pagaba una colegiatura aproximada de 100 pesos al año.<sup>176</sup>

Generalmente, para el establecimiento de un colegio, se incluía un paquete de donaciones (exigencias) en metálico, bienes o de otro tipo que permitieran la viabilidad económica del mismo. La aprobación real para su fundación corría a cargo de los interesados. La aprobación papal corría a cargo de la Compañía, previa notificación y autorización del General de la orden. En lo que los jesuitas eran especialmente cuidadosos, era evitar en la medida de lo posible, generar un ambiente de opinión que les atribuyera una “codicia no muy ordenada”.<sup>177</sup> Los jesuitas *no daban paso sin guarache*. Si había interés por una labor educativa, casi siempre, estaba también una obligación de parte de los interesados en asegurar la viabilidad financiera de la empresa. La “pulcritud y disciplina” en el manejo de los bienes temporales, era una máxima presente en las Constituciones. Según reza, la Compañía “no puede ni pedir ni aceptar estipendio ni limosna alguna en recompensa de misas o confesiones o predicar o leer o visitar, o cualquier otro oficio de los que puede ejercitar la Compañía según nuestro Instituto.”<sup>178</sup> Los “excedentes materiales” que recaudaba el colegio eran redistribuidos hacia distintas finalidades: el culto a la iglesia; la enseñanza pública; las limosnas; hacia las misiones o según la voluntad de los fundadores.

Reforzando esto último, básicamente, la forma en que la Compañía se hacía de bienes, era a través de las donaciones particulares para obras pías: censos, donaciones y limosnas en metálico, y escrituras de propiedades como ranchos y haciendas. En gran parte, la sustentabilidad de los proyectos temporales de la Compañía estaba basada en

---

<sup>176</sup> Carmen Castañeda, “El colegio de Guadalajara”, en *La compañía de Jesús en México... op. cit.*, p. 73.

<sup>177</sup> *ibid.*, p. 59.

<sup>178</sup> *Ibid.*, p. 61.

una decisión político-religiosa, de obispos, el cabildo, la Audiencia o el gobernador. Un ejemplo de ellos es la exención de impuestos como el diezmo.

Con el tiempo, la Compañía llegó a tener en toda la Nueva España un total de 22 colegios, diez seminarios (convictorios o internados) y diecinueve escuelas, aparte de ciento cincuenta y dos cátedras superiores.<sup>179</sup>

## La Hacienda

La hacienda configuraba el brazo material, el brazo económico de la Compañía en muchos sentidos. El fin de la hacienda era funcionar como un sistema de auto-reproducción sustentable. Alonso de Villaseca, uno de los hombres más ricos del Nueva España a finales del siglo XVI, se convirtió en un verdadero mecenas y consultor financiero de la Compañía. Villaseca recomendaba a los jesuitas “invertir en haciendas de campo a medio hacer, pues en tal estado costaban poco y con solicitud y trabajo de los nuestros valdrían mucho.”<sup>180</sup> Contra lo que se ha querido creer, los jesuitas, y específicamente las haciendas jesuitas, sí pagaban el impuesto a la producción (el diezmo), pero, sólo un ínfima parte.

Un modelo que nos permite imaginar como se administraba una hacienda jesuita nos lo ofrece Arnal Simon, para el caso de la hacienda de Cieneguilla Zacatecas.<sup>181</sup> La hacienda era administrada por un administrador o mayordomo. Durante el siglo XVIII, el “Manual de Instrucciones a los hermanos jesuitas administradores de haciendas de campos”<sup>182</sup>, funcionaba como la biblia del padre-administrador de hacienda. Desde el punto de vista contable, la contabilidad estaba dividida en 9 libros: Entradas; Gastos; cosechas; inventarios; deudas; trabajo y labores; documentos legales; adquisiciones; y “composición” de la hacienda. Desde el Colegio, el rector supervisaba todos los pasos del proceso económico-administrativo de su jurisdicción.

El lema económico de la Compañía era en primer lugar proteger lo obtenido y unificarlo. En segundo lugar, una diversificación productiva de acuerdo a las regiones y condiciones climáticas. En tercer lugar, el objetivo central era la autosuficiencia, basada

---

<sup>179</sup> Bravo Ugarte, S.J., *Historia de México*, tomo II, p. 221.

<sup>180</sup> Citado por Luis Simón Arnal, “La hacienda de Cieneguilla en Zacatecas”, p. 302.

<sup>181</sup> *Ibid.*, pp. 301-326.

<sup>182</sup> François Chevalier, *Instrucciones a los hermanos jesuitas administradores de haciendas : manuscrito mexicano del siglo XVIII*.

en la eficiencia administrativa y productiva. Estos principios llevados a la práctica, hacían la diferencia y proporcionaban el valor agregado a una hacienda jesuita.

Al interior de la hacienda existían varios tipos de trabajo, dependiendo de la región. Entre los más significativos estaba el trabajo de negros y mulatos; el trabajo de hombres libres, gañanes y hombres de a caballo; y, cuadrillas de indios pacificados, encerrados en barracas para que no escaparan. Las propiedades jesuitas podían variar desde un rancho de 100 hectáreas hasta latifundios de 180 mil. En la esfera jesuita, la diversificación de las actividades productivas incluía ingenios, ganado mayor y menor, minas, molinos, haciendas pulqueras etcétera. El Colegio Máximo fungía como proveedor o bodega central, de donde se redistribuía dinero e insumos materiales de todo tipo hacia las misiones. También funcionaban como alhóndigas, una especie de almacén central que procuraba la regulación de precios.

Las haciendas jesuitas procuraban el desarrollo de una infraestructura material como canales de riego, presas, puentes, jagüeyes, corrales, bordos, almacenes y silos. El suelo no utilizado era rentado. El maíz era el principal cultivo de la hacienda. La carpintería, herrería, telares, loza y cerámica, eran actividades presentes al interior de la hacienda.

### **La Misión**

La misión por su parte, configuró un verdadero brazo doctrinario y de socialización de *indios chichimecos*, que permitió en gran parte, consolidar la frontera norte de la Nueva España. Además de esto, las misiones permitían a los padres jesuitas una mayor independencia del poder real y de los colonizadores, pues, tenían en sus manos el gobierno temporal de los pueblos de misión.

En el 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 seminómada, las formas de conquista variaron. A diferencia del centro 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 y misiones configuran el cuadro institucional que permitió la conquista del norte de México.

Cuando hablamos de una misión, estamos hablando de un área apta para la conversión y lugar donde reside el misionero.<sup>183</sup> A finales del siglo XVI, el visitador de la Compañía en Nueva España Juan de Plaza define de esta forma la vocación de la Compañía: “La vocación de la compañía es aprovechar a los prójimos [...] su reforma no estaba en la oración retirada y continua ni en la rigurosa castigación del cuerpo, sino gastar el tiempo y las fuerzas para vacar y aprovechar a los prójimos.”<sup>184</sup> Las misiones, también pueden considerarse como centros de dispersión de conocimiento y de aculturación forzada. Al final, los pueblos de indios bajo la administración de religiosos en el orden temporal y espiritual, cumplen una función evangelizadora dentro de un sistema social específico que permite su funcionamiento.

La estructura material de una misión era variable. Constaban de un conjunto de edificios como la iglesia, la casa del jesuita, las bodegas, el pozo o la toma de agua, rodeados de chozas y jacales indígenas. La cosmovisión misional se organizaba en torno a una trilogía: liturgia y adoctrinamiento, fiesta y trabajo. Las fiestas más importantes eran la pascua, navidad y todos los santos. Estas eran amenizadas en algunas misiones con danzas, cantos, corridas de toros y una comilona. Además de enseñar a los indios nuevas prácticas agrícolas, la organización del trabajo era muy estricta: tres días para los bienes de comunidad y la cofradía; tres días de beneficio propio y el séptimo dedicado al descanso dominical. Se introdujeron nuevos cultivos, herramientas de metal, bestias de carga y la ganadería. Los misioneros introdujeron el consumo de trigo y la carne de res. Las misiones organizaron su propio sistema de defensa contra ataques de indios chichimecos, saqueos y rapiñas. Las formas de trabajo, la introducción de herramientas, cultivos, una vida sedentaria, un sistema de defensa contra ataques, nuevos productos de consumo, bestias de carga etcétera, caracterizaron las misiones jesuitas del Noroeste de México, típicamente “civilizatorias”. Por su parte, el caso del Gran Nayar, Jean Meyer ha dicho que los jesuitas implantaron un proceso fundamentalmente evangelizador y catequista de reorganización social:

---

<sup>183</sup> Ignacio del Río, “Ambigüedades y contradicciones de un régimen de excepción: los jesuitas y el gobierno de la provincia misional de California”.

<sup>184</sup> Xavier Cacho Vázquez, *op. cit.*, p. 51.

“crearon un nuevo tipo de hombre [...] agricultor sedentario, agrupado en pueblos y en familias monógamas.”<sup>185</sup>

Sin embargo, habría que preguntarse también, qué representaba y cuál era el sentido para los demás actores involucrados en el aparato colonial:

“Para la monarquía, para el aparato diocesano de la Iglesia Católica y, por supuesto, para todos aquellos sectores de la sociedad implantada que aspiraban a participar de los beneficios de la explotación colonial, las misiones tenían que ser formaciones transitorias: su existencia dejaría de estar justificada cuando, además de vasallos en teoría, los indios de misión pudieran pasar a ser efectivos tributarios del rey, cuando las misiones estuvieran en condición de ser secularizadas y cuando los colonos laicos pudieran hacer sentir su presencia y su dominio en el interior de las comunidades misionales.”<sup>186</sup>

Esta es una descripción bastante general, que cumple el objetivo de ofrecer un panorama sobre la labor misionera de la compañía en la Nueva España. En la tesis doctoral, se profundizará en todos los temas tratados anteriormente, y sobre todo, en los “procesos civilizatorios” implantados por la compañía en el sentido de Jean Meyer. Esta tesis, se inserta en una discusión más amplia, que caracteriza a la Compañía como un puente entre el medioevo y la modernidad, del papel protagónico de la Compañía “en la formación de la sociedad laica y la disciplinación social en Occidente”, que configura a la misma escritura de la historia según Michel De Certeau.<sup>187</sup>

---

<sup>185</sup> Jean Meyer, *Visita de las misiones del Nayarit 1768-1769 por el cura José Antonio Bugarín*, p. 17.

<sup>186</sup> Ignacio del Río, *op. cit.*, p. 111.

<sup>187</sup> Perla Chinchilla Pawling, “Los jesuitas la prueba del tiempo”.

## Bibliografía

### Historia y Teoría de la Historia

Aries, Philippe, *El tiempo de la historia*, Buenos Aires, Paidós, 1988.

--- *Ensayos de la memoria*, Bogotá, Norma, 1996.

Bravo Ugarte, José, *Historia de México*, México, Jus, 1951, 3 tomos en 1 volumen.

Briggs, Assa, *De Gutenberg a internet: una historia social de los medios de comunicación*, Madrid, Taurus, 2002.

Burke, Peter, *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.

Cárdenas, Juan de, *Problemas y secretos maravillosos de las Indias*, Madrid Ediciones Cultura Hispánica, 1945

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.

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-Departamento de historia, 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.

- Eco, Humberto, “El lector Modelo”, en Mendiola Alfonso (comp.), *Introducción al análisis de Fuentes*, México, Universidad Iberoamericana, 1994, pp. 95-121.
- 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.
- Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, México, S. XXI, 2004.
- *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1980.
- 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- Facultad de Historia, 2003.
- Hartog, François, *El espejo de Heródoto*, Argentina, FCE, 2003.
- Klibansky, Raymond y otros, *Saturno y la melancolía*, Madrid, Alianza editorial, 1991
- Kosselleck, Reinhart, *Futuro Pasado: para una semántica de los tiempos históricos*, México, Paidós, 1993.
- Le Goff, Jacques, *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.

*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 nabuas después de la conquista : historia social y cultural de los indios del México central, del siglo XVI al XVIII*, México, FCE, 1999.

Mendiola, Alfonso, *Retórica, Comunicación y Realidad. La construcción retórica de las batallas en las crónicas de la Conquista*, México, Universidad Iberoamericana, 2003.

Muria, José María, *Historia de las divisiones territoriales de Jalisco*, México, INAH- Occidente, 1976.

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.

Perus, Fracoise, (comp.), *Historia y literatura*, México, Instituto Mora, 1994.

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.

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 practicas políticas entre los mendicantes novohispanos" en *Estudios de Historia Novohispana*, numero 26, enero-junio 2002, pp. 51-83.

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.



*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*. México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades-UNAM, 2004.

Van Dijk, Teun A., *El discurso como estructura y proceso*, Barcelona, Gedisa, 2000.

Veigne, 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.

Weckmann, Luis, "Las esperanzas milenaristas de los franciscanos de la Nueva España", en *Historia Mexicana*, vol. XXXII, no. 1, 1982.

White, Hayden, *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*, España, Paidós, 1992.

Zizek Slavoj, *Ideología. Un mapa de la cuestión*, México, FCE, 2003.

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.

### **Teoría Antropológica**

Augé, Marc, *La guerra de los sueños*, Barcelona, Barcelona, 1998.

Balandier, Georges, *El desorden: la teoría del caos y las ciencias sociales, elogio de la fecundidad del movimiento*, Barcelona, Gedisa, 1989.

Barthes, Roland, *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”, 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, pp.
- “La conciencia del exocerebro”, en *Letras Libres España*, Febrero, numero 29, 2004. Dirección electrónica: <https://www.letraslibres.com/interna.php?sec=3&art=9388>

Blumenberg, Hans, *Trabajo sobre el mito*, España, Paidós Básica, 2003.

- *Las realidades en que vivimos*, Paidós/Universidad Autónoma de Barcelona, 1999.

Detienne, Marcel, *La invención mitológica*, Barcelona, Ediciones Península, 1985.

Durand, Gilbert, *Las estructuras antropológicas del Imaginario*, México, FCE, 2004.

- “La creación literaria. Los fundamentos de la creación”, en *El retorno de Hermes: hermenéutica y ciencias humanas*, [et al.], Barcelona, Anthropos, 1989.

Eliade, Mircea, *El mito del eterno retorno*, España, Alianza/Emecé, 1992.

García Gual, Carlos, *La mitología: interpretaciones del pensamiento mítico*, España, Montesinos, 1987.

Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1997.

Goody, Jack, *La domesticación del pensamiento salvaje*, Madrid, Akal/Universitaria, 1985.

Hubner, Kurt, *La verdad del mito*, México, Siglo XXI, 1996.

Kirk, G.S., *El mito: Su significado y funciones en las distintas culturas.*, Barcelona, Barral Editores, 1973.

Jiménez, Gilberto, “Cultura, territorio y migraciones. Aproximaciones teóricas”,  
*Alteridades*, 2001, 11 (22): pp. 5-14.

Leach, Edmund R., “Cabello Mágico”, en *Alteridades*, 1997, 7 (13), pp. 91-107.

Levi-Strauss, Claude, *Antropología Estructural*, Buenos Aires, Eudeba (Paidós), 1968.

Sahlins, Marshall, *Islas de historia*, México, Gedisa, 1997.

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.

Segundo Guzmán, Miguel Ángel, *Infiernos Imaginarios*, México, ENAH, 2002.

Segre, Enzo, *Metamorfosis de lo sagrado y de lo profano : narrativa náhuatl de la Sierra Norte de Puebla*,  
México, INAH, 1990.

Sperber, Dan, *Explaining Culture. A naturalistic Approach*, USA, Blackwell Publishers Inc, 1998.

--- *El simbolismo en General*, Barcelona, Anthropos, 1988.

Todorov, Tzvetan, *Simbolismo e Interpretación*, Venezuela, Monte Ávila Editores, 1992.

Vargas Martínez, Gustavo, *Atlas antiguo de América: siglos XV y XVI*, México, Trillas, 1995.

## El Gran Nayar, La Compañía de Jesús

Alvarado Tezozomoc, Fernando, *Crónica Mexicayotl*, México, UNAM-INAH, 1949.

Burrus, Ernest J., *La obra cartográfica de la provincia mexicana de la compañía de Jesús, 1567-1967*, Madrid, Porrúa turanzas, 1967.

Braniff Cornejo, Beatriz, *La Gran Chichimeca. El lugar de las rocas secas*, México, CONACULTA-Jaca Book, 2001.

---- “La Gran Chichimeca”, en *Arqueología Mexicana*, febrero –marzo, 1994, Vol. I, numero 6, pp. 14-21.

Cacho Vázquez, Xavier, “Dos *Relaciones* sobre la fundación de la Compañía d 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’etudes 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., Mexico : Centro Frances 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’etudes Mexicaines et Centramericaines, 1990.

--- *La nueva Galicia en los siglos XVI Y XVII*, México, El colegio de Jalisco- Centre Francais D’etudes Mexicaines et Centramericaines, 1989.

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.

*Códice Boturini ó Tira de la Peregrinación*, Investigación, y paleografía: Dinorah Lejarazu Rubin y Manuel Sterman Lejarazu, (Facsimilar), México, Taller de artes geográficas-Grupo Gimsa, 1991.

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.

Dahlgren Jordan, Barbro, *Los coras de la sierra del Nayarit*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, 1994.

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.

Gómez Canedo, Lino, “Huicot: Antecedentes misionales”, *Estudios de historia novohispana*, México, IHH-UNAM, número 9, 1987, pp. 95-145.

Gutiérrez del Ángel, Arturo, *La peregrinación a Wirikuta : el gran rito de paso de los huicholes*, México, INAH-UDG, 2002.

Guzmán, Adriana, *Mitote y universo Cora*, México, INAH-UDG, 2002.

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.

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 *Historia y sociedad en el mundo de habla española, homenaje a José Miranda*, Bernardo García Martínez [et. al.] México, El Colegio de México, 1970.

Lacouture, Jean, *Jesuitas. Los Conquistadores*, Barcelona, Paidós, 1993.

Magriñá, Laura, *Los coras entre 1531 y 1722 ¿Indios de guerra o Indios de Paz?*, México, INAH-Universidad de Guadalajara, 2002.

McCarty, Kieran., “Los franciscanos en la frontera chichimeca”, en *Historia mexicana*, México, v.11, no.3, ene.-mzo., 1962, pp.321-360

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.

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.

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.

Neurath, Johannes, *Las fiestas de la Casa Grande: procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola*, México, INAH-CENCA, 2002.

Pérez Alonso, Manuel, *La compañía de Jesús en México. Cuatro siglos de Labor cultural, (1572- 1972)*, México, Jus, 1972.

Preuss, Konrad Theodor, *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicaneros*, Jesús Jáuregui y Johannes Neurath [compiladores], México, Instituto Nacional Indigenista-Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1998.

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.

Rojas, Beatriz, *Los huicholes en la historia*, México, Colegio de Michoacán, 1993.

--- *Los huicholes: Documentos históricos*, México, INI-CIESAS, 1992.

Rubio Mañe, Jorge Ignacio, “Conquista de Nayarit, 1701-1722”, en *Introducción al estudio de los Virreyes de Nueva España: 1535-1746*, México, UNAM, 1963, pp. 104-150.

Sauer, Carl, *Aztatlán*, México, Siglo XXI, 1998.

Santoscoy, Alberto, *Obras completas*, México, Gobierno del Estado de Jalisco, 1986.

Seler, Eduard, “Indios huicholes del Estado de Jalisco”, en *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit : ensayos sobre coras, huicholes y mexicaneros*, Jesús Jáuregui y Johannes Neurath, [compiladores], México, Instituto Nacional Indigenista-Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1998 (1901), pp. 63-98.

Tietz, Manfred (edit.), *Los jesuitas españoles expulsos*, Alemania, Vervuet-Iberoamericana, 2001.

Torres Septien, “Los hombres negros”, en *Historia y Grafía*, numero 7, noviembre de 2001, México, Universidad Iberoamericana.

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.

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.

## **Fuentes Documentales**

Acuña, René, *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Nueva Galicia*, México, UNAM, 1988.

Arlegui, José de, *Crónica de N. S. P.S. Francisco de Zacatecas*, México, Biblioteca Nacional de México, 1851.

Arregui, Domingo Lázaro de, *Descripción de la nueva Galicia*, México, Gobierno del Estado de Jalisco, 1980.

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.

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.

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.