

ANGELI NOVI

Prácticas evangelizadoras, representaciones artísticas y construcciones del catolicismo en América (Siglos XVII-XX)

Fernando Armas Asín

Editor

Capítulo 2



Pontificia Universidad Católica del Perú

Fondo Editorial 2004

Primera edición: febrero 2004

Angeli Novi
Prácticas evangelizadoras, representaciones artísticas y
construcciones del catolicismo en América
(Siglos XVII-XX)

Carátula: Edgar Thays

Copyright © 2004 por Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
Plaza Francia 1164, Lima
Telefax: 330-7410
Teléfono: 330-7411
E-mail: feditor@pucp.edu.pe

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal: 1501052004-0953

Derechos reservados
ISBN: 9972-42-623-8

Impreso en Perú - Printed in Peru

Transformaciones de proyectos jesuitas en las fronteras de la Nueva España

Ivonne Del Valle
Universidad de California, Berkeley (EE UU)

A pesar de su extensa presencia en misiones, los jesuitas de la Nueva España son mejor identificados por su hacer en centros urbanos coloniales. Su labor en la educación, la promoción científica, el arte, la formación de la conciencia criolla y, últimamente, su papel en la creación de una cultura e imaginarios mestizos son ejemplos de su influencia en ciudades novohispanas,¹ en donde los jesuitas aparecen como una orden de gran energía, dueños de un dinamismo que los pone en control de proyectos cuyos resultados eran los ambicionados.²

En el presente trabajo me centro en los límites de dicha capacidad de control en zonas fronterizas de la Nueva España durante el siglo XVIII. En las misiones de los actuales estados de Nayarit, Sonora y Baja California, en la medida en que el proyecto se alejaba del centro de la colonia, se observaba una pérdida de control y un deslizamiento de prioridades que llevan a cuestionar el carácter de la presencia de los

¹ La bibliografía al respecto es amplia; son básicas, sin embargo: GONZALBO AIZPURU, Pilar. *La educación popular de los jesuitas*. México: Universidad Iberoamericana, 1989, en lo que a educación se refiere; y ALBERRO, Solange. *El águila y la cruz. Orígenes religiosos de la conciencia criolla, siglos XVI – XVII*. México: El Colegio de México, 1999, para el análisis de la formación de un complejo imaginario religioso mestizo de características visuales. David Brading analiza el papel de los jesuitas en la formación de una identidad criolla en varios capítulos de su *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla 1492-1867*. México: Fondo de Cultura Económica, 1991. Para una revisión general de los jesuitas en América de 1566 hasta su expulsión en 1767, véase SANTOS, Ángel. *Los jesuitas en América*. Madrid: Fundación MAPFRE América, 1992.

² Bolívar Echeverría analiza el proyecto jesuita de crear un orden nuevo —alterno al colonial de la explotación— en «La compañía de Jesús y la primera modernidad de América Latina», en SCHUMM, Petra (ed.). *Barrocos y modernos*. Madrid: Iberoamericana, 1998, pp. 49-65. De manera indirecta, María Alba Pastor presenta un análisis sobre el ajustado control de las circunstancias que los rodeaban en «Aproximaciones al fenómeno del criollismo en Nueva España, siglo XVII», en *Aproximaciones al mundo barroco latinoamericano*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1993, pp. 5-31. Para un buen resumen de las apreciaciones monárquicas tanto de España, Portugal y Francia respecto a la orden, véase JIMÉNEZ LÓPEZ, Enrique. «La extirpación de la mala doctrina». Los inicios del proceso de extinción de la Compañía de Jesús (1767 – 1769)». En *Expulsión y exilio de los jesuitas españoles*. Murcia: Universidad de Alicante, 1997, pp. 229-256.

misioneros entre los grupos indígenas. Los puntos que Marzal³ ha considerado básicos en las misiones jesuitas: evangelización profunda, minimización de relaciones coloniales y organización de la vida socio-económica del lugar, van rotando de posición en una jerarquía cambiante, llegando al extremo, por ejemplo, de desplazar del todo la función evangelizadora. Si los jesuitas intentaron la creación de una «utopía» cristiana en las fronteras, como asevera Marzal, en ocasiones parecen haberse conformado con establecer un modo de vida «civilizado» entre los indígenas y, en otras, con algo que ni siquiera llegaba a eso. En textos de frontera son legibles los cambios a los proyectos y, tal vez, los cambios en los sujetos mismos; la manera en que las cosas devienen en otras al contacto con grupos indígenas cuyo carácter resulta definitorio en las resoluciones adoptadas por los misioneros. Aunque los proyectos de frontera tuvieran un sentido de vanguardia, un *hacer aquí dirigido hacia allá*, cuyos ejes son dictados desde y para el centro, aun así algo de la frontera nunca llega al centro y viceversa. En los jesuitas siempre hay un excedente intransferible, por mucho que funcionaran como aparato regulador de las relaciones centro-periferia; con todo y eso, sus textos, ellos mismos, representan también el otro lado: las entradas clandestinas de un orden extraño.

Para la zona del Nayar, este trabajo se centra en las discrepancias entre la información producida por los jesuitas para el «consumo» interno de la orden y la información para el exterior, y se muestra las máscaras con las que los misioneros trataban de encubrir su pertenencia a otro orden y otro lugar. En cuanto a Sonora —y pensando sobre todo en su trabajo entre los ópatas, los «mejores» indios de la Nueva España como les llamaban varios misioneros—, analizo los altibajos del proyecto civilizador y la función de los hechiceros, opositores del colonialismo «benigno» de los jesuitas. En cuanto a Baja California, el «límite del mundo conocido» como le llamó Miguel Venegas, me enfocaré en el contraste entre el proyecto de conformación de un biopoder en el sentido de Foucault, la creación de un pequeño estado dentro de otro estado, frente al carácter de los jesuitas de simples testigos, incómodos, de un orden que les afectaba al grado de impedir la producción de textos que pudieran calificarse como «normales».⁴

El Nayar

Hasta 1722 en la región del Nayar, la colonia y sus instituciones constituían una especie de simulacro. Las muchas veces repetida ceremonia de obediencia de parte de los nayares⁵ había reducido el proceso de colonización a un periódico ritual vacío.

³ MARZAL, Manuel. «Las misiones jesuitas, ¿una utopía posible?». En NEGRO, Sandra y Manuel M. MARZAL. *Un reino en la frontera. Las misiones jesuitas en la América colonial*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999.

⁴ DEL RÍO, Ignacio. *Crónicas jesuíticas de la antigua California*. Selección de textos, edición, introducción y notas. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2000, p. 115.

⁵ Los «nayares» no son un grupo indígena, sino un conjunto de varios grupos reunidos por los españoles con este nombre que, en general, se refería a los habitantes de las montañas aún sin conquistar.

El Nayar estaba selectivamente cerrado para España ya que mulatos, mestizos y españoles vivían en las montañas con los indígenas.⁶ En 1716, el franciscano Tomás Solchaga aseguraba que en las montañas vivían «más de 300 apóstatas de todos colores».⁷ La conquista de este lugar de «desorden» y mezclas no autorizadas, se nos presenta con un texto de José Ortega quien intenta guiarnos —literalmente— a presenciar la *Maravillosa reducción, y conquista de la Provincia de San Joseph del Gran Nayar*; y con una serie de cartas entre los misioneros de la región. Las discrepancias entre estas dos —la obra de Ortega y las cartas— exhiben las máscaras del evangelizador, la complejidad de su *estar allá* (en la frontera) mientras intentaban al mismo tiempo *estar aquí* (en el centro) con su *decir* y su *hacer*. En su crónica, Ortega trata de mantener el control sobre la manera en que el lector se adentra en un texto que pretende ser el Gran Nayar mismo, fuera del cual no habría guía para un imposible recorrido.⁸ Lleva al lector de un paisaje a otro, controlando el panorama y sus inmediaciones. Este afán de hacerse cargo tiene trampas para el autor: si el Gran Nayar es el texto, las necesidades de la narración están dictadas por el relato mismo: «[...] siéndome necesario para desempeñar el glorioso título de este libro»,⁹ indica, como si el título lo obligara, por lo tanto, a cumplir lo que, en un cierto contenido, independientemente de lo real, no echara por tierra la coherencia interna del relato. Los acontecimientos posteriores a lo que Ortega llama «maravillosa reducción» distan mucho de corresponder a la frase.

Ortega escribe hacia 1745, años después de los levantamientos de 1724 y 1730 que provocaron un copioso intercambio de mensajes entre él y sus compañeros. Hacia el final de su libro indica que en 1730 todo marchaba perfectamente, en un «feliz

⁶ Antes de 1722 se sabía de cuando menos tres españoles (dos hombres y una mujer) viviendo con ellos. MEYER, Jean. *El Gran Nayar*. México: Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, 1989, p. 26. En una batalla de la conquista, los españoles matan a «un español que peleaba entre los indígenas». ORTEGA, José. *Maravillosa reducción y conquista de la Provincia de San Joseph del Gran Nayar*. México: Layac, 1944, p. 131. Para los indígenas, la región se había convertido desde el siglo XVI en un zona de refugio. Phil Weigand habla de varias «oleadas» de refugiados. Tal vez los primeros en unirse a los habitantes originales de las sierras fueron los desplazados por la brutalidad de la conquista de Nuño de Guzmán a principios del siglo XVI (totorames, tecualmes, xamucos, chuitroles, tapehuanes, caponettas, huahanicas, tzacaimutas y chimalitecos, por ejemplo). Posteriormente grupos de caxcanes que participaron en la guerra del Mixtón, huyeron a la zona después de la derrota. Más tarde algunos de los indígenas «fronterizos» (conquistados) como tlaxcaltecas y tarascos dejaron los pueblos que les estaban designados para integrarse a los grupos de la sierra. Estas mezclas constantes han dificultado a los antropólogos distinguir el «origen» prehispánico de grupos como los coras, huicholes y tecuales (tecualmes). WEIGAND, Phil C. «Aculturación diferencial entre los indios huicholes» y «Consideraciones sobre la arqueología y la etnohistoria de los mexicanos, los tecuales, los coras, los huicholes y los caxcanes de Nayarit, Jalisco y Zacatecas», en *Ensayos sobre El Gran Nayar. Entre coras, huicholes y tepehuanos*. México: Centro de estudios mexicanos y centroamericanos -INI- Colegio de Michoacán, 1992, pp. 153-214.

⁷ MEYER, *op. cit.*, p. 26.

⁸ A través del uso de citas como la siguiente: «[...] vamos ya penetrando en la sierra para ver si muestra menos desagradable semblante en sus faldas, que descubrió en las cimas de sus cerros». ORTEGA, *op. cit.*, p. 11.

⁹ *Ibidem*, p. 171.

estado» en la provincia «bañada ya con tanta luz». Sin embargo, el texto cierra con una plegaria que hace pensar que no todo estaba concluido. A pesar del triunfo construido por Ortega, decide que las últimas líneas sean «humildes ruegos» para que el error y la idolatría no volvieran al Nayar. Un gesto mínimo, por el cual es posible entrar a la realidad que parece obligarlo a esta pequeña cuota de incertidumbre.

Las urgentes misivas que intercambian los jesuitas presentan la historia que no llegó a la crónica. En 1730, Francisco de Isasi, por ejemplo, habla de las amenazas de los indios huicholes de asesinarlo y de expulsar a los españoles de la región en respuesta a una generalizada destrucción de «ídolos», y del precario equilibrio de la estadía jesuita y de su necesidad de negociar su lugar. La destrucción en gran escala al parecer resultó intolerable para los nayares. El miedo y la preocupación de Isasi y del resto de los jesuitas es algo que no se lee en la *Maravillosa reducción...* Isasi explica que abandonará su misión para ir a buscar refugio en otro sitio.¹⁰ Joseph García también deja su misión porque no juzga que sea «contra la religión asegurar» su vida.¹¹ En las cartas, el mismo Ortega ante la posibilidad del levantamiento general, y a pesar de decir que sus indígenas eran «los mejores de la tierra», asegura sentir «señas» de que habría de morir pronto. Pese a esto, indica no tener miedo, o tenerlo, pero no querer desanimar a los otros padres con un mal ejemplo. Sin embargo, escribe que ha ordenado que otro religioso —Jácome Doye— abandone también su misión porque su vida peligraba.¹² Las misivas hablan de un temor generalizado, de una gran desconfianza para con los indígenas y la posibilidad de que, apenas ocho años después de la conquista, se perdiera todo lo hasta entonces se había logrado. A pesar de contenidos perturbadores, cuando no escriben en el momento de peligro mismo, el cierre de las cartas es atenuado con el ejercicio retórico del optimismo, manteniendo un tono de esperanza y satisfacción aunque en el interior, el hallazgo repetido de nuevos adoratorios idolátricos, por ejemplo, imprima otra tonalidad a los informes. Un ejemplo de este contraste sería el cierre del informe de Gregorio Hernández en 1745 señalando el fin del paganismo y lo que el informe franciscano de 1777 dice sobre la continua destrucción en once años desde su toma de posesión luego de la expulsión en 1767 de más de 200 adoratorios y 3 mil ídolos.¹³ La idolatría funcionaba como especie de cabeza de la hidra: a cada parte cercenada, correspondía la aparición de nuevos miembros.

«Labor de Sísifo», la llama Jean Meyer, interminable, nunca del todo acabada.¹⁴ Ortega alertaba en su libro sobre la manera en que antes proliferaban los objetos y

¹⁰ MEYER, *op. cit.*, pp. 70-71.

¹¹ *Ibidem*, p. 71.

¹² *Ibidem*, p. 75.

¹³ BURRUS Ernest y Félix ZUBILLAGA. *Misiones mexicanas de la Compañía de Jesús, 1618-1745. Cartas e Informes conservados en la «Colección Mateu»*. México: Ediciones José Porrúa Turanzas, S.A., 1982, p. 395; y MEYER, Jean (ed.). *Visita de las misiones del Nayarit 1768-1769 por Antonio Bugarin*. México: Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, 1993, p. 33.

¹⁴ *Ibidem*, p. 34.

lugares de culto indígena. La aparición de ofrendas obligaba a la creación de templos, de esos templos surgían nuevos adoratorios en otras partes en una ramificación extendida y prácticamente fuera de control. Las advertencias de José de Acosta sobre la moderación en las campañas de extirpación no son tomadas en cuenta en la región del Nayar. A la pululación de objetos, corresponde su frenética búsqueda y destrucción. A pesar de que en el siglo XVIII se inicia un proceso de «desatanización» de América, los jesuitas siguen confiriendo una gran eficacia a los objetos que destruyen, los buscan incansablemente y una vez que los encuentran los someten a prácticas que contrarresten la idolatría, respondiendo a la magia con la magia: destruir el interior de la cueva, rociarla con agua bendita y colocar en el exterior una cruz que funcione como marca de toma de posesión.¹⁵ Doye se refiere a uno de estos objetos con una mezcla de curiosidad y cariño que hacen pensar en cierta ambigüedad de parte del misionero. En un pasaje escribe haber salvado un vidrio, en forma de «animalito», del incendio de objetos idólatras. El acto de salvar el objeto temporalmente y la profusión de diminutivos, la mirada atenta y cuidadosa sobre los detalles del cristal equivale tal vez a una reflexión sobre su poder, la manera en que de un artículo tan pequeño, imparte cierta energía que hace al jesuita tratarlo con cuidado y atención. En cierta forma sus palabras envuelven al vidrio que sus manos habían separado del algodón protector.¹⁶

Pero los templos idólatras abundaban y los misioneros sabían que en ocasiones los indios los conducían a ellos después de haber sacado sus objetos especiales. La proliferación no tiene eje, punto de partida, es imposible detenerla, surge de todas partes; por eso se queja el mismo Doye, en 1745, de que a pesar de todos sus esfuerzos todavía «no se había hallado» el ídolo principal, en una búsqueda infructuosa que nunca daría en el blanco, en la matriz productora de una religión que se expandía ante sus ojos sin que fuera posible encontrar su origen.¹⁷

¿Qué significaba entonces para los jesuitas quedarse en estas circunstancias? Sin duda, lo que aceptaban, ajustando su cristianismo a las costumbres de los indígenas, debía de ser bastante.¹⁸ Sus años en la sierra crean un corpus de significados de lo que entendían y no podían decir, lo que ocasionaba rupturas entre el texto oficial y lo sobreentendido entre ellos mismos. Ortega menciona los cantos al sol, las innumera-

¹⁵ MEYER, Jean. «Las misiones jesuitas del Gran Nayar, 1722-1767. Aculturación y predicación del Evangelio». En *Trace*. México: Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, 1992.

¹⁶ El pasaje dice: «Libré yo, de este gustoso incendio, una petaquilla de palma que contenía un pedacito de vidrio, labrado en forma de un animalito, de osico largo, con orejas y cuello y no más. Parecióme ser astita de algún vasito quebrado. Este vidrito estaba envuelto en algodón limpio y metido en la petaquilla. Supe que este mismo había sido el objeto de la falsa y diabólica adoración». Documento 38 en BURRUS y ZUBILLAGA, *op. cit.*, p. 292.

¹⁷ *Ibidem*, p. 290.

¹⁸ Mary L. Burkhart señala que ante el imposible reto de rehacer una cultura entera a su imagen, los frailes del siglo XVI respondieron rehaciéndose a sí mismos hasta cierto punto. Véase de esta autora: *The Slippery Earth: Nahuatl-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*. Arizona: The University of Arizona Press, pp. 184-185.

bles leyes y ritos que los indígenas guardaban y que él callaba para no alargar la historia. Debía conocer, hasta cierto punto cuando menos, los relatos que formaban el tejido cultural de los nayares y, sin embargo, no los utiliza en su libro. Cuando cuenta algo, lo hace relegándolo al terreno de la «literatura»: ilustra sobre sus creencias respecto de los muertos con una pequeña historia solamente para «divertir la sequedad» de un capítulo. Nada de la verdadera frontera podía llegar al centro, o porque no se entendía, como los cantos al sol, o porque no valía la pena extenderse.¹⁹ Si algo se decía, no debía tomarse en serio puesto que su función era *divertir* en un sentido estricto: sacar al lector por un momento de los picos de la sierra y llevarlo a la zona menos árida de la ficción. Ortega protege a su lector, le impide ver la sierra o, mejor dicho, le presenta una que pueda leer. Sabe que su lector, un habitante de ciudad, tal vez no puede ni tiene por qué someterse a cierto orden y lugar. Él mismo recuerda cómo un «caballero juicioso y discreto» que había estado ahí, había descrito al lugar como solo apto para «apóstoles o para apóstatas», estableciendo entre ambos grupos una paradójica similaridad.²⁰ Para evitar la alarma o simplemente buscando las bases comunes con el otro lado en el que funcionaría su escritura dice que evita en su texto aquello que fastidia al lector: las palabras bárbaras y las cartas de los religiosos.²¹ Es decir, aquello en donde estaba mejor plasmada la verdadera fisonomía del lugar.

En las cartas de los jesuitas sí aparecen esas palabras «bárbaras», sin traducción y explicación. Todos ellos pertenecen ya a ese mundo, es innecesario glosarlo. Entre los indios hay tatoleros, chirimiteros, chacuareros, chimales, etc. Palabras que no llegan al libro sobre la conquista en el que se trata de borrar los rastros dejados por la pertenencia al lugar, la «moneda» de intercambio que finalmente había hecho posible no solo la llegada de los jesuitas al lugar sino, sobre todo, su permanencia en la sierra.

En este texto de Ortega solo es posible convertir a los indígenas ya sea a través del interés o el temor, justificando así el aparato militar, el terror que desde el centro había sido desde el principio de la conquista la forma habitual de «pacificar». Sin embargo, ¿qué máscara es esta que usa Ortega puesto que el apego al lugar que surge en otros de sus escritos no parece tener nada que ver con esta negatividad? Hay un momento en que el ejercicio de la obediencia consiste no en ir a un lugar «indeseable» (la frontera, la misión), sino, por el contrario, en salir de ahí como se le ordena en 1745. En una carta llena de reproches, cuyo corolario es desde luego la aceptación de las disposiciones superiores, apunta que conocer a los indígenas no era algo que pudiera lograrse en uno o tres años. La labor tomaba mucho tiempo y todo cambio significaría perturbar un sistema cuyo funcionamiento ya había encontrado su cauce. A manera de consejo señalaba que la solución para trabajar entre los indígenas radicaba en «aindiarse», y aunque no especifica qué es exactamente lo que implica el verbo, tal vez parte de la respuesta se encuentra en su total aceptación del lugar

¹⁹ ORTEGA, *op. cit.*, pp. 25, 27 y 29.

²⁰ *Ibidem*, p. 108.

²¹ *Ibidem*, p. 66.

y sus habitantes.²² Ortega elige finalmente como su «casa» la Mesa del Nayar. Incluso había escogido el sitio para su entierro, confiado en que, dice, «había de tener la gloria de morir entre sus indios». ²³ En su carta, sea ejercicio retórico o no, crea una necesidad personal de estar entre indígenas, lo que le bastaba, decía, para «vivir alegre». De manera extraña, Ortega, parece haber encontrado finalmente *su* sitio. No sin costos, sin embargo, como parece quedar establecido con el juego de mostrar/esconder con el cual se presenta en sus relaciones con el centro.

Como la vanguardia tenía que funcionar, debía mostrar sus efectos, y el espectáculo barroco es parte de lo que los jesuitas del Nayar proveen a la ciudad de México. Exhibiciones de sus logros, recordatorios del peligro, casos ejemplares que contribuyeran a la «educación» de los indígenas en el centro, muestras en sí de un poder central que se recorría a lo largo del territorio y lo iba cubriendo para no dejar zonas sin su presencia. El centro funcionaba, es lo que al menos parecen decir —a los ojos urbanos— los dos grandes «sucesos» que en el siglo XVIII recorren el camino del Nayar a México. Uno es el viaje del Tonati y sus acompañantes en 1721 para solicitar al virrey la resolución de sus conflictos; otro, el auto de fe en el cual se procesa a siete indígenas y se queman los restos del cadáver del rey Nayar, encontrados en la sierra en 1722.²⁴ El teatro del poder funcionaba, aunque en la sierra el resto de los nayares continuaran siendo tan idólatras como los escogidos para el ritual de 1723, en que se mostraba al medio urbano tanto la existencia como la conquista de la barbarie. Sin embargo, como veremos enseguida, este ejercicio de exorcizar las «fronteras» desde la distancia podía tener sus desventajas.

Sonora

Los textos de los jesuitas en las misiones fronterizas de Sonora muestran las garantías de su entrada a vivir con pimas, ópatas y eudebes. Las ventajas que su presencia podía significar para los indígenas tienen que ver con la organización de una especie de mini-estado facilitador de las mejoras al modo de vida indígena. Los misioneros se convierten ahí en un supraproveedor encargado de las tareas de médicos, comerciantes, ingenieros, capitanes, prestamistas, educadores, lingüistas e incluso modistos.

²² Es interesante el giro que adquieren en este caso las advertencias de Ignacio de Loyola en los «Ejercicios espirituales» en el sentido de que la patria y la familia eran distractores que debían hacerse a un lado con el objetivo único de la salvación. DE LOYOLA, Ignacio. *Ejercicios espirituales*. Madrid: San Pablo, pp. 59-60. De alguna forma, un profundo sentido de pertenencia es lo que se observa en Ortega respecto de la región.

²³ MEYER, 1989, pp. 99-107.

²⁴ En realidad tres. Moreno de los Arcos menciona que diez años después el jesuita Urbano Covarrubias hace un nuevo envío de objetos idólatras hallados en el Nayar. Esta segunda remisión y su posterior quema pública le hacen pensar en el «éxito» de la primera. MORENO DE LOS ARCOS, Roberto. «Autos seguidos por el provisor de los naturales del arzobispado de México contra el ídolo del Gran Nayar, 1722-1723», *Tlalocan*, 10 (México, 1985), pp. 377-447.

Indirectamente, en las páginas finales de un informe escrito por Carlos Rojas desde la misión de Nuestra Señora de la Asunción de Arizpe en 1722 se presenta un balance del hacer múltiple de los misioneros en el lugar.²⁵ A manera de un gobierno central, los jesuitas controlaban el desarrollo socio-económico de la región. Sin embargo, detrás de su hacer múltiple y expansivo hay otra —u otras— construcciones poderosas que entorpecían su trabajo. En primer lugar, la misma noción de lo que significaba vivir más allá de todo, en frontera y entre indígenas.²⁶ Tanto José Toral como Rojas, comparan el trabajo de los religiosos en las ciudades con las condiciones extremas de Sonora. Cualquier logro en zonas urbanas es presentado como simple corolario de una situación ideal, o cuasi ideal. Lo difícil era lograr algo desde la periferia, sobre todo cuando el mismo centro imponía trabas con sus críticas y cuestionamientos.²⁷ Sin embargo, para estos misioneros lo más incomprensible de la situación era que los indígenas no fueran cristianos en una medida medianamente aceptable. Su fe era tan débil, se quejaba Toral en 1743, que si los jesuitas faltaran un año todo se perdería a favor de los hechiceros, y su señalamiento tiene el peso de sus 23 años de vivir entre estos, de conocerlos. También augura que a pesar de sus esfuerzos ni cien años bastarían para que los indígenas estuvieran verdaderamente firmes en la fe. Lo único que podría salvar una situación tan grave era la intervención divina a través de un milagro.²⁸ Esta confesión plantea de nuevo interrogantes respecto del proyecto jesuita. Si la situación era tal, ¿cómo se entendían a sí mismos en un hacer que no llegaba a ningún lado? Su aseveración se vuelve doblemente problemática si se le agrega una de Rojas respecto de la «suma pobreza» en que vivían los indígenas en 1722 cuando él escribe. Ante este panorama la pregunta es obvia: ¿cuál era pues el proyecto jesuita si los indígenas ni se convertían con firmeza ni vivían en la abundancia que podía prometer una vida mejor organizada?

Por otro lado, la misma naturaleza del lugar era productora de horror, cuando no de muerte.²⁹ Todo se concentraba en impedirles funcionar en la forma deseada. Los

²⁵ Bancroft Mss. M-M 1716: 41. El documento de Bancroft está catalogado con fecha de 1716; sin embargo, la fecha con que Rojas firma el documento es 1722.

²⁶ Alejandro Rapicani indica que las misiones sonorenses se encontraban en los «límites extremos de la soberanía española». «Carta del R.P. Alejandro Rapicani, S. J.». Documento N.º 92, en selección, traducción, introducción y notas de Mauro Matthei y Rodrigo Moreno Jera, en *Cartas e Informes de misioneros jesuitas extranjeros en Hispanoamérica. Cuarta parte (1731-1751)*. Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile, 1997, pp. 115. En general, son los jesuitas extranjeros (los no-españoles) los que en sus cartas e informes introducen anotaciones respecto a España. En ellos, hay una clara conciencia que cuando menos no se manifiesta explícitamente en los demás, de estar en territorios del monarca español.

²⁷ Los informes de 1743 y 1744 de José Toral están escritos desde una posición de saberse atacados por las autoridades eclesiásticas y civiles centrales. Véase: Documento N.º 13, en BURRUS Y ZUBILLAGA, *op. cit.*, pp. 118-144.

²⁸ BURRUS Y ZUBILLAGA, *op. cit.*, p. 122.

²⁹ El austríaco José Favier muere al poco tiempo de haber llegado con los indios pimas debido a una fiebre que sus compañeros adjudican al «clima desacostumbrado y el modo de vivir tan diferente». Véase «Carta del R.P. Alejandro Rapicani, S. J.», Documento N.º 92, en MATTHEI Y MORENO JERIA, *op. cit.*, p. 115.

indígenas conspiraban constantemente contra ellos. El miedo era el precio de su estar ahí, el otro lado de las garantías de acceso otorgadas por sus funciones administrativas, como si la permisión/invitación de los indígenas a que entraran a su territorio, requiriera a cambio algo de su sanidad. O al menos esa era la manera en que ellos lo experimentaban. Alejandro Rapicani escribía desde su misión de indios pimas, en 1738, y concuerda con Toral en el peligro constante en que se encontraban los misioneros, ya fuera de ser atacados por los apaches, ya de morir en manos de los indígenas del lugar.³⁰ En el esfuerzo en que los jesuitas invertían, no solo el cuerpo (lo que podía ser flechado, asesinado) sino también la cabeza y el bienestar del «alma» (puesto que vivían en constante temor), son los hechiceros sus verdaderos —y elusivos— contrincantes, cuyo poder radicaba no solo en la diestra utilización de polvos, yerbas, hechizos, sino quizás sobre todo en su capacidad de pasar desapercibidos, de ser invisibles ante los ojos de los misioneros. A veces, señala Toral, descubrían que los indios que parecían los mejores, quienes les eran más cercanos, eran los más famosos hechiceros.³¹ La proliferación («apenas la tercera parte se libra de practicar hechizos» según Rapicani³²) creaba un ambiente de sospecha, de mutua desconfianza. La «indistinción» última entre los mejores indígenas y los hechiceros muestra a una luz distinta a los indígenas considerados como los mejores de la Nueva España. En los informes de Toral y Rojas hay una cierta obsesión —mucho más clara en el caso del segundo— con el tema. En este universo donde era difícil distinguir al enemigo hay, sin embargo, un subtexto que presenta a los hechiceros desde otra perspectiva. En primer lugar, que en la dependencia del jesuita respecto de los indígenas residía su vulnerabilidad al hechizo. Como indica Toral, la situación no tenía remedio puesto que era

[...] preciso vivir entre ellos y que los indios traigan el agua que el Padre a de beber; que ellos compongan el alimento de que se a de sustentar, con todo lo demás para mantener la vida humana.

El ser servidos tenía pues un precio.³³ En segundo lugar, está el dato que Rojas cita ligeramente en su detallado informe sobre el hechizo y muerte de Cristóbal de Cañas. En ese caso, el hechicero no era otro sino el gobernador del pueblo quien se molestó tanto porque Cañas no le había permitido dejar el puesto, como por la intervención del jesuita en espacios de su jurisdicción, por lo que decide hechizarlo.³⁴ La magia parece opuesta a la colonización, al orden impuesto por los jesuitas. Tal y como indica Michael Taussig, hay un paralelismo entre la atribución de salvajismo al indígena, lo que hacen

³⁰ *Ibidem*, p. 118.

³¹ BURRUS Y ZUBILLAGA, *op. cit.*, p. 122.

³² MATTHEI Y MORENO JERIA, *op. cit.*, p. 116.

³³ BURRUS Y ZUBILLAGA, *op. cit.*, p. 123.

³⁴ DE ROJAS, Carlos. «Misión de Nuestra Señora de la Asunción de Arizpe-1722». Manuscrito de Bancroft Library, M – M 1716: 41. Foja 8.

Rojas y Rapicani al comparar a los indígenas sonorenses con los del centro, y su atribución de poderes mágicos.³⁵

Rojas también relata la muerte de Marcos de Loyola, otro caso en que política y magia se cruzan y se oponen. Loyola había evitado que varios pueblos de indígenas se levantaran contra un alcalde, como que huyeran a la sierra. Sin embargo, el misionero, quien según sus compañeros era tan querido por sus indígenas que había logrado calmarlos únicamente con su presencia, es posteriormente hechizado. Su cuerpo corrompido por gusanos que le brotan inexplicablemente, empiezan por roerle la nariz y terminan finalmente causándole la muerte.³⁶ Cristóbal de Cañas, por su parte, un misionero excepcional, reconocido entre los demás jesuitas por el amor que profesaba a los indígenas, muere también a causa de un hechizo que le impide caminar y respirar; el ahogo y las ansias tan solo desaparecen —asombrosamente— cuando se encuentra en compañía de otro jesuita.³⁷ Cañas estaba además perseguido mentalmente, atormentado por «escrúpulos» que le impedían actuar y lo perdían en un constante medir y repasar opciones, pros y contras, derivaciones.³⁸ Esta forma de locura («casi lo sacaban de su juicio») tiene un paralelo con la relatada años más tarde por Toral acerca del padre Luis M. Marciano cuyas acciones absurdas («acciones de un juicio del todo desconcertado»³⁹) se adjudican misteriosamente a sus roces con otros miembros de la Compañía, y a la intranquilidad de saber que los indígenas «conspiraban» en su contra.

Los misioneros en Sonora se decían testigos de la magia que castigaba a sus compañeros, quienes perdían la cordura y vivían asaltados por el temor a los indígenas que los rodeaban. Esta atmósfera de miedo crea un espacio nebuloso, impreciso, donde las cosas se confunden y el orden racional deja de funcionar para ceder el espacio a las contradicciones y el sin sentido. Rojas habla de diez jesuitas muertos por hechiceros para 1722;⁴⁰ Toral, en 1744, escribe con cierta renuencia (había prometido, dice, silenciar el tema) de solamente seis, omitiendo sus nombres y sin entrar en detalles, para que el discurso no se perdiera en «temores». Toral, a diferencia de Rojas, parece haber aceptado la muerte por hechicería como uno de los posibles costos de la actividad misional en Sonora. Al fin y al cabo, señala, con el tiempo quienes acudían por obediencia a las misiones se iban suavizando hasta aceptar «la esperanza del martirio».⁴¹ Tal vez por ello, menciona a los hechiceros, pero evita los detalles molestos, los gusanos que según Rojas invadieron el cuerpo de Loyola, como si la idea del martirio funcionara mejor considerada en abstracto. Son los mismos

³⁵ TAUSSIG, Michael. *Shamanism, Colonialism and the Wild Man. A Study in Terror and Healing*. Chicago: The University of Chicago Press 1987, p. 221.

³⁶ ROJAS, *op. cit.*, p. 3.

³⁷ BURRUS Y ZUBILLAGA, *op. cit.*, p. 136.

³⁸ ROJAS, *op. cit.*, pp. 7-8.

³⁹ BURRUS Y ZUBILLAGA, *op. cit.*, p. 141.

⁴⁰ ROJAS, *op. cit.*, p. 18.

⁴¹ BURRUS Y ZUBILLAGA, *op. cit.*, pp. 141-142.

jesuitas, a través de este tejido de relatos que se continúan unos a otros, corroborándose o contradiciéndose, quienes difunden el poder de la magia, fortaleciendo una energía social que se les oponía. Se crea entonces un extraño intercambio de reciprocidades: los cuerpos vestidos de los indígenas, logro de la conversión, tienen su otro lado en los atormentados de los jesuitas; el sembrar y trabajar como nuevo sistema de vida indígena, su contraparte en el tormento de la soledad y el miedo de los benefactores. El sistema colonial, por benigno que fuera, no podía producirse sino con altos costos en el ámbito de las fronteras. Ahí no importaba la «calidad» de los indígenas, su grado de penetración/familiaridad con la otra cultura, nunca se podía confiar. En el caso de Cañas, lo que confundía a Rojas era la obstinación del hechicero. Este indígena era el gobernador y puesto que los jesuitas nombraban a las autoridades seguramente lo era porque los misioneros le tenían absoluta confianza. Sin embargo, al final, cuando Rojas intenta hablar con él para que se arrepienta y confesara se entabla una batalla que deja agotado al misionero («salime cansado dexandolo fuerte»). Mientras le argumenta, parece convencerlo, pero no «eficazmente» dice Rojas porque al momento de confesarse, el hechicero enmudecía, no había manera de hacerle pedir perdón. Frustrado, Rojas recurre a hablar en español —el indígena era, además, ladino, un grado más de supuesta aculturación— y le pide que se explique en dicho idioma. El indígena responde claramente con una serie de tres «no quiero» que Rojas repite en su totalidad dos veces en el texto, como meditando en las implicaciones de la negativa, asaltado por palabras que no lo dejan pasar a lo siguiente. La única manera de responder al diálogo cancelado por el indígena es tratar de cerrar lo que no tiene fin; por eso Rojas cuenta sobre las extrañas peripecias de su cadáver: enterrado y expulsado por la misma tierra varias veces, comido el cuerpo por coyotes, hasta que su calavera es condenada a ser tirada en campo abierto como un castigo sin fin que correspondiera al eco de la negativa del hechicero.⁴²

El rumor y lo poco claro es el medio de transmisión del miedo, también de las marcas de lo no controlado, la forma en la cual la frontera extiende su poder hasta el centro, alterándolo siquiera un poco. En 1749, Jorge Redhs y Manuel Klober escriben a su provincial del Rin sobre su llegada a España y el futuro viaje a México; entre los informes que les habían llegado a Cádiz se hallan los del fin de dos de cuatro misioneros del Rin en Sonora a manos de los hechiceros: la supuesta muerte de Rapicani (quien en realidad no había muerto) y el fin de labores del P. Hellen a quien los hechiceros habían cerrado los intestinos.⁴³ Lo interesante aquí es la manera en que circula el temor, la entrada de las fronteras a centros urbanos, aun a los puertos del otro lado del mar. La escritura de los jesuitas tiene un carácter oral. No destierra el error, lo simplemente oído; apunta, en cambio, a acrecentar los temores al circular la mitología de una zona.

En su informe, Rojas se expresa orgulloso de la labor lograda con el ópata y otras lenguas indígenas; los jesuitas no solo habían escrito sermones y doctrinas en dichas

⁴² ROJAS, *op. cit.*, pp. 17-18.

⁴³ MATTHEI Y MORENO JERIA, *op. cit.*, p. 240.

lenguas, sino que además se habían esmerado en que «una [sic] lenguas que recibieron bárbaras» se tornaran en «políticas» por medio de su «reducción» a artes impresas para beneficio de sus futuros estudiantes.⁴⁴ La fantasía de una escritura, que controla a un lenguaje oral que la requiere para ser de verdad inteligible, es puesta aquí en entredicho.⁴⁵ El control no solo no es total, sino que se les va de las manos hasta el grado de afectar sus propias escrituras que transcurren sin «reducción» alguna en una zona de imprecisión y de verdades a medias. En cierto sentido, en el intercambio centro-periferia, a la imagen de los Nayaes humillados en el auto de fe de 1723 en la ciudad de México o a la del Tonati ante el virrey en 1721 se puede oponer esta otra en la que los jesuitas llegan a la metrópoli con el cuerpo invadido de gusanos, hechizados o sumidos en la locura.

California

En 1702, Francisco María Pícolo escribe un texto ambiguo sobre las misiones en California. Aunque se debate entre la propuesta de explotación del lugar y la consideración de los problemas que la misión espiritual podría enfrentar de hacerse realidad el sueño del oro, hace de los jesuitas una verdadera vanguardia del imperio. Las dudas de Pícolo evidencian una verdad molesta: la necesidad del sistema colonial para la existencia de los proyectos misioneros.⁴⁶

La fantasía de dominio de Pícolo no está centrada en la operación de borrar «las huellas» de los indígenas, en el paisaje con que Mary L. Pratt se refiere al proceso de toma de posesión textual de una tierra cuyos habitantes son separados violentamente de un paisaje de pronto vacío, en el que tan solo quedan huellas del hacer de su población invisible y siempre en otro lado.⁴⁷ En California no es ni siquiera necesario «borrar» algo, no hay huellas de seres humanos: la naturaleza se presenta nueva y sin utilizar, presta a la llegada de quienes verdaderamente se convertirían en sus propietarios. La abundancia, presentada en términos hiperbólicos, le parece un desperdicio: la riqueza existía ahí «sin la estimación de los naturales», contentos con el simple sustento alimenticio.⁴⁸ California era un lugar en el que todo estaba por hacerse, sus habitan-

⁴⁴ ROJAS, *op. cit.*, p. 11.

⁴⁵ DE CERTAU, Michel. *The Writing of History*. Columbia University Press, 1992, pp. 204-205.

⁴⁶ Verdad que además es establecida en el informe a través de las menciones de los benefactores que desde el centro habían dotado a las distintas misiones existentes entonces en California. Ignacio del Río señala que la empresa misionera en California tenía una política divergente de los intereses del colonialismo ya que no reeditaba ninguna ganancia a la corona y, por el contrario, llegó a necesitar de la inversión de una cantidad exorbitante de recursos, que del Río calcula —para dar un ejemplo de lo improductivo de la situación— en 1 400 000 pesos tan solo por concepto de pago de tropas. «Ambigüedades y contradicciones de un régimen de excepción: los jesuitas y el gobierno de la provincia misional de California», en NEGRO Y MARZAL, *op. cit.*, pp. 99-113.

⁴⁷ PRATT, 1986, p. 143.

⁴⁸ DEL RÍO, *op. cit.*, p. 43.

tes equivalían culturalmente a la nada, al vacío. La confianza en la capacidad de su propia cultura de vencer y domar la naturaleza se manifiesta en la euforia de la actividad prometida por Pícolo,⁴⁹ cuya voz es también la de las instituciones desde cuyo punto de vista hace un recuento de la situación: las empresas comerciales encargadas de la expansión del capitalismo. Una novedad respecto de las misiones en Sonora y Nayarit. Pícolo recuerda, sin embargo, que «las perlas» por las que estaban ahí eran otras que las de los placeres de las costas y, por lo tanto, que un cierto control haría falta para frenar la explotación desordenada.⁵⁰

Frente a este texto de expansión, otro de Jacobo Baegert es un caso de reducción y desarticulación de la cultura colonialista. Al escribir sobre la vida de los indios, el jesuita se convierte en un simple testigo, incómodo, de otro orden. Pratt, al estudiar la escritura de viaje de la Inglaterra del siglo XVIII, analiza la manera en que la mirada y la pluma del colonizador intentan crear un sentido de objetividad al borrarse a sí mismos del relato, creando un sujeto cuya ausencia de problemas y contratiempos lo hacen sobrevivir inmutable en la frontera, produciendo información que pudiera ser incorporada a saberes y disciplinas particulares.⁵¹ Quizás el relato de Pícolo tenga algo de esta mirada y este hacerse a un lado para dejar «que hable el paisaje» y la verdad—«objetiva»—del lugar. El de Baegert parece en cambio una respuesta, el otro lado de una mirada que Pícolo había hecho a un lado.⁵² En primer lugar, por la fuerza de la presencia de los indígenas, que pueden o no dejar huellas en el paisaje, pero que en todo caso las dejan claramente en sus misioneros. Baegert no puede negar los estragos del contacto: el «daño» que le impide la objetividad y el desapego. No trata por tanto de esconderse, aunque se puede decir que su presencia se halla reducida, convertida en el sitio de reunión de «instrumentos culturales» inútiles cuya vacuidad le lleva a jugar con ellos.⁵³ Práctica de malabarismo que produce una escritura irónica y desencajada. En páginas que intentaban tal vez ser una especie de etnografía misionera, Baegert quiere tomar venganza «textual» de los californios, exhibirlos ya como materia de risa, ya como materia de pena, al contrastarlos con el orden europeo/occidental. Sin embargo, el truco que lo lleva a zonas no planeadas radica en que la sociedad descrita por el misionero no permite entradas a nada que pueda ser considerado cristiano u occidental. No tiene sentido hablar de matrimonio, familia, hijos, educación en el sentido «tradicional». Estos son todos conceptos inútiles e inoperantes, al menos en la forma que Baegert los entendía. Sus intentos por instituir el matrimonio cristiano, por ejemplo, habían hecho de este una burla, un simulacro

⁴⁹ El exceso que transcurría absurdamente en el vacío cambiará, señala, cuando «haya gente» que siembre, cultive, aproveche, saque perlas, busque minerales, cargue navíos de sal, cace... «Las nuevas conversiones de California, 1702», en DEL RÍO, *op. cit.* pp. 31-46.

⁵⁰ *Ibidem*, pp. 33 y 42.

⁵¹ PRATT, *op. cit.*, pp. 142, 144 y 166.

⁵² DEL RÍO, *op. cit.*, pp. 75 y 90.

⁵³ DEL RÍO, Ignacio. «La guerra de la chichimeca y la misión de Baja California». En GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, Manuel, MIGUEL LEÓN PORTILLA, Gary H., GOSSEN y Jorge KLOR DE ALVA (eds.). *De palabra y obra en el Nuevo Mundo*. México: Siglo XXI editores, 1992, tomo II.

risible.⁵⁴ Aun así, Baegert se obstinaba en casarlos, por lo que habría que preguntarse qué había pasado con el vínculo cristiano del matrimonio y el papel de la Iglesia como su regulador. Se puede pensar en el concepto de «mimicry» de Homi Bhabha, pero aquí no, en tanto que estrategia colonizadora, sino como desliz ineludible del discurso colonial. El poder del colonizador, sus instituciones, devienen en una farsa de efecto cómico cuyos resultados minan su propia autoridad al estar fundados por objetos erráticos, accidentales.⁵⁵

Las páginas que escribe el misionero son un hacer desde la inercia, o casi. No puede reportar avances, pero algo había que decir: la frustración, la falta de sentido obliga a seguir diciendo. La escritura es un ejercicio necesario, pero aquí hay lugar para la ironía en que se ha convertido el orden propio y el desdén por el ajeno. Territorio de nadie que marca una doble distancia entre lo que no existe y es inútil ahí, y lo que no se puede aceptar. Baegert no produce ni siquiera etnografía, sino literatura, una especie de tragicomedia. Los intentos por sostener un sistema que no existe producen un itinerario errante; *collage* de ironía, dolor y comicidad. Al desprecio por los californios se une un afán destructor tanto del otro como de sí mismo porque el orden de los californios, en sus páginas, seguía sin alterarse. El otro orden es el que se había convertido en un gesto inútil, fantástico. «Los alimentos son malos, pero, en cambio, muy baratos» y las frases cuya intención es poco clara (¿se divierte y quiere divertir al lector?, o ¿qué sentido tiene esa inserción de lo obvio?) se repiten a lo largo del texto. Para practicar la catalogación, clasifica extrañamente los alimentos de los indígenas⁵⁶ y continúa enseguida un nuevo listado, un buscado itinerario de incongruencias entre el marco de la presentación y el contenido. Ambos materia de su sarcasmo porque aunque pudiera pensarse que la burla parece quedar tan solo del lado de los californios, ¿qué hacer entonces? Por un lado, con su uso burlesco de sus propias instituciones, y con los fragmentos, marco para la risa, inconexos y absurdos de su propio universo; y, por otro, con la integridad de la vida de los indígenas. El lugar de producción del texto de Baegert (Europa, occidente), no se hallaba intacto; en Baegert, cuando menos, no se cumple ese requisito de la escritura etnográfica.⁵⁷ Si lo estuviera, el misionero habría producido algo parecido a una sobria descripción objeti-

⁵⁴ Según explica, los californios se casaban sin notificaciones y en el instante menos esperado, sin banquete ni celebraciones —a menos que el misionero se ofreciera a pagarlas— y al momento de casarse, los nuevos desposados salían cada uno en una dirección distinta. Además, su actitud respecto de las relaciones sexuales extramaritales era tan abierta, o eso se infiere de lo dicho por Baegert, que carecía de sentido pensar en términos de marido y mujer. Véase DEL RÍO, *op. cit.*, pp. 84-87.

⁵⁵ BHABHA, Homi. «Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse». *October*, 28 (1983), pp. 125-133.

⁵⁶ Agrupa en la primera clase las raíces; en la segunda a las semillas y leguminosas; en la tercera «todo lo que es carne o tiene cierta semejanza con la carne», incluyendo gusanos, orugas, lagartijas [...]; en la cuarta a «muchas inmundicias y todo lo que pueda masticar una dentadura y digerir un estómago» como carne podrida y engusanada, maíz enmohecido [...]. Más adelante señala, «Hasta aquí hemos hablado de los ingredientes de la cocina y despensa californianas; ahora es tiempo de decir algo también de su arte culinario». DEL RÍO, *op. cit.*, pp. 76-77 y 80.

⁵⁷ DE CERTAU, *op. cit.*, p. 213.

va. En todo caso, si la escritura intenta marcar aquí su identidad diferenciada —respecto a los californios— resulta un intento fallido. La zona de contacto entre su intento de reproducir un texto ordenado (matrimonio y arte culinario), es decir, *seguir allá*, y su verdadero *estar acá*, abre una especie de grieta a través de la cual se hace presente el contagio. Baegert espera quedar fuera de este otro orden, pero no puede del todo como lo testimonia el tono doloroso de su texto, un lenguaje que vaga buscando un mundo que no existía. El paraíso de la abundancia de Pícolo había desaparecido. Pero también el mito de la página en blanco, del texto que intenta inscribirse en los cuerpos para volverse realidad.⁵⁸ Los californios no eran material de inscripción, cuando menos no en el sentido pretendido por los misioneros.

California aparece entonces como frontera absoluta. Miguel Venegas dice que los jesuitas de California cumplían cada año con los ejercicios de San Ignacio.⁵⁹ Que inserte esta información —que debía darse por hecho— implica tal vez la necesidad de un punto de anclaje, un fuerte recordatorio, periódico, de quiénes eran y qué hacían en California. Los ejercicios anuales como una manera de evitar la caída en el caos, en el otro orden. Venegas mismo se alegra de que en ese mundo extraño haya habido «ministros fidelísimos cuyas virtudes no se habían podido confundir del todo entre la rusticidad de sus indios».⁶⁰ No del todo, pero sí lo suficiente para que amerite la distinción, el corte separador de un jesuita en un medio urbano. Para concluir, la imagen que de sí mismo presenta Ignacio Nápoli, llena de plumaje la cabeza y cargado de varios mazos de cuentas al cuello,⁶¹ pueda ayudar a entender cuáles podían ser las objeciones de los jesuitas al proyecto fronterizo. La inocencia y el gusto con que Nápoli relata esta escena contrasta con el controlado proceso de «mestizaje» llevado a cabo por los jesuitas en la ciudad de México; ahí, su uso de símbolos era regulado a través de su vigilada inscripción en el marco institucional colonial.⁶² Procesiones, paseos, coloquios utilizan la matriz identitaria mexicana, pero siempre para llevarla a otro sitio: la iglesia, la conformación de nuevos itinerarios y recorridos en la ciudad, la celebración de las autoridades virreinales, etc. En la frontera, en cambio, no existe el aparato institucional que respalde esta fabricación colonial; ahí, como Nápoli, los jesuitas terminan no apropiándose desde una postura hegemónica de contenidos indígenas, sino desplazados por ellos. Mientras que en el centro los jesuitas controlan semejanzas y diferencias, el control no está del todo con Nápoli al aceptar andar con plumajes y engalanado a la manera indígena.

⁵⁸ El mito de la escritura en el sentido de De Certeau.

⁵⁹ DEL RÍO, *op. cit.*, p. 114.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 115.

⁶¹ «Me regalaron», dice Nápoli, «varios cueros de venados [...] me pusieron varios plumajes en la cabeza, con cordelines bien tejidos y labrados de varios colores [...] y muchísimos mazos de cuentas de palma, a modo de rosarios bien delgados y lustros, poniéndomelos al cuello, que es la mayor gala que ellos se suelen poner en sus fiestas». *Ibidem*, p. 55.

⁶² ALBERRO, *op. cit.* En el texto, Alberro distingue entre el primer proceso de apropiación de símbolos indígenas realizado por franciscanos y el segundo, por jesuitas. Para Alberro, los franciscanos tenían una mayor inclinación a, digamos, «aindiarse» mientras que los jesuitas, formaron —a través del espectáculo y la circulación de textos— un poderoso imaginario resueltamente colonial y mestizo.