

# En la búsqueda de los “salvajes” *Conquista, alteridad y colonización del imaginario estético en el Noroeste de México: Cabeza de Vaca y Pérez de Rivas*

Miguel Olmos Aguilera\*

## RESUMEN

La irrupción de los colonizadores en las culturas indígenas del Noroeste de México tiene consecuencias en la identidad de los conquistadores. Aquí se analiza los trastornos identitarios de Cabeza de Vaca, como laico, en contrapunto con los de Pérez de Rivas, el religioso. Ellos tienen un dispositivo particular de supervivencia y de conquista. El primero logra captar el simbolismo de los objetos artísticos de poder, utilizándolos para su manipulación. El segundo forma parte del proyecto religioso de la Compañía de Jesús, en el cual la enseñanza de las artes, y la consecuente colonización del imaginario estético, es imprescindible en la conquista espiritual de los grupos indígenas. Entre ambos construyen uno los pilares míticos de la conquista del norte de México.

## ABSTRACT

The irruption of Spanish settlers in the indigenous cultures of the Northwest of Mexico, had deep consequences on the identity of these Europeans. This article is an analysis of the identity changes of Cabeza de Vaca, as lay man, in comparison with those of Pérez de Rivas, a religious preacher. Each one had his own device of survival and conquest, but the first one was able to learn the symbolism of artistic objects of power, using it for their manipulation, while the other was a key member of the religious project of La Compañía de Jesús, in which the teaching of the arts, and the resulting colonization of the Indian aesthetic imagination was used for the spiritual conquest of these groups. Cabeza de Vaca and Pérez de Rivas lives form one of the mythical pillars of the Mexican North Spanish Conquest.

\*Investigador del Departamento de Estudios Culturales de El Colegio de la Frontera Norte. Dirección electrónica: olmos@colef.mx.

...Bonita,  
haz pedazos tu espejo  
para ver si así dejo  
de sufrir tu altivez.<sup>1</sup>

## INTRODUCCIÓN

¿Cómo es el imaginario que envuelve e impulsa a los colonizadores a desplazarse hacia el noroeste de México? ¿Cómo viven Álvaro Núñez Cabeza de Vaca y Andrés Pérez de Rivas su experiencia de alteridad frente a las culturas indígenas de los siglos XVI y XVII, respectivamente? ¿Acaso los mitos iniciados por Cabeza de Vaca proyectan el despliegue de colonización en estos territorios? ¿Cuál es la importancia de la estética cristiana, utilizada por los misioneros en la conversión de los indígenas del noroeste de México? El presente ensayo desarrolla y responde a estas interrogantes mediante la reflexión de los conceptos de identidad, diferencia y la transformación identitaria de colonizadores y conquistados a partir de datos históricos registrados por Cabeza de Vaca y Pérez de Rivas, además de otras fuentes producidas en los siglos XVI y XVII. Finalmente, se aborda la problemática referente a la participación que tienen estos personajes en la colonización del imaginario; uno como laico, sobreviviente de una expedición, y otro como sacerdote, representante del poder político y católico, quien además pertenece a una orden religiosa que posee la cualidad de realizar el trabajo de evangelización a través de la enseñanza de las artes, con consecuencias directas en la colonización del simbolismo festivo de los indígenas del noroeste de México.

Cabeza de Vaca y Pérez de Rivas contrastan entre sí por haber tenido experiencias distintas en su contacto con los indios. El primero, por deambular durante ocho años entre las culturas del norte de México en calidad de conquistador convertido por los indios, y el segundo, por ser considerado un evangelizador implacable. Más adelante constataremos que ambos nutren de manera distinta el imaginario de colonización del norte de México y que forman parte, junto con otros, de los pilares de la historia y del mito del

<sup>1</sup> Luis Arcaraz, *Canta Luis Arcaraz*, México, Bertelsmann de México, S. A., 1993.

noroeste mexicano, así como de la mitología de la alteridad gestada en los siglos XVI y XVII, y sientan, de alguna manera, las bases imaginarias que alimentan los sueños de las expediciones españolas posteriores.

La obra de Cabeza de Vaca, en la que se encuentran datos importantes para sustentar las premisas anteriores, aparece en 1555 como resultado de la exitosa búsqueda de las fabulosas ciudades de oro 20 años después de la expedición, mientras que la de Pérez de Rivas, texto eminentemente histórico, aparece hasta 1645, 25 años después de que dejó la región cahita.

Uno de los aspectos importantes de estas obras es que en ellas encontramos los relatos acerca del choque cultural entre europeos e indígenas, los sujetos sociales que vivieron esa experiencia, y cómo fue que se produjeron en ellos fuertes transformaciones en sus "identidades", razón por la cual las categorías de identidad y alteridad poseen un significado indispensable para el análisis del conflicto que ello suscitó.<sup>2</sup>

Por otra parte, bajo el supuesto de que el imaginario de la colonización se fundamenta en los múltiples personajes que realizaron las primeras expediciones por el noroeste de México,<sup>3</sup> y como no es nuestro propósito remitirnos a todos los participantes en el proceso, el estudio se concentra en Cabeza de Vaca y Pérez de Rivas, al igual que en algunos puntos generales concernientes a la generación de los mitos y en la identidad de los actores que participan determinadamente en la deconstrucción identitaria. Posteriormente, abordaremos el problema de la evangelización y de la colonización de lo estético, pues los conquistadores no colonizan atraídos sólo por sus ilusiones, sino que la conquista es el resultado de un proceso paulatino que envuelve anhelos y sueños de los "salvajes", perfilando el contenido ideológico de la naciente sociedad mestiza.

Fue durante ese ir y venir de las expediciones y misiones emprendidas

<sup>2</sup> Por esta razón, las categorías de identidad y alteridad poseen un significado indispensable para el análisis del conflicto entre los indígenas y los conquistadores del noroeste de México. La identidad es un concepto que explica un conjunto de fenómenos producidos culturalmente, con los cuales se identifica a un pueblo o una época, diferenciándose de otros pueblos que tienen un manejo distinto de su cultura y de sus referentes de pertenencia. La identidad y la alteridad —o la ideología sobre el carácter de lo que no es propio y que pertenece a un conjunto social al que no pertenecemos— están presentes en diversos sistemas que componen una sociedad: lo económico, lo artístico, lo político, etcétera.

<sup>3</sup> El jesuita Francisco Eusebio Kino, quien evangelizó principalmente el norte de Sonora y el sur de Arizona, es un personaje imprescindible en el imaginario de colonización del noroeste; sin embargo, éste sobrepasa los objetivos del presente artículo. Para mayor información, véase Jacques Galinier, "From Montezuma to San Francisco: The Wigitia Ritual in Papago (Tohono O'odham) Religion", en *Journal of the Southwest*, vol. 33, núm. 4, invierno de 1996.

por los conquistadores cuando acontece la “conversión” de la sociedad y sus participantes, mediante un proceso de colonización de los goces al sustituir el imaginario antiguo con un nuevo modelo religioso; sin embargo, este fenómeno no se presenta de forma mecánica ni de una vez, sino que dicha trama simbólica se teje gradualmente, conforme los elementos cristianos de origen europeo se articulan, la mayoría de las veces con violencia, al conjunto de las antiguas creencias indígenas.

El resultado de estos “contactos” violentos entre españoles e indígenas en el siglo XVI fue un impacto cultural que envuelve a ambas culturas. En este contexto, las primeras fuentes que narran las expediciones también describen las culturas indígenas y el posterior establecimiento de los primeros poblados mestizos en la provincia que más tarde sería llamada la Nueva Vizcaya.

La primera crónica del noroeste es escrita por Cabeza de Vaca, quien recorre el continente americano desde la actual Florida, Estados Unidos, hasta Sinaloa, México, durante los años del periodo de 1528 a 1536. En su obra, las descripciones relativas a la alteridad que desarrolla junto con sus compañeros de viaje frente a las culturas indígenas nos proporcionan valiosas herramientas para comprender, por un lado, la identidad de los primeros conquistadores peninsulares y, por otro, el mito con el que se crean los asentamientos mestizos que continuaron poblando el noroeste de México.

Desde el descubrimiento de América, y en particular desde la conquista de México, el advenimiento de la cultura mestiza hace que se presente una recomposición de las identidades. En esta época la identidad indígena, la española y en general la de toda Europa y América cambian a una velocidad vertiginosa, lo cual implica un “desarrollo” y una readaptación de todas las culturas. Los españoles, por ejemplo, tienen que plegarse a una sociedad encerrada en misiones y presidios, siguiendo un *modus vivendi* totalmente diferente al de sus prácticas culturales de los siglos XV y XVI, mientras que los indígenas son testigos del trastorno de su cultura, pues se le incorporan prácticas religiosas que no existían en ella.

### LA CONVERSIÓN DE CABEZA DE VACA

Los fracasos de las expediciones en el noroeste de México se sucedieron uno tras otro. Una de éstas es la “infructuosa” expedición de Pánfilo de

Narváez, la cual naufraga en las costas de la Florida, y con ella comienza el mito del noroeste de México y la odisea de Cabeza de Vaca y sus compañeros, quienes sobreviven en los actuales norte de México y sur de Estados Unidos.

Aunque existen diversas fuentes acerca de batallas y algunos diarios de guerra escritos durante las expediciones, las relaciones de Cabeza de Vaca merecen un comentario particular,<sup>4</sup> pues se considera que él, junto con Andrés Dorantes, Esteban (africano de origen magrebí) y Bernardino del Castillo Maldonado, dejó la primera relación etnográfica de las costumbres indígenas del norte de México y sur de Estados Unidos, resultado, como se ha dicho, de una de las odiseas más insólitas del periodo de la conquista. Así pues, sus crónicas nos relatan el modo de vida y las costumbres de ciertos grupos que encontraron durante su trayectoria, a los cuales sirvieron de esclavos en múltiples ocasiones, además de proporcionar datos relacionados con la nutrición, los rituales, las creencias, de las que se destacan las relacionadas con símbolos religiosos; y se resalta, particularmente, la sorpresa del conocimiento de los “otros” y de la transformación de su identidad.

Para estos personajes, la conversión resulta invertida; es decir, el español que se enfrenta a ella no puede optar para sobrevivir más que por sumarse a las costumbres de los “otros”, no sin antes abandonar las propias en el transcurso de los ocho años que dura el recorrido. Como veremos más adelante, Cabeza de Vaca no deja de insistir a sus compañeros en la necesidad de convertirse y de plegarse a un nuevo sistema de vida,<sup>5</sup> consintiendo, además, en hacer grandes sacrificios como consecuencia del alejamiento de su “identidad original”. Dicha situación se encuentra presente en toda la obra, pero particularmente en dos momentos precisos del relato. Primero, ante la sorpresa que experimentaron al oír la noticia de la existencia de otros españoles, que seguramente pertenecen a las incursiones militares provenientes del centro de la entonces Gran Tenochtitlán, y segundo, en la parte dedicada al encuentro con los cristianos españoles al final de su recorrido.

<sup>4</sup> Cf. *Colección histórica de obras facsimilares. Crónicas de la conquista del reino de la Nueva Galicia en territorio de la Nueva España*, Guadalajara, INAH/Universidad de Guadalajara/Gob. del Edo. de Jalisco, 1963. Los documentos comprenden las cartas de Nuño de Guzmán y Gonzalo López, relatos de Juan de Sámano, Pedro de Carranza, Cristóbal Flores, García del Pilar, Francisco de Arceo, Pedro de Guzmán y las cartas anónimas 1, 2 y 3, que bien pudieron ser escritas por Marcos de Niza o Gonzalo de Tapia.

<sup>5</sup> Álvar Núñez Cabeza de Vaca, *Naufragios*, México, Fontamara, 1992, pp. 135 y 136.

Castillo vio al cuello de un indio una hebilleta de talabarte de espada, y en ella cosido un clavo de herrar; tomósela y preguntámosle qué cosa era aquella y dijéronle que había venido del cielo. Preguntámosle más, que quién la había traído de allá y respondieron que unos hombres que traían barbas como nosotros, que habían venido del cielo y llegado a aquel río, y que traían caballos y lanzas y espadas y que habían alanceado dos de ellos; y lo más disimuladamente que pudimos les preguntamos qué se habían hecho aquellos hombres y respondiéronos que se habían ido al mar, y que metieron sus lanzas por debajo del agua, y que ellos se habían también metido por debajo, y que después los vieron ir por cima hacia la puesta del sol.<sup>6</sup>

En el segundo caso, Cabeza de Vaca hace una alusión importante con respecto a su encuentro con los españoles al final de su viaje:

...por el rastro que allaba siguiendo a los cristianos pasé por tres lugares donde habían dormido; y este día anduve 10 leguas, y otro día de mañana alcancé cuatro cristianos de a caballo, que recibieron gran alteración de verme tan extrañadamente vestido y en compañía de indios. Estuviéronme mirando mucho espacio de tiempo, tan atónitos, que ni me hablaban ni acertaban a preguntarme nada.<sup>7</sup>

La conversión de Cabeza de Vaca fue un proceso complejo de relaciones identitarias. Por esto, se le ha tomado en múltiples escritos como modelo del conquistador conquistado y absorbido por el medio "salvaje".<sup>8</sup> Sin embargo, esta transformación no se realiza de un día para otro. Al inicio de la expedición, los españoles perecen por diversas razones. Aquellos que no sobreviven son los menos tolerantes a las costumbres de los indios. Al inicio, Cabeza de Vaca y sus acompañantes tuvieron la suerte de sobrevivir como esclavos, lo que les permitió conocer la cultura de estos pueblos. La mayor parte de la tripulación pereció semanas después del naufragio, particularmente aquellos que no pudieron modificar su régimen alimenticio. Para ellos, el hecho de alimentarse de hierbas y animales desconocidos fue el equivalente a sucumbir irremediamente.<sup>9</sup> Una de las partes más admirables de la obra, la cual ha sido objeto de decenas de citas por un buen número de historiadores, es la dedicada al canibalismo entre los españoles, en virtud

<sup>6</sup> *Idem.*

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 139.

<sup>8</sup> En muchos trabajos históricos sobre los actuales estados de Sonora y Sinaloa aparecen las crónicas de este personaje, e incluso, en las crónicas posteriores al siglo XVII, su famosa historia no dejó de aparecer en la historia de estas provincias.

<sup>9</sup> Álvar Núñez Cabeza de Vaca, pp. 135-136.

de que la idea de comer carne humana era impensable para la moral cristiana. En cierto pasaje, el autor toma posición frente a la hambruna y señala:

Los que quedamos escapados, desnudos como nacimos y perdido todo lo que traíamos, y aunque todo valía poco, para entonces valía mucho. Y como entonces era noviembre, y el frío muy grande y nosotros tales que con poca dificultad nos podían contar los huesos, estábamos hechos propia figura de la muerte. De mí sé decir que desde el mes de mayo pasado yo no había comido otra cosa sino maíz tostado, y algunas veces me vi en la necesidad de comerlo crudo, porque aunque se mataron los caballos entre tanto que las barcas se hacían, yo nunca pude comer de ellos.<sup>10</sup>

Y en otro más describe su repudio hacia los actos de canibalismo, al tiempo que se burla de su propio destino con un estilo particularmente irónico:

Partidos estos cuatro cristianos, donde a pocos días sucedió tal tiempo de fríos y tempestades que los indios no podían arrancar las raíces, y de los cañales en que pescaban ya no había provecho ninguno, y como las casas eran tan desabrigadas comenzose a morir la gente, y cinco cristianos que estaban en el rancho en la costa llegaron a tal extremo que se comieron los unos con los otros hasta que quedó uno solo, que por ser solo no hubo quien lo comiese.

Así, la integración de los españoles a las nuevas culturas arrastra fuertes trastornos en su identidad. Sin seguridad alguna respecto de su sobrevivencia, los peninsulares se vieron en la necesidad de aceptar la ayuda cultural de quienes consideraban "salvajes"; éstos conocen mejor el medio ambiente del cual obtienen el sustento.

Al igual que se narra en otras crónicas de conquista, los españoles logran sobrevivir hasta el fin de su expedición gracias al apoyo brindado por los indígenas. No obstante, durante el trayecto la aflicción de los aventureros va de la mano con sus sentimientos, que se baten entre la adaptación y la intolerancia. En el relato se confiesa un vacío identitario, en particular cuando éste da cuenta de la reacción de los indios al ver la situación de desdicha en la que se encuentran los peninsulares. Una vez más, son los indios quienes ayudan a los españoles, acogiéndolos y otorgándoles atuendos para cubrirse no sólo de su desnudez corporal, sino también de su desnudez identitaria.

<sup>10</sup>*Ibid.*, p. 66.

Los indios, de ver el desastre que nos había venido y el desastre en que estábamos con tanta desventura y miseria, se sentaron entre nosotros y con el gran dolor y lástima que hubieron de vernos en tanta fortuna comenzaron todos a llorar recio y tan de verdad que lejos de allí se podía oír, y esto les duró más de media hora, y cierto, ver que estos hombres tan sin razón y tan crudos, a manera brutos, se dolían tanto de nosotros, hizo que en mí y en otros de la compañía creciese más la pasión y la consideración de nuestra desdicha.<sup>11</sup>

En este sentido, aparecen ciertos pasajes verdaderamente significativos; por ejemplo, la parte donde los indios los toman de la mano para llevarlos a sus casas. Este fragmento ha sido interpretado como el bautizo para ingresar a la nueva cultura, ya que, al haberse bañado en el agua de los ríos, Cabeza de Vaca y sus compañeros salen totalmente desnudos, liberados de sus antiguas prendas.<sup>12</sup>

Y como quedamos del arte que he dicho y los más desnudos y el tiempo tan recio para caminar, y pasar ríos y ancones a nado, ni tener bastimento alguno, ni manera para llevarlo, determinamos de hacer lo que la necesidad pedía, que era invernar allí.<sup>13</sup>

Los españoles que sobreviven hasta ese momento saben que están en medio de un proceso de conversión, del cual también dan cuenta: “A manera de serpientes, mudábamos los cueros dos veces por año, y con el sol y el aire hacíanse en los pechos y en las espaldas unos empeines muy grandes”.

Los peninsulares van perdiendo progresivamente elementos culturales de jerarquía, vestimenta y alimentos, no sin escapar a la conciencia de sentirse fuera de su centro. Se imponen nuevas formas de alimento, y no hay otra opción más que someterse a la nueva dieta, compuesta de todo tipo de hierbas, insectos, reptiles y animales, en particular los perros *itzcuintli*, tan cotizados entre los aztecas y en el mundo mesoamericano.

Algunas veces matan algunos venados, y a tiempos toman algún pescado; mas esto es tan poco y su hambre es tan grande que comen arañas e huevos de hormiga y gusanos e lagartijas e salamanquesas e culebras y víboras que matan los hombres que muerden, y

<sup>11</sup>Luisa Pranzetti, “El naufragio como metáfora”, en Margo Glantz (coord.), *Notas y comentarios de Álvar Núñez Cabeza de Vaca*, México, Grijalbo/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1993, p. 61.

<sup>12</sup>Sylvia Molloy, “Alteridad y reconocimiento en los *Naufragios* de Álvar Núñez Cabeza de Vaca”, en Margo Glantz, *op. cit.*, p. 226.

<sup>13</sup>Luisa Pranzetti, *op. cit.*, p. 69.



comen tierra y madera e todo lo que puede haber, y estiércol de venados y otras cosas que dejo de contar.<sup>14</sup>

El militar, el civil y el religioso desaparecen física y simbólicamente. Todos están borrados y convertidos. Cabeza de Vaca toma entonces el *leme*, o timonel, con lo cual toma la dirección de lo que queda de la expedición, adjudicándose además el oficio de escribano al contar lo que ocurre durante la odisea.

El miedo y la objetividad de sus relaciones con los otros toman en su narración un camino distinto. Cabeza de Vaca reconoce, de alguna manera, que los indios son seres humanos, lo cual sobrepasaba en mucho las ideas de la época a propósito del alma de los salvajes. La exaltación de sus pasiones, al igual que la angustia de saberse perdidos, trastorna no sólo la percepción que tienen de los indios sino la percepción que tienen de ellos mismos. Este fenómeno los orilla a cambiar forzosamente su sensibilidad hacia las nuevas culturas. Desde ese momento, su disposición les permite transformar la manera como son vistos y ser considerados como los “otros”, aminorando así el peso de su alteridad. Los peninsulares están constreñidos a reconocer su propia humanidad y los profundos valores humanos entre los nativos. Esta modificación tiene lugar cuando el grupo de indios los toman bajo su cuidado antes de hacerlos esclavos. Los españoles aprenden así ciertas cualidades de “los salvajes” sin las cuales nunca hubieran sobrevivido.

En su condición de extranjeros, Cabeza de Vaca y sus compañeros sacan provecho de algunas sociedades que visitan al final de su trayecto, lo cual les permite ocupar un papel preponderante en la dirección de la expedición, que para ese momento es acompañada por un número importante de indios. Entre algunos grupos, Cabeza de Vaca se hace pasar por chamán que puede curar enfermedades y resucitar a los muertos. A tal punto que los indios pimas ven en él a un verdadero curandero que conoce, incluso, las propiedades simbólicas del poder religioso representado en diversos objetos.<sup>15</sup> Este aspecto es determinante para comprender una de las formas más eficaces del ejercicio del poder entre los pueblos indígenas. Cabeza de Vaca entiende perfectamente que en cada grupo existe un conjunto de objetos que refieren ciertas

<sup>14</sup>Álvar Núñez Cabeza de Vaca, *op. cit.*, p. 86.

<sup>15</sup>Cabeza de Vaca actúa como un personaje que hace circular los objetos de una cultura a otra, puesto que al llegar a una aldea se imponen la lógica de invasión, conquista y residencia por parte de los indios. Es decir, conforme se suman más indios a la expedición, aquellos que conquistan una aldea permanecen en el caserío conquistado, y aquellos que son conquistados suplen a los que acompañan a los peninsulares, continuando el trayecto junto con éstos y trayendo consigo sus objetos de culto.

características simbólicas de prestigio y poder propias de los chamanes que a menudo poseen un papel político esencial dentro de la comunidad. Este argumento, señalado por Ahern (1993, pp. 351-377), nos indica que la conquista del noroeste se realiza a través de la dominación de símbolos. Dos ejemplos de lo anterior son las experiencias de Cabeza de Vaca y del *Negro* Esteban. En el primer caso, Cabeza de Vaca aprende progresivamente a dominar el simbolismo de los objetos. Este dominio proviene de su experiencia como responsable de hacer circular algunos bienes de prestigio. Él, atribuyéndose el oficio de *pochteca* o mercader prehispánico, resuelve el problema de la circulación de objetos entre los grupos del noroeste de México, sabiendo perfectamente que las plumas, las conchas y particularmente los bules y los cascabeles son objetos sagrados, cuyo simbolismo otorga cierta invulnerabilidad.

Los peninsulares supieron aprovechar también la mitificación y asociación de sus figuras divinas: los hombres que vienen del sol, los chamanes que pueden curar, los no indios, los blancos, los barbudos, etcétera.

Al final de su camino, Cabeza de Vaca llega a la villa de San Miguel de Culiacán, donde es recibido por Nuño de Guzmán, y posteriormente es presentado con el virrey de la Nueva España, quien escucha atentamente las fabulosas historias acerca de las ciudades de oro e inmediatamente envía otra expedición para ir en búsqueda de las riquezas de las ciudades fantásticas. Con este fin, Esteban es designado para guiar al franciscano Marcos de Niza, pues el africano es quien mejor conoce los caminos y las culturas de esta región, hacia el norte del actual estado de Sonora y sur de Arizona. Juntos recorren el camino, dejando a sus compañeros con Nuño de Guzmán en la villa fronteriza de San Miguel de Culiacán, donde se encuentra la mayor parte de la población española de la época. En este viaje, Marcos de Niza acuerda con Esteban, quien actúa como adelantado, enviarle cruces de diversos tamaños según la dimensión de la población y lo belicoso que fueran sus habitantes. De esta manera, Esteban se comunica con el religioso y con los indios, sirviéndose tanto de las cruces como de los objetos que anteriormente Cabeza de Vaca hacía circular entre las diversas culturas. Sin embargo, el manejo del simbolismo de los objetos por parte de Esteban no tiene ni la eficacia ni la habilidad con la que habían sido manejados años antes por Cabeza de Vaca. Al intentar manipular los símbolos guerreros y de prestigio, Esteban cae en graves contradicciones y

fracasa en su papel de mediador con los indios del norte, por lo que muere bajo las flechas de los zuñis en Quiaquima, una de las siete ciudades que después serían señaladas por Marcos de Niza.

Liberado del marco de su antiguo contexto, entre los ópatas y los pimas, el cascabel emplumado provoca violencia y muerte cuando se codifica en el contexto zuñi.<sup>16</sup>

[...]

(Los cascabeles) ...forman parte de los recursos por los que el chamán logra el acceso a los espíritus. Esto es, el sonido producido por su voz y su cascabel. Las calabazas funcionan como un intensificador áureo, porque extienden el registro de la presencia humana más allá de los registros de la voz.<sup>17</sup>

El argumento que se sostiene en torno al fracaso de la expedición de Marcos de Niza (el mal manejo de los símbolos, señalado inicialmente por Cazeneuve) es posteriormente retomado por su importancia en diversos trabajos.<sup>18</sup> Esta idea acerca de los objetos tiene especial magnitud, puesto que es la primera referencia del simbolismo de prestigio. Entre estos objetos se señala la cruz que portaba Marcos de Niza, el plumaje, la vestimenta brillante, los cascabeles, particularmente los bules —a los que en otras referencias se les llama *calabaças*—, formando todos en conjunto parte de las armas simbólicas que permiten la entrada y la aceptación de los náufragos perdidos en la región del noroeste.<sup>19</sup>

[...] dos físicos dellos nos dieron dos calabazas: y de aquí comenzamos a llevar calabazas con nosotros: y añadimos a nuestra autoridad esta ceremonia, que para ellos es muy grande.<sup>20</sup>

Por consiguiente, la expedición de Marcos de Niza debió retroceder sin haber logrado sus objetivos evangelizadores, aunque se afirma que tuvo lugar la construcción de otros mitos con base en el exotismo, lo cual hizo más

<sup>16</sup>*Ibid.*, p. 366.

<sup>17</sup>*Ibid.*, p. 368.

<sup>18</sup>Jean Cazeneuve, *op. cit.*, p. 16.

<sup>19</sup>Cabe aclarar que los bules, o *guajes*, o *tecomates*, eran objetos de alta consideración no solamente en el noroeste de México sino especialmente en el mundo mesoamericano. Dichos objetos son herramientas domésticas importantes, pues de ellos se obtienen recipientes o cucharas según el corte que se hiciera al objeto. Entre otras cosas, permite también conservar el agua para transportarla. En Mesoamérica tiene un valor muy alto; pero en las regiones desérticas, como la de Aridoamérica, es un utensilio de gran utilidad. Por otra parte, en Mesoamérica, los aztecas usaban los *tecomates* en tiempos de la conquista para la fabricación de un instrumento de percusión llamado *tecomapilola*.

<sup>20</sup>Álvar Núñez Cabeza de Vaca, *Relación y Comentario*, 1555, cap. XXIX, fol. xl-R. Citado por Ahern Mauren, *op. cit.*, p. 351.

patente la alteridad entre colonos y nativos. A su regreso, Marcos de Niza afirma haber descubierto las maravillosas ciudades de oro, con lo que alimenta la fantasía acerca de la riqueza del noroeste.

No entré a Cibola, pero la he visto desde lejos; desde la cumbre del cerro a cuyo pie se extiende. Es una ciudad hermosa y formidable, con sus casas de techos planos y sus muros de cal, piedra y canto. Los habitantes duermen en camas, usan arcos para la caza y la guerra, y por todas partes, como material de uso corriente o como adorno, vense las esmeraldas y las turquesas... Usan vajillas de oro y plata, porque no tienen otro metal, el oro es de gran uso y más abundante que en el Perú.<sup>21</sup>

Así, el mito de las ciudades de oro contribuye de manera ejemplar en el devenir de las expediciones que se emprenderán hasta bien avanzado el siglo XIX, en particular hacia el norte de California.

Lo que podemos reconocer en la imagen de Cabeza de Vaca o lo que deja entrever en sus escritos históricos —que después se convierten en mitos— es, entre otras cosas, la inteligencia de la adaptación. La imagen que reflejan los españoles sobre su mismo espejo se vuelve más irreconocible. Al grado de que ya no se reconocen como peninsulares.

Los mitos construidos por los conquistadores trascienden por particularidades históricas precisas. Esteban, Andrés Dorantes, Bernardino del Castillo Maldonado y Álvar Núñez Cabeza de Vaca son quienes vehiculan los sueños de la época al abrir camino al mito de la alteridad frente a los salvajes del norte. La exaltación de la figura de Cabeza de Vaca, en tanto actor protagónico de sus propias leyendas, es lo que nos han dejado sus compañeros de viaje para continuar alimentando el imaginario de estos territorios.

### *PÉREZ DE RIVAS Y EL DISCURSO EVANGÉLICO DE LOS JESUITAS*

Andrés Pérez de Rivas y otros misioneros de la Compañía de Jesús dejan múltiples testimonios acerca de la vida de los grupos cahitas, en particular lo referente al trabajo de evangelización. Este misionero nace en la ciudad de

<sup>21</sup>Fernando Jordán, *Crónica de un país bárbaro*, México, Centro Librero de Chihuahua, 1989, p. 32. Extraído de Marcos de Niza, "Puntos Sacados", vol. 25, Misiones, Documentos encontrados en el Archivo General de la Nación, México.

Córdoba en 1576, en la provincia de Andalucía. Llega a la ciudad de México en 1602, a la edad de 26 años. Reside en Tepoztlán durante dos años, y parte después a la provincia de la Nueva Vizcaya, junto con el militar Martínez de Hurdaide, para apoyar la conquista de las nuevas misiones. Pérez de Rivas llega al actual norte de Sinaloa en 1604, en donde vive durante 16 años antes de pasar a ocupar cargos administrativos en la Iglesia de la época.

Durante su estancia entre los cahitas, Pérez de Rivas observa con gran meticulosidad la manera de vivir de los indios nativos de estas tierras. Su obra fue concebida inicialmente en 12 libros, siendo hoy día la etnografía más completa de los indios cahitas del siglo XVII. Sus relatos comprenden la descripción de lenguas, ceremonias, danzas, música y prácticas culturales de los ahomes, guasaves, ocoronis, bacoregüis, yaquis y guasapares, entre otros. Pérez de Rivas llega a la región yaqui poco después de que Martínez de Hurdaide hiciera la paz con este pueblo. En este acuerdo, los indios yaquis pidieron la participación exclusiva de los misioneros Tomás de Basilio y Andrés Pérez de Rivas, entre otros, en 1617, quienes llegan con los yaquis después de haber fundado algunos pueblos del norte del actual estado de Sinaloa. Entre ellos, los ubicados en las misiones de Ahome, San Miguel, Charay, Mochicahui, Bacubirito y, más al norte, Chicorato y Yecorato, entre otras.

Al llegar a territorio yaqui, Pérez de Rivas bautiza a un gran número de niños, a lo que la población adulta se resiste, tanto como a abandonar sus creencias “paganas”. Entre los pueblos yaquis fundados por Pérez de Rivas en aquel tiempo, aún existen Cócorit del Espíritu Santo, Santa Rosa de Bácum, San Ignacio de Tórim, La Natividad del Señor de Vícam, La Santísima Trinidad de Pótam, La Asunción de Ráhum, Santa Bárbara de Huírivis y San Miguel de Belém.

En este contexto, el jesuita se ubica en una situación distinta a la que vivió Cabeza de Vaca ochenta años antes. Mientras que este último pretende conocer lo más posible la cultura de los indios con el fin de adaptarse, Pérez de Rivas enseña los principios cristianos a la población indígena, alterando por convicción religiosa el contexto simbólico de las antiguas creencias mediante la imposición de la institución católica. Pérez de Rivas, contrariamente a los principios de sobrevivencia de Cabeza de Vaca, no realiza con los indios grandes “transferencias identitarias”, más que para enseñar el evangelio y

crear una nueva visión del mundo fundamentada en la moral cristiana. De tal suerte que, a diferencia de Cabeza de Vaca, cuyo único fin era la sobrevivencia, el jesuita contribuye como evangelizador a la desestructuración de la cultura original.

Las transformaciones llevadas a cabo por los misioneros terminan imponiendo en las culturas originarias una serie de signos y símbolos, como la cruz, el templo, el altar, el sacerdote, etcétera. No obstante, la conquista espiritual no se realiza fácilmente. Los jesuitas ponen en práctica un control social apoyado en una jerarquía que no existía entre los grupos indígenas. La "conversión" implica la "asimilación" a otro sistema religioso ritual, pero también a un sistema militar y político. Los cargos políticos introducidos por los jesuitas son basados en la autoridad del temastían, el mayor y el alférez, a quienes, entre otras tareas, les corresponde desde entonces dirigir los ritos religiosos.

La evangelización del noroeste representa varios obstáculos. Ésta no se realiza del mismo modo que en el centro de México, donde las misiones logran controlar a la mayoría de la población. La conversión religiosa entre la población indígena no tiene el mismo éxito que en territorio mesoamericano. En ambos casos, el sistema religioso cristiano se articula formalmente a la religión prehispánica, pero no en fundamento ni en contenido. Las creencias católicas son reinterpretadas de acuerdo con la religión antigua bajo la lógica de las creencias ancestrales.<sup>22</sup>

La actitud de Pérez de Rivas, al igual que la de muchos de los misioneros de la época, no es en ningún momento querer entender las creencias paganas. En todo caso, la evangelización tiene el objetivo de extirpar las viejas creencias arraigadas por el "demonio", por lo que la guerra no está declarada contra los indios sino contra el diablo, que los ha mantenido bajo su poder. Así, los evangelizadores se batían por reconquistar las almas ganadas por los "enemigos de Dios", y junto con los militares emprenden furiosas persecuciones contra los chamanes, que se rebelan contra el poder católico, por ser los curanderos nativos, los sacerdotes originales que tienen el poder social, por ser los sabios de la cultura.<sup>23</sup> Por esta razón, las primeras víctimas de los

<sup>22</sup>Igualmente en la época actual, en varios pueblos del noroeste de México, el conflicto religioso se presenta otra vez como un problema que divide a la población entre ortodoxos y no ortodoxos de la Iglesia católica. Actualmente, esta situación continúa preocupando a algunos grupos religiosos instalados en territorio indígena.

<sup>23</sup>De tal manera, podemos comprender por qué el padre Tapia fue perseguido y muerto por el indio Nacabeba en territorio ocoroni.

chamanes son los misioneros, que llegan a su territorio con pretensiones de disminuir el poder de la antigua religión.

Pérez de Rivas nos confronta con la lógica de su discurso religioso a través de sus crónicas, las cuales no representan de ninguna manera una visión imparcial de la historia de la región, pues en ellas la devoción religiosa prevalece ante todo principio por establecer una relación con los indios, aun cuando hace grandes esfuerzos por comprender sus costumbres y su cultura. Como lo prueban los relatos que giran en torno a la salvación de las almas de los indios. No obstante, el autor señala en contadas ocasiones el interés por la cultura que los españoles pretenden desaparecer, aunque no deja de creer que todas las costumbres no cristianas son practicadas por los enemigos de Cristo. También las representaciones de las imágenes sagradas, que no tienen relación con la belleza de los iconos cristianos barrocos, son condenadas y destruidas.

Pérez de Rivas refiere en diversos fragmentos la condenación de la cultura autóctona, siempre relacionada con lo demoníaco:

Eran célebres estas embriagueces y general es entre ellos; en ocasión que se preparaban y convocaban a guerras, para enfurecerse más en ellas; o cuando habían alcanzado una victoria, o cortado cabeza de algún enemigo, que eso les bastaba para celebrarlas, juntándose en la borrachera baile general, al son de grandes tambores que sonaban y se oían a una legua; en este baile entraban mujeres y se celebraba de esta suerte: la cabeza o cabellera del enemigo muerto u otro miembro, como pie o brazo, se ponían en una asta en medio de la plaza y en derredor se hacía el baile, acompañado de algazara bárbara y baldones del enemigo muerto y cantares que referían la victoria, de suerte que todo estaba manifestando un infierno, con cafilas de demonios, que son los que gobiernan estas gentes.<sup>24</sup>

A todo lo largo de la obra de Pérez de Rivas, las referencias sobre la cultura de los indios se encuentran en estos términos. La idea central es condenar a los otros. La cultura de los cahitas es totalmente incomprensible a los ojos del misionero del siglo XVI.

La otra especie de este vicio inmundo que por su indecencia no se nombra... era tenido entre estas naciones tan ciegas y ajenas a la luz de la razón por tan vil y afrentosa, principalmente en los pacientes, que éstos eran conocidos y menospreciados de todos, y los tales no usaban de arco ni de flecha, antes algunos se vestían como mujeres.<sup>25</sup>

<sup>24</sup> Andrés Pérez de Rivas, *op. cit.*, p. 38.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 40.

Una de las costumbres que sin duda representa mayor repudio para Pérez de Rivas es la antropofagia, como lo relata en el siguiente pasaje:

El vicio de los que llaman antropófagos, que comen carne humana, había introducido el demonio, enemigo capital del género humano, en casi todas estas gentes, en tiempo de su gentilidad, aunque en unas se usaba más en otras menos.

[...]

Otras naciones no usaban esto, sino era con algún enemigo valiente o señalado en la guerra, que comiendo de sus carnes les parecía crecerían ellos en valentía; pero gracias al Evangelio de Cristo nuestro Señor, que después que le recibieron ha quedado desterrado y extinguido este bárbaro y fiero vicio, con los demás.<sup>26</sup>

[...]

Finalmente, estas naciones ciegas no supieron género de letras, pintura ni arte.<sup>27</sup>

Las únicas referencias a las artes y oficios señaladas son el trabajo textil, tan prolífico en la región cahita, y la agricultura. No obstante, el juego de pelota practicado desde entonces por los antiguos cahitas llama la atención del misionero.<sup>28</sup>

Aunque existe una diferencia abismal entre la cultura de los indios y la de los misioneros del siglo XVII, no todos los misioneros tienen una visión intolerante. En otras fuentes históricas relacionadas con la evangelización en la Sierra Tarahumara existen datos de los objetos llevados por el jesuita Joseph Newman, quien introduce, entre otras cosas, “diversas formas de artesanía, como el bordado y la escultura; enseña incluso ciertas formas de pintura y de música instrumental”.<sup>29</sup>

A pesar del surgimiento de diversas actividades artísticas, éstas quedan invariablemente atadas a los oficios de la religión católica, pues los religiosos implementan prácticas medievales al concebir que sólo lo bello pertenece al

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>27</sup> *Idem.*

<sup>28</sup> Dicho juego de pelota es conocido actualmente en algunos poblados del estado de Sinaloa con el nombre de *ulama*, y aún es practicado por indígenas y mestizos. Según Beatriz Braniff (*La frontera septentrional de Mesoamérica*, p. 116), el juego de pelota es quizá una práctica de colonización por parte de las culturas del altiplano mesoamericano, pues aunque en Sinaloa no se encuentran vestigios materiales del juego de pelota, éstos se ubican en Trincheras, al norte de Sonora, y en Casas Grandes, Chihuahua.

<sup>29</sup> Joseph Newman, *Révoltes des Indiens Tarahumars*, traducción e introducción de Luis González Rodríguez, Institut des Hautes Etudes de L'Amérique Latine de L'Université de Paris, París, 1969, p. LV. En otra carta del mismo se leen los requerimientos solicitados a la Nueva España: *3 quesquémiles, 100 varas de sayal ancho de Tescuco*, mismas que son en las culturas del centro de México, Luis González Rodríguez, *Tarahumara, la Sierra y el Hombre*, pp. 158-161.



reino de los cielos. Con esta postura dejan ver que entre más distante esté la representación sagrada pagana de la representación católica, la primera será considerada como horriblemente no cristiana. Por esta razón, la belleza pertenece solamente al reino de Dios, siendo los misioneros los encargados de frustrar todo tipo de sensibilidad relacionada con los ritos religiosos originarios.

La transformación de los símbolos cristianos y prehispánicos trae consigo el trastorno de la sensibilidad cultural. Las danzas que se presentan actualmente en esta región son un buen ejemplo de este conflicto. No obstante, los elementos que componen el arte indígena se tejen en una red compleja de significantes prehispánicos, coloniales y contemporáneos.<sup>30</sup>

Por otra parte, los cambios introducidos por los misioneros jesuitas repercuten en la concepción espacial de la nueva sociedad. Por ejemplo, a la llegada de los misioneros a territorio yaqui, la población se encuentra dispersa por 80 rancherías. Sin embargo, en el siglo XVII, los asentamientos yaquis se reducen a los ocho pueblos formados por Pérez de Rivas. Este proyecto trajo consigo una nueva modalidad en la concepción de los tiempos y los espacios.

La organización de los pueblos fundados por los españoles impone la lógica de las ciudades europeas, incluso la de algunas mesoamericanas, las cuales estaban regidas por un poder central que reagrupa a la población periférica. Dichos asentamientos ya no están dispersos, sino que comienzan a ser concebidos en un espacio urbano, en una perspectiva concéntrica y geométrica.

## LOS JESUITAS

Los misioneros que participan en la conversión cultural y la imposición de un nuevo orden religioso se cuentan por decenas. Sin embargo, no todos escriben sus experiencias, y de algunos sus memorias no son recuperadas. Entre los misioneros sobresalientes o atrapados por la historia por alguna razón, figuran el portugués Pedro Méndez (1558-1643), quien permanece entre los grupos cahitas de 1594 a 1637; Juan Bautista de Velasco, nacido en Oaxaca (1562-1613); el irlandés Michael Wadding, mejor conocido como Miguel Go-

<sup>30</sup>Por ejemplo, los fariseos mayos de la semana santa son los personajes que representan el papel de los enemigos de Jesucristo, y de alguna manera son asociados como compañeros del diablo.

dines (1586-1644), quien vive unos años entre los chinipas junto con Pier Gian Castini, originario de Parme, Italia. Igualmente importantes son Giulio Pasquale (1587-1632), originario de Italia, así como Manuel Martins (1600-1632), de origen portugués; ambos penetran el territorio de los chinipas, donde murieron en 1632.<sup>31</sup>

Los conocimientos que los jesuitas enseñaron a los indios dependen, en cierta medida, de la cultura de su país de origen. Como acabamos de ver, éstos provienen particularmente de Francia, Italia y Portugal, y a finales del siglo XVI e inicios del XVII, muchos misioneros arriban de la región de Bohemia, situada en el antiguo territorio austro-húngaro.<sup>32</sup> Existe una larga lista de misioneros provenientes de esa región, más aún considerando que en este territorio se encontraba uno de los principales seminarios de la Compañía de Jesús en Europa. Solamente en la Sierra Tarahumara se cuentan, entre otros, a Joseph Newman (1648-1732), Johanes María Ratkay (1647-1683), Jiri Stanislav Hostinsky (1654-1726) y Mathäus Staffel (1734-1806). En la Pimería alta y actual estado de Sonora, se encuentran Adam Gilg (1653-1709), Johannes Steinhöffer (1664-1716) y Jan Nentuig (1713-1768), quien escribe una larga "Descripción de la provincia de Sonora". En el actual Sinaloa se ubican, entre otros, los misioneros Josef Watzek (1721-1768), Rantisek Hlawka (1725-1768) y Jan Steb (1735-1773).<sup>33</sup>

Para la conquista religiosa de las culturas del noroeste los misioneros utilizan la música y las danzas moriscas, incluyendo la danza de moros y cristianos, que después es llamada de matachines, la cual tiene un eminente fundamento de conversión religiosa. Estas actividades artístico-religiosas determinan el éxito que los religiosos tienen sobre las culturas autóctonas. Sin embargo, como ya hemos señalado, son numerosos los obstáculos encontrados en la transformación espiritual; en particular, el arraigo a las antiguas creencias religiosas y la dispersión de los habitantes.<sup>34</sup> Por esta razón, la cultura de los grupos del noroeste permaneció en el olvido sin ser estudiada hasta finales del siglo XIX.

<sup>31</sup>Luis González Rodríguez, *Crónicas de la Sierra Tarahumara*, pp. 31-61.

<sup>32</sup>Cf. Luis González Rodríguez, *El noroeste novohispano en la época colonial*, México, UNAM, 1993, pp. 15-32.

<sup>33</sup>*Idem*.

<sup>34</sup>Las características culturales de los grupos de caza y recolección del noroeste de México son distintas a las de los grupos mesoamericanos, por lo tanto, el proceso de conquista de las culturas del norte requiere de medidas muy diferentes a los esfuerzos realizados en el centro del país por los franciscanos, los dominicos y los agustinos, entre otros.

## *LA COLONIZACIÓN DEL IMAGINARIO Y LA PENETRACIÓN DE LA IDEOLOGÍA CRISTIANA*

La participación de los jesuitas es determinante en el desarrollo de las ceremonias y los ritos de los indios del norte de México. Para lograrlo, los principios filosóficos que la Compañía de Jesús adopta son aquellos que hacen especial énfasis en los procesos creativos imaginarios. El mismo Ignacio de Loyola, desde la creación de la orden, insiste en la necesidad de la reflexión a través de estados extáticos y de meditación.

Hoy, es difícil conocer el conjunto de rasgos modificados e implantados por los religiosos que, probablemente, resultaron debido a un intercambio simbólico en el acontecer de la vida cotidiana y que después transformaría la vida sagrada de los indígenas. Por ejemplo, entre los ejercicios arraigados por los jesuitas se pueden señalar danzas, rezos,<sup>35</sup> la ejecución de instrumentos musicales —violín, arpa y guitarra—, así como un conjunto de hábitos propios del rito católico.

Actualmente, la vida religiosa de los indios continúa representando el rito católico y conserva, al mismo tiempo, un profundo contenido simbólico de sus antiguos ritos, como hemos señalado. Aún quedan, sin embargo, algunas interrogantes sobre la creación imaginaria en el arte indígena. ¿Cuáles fueron las circunstancias cotidianas de la evangelización en relación con la enseñanza del arte sincrético de los indígenas del siglo XVII? ¿Cómo evolucionó la producción artística, teniendo como principio el conflicto identitario entre los indios y los conquistadores? Cabe preguntarse, también, si la vida ritual de los indígenas contemporáneos es la consecuencia del trabajo evangélico de los jesuitas, o si quizá el trabajo de los franciscanos cambió radicalmente las enseñanzas de los que les precedieron.

La nueva sociedad indígena y mestiza cambió aceleradamente en los siglos XVII y XVIII, debido a la cantidad de conocimientos provenientes de la nueva cultura aplicables a diversos campos: la cría del ganado, las técnicas agrícolas, etcétera. Esta nueva lógica incluye también el centralismo y el pago de tributo a la corona española. Dicha actividad fue constantemente peleada por los jesuitas, quienes pretendían proyectar la evangelización a largo plazo; pero se ven obligados a dejar la región por pugnas con los nue-

<sup>35</sup>Rezos a manera de responsorios que actualmente son interpretados entre los grupos cahitas.

vos colonos por la posesión de bienes, cediendo el lugar a las misiones franciscanas, encargadas de reinterpretar la cultura de los nativos, al final del siglo XVII.

La articulación de los sistemas de pensamiento es algo de lo cual los españoles no dan cuenta y de lo que los indígenas dejaron evidencias. Los primeros no perciben el grado de involucramiento con la cultura indígena, mientras que los indios conocen perfectamente la merma de la suya. Por el lado de la cultura, la articulación religiosa indígena a la cultura externa se desarrolla de manera gradual, una vez que esta última sienta las bases ideológicas del desarrollo. Según nos narra Pérez de Rivas, hay entre los indígenas algunos individuos que aprenden rápidamente el evangelio. No obstante, el grueso de la población no muestra ningún interés por conocer el catolicismo de manera ortodoxa. Los misioneros, para remover ese obstáculo, se obligan a aprender las lenguas indígenas. Si bien es cierto que muchos de ellos elaboraron vocabularios y gramáticas, aún vigentes, con el fin de pronunciar la misa en la lengua de los indios, en los textos se advierte una enorme distancia en relación con la cultura autóctona.

A pesar de los esfuerzos de los misioneros, los indígenas no aprenden más que algunos pasajes del calendario ritual cristiano; conservan en la memoria algunos fragmentos bíblicos, teniendo como resultado una visión general de los personajes católicos que se mezclan y continúan transformándose con los personajes míticos autóctonos.

Los católicos insisten en la necesidad de que los principios cristianos deben ser aprendidos. Enseñan la idea de Dios omnipresente, la vida de su hijo Jesús, de su madre la virgen María,<sup>36</sup> el temor a Dios y los personajes del mal representados por el diablo, Judas, Pilatos, los fariseos y los judíos, opuestos a la bondad de Jesús.

En la cultura indígena se constata un trastorno fundamental en el universo de percepción simbólica. La introducción de nuevos santos, de nuevos dioses y, en general, de nuevos símbolos de fe, como la cruz, los colores, junto con sus respectivos referentes, así como los sonidos y, sobre todo, las nuevas coreologías, demuestra la confrontación entre los dos sistemas culturales. Por esta razón, la espiritualidad colectiva presenta modificaciones y da lugar al nacimiento de otras formas de percibir el arte y los signos asociados

<sup>36</sup>Entre los yaquis, los matachines (danza de conquista que representa la lucha entre los moros y los cristianos) son considerados como soldados de la virgen.

a la experiencia estética. Dicho de otra manera, en tanto se trastocan los símbolos mediante la incorporación de nuevos significantes religiosos a través de otros objetos de culto, también se alteran los principios de creación fundamentados en la percepción de los símbolos.

## CONCLUSIÓN

El imaginario de colonización va aparejado con la colonización de las imágenes, alimentando entre ambos un complejo identitario que por varios siglos ha colonizado el noroeste de México. Los mitos, que mueven las ilusiones y los sueños perseguidos por los pioneros (entre ellos, Cabeza de Vaca y Pérez de Rivas), inciden directamente en la colonización y aculturación indígena. La colonización del noroeste se dibuja así como una tierra prometida para los nuevos colonos. El imaginario del colonizador, sea militar o civil, se trastoca por las leyendas de los personajes que les antecedieron; de la misma manera, los indios ven desfilar una serie de personajes católicos desconocidos para ellos hasta ese entonces, no sin pasar por el exterminio de grupos enteros que dejaron de existir en el siglo XIX.

Con el afán de satisfacer los anhelos de conquista, el europeo pone en marcha un dispositivo de colonización ideológica, al mismo tiempo que los colonizadores se ven envueltos en la nueva sociedad que pretenden crear. La conquista espiritual se presenta así en un proceso dialéctico en el que participan, por un lado, los pioneros y, por otro, la población emergente, teniendo como consecuencia el desvanecimiento aparente y paulatino de la alteridad. Sin embargo, paradójicamente, la alteridad aumenta en razón inversa al reconocimiento del otro: en cuanto más se conoce la cultura de los indígenas, más se toma conciencia de la diferencia.

Diversos fenómenos cristianos se fijaron en el espíritu de la moral de estos grupos, así como en el de la sociedad mestiza. Dichos elementos cristianos permanecen como base estructural de una confrontación en algunos estratos de la sociedad contemporánea. El choque de los sistemas religiosos trae como resultado una serie de conflictos representados y resueltos en el ritual indígena, no así en la sociedad mestiza,<sup>37</sup> siendo dicho

<sup>37</sup>Esta situación se presenta principalmente en los rituales de semana santa, entre los grupos cahitas, cuando "los fariseos" terminan arrepentidos por ofender la figura de Cristo, en tanto que portadores de rasgos no cristianos, aunque el personaje de Jesús sí lo represente.

conflicto una parte constitutiva de la identidad religiosa de los grupos indígenas.

De la lucha de estos universos surge, por un lado, un nuevo orden estético-cultural, expresado en mitos, símbolos y ritos indígenas, y, por otro, una población mestiza con una cultura que pugna por llenar un vacío de identidad de la cual acaba de despojarse. Por su parte, la cultura indígena continúa enfrentando el embate de la cultura mestiza a través de sus ceremonias, fiestas y ritos utilizados como formas de resistencia cultural. La cultura indígena permea, a su vez, una visión del mundo distinta; ésta no es bien acogida por la percepción de la alteridad de la población mestiza naciente, incapaz de reconocer el código sagrado de las costumbres religiosas indígenas. Dicha separación identitaria se acrecienta a medida que uno de los sectores no se reconoce ni comparte el universo interior de creencias y sensaciones de una cultura que le parece desconocida, y de la cual sólo percibe su forma externa. El desprecio hacia los indios se convierte, así, en una de las unidades que constituyen la identidad de la sociedad mestiza contemporánea. El lenguaje no se comparte, y la intolerancia se acrecienta en la población, que no posee las herramientas de traducción para decodificar la cultura y la historia de los "otros".

## BIBLIOGRAFÍA

Ahern, Mauren, "Cruz y calabaza: la apropiación del signo en las relaciones de Álvar Núñez Cabeza de Vaca y de Fray Marcos de Niza", en Margo Glantz (coord.), *Notas y comentarios sobre Álvar Núñez Cabeza de Vaca*, México, Grijalbo/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1993, pp. 351-377.

Braniff, Beatriz, "La frontera septentrional de Mesoamérica", en Linda Manzanilla y Leonardo López Luján (coords.), *Historia antigua de México*, México, INAH/UNAM/Porrúa, 1994, pp. 113-143.

Burrus-Zubillaga, *El noroeste de México, documentos sobre las misiones jesuíticas (1600-1769)*, México, UNAM, 1986, pp. 364-388.

Cazeneuve, Jean, *Les indiens Zuñis. Les dieux dansent à Cibola*, París, Editions du Rocher, 1993.

Galinier, Jacques, "From Montezuma to San Francisco: The Wigitia Ritual in Papago (Tohono O'Odham) Religion", en *Journal of the Southwest*, vol. 33, núm. 4, invierno de 1992.

González Rodríguez, Luis, *Crónicas de la Sierra Tarahumara*, México, SEP, 1984.

———, *El noroeste novohispano en la época colonial*, México, UNAM, 1993.

———, *Etnología y misión en la Pimería Alta 1715-1740. Informes y relaciones misioneras de Luis Xavier Velarde, Giuseppe Maria Genovese, Daniel Januske, José Agustín de campos y Cristóbal de Cañas*, México, UNAM, 1977.

———, *Tarahumara, la sierra y el hombre*, Chihuahua, Camino, 1994.

Gruzinski, Serge, *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique Espagnol XVIe-XVIIIe siècle*, París, Gallimard, 1988.

Jordán, Fernando, *Crónica de un país bárbaro*, México, Centro Librero de Chihuahua, 1989.

Kino, Fco. Eusebio, "Favores Celestiales", publicado bajo el título de *Las misiones de Sonora y Arizona*, paleografiado por Francisco Fernández del Castillo, introducción y notas de Emilio Böse, México, Publicaciones del Archivo General de la Nación 8, 1913-1922.

Masten Dunne, Peter, S. J., *Las antiguas misiones de la Tarahumara*, México, JUS, 1958.

Molloy, Sylvia, "Alteridad y reconocimiento en los *Naufragios* de Álvaro Núñez Cabeza de Vaca", en Margo Glantz (coord.), *Notas y comentarios sobre Álvaro Núñez Cabeza de Vaca*, México, Grijalbo/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1993.

Newman, Joseph, *Révoltes des Indiens Tarahumars*, traducción e introducción de Luis González Rodríguez, París, Institut des Hautes Études de L'Amérique Latine de L'Université de París, 1969.

Niza, Marcos de, "Puntos Sacados", vol. 25, *Misiones*, documentos encontrados en el Archivo General de la Nación, México.

Pérez de Rivas, Andrés, *Páginas para la historia de Sonora*, vols. I y II, Hermosillo, Gobierno del Estado de Sonora, 1985.

Pérez, Martín, "Texto de la relación de Sinaloa en 1601", en *Boletín del Archivo General de la Nación*, tomo XVI, núm. 2. Texto corregido y paleografiado por Luis González y Ma. del Carmen Anzures, "Martín Pérez y la

etnografía de Sinaloa a fines del siglo XVI y principios del siglo XVII”, en *Estudios de Cultura Novhispana*, vol. 16, México, UNAM, 1996.

Pranzetti, Luisa, “El naufragio como metáfora”, en Margo Glantz (coord.), *Notas y comentarios de Álvaro Núñez Cabeza de Vaca*, México, Grijalbo/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1993.