

V.

LA SEGUNDA VIDA DE CATHERINE, “LA VIRGEN IROQUESA”, EN LOS TEXTOS JESUITAS

MARKÉTA KRÍŽOVÁ

RESUMEN

El capítulo se enfoca en la neófita indígena de Canadá Catherine Tekakwitha (1658-1680) y en su imagen en las fuentes jesuitas. Se explorará cómo sus representaciones estaban moldeadas por las agendas de los autores y las convenciones de la hagiografía católica. Se analizarán los procesos de translación cultural bidireccional que tuvieron lugar no solo en Canadá, sino también en Nueva España, donde el caso de Catherine fue usado como argumento en debates sobre las capacidades intelectuales y morales de las mujeres indígenas.

PALABRAS CLAVE: misiones jesuitas; Canadá; Nueva España; Catherine Tekakwitha; siglos XVII y XVIII.

INTRODUCCIÓN

En su breve pero inspirador texto sobre los santos barrocos, Peter Burke consideró a estas personas como dignas de interés para los historiadores de la cultura de la Edad Moderna temprana “no solamente porque muchos de ellos fueron interesantes individuos, sino porque, como otros héroes, reflejan los valores de la cultura en la que están

percibidos bajo la luz heroica”.¹ En respuesta al incentivo de Burke, el presente texto toma como base uno de los casos de fabricación de un santo —aunque, sin éxito en el tiempo cuando tuvo lugar— en el contexto específico de la situación colonial.² Concretamente, se centrará en las misiones jesuitas en el área de los Grandes Lagos de Norteamérica y en una figura muy conspicua de esta etapa de la historia colonial del continente americano, llamada por los cronistas jesuitas la “virgen iroquesa”,³ que dejó huellas en la documentación colonial bajo el nombre de Catherine Tekakwitha (ca. 1656-1680).⁴ La neófita de la

-
1. Burke, “How to be a Counter-Reformation Saint”, p. 48.
 2. Además del ensayo de Burke sobre la construcción de los santos de la Contrarreforma, se alude aquí a otro texto del mismo autor, Burke, *Fabrication of Louis XIV*, en el que el autor analizó las imágenes de las que se construyó la representación pública del rey francés.
 3. El nombre “iroqués”, tanto como el de “hurón” y otros, son etiquetas impuestas a los grupos amerindios desde fuera, por los europeos que los encontraron por primera vez durante el periodo colonial. A pesar de que en la historiografía de hoy día, es común el uso de etnónimos culturalmente sensibles (que en el caso de los “iroqueses” sería “haudenosaunee”, o en la nueva ortografía “hodinöhsö:ni”), he decidido adoptar las denominaciones empleadas por los propios jesuitas. En esto, sigo a True, *Masters and Students: Jesuit Mission Ethnography in Seventeenth-Century New France*, pp. xvi-xvii, que explica su decisión por el hecho de que los nombres que los observadores europeos daban a los grupos indígenas eran parte de sus representaciones dentro del universo mental propio. Así, se enfatiza el papel mediador que los misioneros jesuitas desempeñaban entre las culturas amerindias y los académicos modernos que buscan comprenderlas. Por supuesto, esas percepciones y representaciones no siempre correspondían a cómo esos grupos indígenas se percibían a sí mismos, pero son precisamente los estereotipos europeos el tema principal de este capítulo.
 4. En el presente documento, se usará consistentemente la variante original del nombre bautismal de esta mujer, “Catherine”. La variante más usada hoy día, “Kateri”, procede de su biografía escrita por Walworth, *The Life and Times of Kateri Tekakwitha*. Según Walworth, era una alteración mohawk del nombre francés, sin embargo esta variante nunca aparece en las fuentes de los siglos XVII y XVIII. A través de la indigenización de su nombre, aunque con gran probabilidad arbitraria, Walworth aspiraba a hacer su protagonista más atractiva para los lectores indígenas; y la táctica tuvo éxito. En lo que toca a su nombre original indígena, se usará en el presente texto su transcripción más común (Tekakwitha), con la excepción de las citas directas que reproducirán las ortografías particulares. Los autores jesuitas del siglo XVII y XVIII comúnmente añadían los nombres indígenas al nombre bautismal, para identificar a la persona con precisión, y se seguirá la práctica en el presente texto (ya que se mencionan también otras neófitas iroquesas de nombre bautismal Catherine). Pero hay que tener en cuenta que algunos historiadores dudan de que los propios neófitos indígenas mantuviesen sus nombres originales

nación de los mohawks murió joven, después de vivir solamente dos años en la misión jesuita de San Francisco Javier/Kahnawake, años que estuvieron acompañados de duras penitencias y automortificaciones. Inmediatamente después de su muerte, Catherine se convirtió en objeto de veneración espontánea por parte de los habitantes indígenas de la misión, pero también de los colonos blancos de Montreal y Quebec. Dos misioneros jesuitas escribieron, por separado, detallados reportes sobre su vida y muerte que subsecuentemente se hicieron públicos. Después de tres siglos, la sede papal consintió su beatificación y algún tiempo más tarde, en 2012, su canonización. Catherine Tekakwitha es la primera y hasta el momento única mujer indígena americana en el panteón católico. Desde su tiempo ha gozado y sigue gozando de popularidad, especialmente entre los nativos de Canadá y los Estados Unidos. Se continúan publicando copiosos textos dedicados a ella, que en la mayoría de los casos —como la igualmente copiosa imagería visual— tienen poco que ver con los eventos que tuvieron lugar en las misiones jesuitas de la Canadá francesa.⁵

Aunque el tema de la apropiación moderna de Catherine Tekakwitha es fascinante, el presente capítulo se enfocará exclusivamente en la fase inicial de su construcción, por parte de los autores jesuitas, como modelo a seguir para otras mujeres indígenas. En la primera parte del capítulo, se buscarán en sus textos informaciones sobre Catherine y otras mujeres neófitas nativas en las misiones, sobre su agencia y sus estrategias de supervivencia material y espiritual, y sus esfuerzos por construir nuevas identidades, tanto individuales como colectivas. Además, se explorará el grado en que las representaciones de Catherine Tekakwitha estaban moldeadas por las agendas de los misioneros jesuitas y las convenciones de la hagiografía católica, tanto como por su esfuerzo de demostrar el éxito de la empresa misional en Canadá. En líneas generales, se analizarán los procesos de translación cultural

como recuerdo de sus identidades previas. El debate sobre si Catherine continuase su autoidentificación como Tekakwitha, mujer del clan tortuga, y si es apropiado usar simultáneamente ambos nombres en la etapa de su vida en la que ya era cristiana fue abierto por Holmes, *Symbol Tales: Paths Towards the Creation of a Saint*, p. 241.

5. De las numerosas biografías, la más exhaustiva y crítica es la de Greer, *Mohawk Saint: Catherine Tekakwitha and the Jesuits*. La veneración moderna la explora Vecsey, *Paths of Kateri's Kin*.

bidireccional que tomaban parte en este proceso de construcción de la idealizada “virgen iroquesa” de los textos jesuitas.

Buscando inspiración en otro texto de Peter Burke, se estudiarán los esfuerzos de varios actores históricos no solamente por entender la realidad extranjera a ellos/ellas, expresarla en palabra y acción (y, también por textos e imágenes), sino negociar tales conceptos e ideas que, en esencia, eran intraducibles; en breve, se analiza el proceso de traducción cultural y la constante descontextualización y recontextualización de varios aspectos de la vida, ideología y cultura en otras partes del sistema colonial.⁶ Los mecanismos de selección y construcción de modelos católicos a seguir que tomaban lugar dentro del contexto de la colonización del continente americano ofrecen amplio material para estudiar los sistemas socioculturales en varias partes del Nuevo Mundo. Aquí, los discursos europeos necesariamente se acomodaban a las condiciones locales; a pesar del esfuerzo homogeneizante postridentino, la ortodoxia católica se enriquecía por nuevos motivos. Y precisamente desde este ángulo se analizarán las representaciones jesuitas de Catherine, no solamente en Canadá, sino también en Nueva España, donde a través del siglo XVIII su caso fue usado como argumento en debates y rivalidades muy locales.⁷

LAS MISIONES JESUITAS EN CANADÁ Y REPORTES SOBRE ELLAS

La empresa misional jesuita en Canadá francesa en los siglos XVII y XVIII fue a la vez muy similar y muy distinta a las misiones de la misma orden en la América española, en las que se centró mi capítulo previo de este volumen. Era similar, porque se desarrolló dentro del concertado esfuerzo de la Iglesia católica de contrapesar las pérdidas ocasionadas por la Reforma protestante, y promover su propia obra

6. Peter Burke, “Cultures of Translation in Early Modern Europe”. Véase también el excelente volumen de Maitland, *What is Cultural Translation*, que —enfocándose en especial en la situación actual de globalización en marcha— afirma la necesidad de prestar atención al entendimiento de particularidades culturales en otros contextos culturales; también resume la historiografía del concepto y su diverso uso en la historia y la antropología.
7. En el capítulo VII, de Lillyam Rosalba Espinosa González, se revisan tangencialmente otros procesos de representación de la santidad femenina en América colonial.

de reforma social y espiritual a través de los nuevos conversos, que en sus ojos carecían de los vicios de los cristianos europeos.⁸ Era distinta, porque se realizaba en estrecha relación con la colonización francesa, cuyo tema dominante no era la conquista armada del territorio, sino el comercio. Como se explicó en la introducción, la colonización francesa se basaba, en especial, en el comercio de pieles, y los colonizadores seguían las rutas comerciales ya establecidas por los indígenas. Por esto, los habitantes nativos eran instigados por colonos franceses a continuar su vida nómada de caza, en vez de ser forzados a la sedentarización y a la aculturación.⁹ Los jesuitas no entraron al interior de Nueva Francia bajo la protección de las tropas militares y tampoco como agentes de transformación total de la vida cotidiana. Sus neófitos no estaban destinados a convertirse en fuerza de trabajo imprescindible para el estado colonial. La obra misional dependía mucho más de la cooperación activa con los indígenas, y en especial en tener asistentes de ambos sexos que catequizaban desde su propia iniciativa y en sus propias lenguas, organizaban grupos de oración y ofrecían ayuda material a los nuevamente llegados a los asentamientos misionales.¹⁰

La caza de pieles ocasionó profundos cambios demográficos, ya que etnias enteras se trasladaban en busca de los territorios de caza, o eran desplazados bajo la presión de competidores más poderosos de otras naciones. Hubo también consecuencias para la vida cotidiana de los indígenas nativos. La rivalidad por los mercados y por los territorios de caza traían consigo inestabilidad política e incremento de choques militares, hechos muy destructores debido a las armas de fuego accesibles a los combatientes. Gracias al intenso intercambio, la

-
8. Los esfuerzos socio-reformistas de los jesuitas en Canadá, contrapuestos a la empresa jesuita en Japón, la estudió en detalle Abé, *The Jesuit Mission to New France: A New Interpretation in the Light of the earlier Jesuit Experience in Japan*.
 9. Ray, *Indians in the Fur Trade: Their Roles as Trappers, Hunters, and Middlemen in the Lands Southwest of Hudson Bay, 1660-1870*; Gilman, *Where Two Worlds Meet: The Great Lakes Fur Trade*. La interpretación original de la participación entusiasta de los indígenas en la caza de pieles, como venganza por las primeras epidemias de enfermedades europeas, la ofrece Martin, *Keepers of the Game: Indian-Animal Relationships and the Fur Trade*.
 10. Greer, "Introduction: Native North America and the French Jesuits"; Cushner, *Why Have You Come Here? Jesuits and the First Evangelisation of Native America*, pp. 149-169.

cultura material se enriquecía con herramientas de metal, textiles, nuevos tipos de víveres, incluyendo bebidas alcohólicas. El contacto con los europeos causó repetidas erupciones de epidemias. Los misioneros jesuitas fueron testigos de todos estos cambios, y a veces participaban en ellos directamente, ya que los asentamientos misionales muy a menudo se establecían cerca de los puestos comerciales, para aprovecharse de la presencia de numerosos indígenas de varias naciones que pasaban por estos lugares, e incluso se financiaban parcialmente de los procedentes del mercado.¹¹

La mayoría de los habitantes indígenas del noreste compartía rasgos culturales fundamentales. Sus economías de subsistencia antes de la llegada de los europeos combinaban la agricultura, la caza y la pesca. La guerra desempeñaba un papel prominente en la cultura de todas las etnias de la región. Otra importante característica cultural era la variada vida ceremonial, en la que dominaban rituales en honor a diversos espíritus de plantas y animales. Hubo dos grupos lingüísticos principales, los hablantes de lenguas iroquesas y de las algonquinas. Los iroqueses se componían de dos grupos dominantes, los propios iroqueses —llamados *iroquois* por los franceses— y los hurón. De hecho, ambos términos denotaban confederaciones que con gran probabilidad se formaron ya antes de la llegada de los colonos europeos al territorio de Canadá. Las naciones que participaban en estas mantenían su independencia en los asuntos cotidianos, pero sus líderes se reunían para tomar decisiones que afectaban a todos los miembros.¹²

Hubo cuatro naciones¹³ en la confederación hurón, y cinco en la iroquesa (cada nación estaba dividida en clanes: tortuga, oso, etc.).

-
11. El libro clásico de Hunt, *The Wars of the Iroquois*, describió a los jesuitas como agentes en la caza de pieles que exploraban el potencial de los territorios para Francia. Trigger, *The Children of Aataentsic: A History of the Huron People to 1660*, ofreció una interpretación más moderada, pero sí admitió la importancia de la caza y trata de pieles para la expansión del sistema misional jesuita. Interpretación más detallada, que añadió a los intereses comerciales también las ambiciones políticas de los reyes franceses y a la vez los objetivos de reforma social de los jesuitas. Véase también McShea, *Apostles of Empire: The Jesuits and New France*.
 12. Véase un resumen detallado de la cultura y composición étnica en la región en White, *The Middle Ground: Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*.
 13. El término “nación” se usaba con frecuencia en las fuentes francesas e inglesas del periodo colonial, y de estas fue tomado por los historiadores modernos. No

Durante gran parte del periodo colonial las dos confederaciones estaban enemistadas y chocaban con varias de las etnias de lenguas algonquinas del área de los Grandes Lagos y el valle del río San Lorenzo. Las naciones hurón se caracterizaban por una más marcada homogeneidad cultural y lingüística, y por esto las fuentes contemporáneas, incluyendo los reportes jesuitas, en la mayoría de los casos se refieren genéricamente a los hurón como si fuesen una entidad única. En contraste, se identificaban en las fuentes las cinco naciones iroquesas distintas: mohawks, oneidas, onondagas, cayugas y senecas. Estas vivían por separado, y también sus relaciones con los colonos franceses durante el siglo XVIII se desarrollaban de modo diferente. De más relevancia para los franceses eran los mohawks, que vivían más cerca a sus asentamientos en el valle del río San Lorenzo, pero que también mantenían relaciones de comercio con los ingleses y holandeses al sur. Con los colonos franceses cooperaban los hurón que en la primera mitad del siglo XVII asumieron el papel central en la caza de pieles, y también varias de las etnias algonquinas.¹⁴

Consecuentemente, los jesuitas también se centraban, en la fase inicial de su presencia en Nueva Francia, en los hurón, y se aprovechaban de las alianzas económicas y políticas existentes para expandir sus misiones. Establecieron numerosos asentamientos entre los hurón, pero esta etapa de la empresa misional canadiense terminó de modo abrupto cuando los ataques iroqueses concertados en la década de 1640 aniquilaron la confederación hurón, y con ellos también a las misiones.¹⁵ En las dos décadas subsecuentes, hubo ataques de revancha por parte de los franceses, hasta que en la década de 1660 las naciones iroquesas sucesivamente firmaron tratados de

solamente se evita así el uso del término “tribu”, que en la actualidad se considera inapropiado como categoría analítica. Véase sobre este tema Kapman, “Orangutans, Tribes, and Nations: Degeneracy, Primordialism, and the Chain of Being”. Lo que es más importante es el hecho de que las unidades político-culturales de los iroqueses cumplen estrechamente con la definición estándar de “nación”, al ser comunidades monolingües que habitaban un territorio claramente delimitado, tenían un sistema político aceptado por todos sus miembros, además de líderes elegidos y comúnmente respetados, así como un sentido de origen e historia compartida. Un ejemplo de uso en las fuentes de la época lo ofrece Brandão (ed. y trad.), *Nation Iroquoise: A Seventeenth-Century Ethnography of the Iroquois*.

14. Greer, “Introduction”, pp. 8-9.

15. Trigger, *The Children of Aataentsic*.

paz con los franceses y sus aliados indígenas algonquinos. Los jesuitas lograron persuadir a algunos mohawks, que comenzaron a sufrir las consecuencias negativas de la presencia europea, las guerras, las epidemias y el consumo de alcohol, a aceptar la religión católica y a asentarse en comunidades misionales que los jesuitas fundaron en las vecindades de Montreal. Fue precisamente a una de estas misiones, llamada San Francisco Javier, pero conocida con el nombre iroqués de Kahnawake, a la que llegó en 1677 una mujer joven, bautizada con el nombre de Catherine por un jesuita que visitó su pueblo natal brevemente.¹⁶

Como en el caso de las misiones españolas, los jesuitas de Canadá enviaban regularmente sus cartas y reportes a Roma y también a Francia. Además de servir para la coordinación interna de las actividades de la Compañía, la selección de estos reportes se editaba e imprimía anualmente en lengua francesa, para fortalecer la imagen pública jesuita en la madre patria e incrementar el interés de los patrones en apoyar financieramente a las misiones. Hoy día, estos reportes son una imprescindible fuente de información sobre la fase inicial de la misión. Sin embargo, los historiadores son también conscientes de numerosos problemas que impiden su interpretación. Entre otros, hay que tomar en cuenta el carácter unísono de los documentos, ya que carecen completamente de la voz indígena (o en otros, que las palabras que les ponen en la boca provienen de los mismos autores jesuitas). Obraban también las limitaciones culturales a través de las que ellos veían e interpretaban las realidades del Nuevo Mundo. Al fin y al cabo, sus reportes eran de carácter literario, respondiendo a los géneros de la época (libros de viajes, hagiografías, sermones, etc.).¹⁷ Los textos originales escritos por los misioneros sobre el terreno, que en la mayoría de los casos no se conservaron hasta hoy

16. Para el establecimiento de las primeras misiones mohawks, véase Blanchard, "To the Other Side of the Sky: Catholicism at Kahnawake, 1667-1700". La llegada de Catherine a Kahnawake (y su bautismo que tuvo lugar poco antes) se menciona en su biografía: Chauchetière, *La Vie de la B. Catherine Tegakouita*, pp. 58-76; también en la carta de Pierre Cholenec en *Lettres edifiantes et curieuses*, vol. 12, pp. 138-139.

17. Para el intercambio de las cartas dentro de la Compañía de Jesús, véase mi capítulo anterior en el presente volumen, y también el de Monika Brenišínová sobre Ignaz Tirsch. Para la difícil interpretación de fuentes coloniales y sus inspiraciones literarias, los capítulos de Lillyam Rosalba González Espinosa y Anna Libánská.

día, eran editados múltiples veces antes de ser impresos en Francia; y las subsecuentes generaciones de misioneros tomaban estas publicaciones como modelos a imitar.¹⁸ A la vez, los reportes eran leídos y comentados en Francia y otras partes de Europa, tanto por miembros del clero como por los laicos y dejaron huellas importantes y duraderas en el conocimiento europeo de las culturas amerindias.¹⁹ La edición bilingüe de Reuben Thwaites de principios del siglo xx abrió las relaciones de Canadá para el estudio histórico, y aunque en algunos casos es problemática (ya que Thwaites no era historiador profesional), sigue siendo imprescindible y será usada como fuente principal en el presente capítulo.²⁰

MUJERES EJEMPLARES Y EL FERVOR RELIGIOSO INQUIETANTE

Aunque también la penetración francesa en el interior americano fue acompañada por una violencia considerable, no existía en Canadá una frontera militar equivalente a la que había en el norte de Nueva Espa-

18. Los varios estratos de edición en los reportes de los jesuitas de Canadá los analizó True, “From Manuscript to Jesuit *Relation* in New France: The Case of the Torture and Death of Jean de Brébeuf and Gabriel Lalemant”; las inspiraciones literarias, True, “Travel Writing, Ethnography, and the Colony-Centric Voyage of the *Jesuit Relations* from New France”. Véase la interpretación literaria de los reportes en Goodard, “Canada in Seventeenth Century Thought: Backwater or Opportunity?”. Detallados análisis lingüísticos y estructurales que hacen posible descifrar los significados ocultos en los diccionarios y otros documentos jesuitas cita Trigger, “Preface to the 1987 Reprinting”, pp. xiii-xiv.

19. Greer, “Introduction”, p. 15.

20. Thwaites (ed.), *The Jesuit Relations and Allied Documents: Travels and Explorations of the Jesuit Missionaries in New France 1610-1791*. (Se citará en adelante este fuente principal, según el uso común de la historiografía sobre misiones jesuitas en Canadá, como JR.) La edición profesional de Campeau (ed.), *Monumenta Novae Franciae* (dentro del extenso proyecto *Monumenta Historica Societatis Iesu*), cubre documentos hasta el año 1661, por lo que no se puede aprovechar para el estudio del periodo en el que vivía Catherine Tekakwitha. La comparación de las dos ediciones fue hecha por True, “Is It Time for a New Edition of the Jesuit Relations from New France? Campeau vs. Thwaites”. Además, se publicaron los textos relativos a la vida de Catherine, en ocasión al comienzo de proceso de su beatificación, Holland (ed.), *The Positio of the Historical Section of the Sacred Congregation of Rites on the Introduction of the Cause for Beatification and Canonization and on the Virtues of the Servant of God Katherine Kekakwitha, the Lily of the Mohawks*.

ña. Pero sí, como se verá en el presente capítulo, existía una frontera colonial cultural y con ella, una frontera de género. Como en otras regiones coloniales las barreras de discriminación y desprecio se establecían no solamente entre los colonizadores y los colonizados, sino también dentro de las mismas sociedades indígenas. El cambio de relaciones entre varones y mujeres, y el progresivo desfavorecimiento de mujeres en sistemas políticos y económicos, no era ocasionado solamente por la imposición, aunque no violenta, de las jerarquías sociales europeas en los territorios bajo la influencia francesa y jesuita. En primer lugar, obraba la creciente dependencia de economías indígenas en la caza de pieles que causó también cambios en la división del trabajo entre los sexos.

Antes de la llegada de los europeos, tanto en los grupos algonquinos como en los iroqueses, los hombres y las mujeres mantenían responsabilidades soberanas pero interdependientes dentro de sus respectivas esferas. Los hombres cazaban y tomaban parte en expediciones guerreras, las mujeres procesaban la caza, cultivaban los campos, recolectaban los frutos del bosque, cuidaban las casas y fabricaban los utensilios que los hombres necesitaban para la caza (como canoas), tanto como la ropa y otros artículos. Los maridos aportaban los productos de su caza a las familias extensas de sus esposas. No obstante, el traslado hacia la caza de pieles y la economía monetaria trajo consigo la devaluación de las contribuciones femeninas a la economía. La importancia de la agricultura y de la producción artesanal doméstica decayó y fue remplazada por la compra de víveres, utensilios y textiles europeos, compras que se hacían a partir de las ganancias de la venta de pieles, es decir, de una esfera de actividad masculina. Consecuentemente, la posición de las mujeres en las jerarquías sociales empeoraba progresivamente. Antes eran las productoras de estos objetos, pero con la transición a la economía de pieles solamente eran las receptoras de las ganancias de sus parejas.²¹ Otro importante aspecto en las relaciones de género en las comunidades indígenas fue el creciente porcentaje de cautivos, la mayoría de ellos de sexo femenino, como una de las consecuencias de las numerosas guerras

21. Estos mecanismos son descritos en detalle en Van Kirk, *Many Tender Ties: Women in Fur Trade Society, 1670-1870*; Podruchny, Gleach y Roulette, "Putting Up Poles: Power, Navigation and Cultural Mixing in the Fur Trade".

intertribales que se intensificaron en el periodo colonial. Aunque en general todas las naciones del área de los Grandes Lagos se manifestaban dispuestas a integrar los cautivos y sus descendientes en sus propias comunidades, y el ritual de pasaje de adopción supuestamente remplazaba todas las identidades y obligaciones sociales previas con las nuevas; aun así, muchas experimentaban marginalización y humillación.²²

Muchas de las cautivas hurón y algonquinas de las décadas entre 1640 a 1680 eran cristianas. Las narrativas sobre estas cristianas neófitas que se aferraron a la fe católica aún después de su adopción por los mohawks, pese a la ausencia de los curas para guiarlas y pese a las obstrucciones de sus captores, aparecían repetidamente en las cartas y reportes jesuitas. Tomando en cuenta la indudable estilización de estos testimonios, es tentador buscar similitudes con las narrativas hagiográficas medievales y también con la propaganda católica posttridentina en las que dominaba el *topos* de la perseverancia femenina en la fe como la virtud más alabable. Tal interpretación de los testimonios jesuitas, sin embargo, convierte a los misioneros en meras víctimas de los discursos e imagerías dominantes de su época, altera su capacidad propia de observación; y priva de agencia a las mismas mujeres indígenas.²³

En contraste, si admitimos la posibilidad de que estos testimonios fuesen verosímiles, aunque sí marcados por el estilo literario, nos da la posibilidad de enfocarnos en complejos procesos de translación cultural que tenían lugar dentro de las confusas confrontaciones políticas, económicas y culturales que acompañaban la colonización del continente americano. Por un lado, los jesuitas, en especial en la parte inicial de la penetración a las nuevas regiones, se enfocaban, en su catequesis, en mujeres y niños, para establecer firmes bases para su trabajo subsecuente. En Canadá, esta estrategia se intensificó a causa del hecho de que los hombres estaban ausentes de los campos por periodos prolongados debido a las expediciones de caza, y los jesuitas rara vez tenían la posibilidad de seguirles.²⁴ Sin embargo, dejando al lado esta

22. White, *The Middle Ground*, pp. 18-19.

23. Los jesuitas eran, a pesar de su bagaje cultural y sus perjuicios, agudos observadores capaces de describir, y a veces entender, las complejas realidades extrañas, como lo ha señalado repetidamente Greer, "Introduction".

24. Cushner, *Why Have You Come Here?*, pp. 155-156.



Fig. 38. Francesco Giuseppe Bressani, *Mapa Novae Franciae accurata delineatio con mujeres indigenas rezando*, Macerata, 1657, Biblioteca del Congreso, Fuente: <https://www.loc.gov/item/00561829/>.

preferencia de los misioneros, es muy probable que hubiera un interés particular de las mujeres indígenas en trasladarse a las misiones, y por esto desempeñaron un papel importante en el establecimiento y funcionamiento de las misiones jesuitas en el valle del San Lorenzo.²⁵ Igualmente probable es el hecho de que sus razones para convertirse y para involucrarse activamente en el proselitismo católico y en el funcionamiento económico y social de las misiones no eran las que ponían en sus bocas los cronistas jesuitas, sino que más bien conformaron el significado de la predicación cristiana a través de su propia lógica cultural. Esto no debe contradecir la opinión del etnohistoriador James Axtell, quien en su ensayo del año 1992 expresó su convicción de que las conversiones indígenas eran “sinceras”.

Los hurón y los mohawks, según Axtell, eran “capaces de dar un paso decisivo desde sus antiguas religiones hacia la nueva, sin engañarse a sí mismos ni a los misioneros”, y así “satisfacían sus necesidades emocionales en el mundo que se había vuelto cada vez más caótico para ellos”.²⁶ En contraste, Carole Blackburn estaba convencida de que los indígenas subvirtieron activamente el significado de lo que les enseñaban los misioneros.²⁷ Pero ambos autores concuerdan en que la conversión cristiana fue el resultado de una intensa comunicación transcultural.

Los reportes jesuitas refieren en repetidas referencias, en la inclinación de las mujeres indígenas hacia la vida comunitaria. En su carta de octubre de 1682, Claude Charchutière indicó que las neófitas de Kahnawake buscaban inspiración en el recinto católico de las ursulinas en Montreal. “La vida religiosa les atraía, y consecuentemente tres de ellas formaron una asociación para establecer una especie de convento”.²⁸ Pero los misioneros no consideraron todavía el momento “propicio”,²⁹ en palabras de Charchutière. Es decir, los jesuitas no estaban convencidos de que las indígenas fuesen capaces de cumplir

25. La influencia de mujeres en instigar a miembros de sus familias para trasladarse a la misión fue subrayado por el misionero Jacques Bigot en su carta del 24 de junio, 1681, *JR* 62, p. 25.

26. Axtell, *After Columbus: Essays in the Ethnohistory of Colonial North America*, pp. 100-120.

27. Blackburn, *Harvest of Souls: The Jesuit Missions and Colonialism in North America, 1632-1650*.

28. Carta de Claude Chauchetière, 14 de octubre de 1682, *JR* 62, p. 175.

29. Carta de Claude Chauchetière, 14 de octubre de 1682, *JR* 62, p. 175-176.

con todas las reglas y preceptos de las monjas. Este manifiesto escepticismo hacia las capacidades espirituales de las mujeres indígenas eran casi universales en el ambiente colonial de América (y, como se verá, prorrumpió también en la Nueva España de la década de 1720, cuando la historia de Catherine Tekakwitha se tradujo al español). A causa de su desconfianza, los jesuitas repudiaron el esfuerzo de las mujeres de Kahnawake. Pero, según concluye Charchutière, a pesar de no establecer el claustro, las mujeres continuaban en su mantenimiento voluntario de la castidad, y también trabajaban juntas y compartían los productos de su trabajo.

Este breve reporte revela varias facetas de la convivencia jesuita-indígena y el esfuerzo de los misioneros por controlar detalladamente las vidas de las neófitas, tanto como su inherente falta de confianza en ellas. El motivo de la abstinencia sexual, clave para los conventos como instituciones, y el esfuerzo de la mujer por controlar su carne lo encontramos en Canadá en ambos lados de la frontera cultural. Era, por supuesto, dominante en la hagiografía y la literatura moralizadora europea de la época.³⁰ Pero también los iroqueses y algonquinos se aprovechaban de la abstinencia sexual como fuente de poder espiritual. La abstinencia sexual temporal era uno de los pasos preparativos para la guerra y para la caza.³¹ Las vírgenes desempeñaban un papel importante en algunos de los rituales iroqueses. Lo que sí chocaba con la cultura tradicional iroquesa era el concepto del celibato perpetuo, o más bien, de la vida por separado de una o varias mujeres. En las sociedad iroquesa, no era posible que mujer u hombre viviesen solos. Siempre hubo necesidad de la convivencia con una pareja del otro sexo, ya que las tareas laborales masculinas y femeninas estaban completamente separadas, y así hombres o mujeres solteros no podían asegurar para sí mismos los víveres y otras necesidades vitales. La convivencia de hombre y mujer que representaba la base de la economía tradicional no necesariamente tenía contenido sexual, ya que podían vivir bajo un mismo techo y trabajar para ganarse la vida un hermano y una hermana, o un padre y su hija. Pero siempre cada uno de la pareja cumplía tareas específicas de su género. Esto, como ya se explicó,

30. Graziano, *Wounds of Love: The Mystical Marriage of Saint Rose of Lima*; Bynum, *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*. Véase el capítulo de Lillyam Rosalba González Espinosa en este volumen.

31. Shoemaker, "Kateri Tekakwitha's Tortuous Path to Sainthood", p. 64.

cambió de modo abrupto con la expansión de la caza y la trata de pieles, que causó la pérdida de reciprocidad de parte de las mujeres y empeoró así su posición y también su prestigio en la sociedad.³²

En lo que toca al origen de la idea de establecer una forma de convento dentro de la misión de Kahnawake, como en otros casos, encontramos como obstáculo principal la falta de fuentes que confirmen o refuten la constatación de que a los jesuitas les llegó la inspiración de fuera del asentamiento francés en Montreal. Las mujeres indígenas a menudo acompañaban a sus esposos y otros hombres en sus viajes a los puestos comerciales, y es posible que llegaran a saber sobre la existencia del monasterio en Montreal. Pero también en la sociedad iroquesa tradicional existía la tradición de asociaciones, algunas incluso existiendo a través de las naciones y grupos lingüísticos, en las que hombres y mujeres se unían con varios objetivos, algunas asociaciones eran de tipo medicinal, otras promovían el bienestar social.³³ Aún más importante era el hecho de que los conventos, además de ofrecer clausura a mujeres piadosas, constituían unidades económicas autónomas. Y precisamente el problema de la autonomía económica era el fundamental para las mujeres indígenas afectadas por la trata de pieles. En las misiones, las mujeres solteras sobrevivían gracias a la buena voluntad de los jesuitas. Establecer una asociación comunal, un convento —quizás no en el propio sentido de la palabra, pero de todos modos una asociación para compartir el trabajo y sus productos— las hacía más independientes de la supervisión masculina misional. Los jesuitas eran conscientes de todo esto. De nuevo, el tema del control sobre las mentes y los cuerpos de las mujeres, sobre su trabajo, su conducta y sus pensamientos, reaparece como clave para el entendimiento de la historia de género durante la colonia.

En la misión —y ya antes de asentarse los indígenas en ellas, durante las visitas de los misioneros itinerantes en sus propios asentamientos— los jesuitas ponían repetidamente ante sus ojos las imágenes de la Virgen y de las santas. El ritual de bautismo ofrecía la integración de las neófitas en la comunidad de estas poderosas mujeres, capaces de intervenir en la suprema voluntad divina. Hubo varios aspectos del

32. Mortimer, "Kateri's Bones: Recovering an Indigenous Political Ecology of Healing along Kaniatarowanenneh, 1660-1701", p. 69.

33. Para las sociedades medicinales de los iroqueses, véase Fenton, *False Faces of the Iroquois*, 1991.

catolicismo que tenían sus contrapuntos en la cultura iroquesa, por ejemplo, la popularidad del rosario, un collar de cuentas con significado espiritual que entre las neófitas de Kahnawake pudo haber sido producto de su parecido con los *wampum*, cinturones y collares de cuentas de concha con significados espirituales y políticos para ellas.³⁴ Aún más importante era el hecho de que en los asentamientos misionales, gracias al apoyo material y espiritual de parte de los jesuitas, las mujeres podían vivir por separado, o asociadas con el mismo sexo, y sobrevivir, ya que los misioneros les distribuían víveres básicos y a veces las ayudaban con la venta de artefactos que ellas producían para los colonos franceses. Aparentemente, las mujeres en las misiones se ayudaban unas a otras, lo que los jesuitas describían como manifestaciones de caridad cristiana, aunque esto también tuvo mucho que ver con la economía del don y las reglas sociales de hospitalidad en la región de los Grandes Lagos.³⁵ Ciertamente, las mismas prácticas les valieron el respeto a los ojos de los misioneros. En su ya citada carta de 1682, Claude Chauchetière notó que algunas de las mujeres “compartían sus campos, así tomando el pan de sus propias bocas, para darlo a los nuevamente llegados a la aldea”.³⁶

Tal fervor religioso podía asegurar cierto prestigio adicional a las mujeres solteras en la misión. El bautismo católico —con sus subsecuentes obligaciones sociales, y la integración del neófito en la comunidad de creyentes— tenía muchas similitudes con el ritual de adopción descrito arriba, que daba a los cautivos sobrevivientes una oportunidad para una nueva vida. Sin embargo, todo esto era contrabalanceado por la realidad del subyacente carácter patriarcal de la doctrina católica. Antes de la llegada de los europeos, las mujeres iroquesas y algonquinas tomaban parte activa en los rituales; a través de las visiones podían involucrar la acción colectiva de sus comunidades. La Iglesia católica, en contraste, requería de ellas silencio y obediencia paciente.³⁷ Al mismo tiempo, la reubicación de las aldeas misionales, aunque beneficiosa para las mujeres indígenas en varios aspectos, también ocasionaba considerable estrés. Los mohawks asociaron, acertadamente, a los jesuitas

34. Kelsey, *Reading the Wampum: Essays on Hodinöhsö:ni Visual Code and Epistemological Recovery*.

35. McShea, *Apostles of Empire*, p. 113.

36. Carta de Claude Chauchetière, 14 de octubre de 1682, *JR* 62, p. 181.

37. Greer, *Mohawk Saint*, p. 112.

con los franceses y estos habían sido sus enemigos por largo tiempo. De hecho, los mohawks de Kahnawake se convirtieron en objeto de ataques por parte de otros grupos iroqueses alrededor de 1680.³⁸ A esto se añadía el rigor de la disciplina en la misión, aunque no impuesta con fuerza por parte de los misioneros, pero sí a través de una considerable presión social; y las repetidas epidemias en los poblamientos densos. En esta situación de múltiples crisis, había una necesidad urgente de rituales de empoderamiento y de un nuevo vocabulario de símbolos que facilitase las negociaciones entre los indígenas y los colonos europeos.

Parece que por lo menos algunas de las mujeres neófitas en Kahnawake no estaban satisfechas con su posición de pasivos objetos de cuidado pastoral, y se esforzaron en romper el monopolio sacerdotal y obtener acceso directo a las fuentes del poder espiritual europeo. Escogían prácticas recomendadas a mujeres católicas, como la automortificación que eran alabadas por los misioneros. Muchos de los primeros santos cristianos fueron mártires que murieron por su fe durante las persecuciones de la nueva religión, a medida que se extendía por el Imperio romano. Estos primeros cristianos, como el propio Cristo, esperaban la persecución y aprendieron a sufrir injustamente, con alegría, a imagen de su salvador, murieron por Cristo y por la fe, y fueron directamente al cielo para interceder a favor de otros cristianos. Después de que terminó la persecución de los cristianos, el martirio como principal vía hacia la santidad quedó excluido. El sufrimiento por Cristo asumió entonces nuevas formas y significados, reemplazándose la muerte a manos de los paganos por el ascetismo voluntario y los ejercicios penitenciales, a través de los cuales los penitentes continuaron derramando su sangre por Cristo.³⁹

Pero, como otros aspectos del cristianismo, también la automortificación existía en la tradición iroquesa. Durante el ritual de pasaje para llegar a la edad adulta entre los iroqueses y los algonquines, los jóvenes hombres y mujeres iban solos al bosque, ayunaban, a veces se atormentaban a sí mismos (quemándose por ascuas, sumergiéndose en agua fría etc.), y esperaban recibir una visión o una señal de un espíritu guardián. Aquellos con visiones especialmente poderosas podrían convertirse en chamanes y ejercer autoridad sobre los demás. También durante las

38. Shoemaker, "Kateri Tekakwitha's Tortuous Path", p. 59.

39. Graziano, *Wounds of Love*, 134-135.

campañas guerreras, cuando los cautivos eran torturados públicamente, la capacidad de sufrir con paciencia y aún desafío era alabada tanto por sus comunidades originales como por sus torturadores mismos.⁴⁰ Pues también entre los iroqueses la automortificación y el ayuno eran formas en que los individuos, incluyendo las mujeres, controlaban sus propios cuerpos y eso les daba acceso a estructuras de autoridad espiritual.

Sea cual sea la inspiración, desde el año 1676, las mujeres en Kahnawake demostraron su amor a Cristo y su identificación con su sufrimiento a través de ayunos prolongados y varias formas de tormentos. Según Chauchetière:

la que inició [estas prácticas] las comenzó alrededor de la Navidad. [...] Se acercó al pie de una gran cruz que está al lado de nuestro cementerio, se quitó la ropa y se expuso al aire. Esto fue durante una tormenta de nieve y ella estaba embarazada en ese momento; y la nieve que caía sobre su espalda le causó tanto sufrimiento que casi muere a causa de ella, junto con su hijo, que estaba completamente helado dentro del útero de la madre. Fue su propia idea hacer esto, y ella dijo que era para hacer penitencia por sus pecados. Desde entonces ha adquirido cuatro compañeros que la imitan en su fervor. En pleno invierno, dos de ellas hicieron un agujero en el hielo y se arrojaron al agua, donde permanecieron durante el tiempo que tardarían en rezar el rosario lenta y deliberadamente.⁴¹

Chauchetière acentúa repetidamente el hecho de que la iniciativa llegó de las mujeres mismas, y que continuasen las prácticas a pesar de las admoniciones de los misioneros. Subsecuentemente, algunos de los hombres, que “no querían quedarse atrás”, comenzaron a imitarlas. Importante es también la información de que fue la esposa del asistente del misionero, un hombre respetado en la comunidad, quien, al estar su esposo ausente de Kahnawake, llamó a la comunidad y condujo los rezos y el canto de himnos; es decir, asumió el puesto de autoridad que en el sistema tradicional iroqués le habría pertenecido a ella, como esposa del hombre destacado.⁴²

Los jesuitas destacaron el fervor de las neófitas y su anhelo por imitar a los santos mártires, sobre los que escuchaban durante los ser-

40. Shoemaker, “Kateri Tekakwitha’s Tortuous Path”, p. 64; Mortimer, “Kateri’s Bones”, p. 74.

41. Carta de Claude Chauchetière, 14 de octubre de 1682, *JR* 62, p. 180.

42. Carta de Claude Chauchetière, 14 de octubre de 1682, *JR* 62, pp. 166-187.

mones. Esto es posible. Las vidas de los santos, *Vitae patrum*, que contenían las biografías de los primeros mártires de la Iglesia y de los santos posteriores, desempeñaban un papel central en la formación religiosa de los jesuitas.⁴³ El catolicismo europeo del siglo xvii ciertamente consideraba meritorio infligir dolor en el cuerpo como medio de imitar la vida de los santos y la Pasión de Jesús. A través del ayuno y automortificación, las santas del panteón católico manifestaron el hecho de que estaban entre los pocos elegidos agraciados con la autoridad divina.⁴⁴ Los mismos jesuitas conocían tales prácticas (las “disciplinas” o “penitencias”, como se llamaban en los textos de su tiempo). Ignacio de Loyola dio instrucciones detalladas en los *Ejercicios espirituales* para hacer posible a los miembros de la Compañía de Jesús no solamente expiar sus pecados pasados y futuros, sino “vencer a sí mismo, es a saber, para que la sensualidad obedezca a la razón y todas partes inferiores estén más sujetas a las superiores” y par a “buscar y hallar” la gracia divina.⁴⁵ Jean de Brébeuf, un misionero entre los hurón, llevaba un cilicio y un cinturón con punta de hierro.⁴⁶ En los sermones y pláticas, las neófitas iroquesas podían enterarse sobre la vida de otras santas, como la de santa Rosa de Lima, cuya canonización tuvo lugar en 1671, y en cuyas biografías el tema de la automortificación era prominente.⁴⁷ Aún más probable es que llegaron a Kahnawake reportes sobre los sufrimientos de algunos de los misioneros jesuitas que cayeron víctimas de las guerras franco-iroquesas en los decenios anteriores.⁴⁸ Los instrumentos concretos de automortificación más comunes entre las mujeres piadosas, que tan detalladamente enumeró Charchutière, eran entre otras, la exposición del cuerpo desnudo a las inclemencias del tiempo, el buceo en agua fría y en la nieve, la quema

43. Reff, “Critical Introduction”, p. 22.

44. El ayuno voluntario dominaba las hagiografías femeninas de la Edad Media y la temprana Edad Moderna ya que daba a las mujeres la posibilidad de controlar sus cuerpos en la esfera que era considerada femenina, es decir, la preparación de la comida. Véase Bynum, *Holy Feast*.

45. Ignacio de Loyola, *Ejercicios espirituales*, p. 30.

46. Christophe Regnaut, “Quelques remarques sur la vie du Pere Jean de Brébeuf”, 1649, *JR* 34, p. 183.

47. Análisis detallada en Graziano, *Wounds of Love*.

48. Véase, por ejemplo, el reporte sobre la tortura de dos misioneros jesuitas, Jean de Brébeuf y Gabriel Lalemant, en 1649, escrita por otro jesuita, Christophe Regnaut, *JR* 34, pp. 44-57.

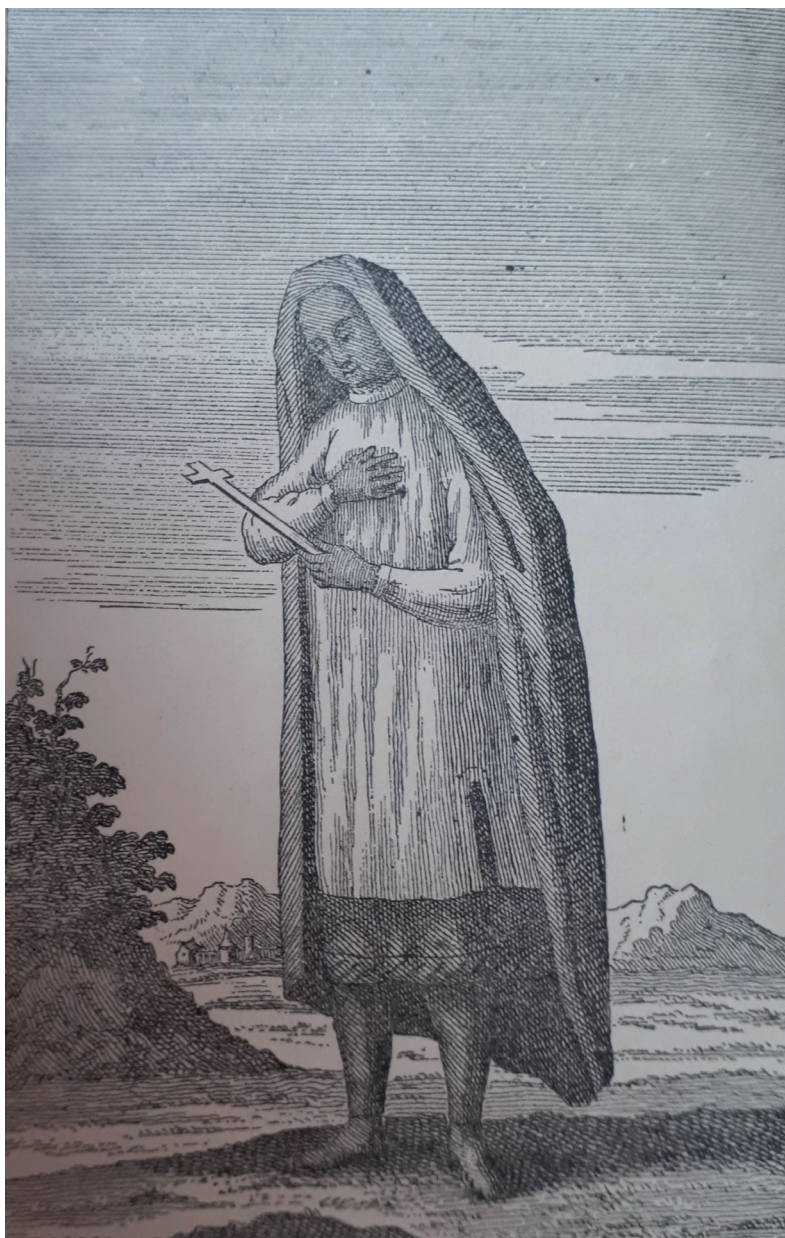


Fig. 39. Retrato de Catherine Tekakwitha, grabado, reproducción de la pintura de Claude Chauchetière, *Lettres édifiantes et curieuses*, París, 1717, vol. 12, p. 119. Fuente: Archivo personal de Markéta Krížová.

de pies y manos con ascuas, etc., lo que indica más bien una inspiración en las tradiciones indígenas.

El movimiento mortificador entre las mujeres en Kahnawake tenía muchas causas específicas, estrechamente ligadas a la situación colonial en la Canadá francesa y el proyecto jesuita misional, tanto como a la cultura tradicional iroquesa. Pero también se puede considerar una de las muchas manifestaciones de la corriente común de movimientos religiosos en el mundo católico de la tardía Edad Media y temprana Edad Moderna, reacción a la creciente presión dogmática y física al cuerpo y alma femeninas. “Seré dueña de mi propio cuerpo”, respondió una de las participantes del movimiento femenino en Kahnawake a Cholenec.⁴⁹

Cabe recordar que en este mismo tiempo, cuando las neófitas iroquesas se sujetaban a estas disciplinas, en España y sus colonias, las beatas y las alumbradas, es decir, mujeres que no tomaban el hábito de una orden, pero se distinguían en sus entornos por sus actos de caridad y por su misticismo, provocaban gran interés y admiración, pero también eran vistas con inquietud e incluso perseguidas por las autoridades.⁵⁰ Además del caso español, se destacan mujeres de las terciarias dominicas y franciscanas en el sur de Europa, por ejemplo, Ángela de Foligno; a su vez, las beguinas francesas y las monjas alemanas del convento cisterciense de Helfta.⁵¹ Todas esas mujeres ante los ojos de las autoridades católicas oscilaban entre la santidad y la herejía, también trataban de “dominar su carne” de modo independiente, a través de tormentos y mortificaciones, que a veces eran considerados loables y a veces inapropiados.

Independientemente de unos a otros, trataban de retomar posesión de sus cuerpos a través de las prácticas de mortificación. En sus visiones, se unían directamente a Cristo, sin la mediación de curas masculinos. Pero, al fin y al cabo, fueron las autoridades masculinas las que mantuvieron el control, no necesariamente sobre los cuerpos

49. La versión manuscrita de la biografía de Cholenec es citada por Green, *Mohawk Saint*, p. 123.

50. De la numerosa literatura, se pueden citar a Jaffary, *False Mystics: Deviant Orthodoxy in Colonial Mexico*; Solange Alberro, “Herejes, brujas y beatas: Mujeres ante el tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en Nueva España”.

51. Graziano, *Wounds of Love*, p. 60; véase también el texto de Lillyam Rosalba González Espinosa en el presente volumen.

de las mujeres, pero sí sobre sus relatos. Tanto en el caso de las beatas españolas y novohispanas como en los de las mujeres iroquesas, fueron los hombres quienes compusieron sus biografías y a través de ellas mediaron a las subsecuentes generaciones de lectores el ideal de la mujer piadosa⁵².

REPRESENTACIONES DE LA “VIRGEN INDÍGENA”

Según los reportes jesuitas, los ayunos drásticos y los múltiples tormentos socavaron la salud de Catherine Tekakwitha, ya débil a causa de graves enfermedades, y causaron su muerte, en las vísperas de las fiestas de pascua del año 1680. Casi inmediatamente —y esto también es la información que procede exclusivamente de los misioneros— no solamente los habitantes de Kahnawake, sino de sus entornos, incluyendo los colonos franceses, comenzaron a pedir su intervención, como si ya fuese santa. Presuntamente, se le apareció repetidamente en sueños al misionero Chauchetière y a algunas de las neófitas de su círculo.⁵³ Su rosario y la tierra de su tumba adquirieron fama de tener poderes curativos milagrosos, en especial para las enfermedades femeninas, y para hacer más fáciles los partos. Unos pocos años después, Claude Chauchetière y otro jesuita, Pierre Cholenec, escribieron variantes de sus biografías; sin embargo, solo fueron accesibles al público europeo los textos del segundo, ya que los de Chauchetière, por varias razones, se quedaron en los archivos jesuitas hasta el siglo xx.⁵⁴

Chauchetière también pintó su retrato. En el retrato, el traje de Catherine combina elementos europeos e iroqueses, y se corresponde

52. Cabe señalar que algunas de estas biografías toman como insumo los diarios espirituales escritos por estas mujeres. Véase el capítulo de González Espinosa en este volumen.

53. Chauchetière, *La Vie de la B. Catherine Tegakouita*, p. 11.

54. El manuscrito original de Chauchetière se preservó en el archivo del monasterio de Hôtel-Dieu en Quebec, se editó a fines del siglo xix (Chauchetière, *La Vie de la B. Catherine Tegakouita*). El más extenso reporte de Pierre Cholenec también se quedó sin publicar hasta el siglo xix; la versión abreviada, que sirvió para las subsecuentes traducciones y reelaboraciones, apareció en los reportes anuales impresos en 1717. Véase Cholenec, “Lettre du père Cholenec”, en *Lettres édifiantes et curieuses écrites des mission étrangères par quelques missionnaires de la Compagnie de Jésus*, vol. 12, pp. 119-212.



Fig. 40. Karel Škréta y Melchior Küssel, *El martirio de los misioneros jesuitas Jean de Brébeuf y Gabriel Lelemand*, 1640, Matthäus Tanner, *Societas Jesu usque ad sanguinis et vitae profusionem militans*, Praga 1675, p. 534.

Biblioteca Nacional, Praga, signatura: 51 A 24.

en detalle a las descripciones textuales. Según Cholenec, Catherine llevaba la manta sobre la cabeza, y no sobre los hombros, para proteger sus ojos dañados por la viruela; y precisamente así está pintada en el retrato de Chauchetière. Pero el escenario no guarda ningún parecido real con Kahnawake, ya que figuran en estas montañas en vez de los bosques y las llanuras del área de los Grandes Lagos. El retrato hasta hoy día está en la sacristía de la iglesia de San Francisco Javier de la misión de Kahnawake (aunque se cambió su ubicación original).⁵⁵ En la misma iglesia están depositadas sus reliquias. Ninguno de los textos jesuitas del periodo denominó santa a Catherine Tekakwitha. Aunque tal denominación anticipada estaba expresamente prohibida, era común en Europa, tanto como en el ultramar llamar santo a alguien que no hubiera sido debidamente canonizado. Pero en el caso de la neófita iroquesa, tanto Chauchetière como Cholenec usaban más bien epítetos como “buena Catherine” (*bonne Catherine*), o como máximo el condicional “llamada la santa indígena” (*dite la sainte sauagesse*).⁵⁶ Pero a pesar de tal actitud contenida de los primeros cronistas, en menos de un decenio, Catherine Tekakwitha poseía los atributos de una santa no canonizada: sus huesos habían sido depositados en un santuario, su historia de vida había sido contada y plasmada en papel y ella era el foco de un culto curativo local. En los años siguientes, incluso las élites coloniales residentes en Montreal comenzaron a reconocer sus poderes milagrosos.⁵⁷

A la luz de todo esto, es muy difícil aceptar al pie de letra cualquier información contenida en estas. Y no solamente porque no se sabe hasta qué grado los dos cronistas entendían la lengua mohawk y podían comunicarse con ella directamente. Chauchetière había llegado al campo misional apenas unos pocos meses antes de encontrarse con

55. Chauchetière hizo varios retratos de Tekakwitha, pero este es el único que se conserva hasta hoy día. Greer, *Mohawk Saint*, p. 18. Se reprodujo en la edición original de las cartas anuales, como acompañamiento a la carta de Cholenec en *Lettres édifiantes et curieuses*, vol. 12, p. 119. En una de sus cartas, Chauchetière explicó sobre su uso de dibujos en catequesis, imitando al famoso misionero Michel Le Nobletz, quien obraba entre los paisanos no educados de Bretonia. Carta de Claude Chauchetière, 14 de octubre de 1682, *JR* 62, 172.

56. Carta de Pierre Cholenec de mayo 1680, en Bechard (ed.), *L'Heroique Indienne Kateri Tekakwitha*, p. 192.

57. Por ejemplo, el testimonio de Jean de St Vallier, obispo de Quebec, de 1686, reproducido en Holland (ed.), *The Positio*, p. 105.

Catherine.⁵⁸ Como ya se dijo, estas biografías siguen en su forma y contenido la tradición hagiográfica. Se repiten los temas bien conocidos de la vida de santa Catalina de Siena, que los jesuitas presentaron de manera destacada en sus historias y devociones, pues la celebración de la santa patrona a través de la neófita piadosa que llevaba su nombre también incrementaba la fama de la orden. El misionero Chauchetière constó explícitamente que, aunque “numerosos salvajes han llevado este nombre antes y después de ella”, ninguno lo ha “cumplido” como ella.⁵⁹ En otras palabras, la idoneidad del nombre bautismal se hizo evidente retroactivamente, y los cronistas jesuitas —deliberadamente o sin saberlo— repetían en sus eventos laudatorios y en su discurso elementos hagiográficos que se referían a santa Catalina de Siena.⁶⁰

Se ofrece, pues, en las biografías escritas por Chauchetière y Cholenec la imagen de una muchacha indígena que se distinguía en su entorno desde tierna edad, afligida y desfigurada por enfermedades, perseguida y malentendida. Ella evitaba los juegos infantiles, se aislaba de sus compañeras y prefería dedicarse al trabajo y a la meditación. Es decir, no se describe aquí como una pecadora reformada, sino como una mujer joven, distinguida por virtudes cristianas, aún antes de conocer la doctrina de Jesús. Dedicada a severas penitencias, a causa de su extrema humildad y modestia se esforzaba en mantenerlas ocultas de la vista pública. La mortificación hecha en privado era un índice de una humildad más amplia que requería de los aspirantes a la santidad. Podemos ver la misma característica en santa Rosa de Lima, otra discípula espiritual de Catalina de Siena.⁶¹ Y hubo otras similitudes entre la santa peruana y la virgen iroquesa, como la devoción eucarística, el rechazo a la vida matrimonial y la subsecuente unión mística con

58. No se preservó el original de la autobiografía de Chauchetière; Green cita de una copia del siglo XIX que lleva el título “Notes autobiographiques du P. Claude Chauchetière” y está depositado en el archivo jesuita en St.-Jérôme, Quebec. Greer, *Mohawk Saint*, p. 86.

59. Chauchetière, *La Vie de la B. Catherine Tegakouita*, p. 46.

60. Graziano, *Wounds of Love*, 33, explicó en detalle cómo, en el análisis del discurso hagiográfico, un género que oscila entre la representación y la construcción, no podemos hablar sobre “fuentes primarias” en el sentido de “registro más o menos fiable y objetivo de los acontecimientos históricos”, ya que “toda la documentación ya es interpretación. [...] El testimonio en los procesos de canonización está excepcionalmente dispuesto a la pérdida de objetividad”.

61. Graziano, *Wounds of Love*, p. 96.

Cristo, y también descripciones detalladas de su prolongada agonía, soportada con paciencia, y su posterior fallecimiento tranquilo. No se puede averiguar si en verdad Catherine Tekakwitha deliberadamente se estaba modelando a sí misma según su homónima, no sabemos tampoco cómo fue su muerte, es decir, hasta qué punto los reportes de los jesuitas se desviaban de la realidad. Pero sí sabemos que lo descrito por ellos constituía el ideal del comportamiento femenino en los entornos coloniales y estaba conformaba por la narrativa que exitosamente había tenido el proyecto jesuita en el Nuevo Mundo.

Como demuestran los casos de Rosa de Lima, o Catherine Tekakwitha, la intensidad de estos movimientos femeninos forzó a la Iglesia de la Contrarreforma a tratar de controlar los daños y transformar al menos algunas de las heterodoxias en biografías hagiográficas paradigmáticas. Por esto, también en los contextos coloniales las celebraciones hagiográficas de mujeres indígenas, africanas y mestizas comenzaron a surgir en el siglo XVII. Estos textos son especialmente sorprendentes porque la Iglesia católica a menudo, y abiertamente dudaba, de las capacidades espirituales de las mujeres no blancas y las excluía de las estructuras de la piedad femenina (específicamente de los conventos), como también se mencionará en el presente capítulo. Con todo, a través de las vidas ejemplares, a los indígenas, pero también a la población mestiza, se les ofrecían personajes locales muy similares a ellos mismos, con las que podían identificarse mejor que con los santos metafísicos del pasado y los héroes del Barroco europeo.

La construcción de santos locales también tenía gran importancia para los colonos blancos. Es muy característico que la mayoría de los que acudieron en masa a la tumba de Catherine Tekakwitha fueran colonos blancos. No hubo una noción de intercesión de los muertos con poderes divinos en la tradición iroquesa.⁶² Pero en el catolicismo, se adscribía gran importancia a las peticiones por la intercesión de un santo ante su tumba, o por lo menos tierra de su tumba, y ante sus reliquias. Ya que no hubo tales en el Nuevo Mundo; incluso las reliquias en su mayoría se quedaron en Europa. Esto provocó los numerosos esfuerzos de parte de autoridades religiosas locales a buscar personalidades destacadas locales. Ya se mencionó el caso de santa Rosa de Lima, que al fin y al cabo fue la única representante de las colonias

62. Greer, *Mohawk Saint*, p. 157.

americanas que realmente alcanzó la santidad. Otro de los casos es el de Mariana de Jesús, otra de las mujeres distinguidas por su caridad, vida ejemplar y misticismo exaltado, cuya hagiografía la escribió el jesuita Jacinto Morán de Butrón en 1697, en un esfuerzo vano, en ese entonces, de conseguir su beatificación.⁶³ Se puede mencionar también el culto de la Virgen de Guadalupe en la Nueva España, que también cumplía con las necesidades emocionales y espirituales de los colonos.⁶⁴ Todas estas devociones locales, incluso hacia personas que no alcanzaron la bendición papal para ser declarados santos y santas, se convertían en pilares de identidades criollas locales, santificaciones de sus madres patrias y garantías de sus legitimidad. A través de ellos se fortalecían también las posiciones de las autoridades católicas locales que los promovían. Esto puede ser una de las razones por el gran interés de los superiores jesuitas en Catherine Tekakwitha.

Pero tanto santa Rosa de Lima como Mariana de Jesús eran criollas, es decir, mujeres blancas, y así su representación en los entornos coloniales era más aceptable. La Virgen de Guadalupe, aunque se le apareció al indígena Juan Diego y su descripción acentuaba la piel morena, por supuesto también se ajustaba propiamente a las jerarquías raciales y sociales existentes. Catherine Tekakwitha era más parecida a otra mujer venerable que pasó gran parte de su vida en Puebla (en el virreinato de Nueva España), bajo el nombre de Catarina de San Juan. Originalmente de India, fue llevada por piratas portugueses a América como esclava en su juventud. En Puebla, Catarina de San Juan ganó fama por su piedad profunda y sus visiones místicas. Este reconocimiento generalizado de su santidad le valió el tipo de despedida que generalmente estaba reservada para la élite colonial más alta: la mayoría de los funcionarios eclesiásticos y cívicos de alto rango de la ciudad asistieron a una elaborada misa fúnebre, y fue enterrada en la iglesia del jesuita Colegio del Espíritu Santo. Dos jesuitas, el español Alonso Ramos y Adán Kaller de la provincial de Bohemia, escribieron sus primeras biografías. En especial el texto de Ramos, quien había sido el confesor y el director espiritual de Catarina desde 1673, refleja una fuerte identificación con Puebla de los Ángeles, y estaba claramente

63. Morgan, *Spanish American Saints and the Rhetoric of Identity, 1600-1810*, pp. 99-117; Myers, *Neither Saints nor Sinners*, pp. 69-91.

64. La apropiación criolla de la Virgen de Guadalupe la analizó Brading, *Mexican Phoenix, Our Lady of Guadalupe: Image and Tradition across Five Centuries*.

en sintonía con sus lectores locales.⁶⁵ Subsecuentemente se desarrolló un culto espontáneo popular alrededor de Catarina, pero este fue suprimido unos decenios después por las autoridades católicas.⁶⁶ A pesar de que los jesuitas de Puebla registraban hechos que podían considerarse milagrosos, al final se prohibió oficialmente su esfuerzo. La desconfianza hacia la espiritualidad femenina no europea (o no blanca) sobrepasó los intereses por el culto local. Similar era el resultado del empeño de Chauchetière y Cholenec por conseguir la santificación de Catherine Tekakwitha. La otredad racial de ambas mujeres prevaleció sobre su religiosidad.

Pero con todo esto queda la pregunta principal, ¿por qué los jesuitas escogieron precisamente a Catherine Tekakwitha entre los neófitos indígenas para demostrar la obra de la gracia divina en Canadá y diseñar el modelo a seguir para los neófitos indígenas en la región de los Grandes Lagos?⁶⁷ Ella era una de las muchas mujeres que participaban en el fervor de automortificación de Kahnawake. Además, hubo otras neófitas ejemplares. Cierta Catherine Gandeacteuwa fue una mujer mohawk que instigó la fundación del primer asentamiento misionero, La Prairie, que subsecuentemente se trasladó a Kahnawake. Los jesuitas elogiaron en sus cartas a cierta Catherine Gandeacteuwa como una “santa Ana” indígena que se “empobreció por su caridad hacia los demás”.⁶⁸ Hubo también mártires indígenas. Cuando los oneidas —miembros de otra de las tribus iroquesas— capturaron a dos mujeres de Kahnawake en 1692, estas prefirieron la tortura y la muerte antes que negar a Cristo. Sus muertes públicas ejemplificaron las virtudes tradicionales iroquesas de resistencia, así como la tradición de tenacidad cristiana. Los cronistas jesuitas narraron las muertes de las dos mujeres con detalles escabrosos, sensacionalizando la vio-

65. Strasser, *Missionary Men in the Early Modern World: German Jesuits and Pacific Journeys*, pp. 184-185.

66. De los numerosos textos dedicados a Catarina de San Juan, se puede citar Bailey, “A Mughal Princess in Baroque New Spain: Catarina de San Juan (1606-1688), The China Poblana”; Myers, *Neither Saints nor Sinners: Writing the Lives of Women in Spanish America*, pp. 44-67.

67. Sobre las razones por las que los biógrafos escogieron mujeres similares, aunque en el contexto de la Nueva Granada se discute en el capítulo de Lillyam Rosalba González Espinosa en el presente volumen.

68. La vida de Catherine Gandeacteuwa la resumió Chauchetière en *La Vie de la B. Catherine Tegakouita*, pp. 81-99.

lencia cometida contra ellas para exaltar al público europeo y reforzar el apoyo a las misiones jesuitas, pero también repitiendo los bien conocidos *topoi* hagiográficos, es decir, las dos mujeres soportando sus torturas con paciencia y resignación, durante las cuales solo se les oía “orar a Dios y darle gracias”, etc.⁶⁹ Tales ejemplos de constancia sin duda merecerían un mayor reconocimiento.

Un importante factor que contribuyó a la elevación de Catherine sobre las otras neófitas piadosas tuvo que ver con las preferencias de los primeros cronistas jesuitas. En su autobiografía, en forma de larga carta enviada a su hermano (también miembro de la Compañía de Jesús) y fechada en 1695, Claude Chauchetière mencionó una grave crisis espiritual que sufrió después de llegar a las misiones de Canadá, en 1677, “hasta el punto de dudar mi vocación”. Expresó en este texto su opinión de que Catherine había sido enviada por la Divina Providencia para liberarlo de sus dudas.⁷⁰ Después de la muerte de la joven indígena, Chauchetière discernió el significado y el propósito de su vida como su heraldo. Quince años de su vida los dedicó a probar y proclamar su santidad. Entrevistó a cualquiera que hubiera conocido a Catherine Tekakwitha durante su vida y mantuvo registros de los milagros que siguieron a su muerte. Como se indicó, los escritos emotivos y personalizados de Chauchetière no fueron accesibles a los lectores de Europa y de las colonias. En cambio, se hizo pública la narrativa más sobria de Cholenec. Pero también este misionero compuso su primer reporte, en el que alabó la pureza virginal y la perseverancia de la recientemente fallecida neófita, unos quince días después de la muerte de Catherine;⁷¹ es decir, identificó claramente el potencial promocional de su caso.

¿Cuál fue, pues, la característica inequívoca de Catherine Tekakwitha? La respuesta aparece en el título de una de las primeras narrativas de su vida, escrita por Pierre Cholenec en 1698 (aunque nunca se publicó esta versión): “La vida de Catherine Tekakwitha, la primera virgen iroquesa”.⁷²

69. Por ejemplo, carta de Claude Chauchetière, 7 de agosto 1694, *JR* 64, pp. 124-125.

70. “Notes autobiographiques du P. Claude Chauchetière”, citadas por Greer, *Mohawk Saint*, p. 86.

71. Este documento ya citado no se incluyó en los reportes anuales publicados; lo publicó Bechard (ed.), *L’Heroique Indienne Kateri Tekakwitha*, pp. 189-196.

72. El título es citado por Draxlbauer, “Catherine Tekakwitha: The Construction of a Saint”, en Birgit Däwes, Kartsen Fotz, y Sabine N. Meyer (eds.), *Twenty-First Century Perspectives on Indigenous Studies: Native North America in (Trans)Motion*.

Como también advierte Anna Libánská en su capítulo, el comportamiento sexual era un elemento importante en la construcción de la imagen textual de la feminidad. En particular, la castidad y la moderación sexual se asociaban a la idea de la feminidad ideal. La pureza sexual era una virtud religiosa primordial en la tradición católica y se consideraba especialmente crucial en lo que respecta a las mujeres santas. Aún más que la Iglesia de la Edad Media, la de esta época colocó la castidad por encima de todos los demás atributos de la religiosidad femenina. En los entornos coloniales, donde la lascivia era el vicio más grave atribuido a las nativas, esto fue de aún más importancia. La mayoría de las otras mujeres neófitas ejemplares de Kahnawake y otras misiones, tanto las que se distinguían por su caridad como las que lo hicieron por su perseverancia frente a una muerte tortuosa, eran casadas; a pesar de que vivían en matrimonios cristianos que también se promovían como modelos a seguir. Pero la evaluación moral de las mujeres dentro del discurso misional jesuita era principalmente sexual, con relación a sus vicios tanto como a sus virtudes, y la virtud virginal se sobreponía a todas las otras. El hecho de que Catherine Tekakwitha fuera presentada como una salvaje, como una mujer criada fuera de la influencia restrictiva de la civilización, significaba que su virtud sexual era doblemente incierta y, por lo tanto, doblemente necesitada de verificación y énfasis. Según Allan Greer, como “india” y como mujer Catherine Tekakwitha estaba asociada con la naturaleza, un dominio salvaje. Por lo tanto, pertenecía a un género peligroso a los ojos de muchos europeos del siglo xvii.⁷³ Precisamente por esto su constancia en mantener su pureza era aún más laudable.

Que este tema era importante para los autores jesuitas se puede confirmar a través de la comparación de los dos documentos biográficos más importantes sobre ella. La nunca publicada biografía de Chauchetière sí reconoce la “pureza” de Catherine Tekakwitha,⁷⁴ pero también celebra sus otras virtudes, entre estas, su “heroísmo”⁷⁵ y las penitencias que infligía a su cuerpo, y su fuerza de carácter cuando tuvo que hacer frente a rumores calumniosos de adulterio. En contraste, el texto de Pierre Cholenec que se destinó a la publicación toma la victoria de Catherine sobre su propio cuerpo como tema dominante

73. Greer, *Mohawk Saint*, pp. 189-190.

74. Chauchetière, *La Vie de la B. Catherine Tegakouita*, p. 49.

75. Chauchetière, *La Vie de la B. Catherine Tegakouita*, p. 103.

que opaca todos los demás. En la interpretación de Cholenec, Catherine no era simplemente una mujer que decidió renunciar a las relaciones sexuales. Era alguien que desde su nacimiento nunca había sido manchada por lo carnal, y en esto era una seguidora verdadera de las mujeres alabadas por la Iglesia.

LA VIRGEN IROQUESA EN NUEVA ESPAÑA

El tema de la pureza virginal resonaba también en la reimaginación de Catherine Tekakwitha en otro contexto colonial, en Nueva España, donde el elogio de Cholenec, publicado en París en 1715 se reprodujo en traducción de otro jesuita, Juan de Urtassum, en 1724, bajo el título *La gracia triunfante en la vida de Catharina Tegakovita, india iroquesa*.⁷⁶ Este texto puede servir como ejemplo muy apropiado para el estudio de la traducción cultural, en el sentido literal tanto como metafórico. La historia muy específica de la neófita mohawk viajó de Canadá a Europa, y de allá de nuevo a través del Atlántico a la colonia española, donde se leía, con gran probabilidad, como un cuento exótico de lugares extraños.⁷⁷ Se pueden ver claramente las dificultades de la traducción cultural en especial en la parte introductoria, en la que Juan de Urtassum se empeñó por hacer la realidad extraña de la Canadá francesa comprensible a los lectores novohispanos. Por esto, describió que la “Provincia de los Iroqueses [...] confina con las Provincias de los Ilinoes, Apaches, y Nuevo Mexico”.⁷⁸ También, apuntó la existencia de la “nación la de los Iroqueses tan brava, y zelosa de su libertad, que puede competir con la de los celebrados Araucanos de Chile” y nunca conquistada por los franceses. Por supuesto, el esfuerzo de elucidar la situación en Canadá ignoró el hecho de que la

76. También se tradujo el texto francés al alemán, en versión abreviada, Joseph 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, parte 4, pp. 39-50.

77. Alan Greer, “Iroquois Virgin: The Story of Catherine Tekakwitha in New France and New Spain”, p. 236.

78. Urtassum, *La gracia triunfante en la vida de Catharina Tegakovita, india iroquesa, y en las de otras, assi de su Nacion, como de esta Nueva-España*, p. 3. Para la frontera norte del virreinato de Nueva España, véase mi otro capítulo en este volumen.

colonización francesa no se basaba en la conquista, sino en una red de alianzas comerciales y militares.

Había otros agregados al texto original de Cholenec. Algunos de ellos acercaron la narrativa a las hagiografías españolas estándar. Mientras que los primeros reportes jesuitas sobre Catherine notaron que su cara, desfigurada por la viruela que contrajo en su niñez, se volvió hermosa inmediatamente después de la muerte, Urtassum insertó también el tema del dulce olor que emanaba de su cadáver. La frase “olor de santidad” en la hagiografía europea oscilaba entre su significado literal y figurativo. Lo que originalmente parecía haber sido metafórico —el “olor” siendo el “aire” o la reputación de santidad— asumía gradualmente una denotación bastante literal. Aparecen en varias biografías de santos menciones a la dulce fragancia que exudaban sus cadáveres, en lugar del hedor de putrefacción al que estaba destinada el resto de la humanidad. Esto era considerado como el primer milagro *post mortem* que a menudo catalizó una búsqueda de reliquias de la persona así advertida como candidato de santidad, y de hecho llegó a constituir el paso imprescindible para comenzar el proceso de santificación.⁷⁹ Tal elemento lo incluyó también Urtassum, como un toque indicativo de la condición de santa de Catherine Tekakwitha, aunque todavía no confirmada por la sede papal.

Pero mucho más importante era el contexto local en el que se insertó la traducción. Precisamente en este tiempo en el virreinato de Nueva España se debatía sobre el establecimiento de un convento para monjas indígenas. El virrey, Baltazar de Zúñiga y Guzmán, marqués de Valero, donó una suma considerable para el establecimiento de un convento en la capital bajo la orden franciscana. El establecimiento llevaría el nombre de Corpus Christi y debía ser destinado específicamente para mujeres indígenas, hijas de los caciques y otras personas de importancia. Es pues muy probable que la donación del virrey reflejara la presión por parte de este grupo todavía influyente y adinerado de élites indígenas, por ser reconocidos como iguales también en el campo de la doctrina. No obstante, el esfuerzo se consideró considerablemente controversial por parte de círculos gobernantes de la Ciudad de México, de la Audiencia y del cabildo.

79. Graziano, *Wounds of Love*, p. 80.

En la cultura católica española el convento tenía un papel simbólico especial como reservorio de la sexualidad femenina blanca. A la vez, los conventos, con sus varias actividades empresariales, representaban un poder considerable dentro de las economías locales de las colonias, y así también podían ejercer una influencia política innegable. La inserción de indígenas en tales redes de poder no se consideraba aceptable por parte de las élites coloniales. Durante los primeros años de la evangelización de la Nueva España, los frailes franciscanos —los primeros misioneros en la región— coquetearon con la idea de la vida conventual para las mujeres indígenas, pero pronto la abandonaron para dirigir sus esfuerzos hacia el adoctrinamiento religioso y la educación para la vida hogareña.⁸⁰ A través del siglo xvii el concepto del protagonismo espiritual indígena comenzó a fortalecerse. El elogio de la espiritualidad indígena femenina comenzó a expresarse bajo la forma de breves testimonios biográficos y hagiográficos que colocaron la figura de las mujeres indígenas en las memorias impresas de las órdenes religiosas establecidas, para presentar modelos de feminidad y espiritualidad ejemplares. Pero quedaron las dudas especialmente en lo que tocó la capacidad de las mujeres nativas de someterse a las reglas estrictas, y mantener su pureza.

Después de debates y consultas prolongados, la Audiencia se opuso al establecimiento del convento, y la posición del cabildo quedó muy suspicaz. Por supuesto, la disputa sobre la supuesta incapacidad indígena de controlar sus mentes y sus cuerpos —sea dentro o fuera de los muros del convento— se refería tanto al género como a la raza, según la lógica de la frontera de género colonial. El foco principal de los oponentes estaba en las —según los textos de la época— indias, no en los indios; y, más concretamente, en sus cuerpos. Ni siquiera los que se oponían al establecimiento del convento indígena dudaban de algunas cualidades de las mujeres nativas. Las consideraban capaces de hacer trabajo duro y de supervisión. Se les adscribía también la virtud de la humildad. Sin embargo, según sus detractores, a las indias les faltaba otra virtud indispensable: la constancia. Y esta acusación de inconstancia tenía un matiz sexual específico e inequívoco.

80. Véase el resumen detallado por Lavrin, *Las esposas de Cristo. La vida conventual en la Nueva España*, que menciona también la presencia esporádica de indígenas en los conventos; específicamente para el convento Corpus Christi, Muriel de la Torre, “El convento de Corpus Christi de México”.

Según los críticos, no se podía confiar en que las mujeres nativas se mantuvieran castas y célibes. De hecho, el mismo término mujer india ya implicaba impureza sexual para la mayoría de las élites coloniales.

Pero Baltazar de Zúñiga y Guzmán, en este momento ya terminado en su posición de virrey y presidiendo el Consejo de Indias en Sevilla, obtuvo un edicto real que anulaba la decisión de la Audiencia, y el convento del Corpus Christi abrió sus puertas a las monjas indígenas en 1724.⁸¹ La traducción de la biografía de Catherine Tekakwitha, publicada en el mismo año, puede ser considerada, en este contexto, más como un panfleto político que como una simple hagiografía. El prefacio del libro afirmaba muy claramente que el objetivo de la publicación era refutar los argumentos contra las monjas indígenas, y defender su capacidad de “seguir vida, y camino espiritual”.⁸² Contenía el librito también una serie de apéndices, entre ellos el “punto apologético” por Juan Ignacio de Castorena y Ursúa, vicario general de los indios de Nueva España, de nuevo defendiendo la capacidad espiritual de mujeres nativas. Negar a las mujeres indígenas la posibilidad de profesar sería negar el poder infinito de la gracia de Dios y su capacidad para cambiar cualquier cualidad de la naturaleza humana.⁸³ También se incluyeron breves perfiles de algunas indias piadosas de México. Pero estas aparente no eran suficientes para el debate. Lo más importante, y el foco de la polémica, quedó en la narrativa de vida y muerte de Catherine Tekakwitha. Exótica como sea la historia de la virgen iroquesa, se presentó a través de ella el poder de la gracia de Dios para lograr la perfección incluso dentro de esta porción de la humanidad. Dio prueba de que las mujeres indígenas de veras eran capaces de mantener la virginidad durante toda su vida. El género de la biografía sagrada tenía un peso y una autoridad que lo convertían en un instrumento ideal para reconfigurar los supuestos ontológicos sobre la naturaleza de las mujeres indias.

Una prueba del conocimiento general de esta mujer ejemplar la ofreció el texto del misionero jesuita alsaciano en California, Juan Jacob Baegert, *Noticias de la Península Americana de California*. Fue

81. Greer, “Iroquois virgin”, pp. 236-237.

82. Urtassum, *La gracia triunfante*, Aprobación, s. p.

83. Urtassum, *La gracia triunfante*, Punto apologético, s. p.

escrito y publicado (en alemán) en Europa, después de que los jesuitas fueron expulsados de todos los territorios españoles en 1767. El texto representa una invaluable fuente en lo que toca tanto a la vida en las misiones californianas como al discurso jesuita acerca de los indígenas americanos. Baegert en general manifestó una postura demasiado crítica hacia los indígenas, en especial hacia las mujeres nativas. “En todos estos vicios y maldades, las mujeres no se portan mejor que los hombres; al contrario, tal vez los exceden en su desvergüenza y falta de devoción, formando así un contraste con todas las mujeres de todo el resto del mundo”. Pero, concedió el misionero, “sin hacer mención de otros muchos ejemplos, naciones o misiones, [...] la santidad de una Catarina Tekakovita, cuya tumba resplandece, por sus muchos milagros, en el Canadá, y la firmeza de muchos otros, también del sexo femenino, en los crueles martirios de la hoguera, en medio de los más bestiales iroqueses, nos deben ser prueba suficiente de que la semilla de la Divina Palabra y el sudor de los trabajadores evangélicos, no sólo dan fruto, sino fruto céntuplo, también en los campos más estériles de América y aun en las regiones más apartadas”.⁸⁴ En apariencia, la biografía de Catherine Tekakwitha era generalmente conocida entre los jesuitas. La mujer indígena se tornó en modelo universalmente aplicable de piedad y castidad femeninas en el contexto de América colonial.

CONCLUSIONES

Catherine Tekakwitha es, sin duda, la mujer indígena sobre la que se produjo una enorme cantidad de textos, tanto inmediatamente después de su muerte como en los siglos siguientes. Aparentemente, se ofrece así a las historiadoras y los historiadores una figura histórica cuya vida es detalladamente documentada y que puede ser considerada como portavoz de otras muchas neófitas nativas que han permanecido anónimas, que literalmente tenían que poner sus cuerpos en tortura porque se les negó la voz en el nuevo sistema colonial. Pero en realidad Catherine se queda muda. Las palabras las ponen en su boca los misioneros, y tanto sus opiniones como sus restos corporales han sido

84. Baegert, *Noticias de la Península Americana de California*, pp. 116-117. Para Baegert véase también el capítulo de Monika Brenišínová en el presente volumen.

objetos de manipulación. Ya que su vida en la misión fue muy breve, ni siquiera existen menciones inconscientes en la documentación jesuita. Todos los textos sobre ella, todas sus supuestas motivaciones y metas que determinaba para sí misma presentadas en estos textos no solamente fueron producidos a propósito, con el claro objetivo de construir una imagen de mujer que respondiera a la moral y a las exigencias de la ideología misional. No solamente los acontecimientos de la vida de Catherine Tekakwitha fueron recordados por otros, sino producidos dentro del sistema de masculinidad hegemónica misional que se basaba en el control tanto de los cuerpos de las neófitas indígenas como las narrativas sobre ellas. Esto se demuestra claramente a través de la traducción de su biografía para Nueva España.

Como ya se explicó en el capítulo dedicado a las mujeres indígenas en las misiones jesuitas del norte de la Nueva España, las neófitas empleaban un amplio espectro de estrategias para afrontar la presión masculina de los misioneros y todo el sistema colonial, para contrapesar las limitaciones que les imponía la frontera de género en las áreas de la religión, la cultura e incluso también en la economía. El caso de la misión Kahnawake ofrece otro ejemplo de la agencia femenina indígena, la que se centró en sus propios cuerpos, sacándoles —a costa de autotorturas severas— de la vigilancia y control de parte de los misioneros. Pero su interpretación al fin y al cabo quedó en las manos y las plumas de los hombres blancos. Estos les dieron voz a las mujeres indígenas, y manipularon esa voz para contar sus propias versiones de la historia y corroborar sus propias intenciones.