

IV.

MUJERES (INDÍGENAS) Y HOMBRES (MISIONEROS) EN LOS TEXTOS JESUITAS: EL CASO DEL NOROESTE DE NUEVA ESPAÑA, SIGLOS XVII Y XVIII

MARKÉTA KŘÍŽOVÁ

RESUMEN

Este capítulo se enfoca en los textos de misioneros jesuitas que, en los siglos XVII y XVIII, actuaban en el norte de Nueva España. A partir de los conceptos de frontera de género y masculinidad misionera, se analizan las representaciones de las mujeres nativas en el contexto más amplio de las ambiciones de la Compañía de Jesús, tanto en el Nuevo como en el Viejo Mundo. Además, el texto examina casos de estereotipización e ignorancia por parte de los autores jesuitas en los que es posible desvelar la agencia de las actrices indígenas.

PALABRAS CLAVE: misiones jesuitas; norte de Nueva España; representaciones textuales; frontera de género; masculinidad misional; siglos XVII-XVIII.

Sobre el sistema de misiones que los jesuitas establecieron en las regiones periféricas de América colonial ya se ha escrito de modo extenso. La historia misional, constituida en el mismo periodo colonial, y desarrollada posteriormente a través de los siglos XIX y la mayor parte del XX, acentuaba el papel del misionero, a menudo presentado como un héroe o casi un santo. El misionero aportaba al indígena la civilización. Este figuraba en las narrativas más bien para dar trasfondo a la actuación de los misioneros. A través de tal interpretación de la misión se le-

gitimó el proceso de conquista y colonización europea del continente americano. Solamente desde la década de 1980, una nueva generación de historiadores y antropólogos amplió el espectro de temas dentro de la historia misional, tomando en cuenta la perspectiva indígena y también analizando menos los empeños y sudores de hombres concretos, y más las complejas transferencias culturales, los procesos de confesionalización, la competencia imperial y la modernización que tomaban parte tanto en Europa como en las regiones ultramarinas.¹

De la nueva historia misional también resultó el interés en las vidas, agencia, opiniones de las mujeres indígenas, casi invisibles en las previas narrativas heroizantes y eurocéntricas. La mayoría de las fuentes primarias disponibles están escritas por y desde la perspectiva de los misioneros y otros representantes masculinos del sistema colonial. Es precisamente la mirada masculina (*male gaze*) que examinó en varios contextos coloniales Homi Bhabha y a la que se alude en la introducción de este volumen. También los misioneros en sus textos “apelan a los patrones de su propia cultura para asimilar las diferencias con el Nuevo Mundo”.² Para contrapesar tales limitaciones en las fuentes, los historiadores de las misiones tienen que buscar nuevos marcos metodológicos y conceptuales, inspirándose en la antropología histórica tanto como en la historia subalterna.³ El presente capítulo tiene la ambición de contribuir a esta corriente historiográfica. Se centrará en las representaciones de las mujeres nativas en las fuentes jesuitas, es decir, en cómo estas eran presentadas dentro del discurso de la Compañía de Jesús. A través de leer las narrativas en contra de los lenguajes del gobierno y la propaganda, se buscará la agencia de las actoras indígenas.⁴

1. Para este nuevo enfoque, véase Robert H. Jackson, “Introduction”, pp. ix-x. De la lista de textos que tratan de entender la obra misional jesuita dentro de los procesos de la globalización temprana, se puede mencionar la obra de Bernd Hausberger, *Für Gott und König. Die Mission der Jesuiten im kolonialen Mexiko*, que contiene una amplia bibliografía, así como una discusión sobre el desarrollo de la historiografía de misiones en los siglos XIX y XX; o algunos estudios de caso, como el de Del Río, *Conquista y aculturación en la California jesuítica, 1697-1768*.
2. Vitar, “Jesuitas, mujeres y poder: el caso de las misiones de las fronteras del Chaco”, p. 41.
3. Guha, *Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India*.
4. Para la conceptualización de “agencia” de actores históricos, véase la introducción de este volumen.

LA FRONTERA DE GÉNERO Y EL ESPACIO EN MEDIO

Las fuentes jesuitas están cargadas de significados ideológicos y estilos literarios de la época, y deben ser descodificadas cuidadosamente. Asimismo, como demostró persuasivamente Ann Stoler a través de sus investigaciones en los archivos del sudeste asiático, la lectura de la documentación colonial “a contrapelo”, de abajo hacia arriba para dar voz a los actores subalternos, puede resultar en otro tipo de simplificaciones y esquematismo, reduciendo y esencializando el papel de los que producían las fuentes ya que estos también eran actores históricos con valores, creencias y prácticas particulares que necesariamente afectaban su percepción y representación de sí mismos y de los demás. Cada uno construía su propia realidad con base en su propia visión del mundo.⁵ En el caso del estudio histórico de las misiones jesuitas en América colonial, el análisis debe comenzar entonces con el esfuerzo de entender los discursos jesuitas, y la lógica interna de los testimonios producidos por ellos. En relación con la imagen de las mujeres indígenas, es necesario analizar primero cómo los jesuitas percibían su masculinidad, y como ponían sus ideas en práctica durante su servicio misional. Ulrike Strasser notó en su importante e innovadora monografía, enfocada al estudio de la actuación de misioneros jesuitas alemanes en el Pacífico, que la masculinidad jesuita representaba un importante guion cultural, a través del que ellos observaban e interpretaban sus entornos. A la vez, Strasser demostró cómo el modelo de masculinidad misionera, transmitido a través de las publicaciones jesuitas, servía como ejemplo a seguir para los hombres europeos, dentro de los procesos de confesionalización, es decir, en la construcción de identidades religiosas, acompañada por el disciplinamiento social,⁶ tanto como los de competencia internacional dentro y fuera de Europa.⁷

Se centrará la atención del presente capítulo en una de las regiones misionales: la parte noroeste del virreinato de la Nueva España,

5. Stoler, *Along the Archival Grain: Epistemic Anxieties and Colonial Common Sense*, p. 50.

6. Schilling, “Die Konfessionalisierung im Reich: Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620”; Reinhard, “Reformation, Counter-Reformation, and the Early Modern State: A Reassessment?”.

7. Strasser, *Missionary Men in the Early Modern World: German Jesuits and Pacific Journeys*.

enmarcada por el océano Pacífico y la cordillera de la Sierra Madre Occidental. Esta región se hallaba en la frontera, es decir, entre el territorio ya colonizado y todavía no sometido al poder español. La frontera colonial representaba el espacio del encuentro inicial y más intenso de los europeos con la otredad americana y de los indígenas con la otredad europea. Al mismo tiempo, fue el lugar de los conflictos militares, políticos, económicos y culturales en la situación de la conquista todavía no acabada, lo que hizo posible para los indios buscar soluciones constructivas de problemas ocasionados por la dominación europea.⁸ Las misiones jesuitas en el noroeste de la Nueva España se desarrollaban a partir de 1591 hasta el año 1767, cuando la Compañía de Jesús fue expulsada de todos los territorios de la Monarquía Hispánica. Hasta el momento de su expatriación de los territorios españoles en 1767, los jesuitas fundaron en el noroeste más de cien misiones, aunque algunas de ellas de efímera existencia.⁹ La región fue poblada por una multitud de etnias indígenas, con considerable diversidad lingüística (aunque la mayoría de ellos pertenecía a la familia lingüística uto-azteca), política y cultural, y con una marcada vocación guerrera. Edward Spicer en su obra clásica dibujó la imagen de las rancherías, es decir, bandas de caza dispersas.¹⁰ Pero subsecuentes interpretaciones atribuían la fragmentación social y la disminución de la agricultura a las epidemias de enfermedades europeas que desde varios decenios prevenían el contacto con los europeos. En esta interpretación, la imagen de la primitividad, la debilidad de lazos sociales, la mínima estratificación social era más bien el producto del imaginario europeo que la realidad social.¹¹ No obstante, en la región existían también sociedades

8. El autor de la primera consideración sobre el problema de la frontera como instrumento de análisis del carácter específico de la historia americana fue Frederick Jackson Turner, "The Significance of the Frontier in American History"; para la aplicación del término en la historia colonial latinoamericana, véase Hennesy, *The Frontier in Latin American History*; para el específico contexto de la frontera del noroeste de Nueva España, Weber, *The Spanish Frontier in North America*.

9. Para el resumen de la historia de misiones jesuitas en el noroeste de México, véase, por ejemplo, Ortega y Noriega, "El sistema de misiones de Sinaloa, Ostimuri y Sonora. Formación, crecimiento y crisis, 1691-1767".

10. Spicer, *Cycles of Conquest: The Impact of Spain, México and the United States on the Indians of the Southwest, 1533-1960*.

11. Reff, *Disease, Depopulation and Culture Change in Northwestern New Spain, 1518-1764*.

con cultura material y vida social más simples, como los seris en las montañas de Sonora o los grupos indígenas de California.

A pesar de las diversidades, se pueden identificar también similitudes, tanto en los sistemas culturales indígenas como en el modo de su representación por parte de los misioneros. Las etnias del noroeste se destacaban por su estilo de vida seminómada, alternando entre la agricultura y caza, pesca y recolección. Se movían dentro de un espacio reconocido por los demás grupos, sus aldeas de tiempo en tiempo cambiaban su localización. La unidad básica social fue la banda de caza, compuesta de familias extendidas, mientras que la solidaridad de la unidad superior (tribu) fue relativamente débil; con todo, existían jerarquías sociales y los miembros de las etnias respetaban a los que asumían posiciones de liderazgo. La religión se centró en los cultos de los fenómenos naturales y de los rituales cíclicos orientados a asegurar la subsistencia. Los líderes religiosos de ambos sexos por medio de visiones comunicaban con el mundo sobrenatural, aprovechando sus experiencias y habilidades individuales y así modificando el marco general de la vida religiosa y el ritual.¹²

Todo esto les hacía, a ojos de los comentadores españoles, muy diferentes de las culturas sedentarias y estratificadas del México central.¹³ Andrés Pérez de Ribas en el prólogo de su crónica los consideraba “la gente más bárbara e fiera del Nuevo Mundo”.¹⁴ Dada la intensidad y larga duración de las misiones jesuitas en esta región, cumplida con su intensa producción literaria y su diseminación en Europa, se puede decir que en los ojos de muchos lectores europeos, el indígena del noroeste se convertía en genérico de indio americano (un papel similar

12. Véase el detallado compendio de Hers *et al.* (eds.), *Nómadas y sedentarios en el Norte de México*.

13. Véase el texto de Monika Brenišínová, “Entre Bohemia y las Américas”, en el presente volumen.

14. Robles Ortiz, *Historia de los triunfos de nuestra santa fe entre gentes las más bárbaras y fieras del Nuevo Orbe*, p. 20. Palabras muy similares usaban otros misioneros jesuitas, por ejemplo, Joseph Neumann, que servía entre los tarahumara. La carta del 29 de julio de 1686 es preservada en el Archivo Nacional de la República Checa (en adelante NA), JS III 419/3, fols. 120r-121v, editada por Zavaldo, *Bohemia jesuitica in Indiis occidentalibus. Latinská korespondece českých jezuitů z Ameriky, Filipín a Marián v českých a moravských archivech. Kritická edice* [“Bohemia jesuitica en las Indiis Occidentalibus. Correspondencia latina de los jesuitas bohemios de América, Filipinas y Marianas en los archivos checos y moravos. Edición crítica”], p. 460.

cumplieron los indígenas brasileños en el siglo xvi, en la fase inicial de los contactos transatlánticos).¹⁵ Al mismo tiempo, el establecimiento del sistema de misiones impuso cierta homogeneidad al mosaico cultural y político diverso del noroeste. La labor misionera concentró sus primeros esfuerzos en la tarea de sedentarizar a los diversos grupos, creando núcleos de población estable como fase previa a la evangelización. Las tribus y bandas de caza eran congregadas y mezcladas en pueblos misionales, donde se ajustaban a un patrón dominante social, económico e incluso lingüístico (ya que los misioneros a menudo escogían solamente una de las lenguas nativas para la instrucción y comunicación). Así se conformó gradualmente lo que el historiador David Block, en su análisis de otra región misional, ha llamado “cultura de la misión”, ámbito en el cual ciertas figuras, como los miembros de la élite indígena, tuvieron un rol fundamental de traducción y mediación.¹⁶

Es importante tener en cuenta que la construcción textual y visual de las realidades americanas inspiró de modo importante los procesos de autoconstrucción de los mismos europeos como descubridores, conquistadores y soberanos del mundo. Los europeos se esforzaban por definirse a sí mismos, por averiguar quiénes eran y quiénes querían ser en el universo, ampliado de repente como consecuencia de los descubrimientos ultramarinos. A la vez, el desarrollo intelectual y cultural que tomó lugar dentro del marco de la Contrarreforma católica repercutió de modo importante en el modo en el que los misioneros jesuitas veían el Nuevo Mundo y a sus pobladores nativos. Las crónicas jesuitas, tanto como las antologías de cartas, aspiraban a ejercer influencia sobre los lectores,¹⁷ es decir, el público general de la Europa católica. Los representantes de la orden fortalecían así su dominancia en el contexto europeo, y a la vez promovían el sistema ideológico ignaciano (incluyendo la imagen de la masculinidad hegemónica misionera). Pero también se usará en el presente capítulo la documen-

15. Véase, para la imagen de los indígenas brasileños en Europa, Binková, “Literární a výtvarný předobraz brazilského indiána v českých zemích v 16. a 17. století” [“El modelo literario y artístico del indígena brasileño en los países checos, siglos xvi y xvii”] y el capítulo de Anna Libánská en el presente volumen.

16. Block, *Mission Culture on the Upper Amazon: Native Tradition, Jesuit Enterprise & Secular Policy in Moxos, 1660-1880*.

17. Por supuesto, se entremezclaban la imaginería jesuita con las otras fuentes —textuales tanto como pictóricas— sobre la realidad americana que en este tiempo circulaban en Europa; véase el capítulo de Anna Libánská.

tación interna de la Compañía de Jesús, es decir, informaciones que no se consideraban propias de propagar en el público, en especial las cartas. Precisamente por su carácter íntimo, estas fuentes hacen posible entender tanto el funcionamiento del sistema misional interno como la percepción de los mismos jesuitas de su papel en ello y en la colonización como tal, aunque a causa de la estructura jerárquica y centralizada del sistema informativo jesuita incluso los documentos privados estuvieran muy formalizados, previniendo el individualismo de estilo tanto como pronunciaciones de opiniones que difieran de la ideología católica y del discurso jesuita.¹⁸

Como anotó Daniel Reff en la introducción a la edición inglesa de la crónica de Pérez de Ribas, hay que entender los documentos misionales como “a la vez creativos y reflectivos. Entre el texto y el mundo hay un autor semiautónomo que muestra que la percepción y la representación de la realidad se rigen por una serie de contingencias, incluidos textos anteriores y el propio contexto histórico-cultural dinámico del autor”.¹⁹ Se mezclan en los textos alusiones a la Biblia, textos de Ignacio de Loyola y otros prominentes jesuitas, así como varias obras literarias. Pero hubo también distorsiones de la realidad a propósito, en servicio a necesidades políticas o dogmáticas. A pesar de que a veces, para dramatizar sus narrativas, ponían en la boca de los protagonistas de sus narrativas pronunciaciones directas, al fin y al cabo, fueron los autores jesuitas que desde su propia lógica y experiencia construían la imagen del indio. Con todo, se trata de testimonios de primera mano producidos por hombres que pasaban años y a veces decenios en estrecho contacto con los indígenas, y dominaban sus lenguas. De todos los que componían la sociedad colonial de Nueva España, eran con gran probabilidad los más familiares con ellos, y los que se encontraban más cerca de lo que recientemente comenzó a denominarse frontera de género.

El concepto de la frontera de género (*gender frontier*) fue acuñado por Kathleen Brown en 2018,²⁰ en respuesta a la continuada discusión

18. El sistema minucioso de comunicación interna, y también de archivo de los documentos de información, describió en detalle Friedrich, *¿Der lange Arm Roms? Globale Verwaltung und Kommunikation im Jesuitenorden 1540-1773*.

19. Reff, “Critical Introduction: The *Historia* and Jesuit Discourse”; véase también la deconstrucción del mismo texto por Rozat, *América el imperio del demonio. Cuentos y recuentos*.

20. Brown, “Gender Frontiers and Early Encounters”.

acerca de la frontera colonial y las implicaciones de su existencia para el desarrollo social y cultural tanto en América como en Europa. Para Brown, el género era crucial en la primera fase de la colonización, en los procesos de construcción de las nuevas identidades y jerarquías, para dar legitimidad a las nuevas relaciones de poder. En este sentido, se puede aludir a la obra de otro historiador, Richard White, quien en 1991 introdujo su concepto del llamado “espacio en medio” (*middle ground*), en los estudios de fronteras coloniales del Nuevo Mundo, para poder concebir mejor el dinamismo cultural en las áreas en las que tomaba parte el proceso de colonización. Con base en sus estudios del caso del área de los Grandes Lagos norteamericanos, White concibió el espacio en medio a la vez como un lugar geográfico, un proceso social y una situación de colonización todavía incompleta.²¹ Procesos similares se pueden identificar en la frontera norteña de Nueva España. En la periferia de las tierras ya colonizadas, los grupos sociales locales y foráneos se adaptaban unos a otros y a las condiciones cambiantes; creaban nuevas identidades y las transformaban con el paso del tiempo.

Tanto para White como para Brown, frontera significa un lugar geográfico y también la fase del desarrollo sociocultural. Brown formuló el concepto dentro de su análisis de la institucionalización del racismo y el fortalecimiento de las desigualdades basadas en el género en la primera fase de la colonización atlántica. Así, ambos autores llamaban la atención al involucramiento en procesos de ajuste y transformación de prácticas cotidianas tanto como del discurso, de todos participantes del encuentro colonial. La frontera de género existía a causa de un choque de larga duración de distintivos, profundamente arraigados sistemas sociales, y dentro de estos similarmente firmes conceptos de autoridad, género y sexualidad.²² Estas ideas, a su vez, se reflejaban en la manera en que los actores de uno de estos sistemas —los misioneros europeos— percibían y entendían el papel de las mujeres dentro del sistema indígena. Pero, como se verá, a través de la frontera de género, tanto como a través de otras fronteras coloniales, reales y simbólicas, operaban los actores locales capaces de involucrarse en ambos mun-

21. White, *The Middle Ground: Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*, p. ix.

22. Brown, “Gender Frontiers and Early Encounters”, pp. 19-20.

dos, y realizar sus agendas de hibridación cultural.²³ Muchas de ellas eran mujeres indígenas.

SOLDADOS DE LA MILICIA DE CRISTO

Como en otros aspectos de su existencia, también al construir su masculinidad los miembros de la Compañía seguían “nuestro modo de proceder” (*noster modus procedendi*),²⁴ combinando de modo original las estructuras culturales existentes y diseñando unas nuevas que servirían mejor para sus objetivos y respondían a la opinión pública. Desde sus inicios, los miembros de la orden jesuita y en especial sus líderes trataban de fortalecer la imagen de cuerpo social compuesto de hombres con derecho a dominar, “soldados, que como caballos ligeros [...] estuviesen siempre a punto para acudir a los rebatos, donde llamaban la necesidad de ayuda de las almas”.²⁵ Esta autoimagen correspondía a lo que Raewyn Connell denominó masculinidad hegemónica.²⁶ Es decir, era una construcción a propósito de la clase de hombres definidos a través de la doble dicotomía (a las mujeres en general y a los varones subalternos). Esta construcción legitimaba la expansión política y económica de la Compañía de Jesús dentro y fuera de Europa. También, servía como vehículo de sus ambiciones socio-reformistas.²⁷ Es decir, la construcción de la masculinidad jesuita no solamente confirmaba las relaciones de poder desiguales entre varones y mujeres, sino a la vez entre diferentes categorías de varones, dentro de las jerarquías sociales

23. Para el concepto de hibridación y su utilidad en entender los procesos que tomaban parte en el proceso de colonización, véase la introducción de este volumen.

24. La formulación que acentúa la originalidad de la organización interna y las actuaciones de la orden y su espíritu corporal la usó por primera vez Ignacio de Loyola. O'Malley, *The First Jesuits*, p. 8.

25. Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos*, vol. 1, p. 91.

26. Para el concepto de masculinidad de Raewyn Connell, véase la introducción, pp. 42-43. Aunque el concepto de Connell ha sido sujeto a críticas y reelaboraciones, por ejemplo Beasley, “Rethinking Hegemonic Masculinity in a Globalizing World”; Hearn, “From Hegemonic Masculinity to the Hegemony of Men”, etc., se mantiene su utilidad analítica para el estudio de las relaciones de género en varios contextos.

27. Para las ambiciones socio-reformistas de la Compañía de Jesús, véase Křížová, *La ciudad ideal en el desierto: Proyectos misionales de la Compañía de Jesús y la Iglesia Morava en la América colonial*.

en varios niveles. Connell también advertía —y es algo que hay que tomar en cuenta al analizar la situación en las misiones jesuitas americanas y sus presentaciones en Europa— que la estructura de poder, basada en la desigualdad de género, no se mantiene exclusivamente por la fuerza. Aunque, como se verá en el capítulo, la idea de la “robustez” física era evocada con frecuencia para referirse a los misioneros. Pero, preponderadamente, los misioneros jesuitas ejercían su superioridad sobre los neófitos a través de medios culturales, enraizados tanto en las estructuras a largo plazo como en la concreta situación histórica. Fueron precisamente las actividades multifacéticas de la Compañía de Jesús que les ponían siempre en el foco de la atención pública, en el papel de la vanguardia de la verdadera fe en el mundo cristiano, amenazado por la Reforma protestante, el islam y las fuerzas de los “salvajes” del ultramar.

Dentro de este modelo, la actividad jesuita en las misiones ultramarinas adquirió una importancia extraordinaria. Por esto, Ulrike Strasser propuso, como variante del concepto acuñado por Connell, el de la masculinidad misional, cuyo modelo masculino y texto fundacional es la autobiografía de Ignacio de Loyola.²⁸ Después, se divulgaba entre la población europea a través de las crónicas y las cartas jesuitas.²⁹ La imagen de los misioneros en estos textos era de hombres de fuerza física, espíritu emprendedor y fortaleza moral, capaces de resistir tanto las inclemencias del tiempo como los ataques de los indígenas. Se invocaban los temas de la valentía guerrera, de lucha y de combate armado, es decir, todo lo que simbólicamente conformaba la masculinidad de los “soldados de Dios”. A pesar de renunciar al uso directo de la violencia, los jesuitas no solo enfrentaban actos violentos, sino que estos también constituían una parte integral de su autoimagen. Además se empeñaban en imponerse como el rol de orden en las misiones. Este fue el caso del misionero Ignacio Xavier Keller, quien en 1751 se involucró activamente en la supresión del levantamiento en Pimería Alta, dejó torturar y al final ejecutar al supuesto líder indígena,³⁰ ya que en

28. Loyola narró su vida entre 1553 y 1555 al joven miembro de la Compañía, Luis Gonçalves de Câmara. Para su concepto de masculinidad, véase Strasser, “‘The First Form and Grace’: Ignatius Loyola and the Reformation of Masculinity”.

29. Strasser, *Missionary Men*.

30. El caso de Keller fue resumido en varios documentos, el más conciso es “Informe a su excelencia por el padre Miguel Quijano”, c. 1752, *Documentos para la his-*

la fase inicial de la conquista los misioneros jesuitas eran los únicos representantes del poder español en los territorios del noroeste. Por esto, aspiraban a codificarse ante los indígenas como tipos ideales de masculinidad del nuevo régimen social y político.

El mismo cuerpo del continente americano se identificaba con el cuerpo de mujer, como objeto de exploración y apropiación,³¹ tal como lo muestra el grabado frecuentemente reproducido de Johan Stradanus. La feminización discursiva del Nuevo Mundo y de sus habitantes se trasladaba, en consecuencia, a la implícita hipermasculinización de los conquistadores. Las diferencias físicas y culturales entre los europeos y los indios se establecieron como diferencias de género, ya que los indígenas estaban definidos por medio de la serie de dicotomías específicas de género que habían sido explícitamente jerarquizadas en la cultura europea: valor-cobardía, actividad-pasividad, fuerza-debilidad, inventiva-imitación, disciplina-espontaneidad. Se estableció una relación estrecha entre la empresa imperial y la masculinidad de sus protagonistas. Así, relaciones de poder, vinculadas con la dicotomía masculino/femenino, fueron expresadas dentro del marco del discurso de la conquista americana.³² Todo esto repercutió también en el discurso misional jesuita.

Parte integral del ideal masculino hegemónico de la Europa en la temprana Edad Moderna fue la violencia. Aunque los misioneros y otros protagonistas de la batalla contra el protestantismo y el paganismo no derramaban la sangre de sus oponentes en batalla, sí hacían correr la suya. Tanto en Europa, en el marco de la Contrarreforma, como en los campos misioneros encontraron la muerte algunas de-

toria de México, vol. 1, pp. 33-76, original en Biblioteca Nacional de México (en adelante BNM), Archivo Franciscano, 32/681.1, fols. 1-23v; para la sublevación en la Pimería Alta en 1752 véase Rentería-Valencia, "Colonial Tensions in the Governance of Indigenous Authorities and the Pima Uprising of 1751". Acerca de la violencia en las misiones jesuíticas, véase también Binková, "La violencia en las misiones jesuíticas, intento de una tipología (s. XVII-XVIII)".

31. Para la sexualización de la conquista europea, véase la introducción, p. 37.

32. Para el entendimiento de la conquista y colonización desde la óptica de género y el imaginario de la masculinidad agresiva de la conquista, véase Zamora, *Reading Columbus*, pp. 173-174; Trexler, *Sex and Conquest: Gendered Violence, Political Order, and the European Conquest of the Americas*; también Křížová, "Pasión por lo americano: la cara erótica del encuentro de los dos mundos".

cenos de los miembros de la orden, y así se confirmaba el ideal de la masculinidad hegemónica heroica.³³ El martirio masculino de los misioneros ha sido celebrado en pinturas, reproducciones y biografías ejemplares.³⁴ Presumía el sufrimiento, pero a través de la propaganda lo transformó simbólicamente en un acto activo (aunque los preceptos jesuitas prohibían a los misioneros buscar activamente la muerte).³⁵ Importante era el entrelazamiento simbólico de la muerte violenta de los mártires con el *topos* de la paternidad. La sexualidad activa constituía en Europa de la Edad Media y la Moderna temprana una de las características de masculinidad hegemónica. En contraste, la incapacidad o falta de voluntad de engendrar descendientes, y a pasar a ellos el nombre y la propiedad, restaba valor al individuo como varón. Esta era una de las causas que disminuían el atractivo de entrar en la orden religiosa.³⁶ Los jesuitas no podían engendrar hijos, pero de su sangre derramada, como del semen, nacían nuevos conversos.

Esta interpretación del juego de palabras semen/semilla, la alusión al uso de la metáfora de “semilla” en la Biblia, pero también la simbólica conexión entre los actos de reproducción masculinos y el martirio misional se indica en el grabado de Melchior Küsel. Se incluyó como ilustración en el libro dedicado a las vidas ejemplares de los jesuitas martirizados, escrito por el jesuita de Bohemia, Matthäus Tanner. La inscripción dice “Sanguis martyrum, semen Christianorum” (“la sangre de los mártires es semilla de cristianos”). Según las teorías médicas del tiempo, el semen se producía en el cuerpo masculino de la sangre.³⁷

33. Burschel, “Männliche Tode-weibliche Tode. Zur Anthropologie des Martyriums in der frühen Neuzeit”.

34. Véase, para el caso del martirio de misioneros franciscanos y su representación en Europa, Brenišínová, “Edge and Face of the Habsburg Empire: Cultural Transfer of the Iconographic Theme of 26 Martyrs of Japan Between the Old and New World”. Véase también la representación de los mártires misioneros jesuitas en este volumen para mi texto sobre las misiones jesuitas en Canadá.

35. Ahern, “Visual and Verbal Sites: The Construction of Jesuit Martyrdom in Northwest New Spain”.

36. Buttigieg, *Nobility, Faith and Masculinity: The Hospitaller Knights of Malta, c. 1580-1700*. Karras, *From Boys to Men: Formations of Masculinity in Late Medieval Europe*, acentuó la importancia de la paternidad y la patrilinealidad a las concepciones hegemónicas de masculinidad europea.

37. Simons, *The Sex of Men in Premodern Europe: A Cultural History*.



Fig. 36. Karel Škréta y Melchior Küssel, *Sanguis martyrū, semen Christianorū*, Matthäus Tanner, *Societas Jesu usque ad sanguinis et vitæ profusionem militans, in Europa, Africa, Asia, et America*, Praga, 1675, p. 270. Biblioteca Nacional, Praga, signatura: 51 A 000024.

Un lema medieval era revitalizado en el específico contexto de la expansión ultramarina. En el grabado del libro de Tanner, los ángeles en el jardín distribuyen la sangre de los mártires como si fuese semen, a modo de símbolo de la fertilidad. El cuerpo martirizado continúa su obra activa en el servicio de la expansión europea.³⁸ A la vez, la publicación del libro de Tanner en Praga demuestra el íntimo entrelazamiento de varios de los campos de trabajo de la Compañía de Jesús en las regiones ultramarinas y en los bastiones europeos del protestantismo. Mientras que desde la perspectiva actual las misiones jesuitas en el noroeste de Nueva España se hallaban en la periferia del mundo conocido, para la orden jesuita —y, consecuentemente, en el discurso católico europeo como tal— ocupaban su mismísimo centro. La obra misional no solamente justificaba la existencia de la Compañía de Jesús, sino que daba legitimidad a la naturaleza expansiva del sistema europeo de este tiempo, entrelazándose con las metrópolis dentro del sistema de intercambio económico y cultural. La frontera del noroeste era a la vez la tierra de confines, tierra del fin del mundo, de “disolución de lo conocible”, en palabras de Guy Rozat,³⁹ y el mismo centro del universo jesuita.⁴⁰

MUJERES SEDUCTORAS, MUJERES HECHICERAS, MUJERES CATEQUISTAS

Ya se señaló que las crónicas jesuitas contenían infinidad de detalles de la vida cotidiana de los indígenas. Usualmente, se abrían con capítulos que resumían las informaciones básicas sobre la naturaleza y cultura

38. Tanner, *Societas Jesu usque ad sanguinis et vite profusionem militans, in Europa, Africa, Asia, et America*, p. 270. Véase el comentario de Satrasser, *Missionary Men*, p. 155, a esta ilustración. El lema “la sangre cristiana es semilla” apareció en la obra de Quinto Septimio Florente Tertuliano, del siglo III; véase la edición bajo el título *Apología de Quinto Septimio Florente Tertuliano, presbítero de Cartago, contra los gentiles, en defensa de los cristianos*, p. 129.

39. Rozat, *América imperio del demonio*, p. 66.

40. Clara Bargellini demostró este hecho de modo persuasivo en su estudio sobre la arquitectura de misiones jesuitas de la región norteña de la Nueva España: “At the Center on the Frontier: the Jesuit Tarahumara Missions of New Spain”. Para el entrelazamiento discursivo de la historia misional con la historia europea y la historia de la cristiandad, véase también Reff, *Plagues, Priests, Demons: Sacred Narratives and the Rise of Christianity in the Old World and the New*.

locales. En la parte introductoria del presente texto, se advertía que las crónicas, los reportes, las cartas reflejaban el mapa cognitivo del dogma católico, tanto del eurocentrismo como de la misoginia de los jesuitas. Por supuesto, la relación de los jesuitas con las mujeres era muy compleja, comenzando con las patronas y admiradoras femeninas de Ignacio de Loyola y continuando con personajes como María de Guadalupe de Lencastre y Cárdenas Manrique, duquesa de Aveiro, que apoyaba materialmente las misiones y mantenía correspondencia intensa con algunos de los misioneros.⁴¹ Sin embargo, Loyola, a propósito, estableció la Compañía sin rama femenina. Esta decisión facilitó la cultivación de la masculinidad sin su explícita invocación, ya que simplemente por entrar a esta organización homosocial los novicios se contrapusieron a lo femenino.⁴²

El objetivo de los autores era, primero, propagar la causa jesuita en el Nuevo Mundo, y además brindar información que posibilitase desarraigar las costumbres y creencias indígenas.⁴³ Al mismo tiempo, motivaba a los autores jesuitas el esfuerzo por cautivar el interés de los europeos a través de la exotización del ambiente americano —la escena de las historias misionales— y de los actores nativos. El mismo editor de las cartas jesuitas, Joseph Stöcklein, invocó el motivo del “viaje de sillón” e invitó a sus lectores a experimentar la otredad del ultramar.⁴⁴ El atractivo de los reportes y cartas se aumentaba a través de la introducción de numerosos detalles pintorescos de la vida cotidiana de los indígenas y la historia natural. En estos discursos exotizantes, a las mujeres les era asignada una doble otredad, a causa de su indigeneidad y de su sexo.

Se pueden ver también las grillas culturales, como era el caso de la unánime reprobación jesuita de la supuesta fealdad de las indígenas (que divergía en muchos aspectos respecto a las imágenes idealizantes de la primera fase de conquista americana, desde sus inicios con

41. Kino, *Kino escribe a la duquesa: Correspondencia del P. Eusebio Francisco Kino con la Duquesa de Aveiro y otros documentos*. También Rahner, *Saint Ignatius Loyola: Letters to Women*. Compárese con el capítulo de Brenišínová sobre la obra de I. Tirsch en este mismo volumen, pp. 259-321.

42. Strasser, *Missionary Men*, p. 26.

43. Gareis, “Missionary Reports and their Relevance as Ethnographic Sources”.

44. Stöcklein, *Allerhand so Lehr- als Geist-reiche Brief-Schriefften und Reis-beschreibungen, welche von denen Missionarios der Gesellschaft Jesu aus Beyden Indien bis anno 1731 in Europa angelangt sind*, vol. 1, prólogo al lector, s. p.

Colón).⁴⁵ Este era el caso del jesuita Ignacio María Nápoli en California, entre los guaycuras. Como signo de amistad, los guaycuras ofrecieron sus mujeres a Nápoli y a sus acompañantes, no obstante el padre las rechazó.⁴⁶ Joseph Och, que trabajaba con los pimas de Sonora, se sentía protegido contra toda tentación por la costumbre de las indias de cubrirse el pecho con tatuajes, que le parecían tan repulsivos que “a ningún hombre puede acosar un pensamiento carnal o impúdico cuando vea a esas criaturas”.⁴⁷ En las narrativas jesuitas, se mezcló la repulsión física hacia las mujeres con las confirmaciones persistentes de la castidad de los misioneros, y con la exagerada sexualización de las indígenas. Esto, por supuesto, resultaba del general “esplendor de la misoginia europea”,⁴⁸ es decir, la convicción de teólogos, médicos, juristas y filósofos en torno a la inferioridad y debilidad del sexo femenino del periodo temprano moderno. Los misioneros percibían la sexualidad indígena femenina como una amenaza a su integridad como siervos de Dios. Como notó Susan Deeds, la erotización de la otredad servía a los europeos para construir un espacio moral superior para sí mismos;⁴⁹ y así resultan también los reportes jesuitas. En contraste a la sexualidad animal de la mujer indígena, sobresale aún más la nobleza y moderación del misionero, su superioridad masculina cultivada.

A pesar de estos pronunciamientos, la correspondencia privada revela que algunos de los misioneros durante su servicio misional divergían del ideal de la masculinidad misional y de los preceptos de castidad. Sobre Manuel Domínguez en Nayarit se decía que “leva muchas mujeres a su casa y que detiene a las que le hacen el gusto y las que no quiere las echa de casa”.⁵⁰ Por supuesto, tales desviaciones eran

45. Véase el capítulo de Anna Libánská en este libro.

46. Nápoli, “Breve relación de la nueva entrada al sur, en la copiosa gentilidad de la nación [de los] coras para la nueva fundación de la misión de Santiago de las Palmas”, BNM, Archivo Franciscano, 3/52.1, fol. 7.

47. Och, “P. Joseph Och’s, Glaubenspredigers der G. J. in Neumexico, Nachrichten von seinen Reisen nach dem spanischen Amerika, seinem dortigen Aufenthalte vom Jahr 1754 bis 1767, und Rückkehr nach Europa 1768”; trad. al español en Hausberger, “La vida cotidiana de los misioneros jesuitas en el noroeste novohispano”, p. 87.

48. Gómez y Humberto, *Rostros y rastros del demonio en la Nueva Granada. Indios, negros, judíos, mujeres y otras huestes de Satanás*, p. 269.

49. Deeds, “Indian Women in Jesuit missions”, pp. 261-262.

50. Carta del padre visitador Bartolomé Wolff al padre provincial Agustín Carta, Santa Teresa, 10 de enero de 1760, W. B. Stephens Collection, University of

después citadas con frecuencia por los críticos de los jesuitas y usadas para disminuir su fama, su influencia en las más altas capas de política, y también para perjudicar la imagen que ellos mismos construían sobre sus actividades coloniales. En el contexto de la representación de las mujeres por los jesuitas, sin embargo, tales casos solamente confirmaban el estereotipo de la indígena sensual, fortalecida en su sexualidad por las fuerzas diabólicas y por tal razón era capaz de contrapesar la virtud de los misioneros.

En sus críticas de las mujeres desenfrenadas, emergen en las crónicas y las cartas numerosos de los jesuitas detalles sobre la vida femenina antes y después del establecimiento de las misiones. Los misioneros describían su traje (o su desnudez), sus actividades de recolección, su papel en los rituales.⁵¹ En algunos casos, el discurso jesuita alababa a las mujeres en contraste con los varones indígenas, por ejemplo, al deliberar sobre uno de los rasgos que se adscribían a los indígenas no convertidos: la ociosidad. Se presentaba la imagen de la comunidad primitiva, en la que los varones “yacen en un ocio perpetuo a la sombra de los árboles” y las mujeres se encargan del trabajo.⁵² En su crónica sobre California, Miguel del Barco describía cómo “una sola mujer lleva dos hijos, el uno sentado sobre los hombros y el otro, de pocos meses, al pecho o metido en la red a la espalda. Y aun algunas veces llevan tres: los dos como acabo de decir y el otro, como de cuatro años, le llevan de la mano caminando el niño por su pie. Todo esto no impide a la mujer el llevar también a la espalda todo su ajuar”.⁵³ La representación de la misma situación —mujer indígena cuidando simultáneamente por dos hijos— aparece en la ilustración que acompañaba el mapa del misionero Adán Gil.

Los reportes misionales también hacían hincapié en las jerarquías en las sociedades indígenas, que se destacaban por fuerte protagonismo femenino. El hecho de que antes de la llegada de los

Texas, Austin, n.º 66, p. 34, citada por Hausberger, “Vida cotidiana”, p. 25, da otros ejemplos de los misioneros “mujerigos” (la palabra que usaban sus superiores).

51. Véase también el capítulo de Monika Brenišínová en este volumen que analiza las imágenes de mujeres indígenas californianas en la obra del jesuita Ignacio Tirsch.

52. La carta del misionero Nicolás Tamaral es citada por Clavijero, ed. Miguel León Portilla, *Historia de la Antigua o Baja California* [1789], p. 171.

53. Del Barco, *Historia natural*, p. 203.

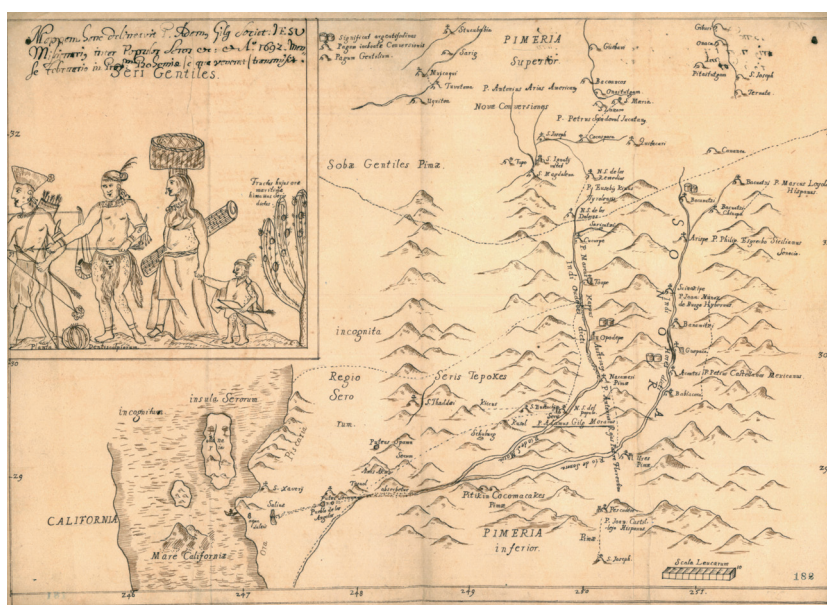


Fig. 37. Adán Gilg, *Mapa de la misión en California*, 1692. Archivo Regional de Moravia, Colección de documentos del Museo de Francisco (Františkovské muzeum), Brno, signatura G 11.

europesos en la región las mujeres en muchos casos ocupaban posiciones de prestigio e incluso poder se consideraba una de las pruebas de la barbarie indígena. En múltiples ocasiones los jesuitas no entendían las estructuras sociales o las costumbres sobre las que escribían, como en el caso de Pérez de Ribas cuando erróneamente consideraba la residencia matrilineal y la terminología nativa de parentesco, que se derivaban de la madre, como pruebas de existencia generalizada de relaciones incestuosas.⁵⁴ A veces, se compartían con los lectores informaciones muy íntimas, como las descripciones detalladas de los abortos y el infanticidio entre los mayas en Sonora, también en la crónica de Andrés Pérez de Ribas. Según el cronista, a las mujeres las motivó en las situaciones de hambrunas y guerras el esfuerzo de mantener vivos a sus niños mayores. Podemos pues entender este pasaje como el testimonio del esfuerzo de las mujeres nativas para mantener el control sobre sus cuerpos y sus descen-

54. Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos*, vol. 2, p. 18.

dientes, un esfuerzo que se contradecía con las usanzas europeas de este tiempo.⁵⁵

Los jesuitas se involucraban intensamente en la vida privada de los neófitos, sobre todo en orden a la persecución de prácticas que contradecían las normas de la fe católica y los sagrados principios de la procreación. El control de la vida sexual indígena constituyó uno de los pilares fundamentales de la labor misionera y una de las facetas de la vida femenina más directamente afectadas por la evangelización.⁵⁶ No solamente se reemplazó el previo sistema complicado de familias extensas con un sistema basado en la estricta monogamia, sino que uno de los objetivos declarados de la obra misional era el establecimiento del orden social patriarcal en las comunidades misionales. Se afirmaba la soberanía de los hombres sobre las mujeres tanto en la gobernación como en la economía, y también en la vida espiritual (aunque en esta, la participación indígena era muy limitada). El proyecto misionero, por consiguiente, diseñó un espacio hogareño para la mujer, reservando la esfera pública (la guerra, el gobierno) a los hombres.

Los misioneros se empeñaban en fortalecer la posición de los varones indígenas hacia las mujeres. Se establecían reglas de conducta en el matrimonio que subordinaban la esposa a su marido y la hija al padre. En la enseñanza del catecismo, a la hora de asistir a misa, en las fiestas, incluso en las jornadas laborales se aplicó la estrategia de separación como medida de vigilancia y de control. “La distribución ordinaria de tiempo es ésta”, escribió Nicolás Tamaral en su informe sobre la misión de la Purísima Concepción Cadegón, fundada en 1720 en California.

Al querer amanecer se tocan las avemarías; entonces toda familia doméstica acude a la iglesia, rezan y saludan a la Santísima Virgen, cantan el Alabado, primero los hombres, después las mujeres [...] y en ésta y todas las distribuciones de concurrencia de hombres y mujeres siempre están aparte los hombres, juntos, y en lugar separado las mujeres, juntas. [...] [Después], cada uno acude a lo que se le ha encargado: los hombres al trabajo de campo o fábrica de iglesia..., las mujeres, unas a hilar algodón y lana, otras a hacer medidas. [...] A las diez del día se toca la campana y

55. Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos*, vol. 2, p. 18.

56. Como notó Vitar, “Jesuitas, mujeres y poder”, p. 49, el son de campanas que pausaba la vida en las misiones también fue utilizado para señalar la hora de los deberes conyugales.

acuden a la iglesia todos los niños y niñas de doctrina, puestos aparte unos de otros.⁵⁷

A través de estas reglas de vida, se construía una nueva variante de la frontera de género dentro de los mismos asentamientos indígenas misionales. A pesar de la retórica de pasividad, es claro, a partir de los textos jesuitas, que las mujeres, tanto como los hombres indígenas, activamente tomaban sus destinos en sus manos en un esfuerzo por sobrevivir ante la nueva situación y usando sus estrategias sociales y culturales tradicionales, así como las nuevas. Durante la primera fase de la colonización se aceleró el desarrollo social dentro de las sociedades indígenas dando paso al establecimiento de nuevas élites que mantenían los lazos con su propia comunidad, pero al mismo tiempo ya se hallaban profundamente enraizados en la cultura del conquistador; y de este enraizamiento derivaban su poder. Como ya se explicó, el régimen patriarcal, impuesto dentro del sistema misional, excluía a las mujeres de las posiciones de poder y privilegio, y también de la participación activa en los rituales católicos, mientras que los hombres eran encargados de los deberes religiosos tales como catequistas, sacristanes y supervisores. Eran los funcionarios masculinos (gobernadores, alguaciles etc.) quienes —dentro del sistema de masculinidad cómplice— se beneficiaron desproporcionadamente del sistema misional, tanto económicamente como culturalmente.

Fue a causa de estas restricciones que las mujeres indígenas se involucraron activamente en los esfuerzos por revivir la religión original, ya que esto significaba la posibilidad de mejorar también su posición social. Este era el caso de los eventos nocturnos clandestinos en las misiones, durante los cuales la danza y el consumo de bebidas embriagantes rememoraba los rituales tradicionales.⁵⁸ Uno de estos casos lo menciona Andrés Pérez de Ribas cuando se refiere al diablo que predicaba en la casa de una mujer de la etnia guasave, que presuntamente

57. Fragmento del “Informe del padre Nicolás Tamaral al padre visitador de las misiones de California” (ca. 1730), Archivo General de la Nación (Ciudad de México), ramo Historia, t. 21, publicado en Del Río (ed.), *Crónicas jesuíticas de la Antigua California*, pp. 96-98.

58. Véase la descripción de tales rituales nocturnos en la carta del misionero Joseph Neumann, fechada el 29 de julio de 1686 en Sisoguichi (en la región Tarahumara), preservada en copia en el NA, JS III 419/3, fols. 120r-121v, editada por Zavadiš, “Bohemia jesuítica”, pp. 465-466.

continuaba en el culto practicado originalmente por su padre.⁵⁹ Hubo también un involucramiento activo de mujeres en sublevaciones armadas. La carta de Adán Gilg, enviada en febrero 1692 de su misión entre la etnia seri en Sonora, hablaba de otra mujer, también sin nombre, que “viajaba por todo el país” y así reunía “multitud de indígenas” para adorar una deidad tradicional en la forma de un hombre joven, vestido de rojo.⁶⁰

Otras indígenas trataban de fortalecer su posición a través de la manipulación del nuevo sistema. En los informes de misiones aparecen abundantes relatos de actos virtuosos atribuidos a mujeres. Algunas de estas vidas ejemplares pasaron a los libros de sermones. Casi siempre resalta en ellos la perseverancia en la guarda de la castidad y la devoción a la Virgen y a los santos de la Compañía (san Ignacio y san Francisco Javier, especialmente).⁶¹ También la crónica de Pérez de Ribas contiene, al lado de las biografías ejemplares de los misioneros, las historias de vida de conversos ejemplares, de hombres tanto como de mujeres. Tales narrativas confirmaban el éxito de la obra misional, y a la vez servían como relatos modelo para las subsecuentes generaciones de neófitas. Por ejemplo, los jesuitas impulsaron un fuerte culto a la figura mariana para introducir los ideales católicos de la maternidad en las mujeres indígenas. A pesar de su exclusión de posiciones de liderazgo oficiales en la Iglesia, las mujeres podían sobresalir a través de su adhesión a la Virgen, su participación activa en la construcción de las iglesias consagradas a ella, en las procesiones y otros actos de veneración.⁶²

Pero algunas mujeres sobresalían aún más. Notable es el caso de cierta Luisa, de la etnia denominada “ocoroni” (en Sinaloa, vivió originalmente a lo largo del río de mismo nombre). A diferencia de la mayoría de otras actrices femeninas, que quedan anónimas en los textos jesuitas, identificadas solamente como “la mujer vieja”, “la mujer pima” etc., conocemos no solamente el nombre (cristiano), sino también la historia personal de esta mujer. Y el cronista Pérez de Ribas también

59. Pérez de Rivas, *Historia de los triunfos*, vol. 1, p. 123.

60. La carta preservada en la copia en el NA, JS III 419/3, fols. 138r-143v, y en Archivum Romanum Societatis Iesu (en adelante ARSI); editada por Zavadiš, “Bohemia jesuitica”, pp. 234-244.

61. Gonzalbo Aizpuru, *La educación popular de los jesuitas*, pp. 53-54, 178-179.

62. Pérez de Rivas, *Historia de los triunfos*, vol. 1, pp. 246-247 (citando la carta de Pedro Méndez, de entre los mayos).

revela sus estrategias de manipular el sistema colonial. Según Pérez de Ribas, Luisa era “una India de grande valor, y Christiana”.⁶³ Desempeñó un papel importante en el proceso de la conquista del territorio de la etnia vecina a los ocoroni —los zaques— por el capitán español Diego Martínez de Hurdaide. Luisa fue supuestamente apresada por los españoles, y durante algunos años sirvió como esclava en la ciudad de Topia. Fue bautizada y, aunque este hecho el cronista jesuita lo pasó por alto pudorosamente, con gran probabilidad forzada a convertirse en concubina del capitán. Al fin regresó a los ocoroni “con dos hijas que auia”, pero mantuvo contacto con el capitán, visitándole, aceptando sus “regalos” y sirviéndole de intérprete en sus expediciones en los territorios no sometidos. Subsecuentemente, Luisa se involucraba activamente en la catequesis al lado de los misioneros jesuitas.⁶⁴

Hay que tener en cuenta que, a pesar de que Pérez de Ribas profesó de conocer personalmente a Luisa por largo tiempo, se trata, por su parte, de una construcción similar a casos de otras narrativas ejemplares de modelos anónimos de mujeres indígenas. A la vez, su crónica servía para unos objetivos concretos políticos de la Compañía de Jesús: tratar de fortalecer su posición en el virreinato de Nueva España y de ganar el apoyo de importantes personalidades.⁶⁵ Dentro de este contexto, no es sorprendente que Luisa se parezca a una nueva Malinche en su crónica. Así, el capitán Hurdaide, conquistador del noroeste y uno de los patrones de la Compañía en dicha región, asumió, por lo menos en la crónica de Pérez de Ribas, el papel de un nuevo Hernán Cortés. De todos modos, es probable por lo menos que Luisa fuera un personaje real, y no una completa invención del cronista. Si este fuera el caso, podemos ver a Luisa no como una agente de la aculturación misional, como la representó Pérez de Ribas en su crónica. Más bien, era una intermediaria cultural, en el sentido aún más amplio de que presenta Patricia Seed en su texto sobre mujeres en colonización española citado en la introducción a este volumen.⁶⁶ Y en este su papel

63. Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos*, vol. 1, p. 87.

64. Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos*, vol. 1, pp. 161-163.

65. Véanse, Reff, “Critical Introduction”; Rozat, *América imperio del demonio*.

66. Seed, “Women in the Atlantic World”, p. 166; véase la introducción de este volumen, p. 51. Sobre el papel de los intermediarios culturales (*cultural brokers*) a través de las divisiones étnicas/raciales en el proceso de la colonización española escribió Szasz (ed.), *Between Indian and White Worlds: The Cultural Broker*.

de intermediarias, también las mujeres indígenas tomaban parte en los complejos procesos de criollización de la sociedad novohispana que describió persuasivamente Alberto Baena Zapatero.⁶⁷

Al aceptar el papel asignado dentro del sistema español, en realidad Luisa era capaz de trasladar tanto la frontera física colonial como la frontera de género. Su involucramiento tanto en la conquista como en la catequesis de los zaques hay que interpretarlo como un esfuerzo de establecerse con firmeza dentro de las nuevas jerarquías, usando los nuevos instrumentos simbólicos que estaban a disposición de la mujer indígena, pero a la vez manteniendo su posición en las viejas estructuras sociales. Uno de estos instrumentos simbólicos era el comadrazgo, o sea, el establecimiento de parentescos simbólicos, además de las jerarquías de poder.⁶⁸ Según Pérez de Ribas, Luisa actuaba como comadre junto a sus hijas, literalmente, en centenares de bautismos de niños zaques.⁶⁹ Pérez de Ribas interpreta su fervor como prueba del poder del Espíritu Santo, pero Luisa también establecía así una posición clave social y, al mismo tiempo, aseguraba que pasase eventualmente tal posición a sus descendientes.⁷⁰

CONCLUSIONES

En la documentación jesuita, a primera vista, las mujeres indígenas están a la sombra de los actos heroicos de los misioneros y los actos de barbarie efectuados por sus rivales indígenas. Es muy característica en este respecto la aseveración del cronista de las misiones de California, Miguel del Barco, según la cual sus compañeros jesuitas se empeñaban en “mirar [las mujeres indígenas] hacia el rostro solamente y no bajar por descuido la vista por no ver su desnudez”.⁷¹ Se podría amplificar

67. Baena Zapatero, *Mujeres novohispanas e identidad criolla*, s. XVI-XVII.

68. Horstman y Kurtz, “Compadrazgo and Adaptation in Sixteenth Century Central Mexico”.

69. Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos*, vol. 1, p. 104.

70. Reff, “Saints, Witches and Go-betweens: The Depiction of Women in Missionary Accounts from the Northern Frontier of New Spain”.

71. Del Barco, ed. Miguel León Portilla, *Historia natural y crónica de la antigua California*, p. 199. De modo casi idéntico describía esta usanza Augustin Strobach para las islas Marianas, “Relatio rerum notabilium in Marianis”, 1682, preservada en copia en el NA, JS III 419/3, fols. 239r-241v, editada en Zavadil, “Bohemia jesuítica”, p. 573.

el imaginario evocado por el cronista y constatar que no solamente los misioneros trataban de ignorar los cuerpos de las mujeres indígenas, sino que también excluían la posibilidad de entender sus pensamientos, sus motivaciones y sus sentimientos. Según las ideologías europeas de ese tiempo, las mujeres carecían de capacidades intelectuales y voluntad propia.⁷² Consecuentemente, los documentos jesuitas las presentan consistentemente no como actoras, sino como instrumentos del diablo (las mujeres todavía no convertidas o las apóstatas), o de Dios (las neófitas de comportamiento ejemplar).⁷³

La segunda lectura de estas fuentes, sin embargo, no solamente revela numerosas referencias a mujeres en las crónicas, reportes y cartas jesuitas, pese a su importante papel en la construcción de las narrativas, las estereotipadas imágenes de la mujer no convertida y la mujer neófita se contraponían al tipo ideal del misionero jesuita, ejemplo a seguir por los lectores europeos. No obstante, se incluyeron también en los textos detalles de la vida cotidiana, tanto antes como después del establecimiento de las misiones, y menciones sobre mujeres concretas. A pesar de la retórica que les presentaba como seres sin razón e intelecto, resulta claramente su agencia en los textos misioneros.

Esta constatación ciertamente no quiere relativizar el sufrimiento de innumerables mujeres indígenas ocasionado por la conquista y el sistema colonial. Sin embargo, los testimonios jesuitas sobre ellas, muchos de ellos no intencionados, documentan claramente el hecho de que la convivencia en las misiones no se puede percibir como una batalla que concluya en derrota (es decir, la aculturación de los indígenas) o victoria (resistencia). En el nuevo sistema brutal y traumatizante, la supervivencia, tanto física como cultural, de las comunidades indígenas dentro del sistema colonial dependía de sus aptitudes para comprender, modificar y manipular la tradición de los colonizadores. En el sistema patriarcal, en el que muchos de los hombres indígenas se integraron, emulando las prácticas europeas de masculinidad cómplice, muchas veces las mujeres eran agentes activas del encuentro físico y cultural en la frontera misional.

72. Weber, "Saint Teresa, Demonologist"; Sánchez Ortega, "Woman as Source of Evil in Counter-Reformation Spain".

73. Pérez de Ribas (*Historia de los triunfos*, vol. 1, p. 74) en su crónica sobre las misiones del noroeste de Nueva España presenta varios ejemplos de "efectos excelentes de la gracia divina, poderosa a dar tal valor a mujeres flacas".