



UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES
ACATLÁN

LA FIESTA DE LOS MUERTOS:
LA HISTORIOGRAFÍA FRANCESA Y LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDEA DE LA
MUERTE ENTRE LOS INDIOS HURONES A COMIENZOS DEL SIGLO XVII

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE :

LICENCIADO EN HISTORIA

P R E S E N T A :

JUAN CARLOS MEZO GONZÁLEZ

ASESOR: LIC. MANUEL ORDÓÑEZ AGUILAR

AGOSTO

2014



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Índice

Índice.....	2
Introducción	5
I. El encuentro de dos mundos	12
1.1. Francia y la empresa de colonización norteamericana	12
1.2. Norteamérica en los siglos XVI y XVII.....	14
1.2.1. Habitantes nativos	14
1.2.2. Aproximaciones a la historia de los hurones	16
1.3. Los primeros contactos.....	23
II. Fuentes para el estudio de los hurones	33
2.1. Samuel de Champlain.....	33
2.2. Gabriel Sagard.....	39
2.3. Jean de Brébeuf y las Relaciones Jesuitas.....	44
2.4. El encuentro con la otredad: el indio y el Nuevo Mundo en la mirada de los occidentales ...	50
III. La historiografía occidental y la idea de la muerte entre los indios hurones.....	61
3.1. Perspectivas de la muerte entre los hurones	61
3.2. Costumbres funerarias.....	64
3.3. Lamento ritual	70
3.4. Destinos del alma y leyendas del mundo de los muertos	80
IV. La fiesta de los muertos	92
4.1. De lo que sucedía en la fiesta	92
4.2. La fiesta de los algonquinos	99
4.3. La fiesta en la mirada de los occidentales	104
4.4. Simbolismo e implicaciones sociales de la fiesta de los muertos	111
4.4.1. El tiempo de espera	111
4.4.2. Integración de pueblos y formación de alianzas.....	114
4.4.3. La fiesta en el tiempo: el registro arqueológico y la historiografía	115
4.5. Identidad, memoria y tradición	118

Conclusiones	126
Anexo 1	130
Anexo 2	131
Anexo 3	132
Anexo 4	133
Bibliografía	134

A mi familia, por su apoyo incondicional.

Introducción

Durante la primera mitad del siglo XVII, en el marco de la empresa colonial norteamericana, los franceses comenzaron a establecer contacto con los indios hurones, quienes habitaban en las costas de la bahía Georgia, en la actual provincia de Ontario. Tras los primeros encuentros, algunos de estos occidentales, en su mayoría religiosos, comenzaron a registrar en diferentes obras las costumbres y el pensamiento de estos indios, cada uno de ellos respondiendo a intereses particulares y persiguiendo distintos objetivos.

Dentro de estos registros existen numerosos temas de gran interés desde el punto de vista histórico y antropológico, pero sin duda uno de los más relevantes es aquel que se relaciona con la manera en que los hurones entendieron la muerte y los distintos rituales que giraron en torno a ella.

Desde la mirada histórica, estos temas resultan interesantes porque no sólo dan cuenta de las costumbres de los nativos norteamericanos, sino que también reflejan los valores y las creencias de los occidentales, pues lo que éstos registraron en las fuentes no fue propiamente un reflejo de lo que observaron entre los indios, sino una interpretación de ello, misma que estuvo determinada por el contexto histórico, cultural y social de cada uno de sus autores.

Desde el punto de vista antropológico, y sin perder de vista lo anterior, el tema es relevante porque la idea que los hurones conformaron de la muerte, y de la vida después de ella, así como los rituales y festividades relacionados con los muertos, entrañaron un profundo simbolismo que se desarrolló no sólo en el ámbito religioso, sino que se mezcló también con el económico, político y social.

El reflejo más evidente de este fenómeno se encuentra en la celebración conocida como la fiesta de los muertos, en la que cada diez o doce años los miembros de todas las aldeas que conformaban una nación hurona se reunían para depositar los restos de sus familiares y amigos en una fosa común, a manera de segundo entierro. La importancia de esta ceremonia era tal que las fuentes señalaron que, una vez finalizada, los indios

estrechaban sus lazos afectivos y procuraban mantenerse en buenas relaciones con el resto de los habitantes, tal como ahora lo hacían sus familiares y amigos en el otro mundo.

Este tipo de prácticas, junto con otros elementos que giraron en torno a la idea que los hurones tenían de la muerte, han despertado el interés de distintos especialistas y han sido objeto de una considerable cantidad de investigaciones. Sin embargo, no todos han abordado el tema de la misma forma.

La mayoría de estos autores, como por ejemplo Elizabeth Tooker,¹ se han ocupado únicamente de elaborar revisiones historiográficas de los textos escritos por los europeos en el siglo XVII, algunos sin interesarse demasiado por analizar la manera en que los autores cuyas obras revisan registraron un determinado aspecto, ni tampoco por explicar lo que pudo significar aquello que registraron.

Son pocos los estudiosos que han hecho mayores intentos por analizar el pensamiento de los hurones o por reflexionar en torno a las fuentes que lo documentaron. Uno de los más reconocidos es Bruce G. Trigger, quien en *The Children of Aataentsic: A History of the Huron People to 1660*² buscó escribir una historia de los nativos que no se enfocara exclusivamente en sus relaciones con los europeos, sino que mostrara su propio pensamiento; y aunque su objetivo no era analizar las costumbres funerarias o la idea de la muerte de los hurones, Trigger sí las refirió en su obra, no sólo de manera descriptiva sino también aportando algunos comentarios que buscaron explicar la lógica indígena oculta detrás de las fuentes.

Otro ejemplo es el trabajo de Erik R. Seeman, cuya obra *The Huron-Wendat Feast of the Dead*³ es, sin duda, el mejor análisis que se ha hecho de las costumbres funerarias de los hurones, y en particular de la fiesta de los muertos, pues el autor, además de prestar atención a la manera en que los occidentales observaron e interpretaron estas prácticas, también se interesó por comprender el significado que éstas pudieron haber tenido. En esta obra, Seeman utilizó la fiesta de los muertos como “una metáfora” del encuentro entre indios y europeos

¹ Elizabeth Tooker, *An Ethnography of the Huron Indians 1615-1649*, Washington, Government Printing Office, 1964.

² Bruce G. Trigger, *Children of Aataentsic: A History of the Huron People to 1660*, Canadá, McGill University Press, 1987.

³ Erik R. Seeman, *The Huron-Wendat Feast of the Dead. Indian-European Encounters in Early North America*, Estados Unidos de América, The Hopkins University Press, 2011.

en Norteamérica, asegurando que esta festividad remarca las similitudes y contrastes ideológicos entre ambos grupos.

Los anteriores son sólo algunos ejemplos que ponen en evidencia que los autores no han sido ajenos al estudio del pensamiento religioso, idea de la muerte o costumbres funerarias de los hurones, ni tampoco a los estudios de carácter historiográfico. Sin embargo, ello no significa que el tema se haya agotado, pues existen diversos elementos que proveen una gran cantidad de material para seguir analizando el encuentro entre occidentales y nativos americanos, la forma en que los hurones comprendieron un fenómeno tan relevante a nivel individual y colectivo como lo es la muerte, el sistema ideológico y ritual que desarrolló en torno a ella, y las distintas implicaciones sociales que este sistema entrañó.

Por ello, la presente investigación persigue de manera central dos objetivos. El primero es analizar la forma en que se construyó la idea de la muerte entre los indios hurones en la historiografía francesa del siglo XVII, prestando atención a la manera en que los occidentales observaron, interpretaron y registraron este tema en sus obras. Realizaré esto con la premisa de que aunque la imagen que podemos formarnos de la idea de la muerte entre los hurones es sólo una versión parcial que está determinada por la mirada de los europeos y por una serie de valores y creencias ajenas al pensamiento indígena, un análisis adecuado de este tipo de fuentes me permitirá identificar y separar aquellos elementos que reflejan propiamente la manera en que los hurones entendieron este tema y los distintos elementos que giraron en torno a ella.

Lo anterior dará lugar a mi segundo objetivo, que es analizar el significado de esta idea de la muerte y de los elementos relativos ella, como los rituales funerarios, los mitos y leyendas, la idea del “alma” o espíritu, la fiesta de los muertos, entre otros. En especial, me interesa evidenciar la manera en que conceptos como identidad, memoria y tradición pueden integrarse dentro de este análisis, en el entendido de que el fenómeno de la muerte, dentro de este pueblo, entrañó diversas implicaciones de carácter social y político, principalmente.

De manera simultánea, y a medida que avance en el estudio de los temas mencionados, el lector se percatará de que gran parte del pensamiento que los hurones conformaron en torno a la muerte presenta distintos paralelismos con el de otros pueblos, distantes a ellos en tiempo y espacio. Por ello, me interesa también identificar aquellos

elementos comunes entre esta y otras tradiciones religiosas, y poner de manifiesto que estas similitudes pudieron deberse a razonamientos inherentes a la naturaleza humana.

Para cumplir los objetivos anteriores, y considerando que carecemos de documentación escrita por los propios hurones en la que ellos mismos hubieran registrado su pensamiento, la investigación que me propongo realizar presentará de manera central una revisión historiográfica de los textos producidos durante la primera mitad del siglo XVII, partiendo de los registros del explorador francés Samuel de Champlain,⁴ y de los religiosos Gabriel Sagard⁵ y Jean de Brébeuf,⁶ los cuales fueron escritos en 1619, 1632 y 1636, respectivamente.

Esta delimitación responde al hecho de que hacia mediados del siglo XVII comenzaron a presentarse distintos cambios dentro del pensamiento y forma de vida de los hurones, lo que repercutió en sus costumbres funerarias e idea de la muerte. Estos cambios fueron propiciados, principalmente, por la creciente influencia de los frailes católicos en las aldeas de los hurones, misma que hasta antes de 1632 no había sido realmente significativa.

Entre los años 1636 y 1637, poco después de que Brébeuf escribiera su obra, dicha influencia adquirió especial importancia debido a que se presentaron nuevos brotes de viruela y otras enfermedades que desde 1634 habían comenzado a mermar la población nativa. Dado que la mayoría de los franceses parecían tener una resistencia especial frente estas enfermedades, los indios comenzaron a dividirse entre aquellos que acusaban a los religiosos de ser los causantes de ellas, y quienes pensaban que esto era una prueba de que el dios de los franceses era mucho más poderoso que los espíritus en los que ellos creían. En consecuencia, estos últimos comenzaron a abrazar la religión católica y a ser bautizados en números cada vez más crecientes a partir del año 1637, lo que derivó en distintas formas de sincretismo que repercutieron en su manera de concebir la vida y la muerte, y que modificaron sus prácticas mortuorias.

⁴ Samuel de Champlain, *The works of Samuel de Champlain, Vol. III*, Toronto, Champlain Society, 1922-1936.

⁵ Gabriel Sagard, *Sagard's long journey to the country of the Hurons*, George M. Wrong (ed.), Toronto, Champlain Society, 1939.

⁶ Jean de Brébeuf, "Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle France, en l'anne 1636", en Gold Thwaites, Reuben (ed.), *The Jesuit Relations and allied documents: Travels and explorations of the Jesuit missionaries in New France, 1610-1791*, vol. X, Nueva York, Pageant, 1959.

Otro elemento que repercutió en el pensamiento y costumbres de los hurones fueron las invasiones cada vez más frecuentes de tribus iroquesas en sus aldeas, mismas que durante la década de 1640 fueron tan letales que ocasionaron la dispersión de los hurones por distintas regiones norteamericanas. Con esta diáspora, los hurones no sólo abandonaron sus lugares de residencia, sino también su celebración más importante: la fiesta de los muertos.

Por lo anterior, he decidido limitar mi investigación al periodo comprendido entre las primeras décadas del siglo XVII y prestar mayor atención a las fuentes que fueron escritas antes de los acontecimientos referidos, pues el sincretismo que se evidencia en las fuentes podría dar lugar a otro tipo de preguntas que escapan a los objetivos del presente trabajo. No obstante, ello no significa que prescindiré de otro tipo de registros, pues como se verá más adelante, existe una gran variedad de fuentes que resultan de gran utilidad para analizar y comprender los distintos temas que trataré a lo largo de este trabajo.

He decidido dividir mi investigación en cuatro capítulos. El primero de ellos tiene como objetivo situar al lector en un tiempo y espacio definidos, por lo que presentaré aspectos relacionados con la empresa de colonización francesa en el actual territorio de Canadá y con los indios que habitaban la región, en especial los hurones. Esto con la finalidad de exponer con mayor facilidad la manera en que franceses y hurones convivieron durante las primeras décadas del siglo XVII, y de facilitar al lector el contextualizar a los autores que estudiaré a lo largo de este trabajo.

En el segundo capítulo me ocuparé de estudiar con mayor detalle a estos autores, prestando atención a cuestiones biográficas y al contexto histórico, social y cultural en que estuvieron inmersos. Asimismo, mencionaré aspectos relevantes sobre las obras que escribieron, como por ejemplo su contenido, el público a quien se dirigían, los objetivos que perseguían, entre muchos otros.

En el tercer capítulo comenzaré a analizar la información que los occidentales registraron sobre la idea de la muerte entre los hurones, sus costumbres funerarias, prácticas rituales y algunas leyendas referentes a la vida después de la muerte. Durante este análisis reflexionaré en torno la manera en que estos autores pudieron haber interpretado lo que aprendían u observaban entre los indios, teniendo en cuenta los datos presentados en los capítulos previos, pues ello me permitirá reflexionar también sobre la manera en que los

hurones pudieron haber entendido la muerte y sobre el significado y simbolismo de las prácticas rituales relativas a ella.

En el cuarto y último capítulo me centraré en el análisis de la fiesta de los muertos, que era la celebración más importante de los hurones. Comenzaré por presentar una descripción general de lo que sucedía en esta fiesta, para después examinar la forma en que fue vista por los occidentales. Tomando en cuenta estas consideraciones, me ocuparé, finalmente, de reflexionar sobre las implicaciones sociales y políticas que esta fiesta pudo tener dentro del pueblo hurón, proponiendo la utilización de conceptos como identidad, memoria y tradición para su estudio.

Queda por señalar que mi interés en este tema radica en el hecho de que en México el estudio de los indios norteamericanos, en especial aquellos que se situaban en la actual región de Canadá, no ha recibido suficiente atención; al igual que el estudio de los primeros encuentros entre los franceses y grupos nativos, y la historiografía enmarcada por este escenario.

En mi opinión, para cualquier estudiante de historia interesado en los pueblos precolombinos o en los primeros contactos establecidos entre occidente y América durante los siglos XVI y XVII, el acercarse a estos temas y familiarizarse con este tipo de fuentes debería considerarse una tarea fundamental, en el sentido de que su contenido brinda una gran cantidad de información que puede resultar útil al momento de analizar y tratar de comprender el pensamiento y costumbres de otros pueblos indígenas, y la manera en que los occidentales, en su mayoría cristianos, los observaron y registraron en sus obras.

Por otro lado, y de manera más específica, considero que el tema que he decidido desarrollar en el presente trabajo resulta relevante por distintas razones. Una de ellas es que hasta ahora los autores que han abordado el tema de la idea de la muerte entre los hurones, y de las prácticas relacionadas con ella, no han hecho suficiente énfasis en sus implicaciones sociales, ni tampoco han integrado conceptos como identidad y memoria colectiva para analizar el pensamiento de estos indios, a pesar de que las fuentes claramente conducen a ellos.

Los autores tampoco han prestado suficiente atención a otros elementos que formaron parte de esta idea de la muerte y de las costumbres funerarias de los hurones, como por ejemplo las leyendas del mundo de los muertos o la práctica del lamento ritual, ni tampoco

han analizado la manera en que las fuentes occidentales refirieron esta información, por lo que en el ámbito historiográfico aún quedan muchos temas por estudiar.

Pero quizá una de las razones más significativas para analizar este tema, prestando atención a las particularidades del complejo ideológico y ritual que estos indios construyeron en torno a la muerte, es que brinda información interesante para comprender, desde otra perspectiva, la manera en que el hombre ha tratado de entender un fenómeno tan trascendente como la muerte.

I. El encuentro de dos mundos

1.1. Francia y la empresa de colonización norteamericana

La historia de los descubrimientos y exploraciones francesas en Norteamérica tiene su origen en las primeras décadas del siglo XVI, con las expediciones de Florentine Giovanni da Verrazzano, en 1523, las de Jacques Cartier, en 1534 y 1535, y la de Gaspard de Coligny, en 1552.¹ No obstante, diversas circunstancias ocasionaron que la empresa trasatlántica se interrumpiera por largos periodos de tiempo, relegando los intereses expansionistas de Francia a un segundo término.

Sin duda, uno de estos factores fue el hecho de que, tal como señala Marcel Trudel, en el continente en el cual comenzaban a incursionar los franceses, además de ser mucho más grande de lo que habían pensado, no había metales preciosos ni especias, y los nativos no eran tan hospitalarios como en otras regiones.²

No obstante, existió otro elemento que en opinión de autores como Bernard Barbiche o Brian Brazeau jugó un papel aún más importante que el anterior, y fueron las constantes guerras de religión entre católicos y hugonotes que se desarrollaron por casi treinta y cinco años (1562-1598) en el reino, causando un derramamiento de sangre casi ininterrumpido.³

Así, una vez que los conflictos finalizaron con el Edicto de Nantes y la Paz de Vervins en 1598, el reino pudo alcanzar un estado de relativa paz y estabilidad, lo que permitió a los franceses enfocar su atención y energías en otro tipo de cuestiones que durante décadas habían sido olvidadas, siendo la expansión de ultramar una de las más significativas. Este

¹ Bernard Barbiche, "Henri IV and the World Overseas: A Decisive Time in the History of New France", en Litalien, Raymonde, Denis Vaugeois, *Champlain. The birth of French America*, Canadá, Les éditions du Septentrion & McGill-Queen University Press, 2004, p. 26.

² Marcel Trudel, "The Continent on which Champlain Set Foot in 1603", en Litalien, Raymonde, Denis Vaugeois, *Champlain. The birth of French America*, Canadá, Les éditions du Septentrion & McGill-Queen University Press, 2004, p. 61.

³ Brian Brazeau, *Writing a New France, 1604-1632. Empire and Early Modern French Identity*, Estados Unidos, Ashgate, 2009, p. 12.

hecho, junto con el deseo de competir con sus enemigos ibéricos en América, significó que el proyecto de Nueva Francia abarcara nuevos objetivos de establecimiento colonial.⁴

Por otra parte, el comercio también jugó un papel decisivo en este proceso, pues hacia finales de la década de 1570 la demanda de pieles norteamericanas en Francia se incrementó, creando así condiciones favorables durante los años siguientes para comerciar en Canadá. Así, animados por el potencial económico representado por la venta de pieles de castor y de otros animales, los franceses hicieron intentos por fundar colonias en los últimos años de ese siglo.⁵

Fue en este contexto que tuvieron lugar las nuevas iniciativas de expansión colonial, esta vez bajo el reinado de Enrique IV, y las cuales datan de 1595 y 1597-98. La primera tenía como objetivo Brasil, y la segunda Norteamérica.⁶

La tarea no fue sencilla, y el monarca debió enfrentarse a distintas adversidades para cumplir sus propósitos. Destaca el hecho de que luego de haber nombrado en 1598 al marqués de La Roche lugarteniente general en Nueva Francia, y de haberle otorgado el monopolio del comercio de pieles en Norteamérica, el monarca decidió traspasar el nombramiento al protestante Pierre Chauvin de Tonnetuit, en 1599. No obstante, el capitán murió a comienzos de 1603, por lo que Enrique IV eligió para ocupar el cargo a un noble católico, Aymar de Chaste, quien también murió ese mismo año. A bordo de su navío viajaban Francois Gragé du Pont, también llamado Pontgragé, y el explorador Samuel de Champlain; el primero como representante de Aymar de Chaste en América y el segundo como un observador. Tiempo después, ambos personajes jugarían un papel decisivo en la historia de Nueva Francia, en especial por las distintas exploraciones que organizaron para encontrar lugares propicios para la colonización.⁷

El 8 de noviembre de 1603, el monarca nombró lugarteniente general a Pierre Dugua, señor de Monts, quien también era protestante. De Monts recibió a cambio por diez años el monopolio del comercio de pieles entre un territorio muy bien definido, el cual le fue

⁴ *Ibid.*

⁵ Bernard Allaire, "The European Fur Trade and the Context of Champlain's Arrival", en Litalien, Raymonde, Denis Vaugeois, *Champlain. The birth of French America*, Canadá, Les éditions du Septentrion & McGill-Queen University Press, 2004, pp. 50-58.

⁶ Barbiche, *op. cit.*, pp. 26-27.

⁷ Laurier Turgeon, "The French in New England before Champlain", en Litalien, Raymonde, Denis Vaugeois, *Champlain. The birth of French America*, Canadá, Les éditions du Septentrion & McGill-Queen University Press, 2004, p. 98.

revocado en 1607.⁸ Cabe señalar que el año de 1604, cuando Dugua de Monts se estableció en Acadia, es considerado por algunos autores como el punto de partida de la colonización de Nueva Francia.⁹

Finalmente, los esfuerzos del monarca dieron como resultado que para 1604 se estableciera finalmente una factoría francesa permanente, primero en Fuerte Sainte-Croix, y luego en Acadia, en 1605. Esto fue seguido por la fundación del asentamiento de Quebec en 1608 por Samuel de Champlain. Así, cuando Enrique IV murió en 1610, los franceses ya se habían establecido tanto en Acadia como en el valle de San Lorenzo.¹⁰

En opinión de Barbiche, lo que cambió bajo el reinado de Enrique IV, en contraste con el último periodo de la dinastía de los Valois, fue la política voluntarista del rey, quien mostró tenacidad y determinación, algo que raramente se vio en los siglos pasados. Lo remarcable de su esfuerzo, según el autor, fue que toda vez que un lugarteniente moría, Enrique nombraba a uno nuevo, lo que en épocas anteriores hubiera causado que la empresa no se hubiera continuado. La cuestión es que ninguno de sus ministros, a excepción de Pierre Jeannin, apoyaba la empresa colonizadora de Canadá, por lo que la política colonialista en tiempos de Enrique IV debió haber sido el trabajo personal del rey.¹¹

Una vez en Norteamérica, los franceses del siglo XVII justificaron su presencia en el continente con argumentos geográficos, económicos, políticos, militares y religiosos. Sin embargo, en opinión de Gaétan Gervais, fue el comercio lo que realmente dio lugar al nacimiento de Nueva Francia, y las cuestiones económicas las que dominaron al resto, en especial porque sin los beneficios del comercio de pieles, la exploración y colonización nunca habrían sido posibles debido a la falta de financiamiento.¹²

1.2. Norteamérica en los siglos XVI y XVII

1.2.1. Habitantes nativos

Para el momento en que los franceses llegaron a la región norteamericana los grupos aborígenes que la habitaban eran heterogéneos y se encontraban muy diversificados; no sólo

⁸ Barbiche, *op. cit.*, pp. 26-28.

⁹ *Ibid.*, p. 24.

¹⁰ *Ibid.*, p. 28.

¹¹ *Ibid.*, pp. 29-31.

¹² Gaétan Gervais, "Champlain and Ontario", en Litalien, Raymonde, Denis Vaugeois, *Champlain. The birth of French America*, Canadá, Les éditions du Septentrion & McGill-Queen University Press, 2004, p. 180.

hablaban distintas lenguas, sino que también cada grupo tenía prácticas y comportamientos particulares, es decir, cada tribu de indios tenía su propia configuración cultural. Anthony Paredes incluso señala que las bandas y aldeas dentro de una misma tribu poseían con frecuencia costumbres propias.¹³

Esta diversificación cultural entre los nativos norteamericanos dio lugar a numerosos choques que frecuentemente derivaron en guerras. Por ello, muchas tribus formaron confederaciones. La más exitosa, y quizá la más famosa de ellas, fue la de las tribus iroquesas, conformada alrededor del año 1500 por los mohawks, senecas, cayugas, oneidas y onondagas. La Confederación Iroquesa se convirtió así en una potente fuerza militar, ampliamente extendida por el territorio.¹⁴

No obstante, un importante cambio étnico tuvo lugar durante el siglo XVI, pues bajo circunstancias poco claras, los iroqueses que habían ocupado las costas del río San Lorenzo, desde Stadaconé hasta Hochelaga, es decir, desde la actual ciudad de Quebec hasta Montreal, se retiraron. De esta manera, la región conocida como Laurentiana se convirtió en territorio algonquino, con habitantes que eran más nómadas que sedentarios, más cazadores y recolectores que agricultores, y que no vivían en hogares comunales, sino en tipis. Algunos de estos indios fueron los innuat o montagnais, los etchemins, nipissings, ottawas y micmacs, entre otros.¹⁵

Sin embargo, aunque los iroqueses se habían retirado, dejando libres las costas del San Lorenzo, siguieron presentes en grandes números en la parte nordeste del continente, reuniéndose en la región de los Grandes Lagos. En el caso de los hurones, se establecieron entre los lagos Hurón y Ontario (ver anexo 1); y al sur de este último, se ubicó la confederación Iroquesa de las Cinco Naciones.¹⁶

De esta manera, cuando los franceses se situaron en Tadoussac, en 1603, estaban posicionados en el centro de una gran red que comandaba las rutas de penetración hacia el oeste; y teniendo que elegir entre los algonquinos, que los recibían con entusiasmo, o los iroqueses, que eran más distantes, los franceses no lo dudaron y optaron por los algonquinos,

¹³ Anthony J. Paredes, *Los indios de los Estados Unidos Anglosajones*, Ecuador, ABYA-YALA, 2ª ed., 1996, p. 131.

¹⁴ Paredes, *op. cit.*, pp. 148-149.

¹⁵ Trudel, *op. cit.*, p. 62.

¹⁶ *Ibid.*

lo que no implicó que no establecieran relaciones con los otros, como en el caso de los hurones.¹⁷

De hecho, cuando Champlain tomó medida de los Grandes Lagos, y reconoció la ventaja estratégica de controlar la región, pues existían diversos ríos que en su mayoría eran navegables y que podían proveer un medio para la transportación de mercaderías, los hurones, que para ese momento eran una confederación de cuatro naciones situada al sur de la bahía Georgia, se convirtieron en los principales intermediarios entre los franceses y otras tribus nativas.¹⁸

Al respecto, Gaétan Gervais apunta que los franceses estuvieron constantemente tratando de fortalecer los lazos de amistad con sus aliados aborígenes, especialmente con los hurones, por lo que Champlain, como veremos más adelante, incluso los acompañó a la guerra, los visitó en 1615 y envió misioneros a sus aldeas. Así, por cuarenta años, de 1610 a 1650, los franceses destinaron recursos significativos para reforzar sus lazos con los nativos, siendo la “imponente estructura de la misión Sainte-Marie-aux-Hurons (1639-49) la más elocuente evidencia de esta política”.¹⁹ Pero antes de analizar estos aspectos, es preciso exponer, aunque de manera general, aspectos relacionados con la historia y modo de vida de esta tribu, con la intención de familiarizar al lector con el objeto de estudio del presente trabajo.

1.2.2. Aproximaciones a la historia de los hurones

En tiempos de Jacques Cartier los hurones se extendían desde la bahía Georgia hasta Ontario, cerca de Kingston; aunque años más tarde, y debido al movimiento de los grupos iroqueses, se agruparon en la costa sureste de la misma bahía.²⁰ Hacia el año 1500 contaban con cerca de 21,000 habitantes, agrupados en cuatro naciones: el pueblo del Oso, el pueblo de la Roca, el pueblo del Venado y el pueblo de la Cuerda.²¹

La nación del Oso (Attignawantan) ocupaba aproximadamente catorce aldeas en la actual península Penetanguishene, en las costas de la bahía Georgia (ver anexo 2). Este

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Gervais, *op. cit.*, p. 180.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Bruce Alden Cox, *Los indios del Canadá*, Quito, MAPFRE, 2ª ed., Colección Pueblos y Lenguas indígenas, no. 5, 1995, p. 39.

²¹ Seeman, *op. cit.*, p. 11.

pueblo había vivido en esa área por al menos doscientos años, y su principal aldea era Ossossané, localizada al sur de la frontera del territorio hurón. La Nación del Venado (Tahontaenrat) habitaba cerca del lago Orr, en una gran aldea llamada Scanonaenrat. La Nación de la Cuerda (Attigneenongnahac) se ubicaba más hacia el este, en el Monte San Louis de Ridge, un área de tierras altas rodeadas por pantanos. La nación más al este era la de la Roca (Arendahronon), cuya principal aldea era Contarea, situada cerca de los estrechos del lago Couchiching y el lago Simcoe.²²

Cada aldea parece haberse extendido entre cuatro y cinco acres; y en términos de población, llegaron a crecer sobre 1,000 o 1,600 habitantes; aunque la gran mayoría debió tener 800 o incluso menos.²³

En algún punto del siglo XVI, las aproximadamente doce aldeas de la Nación del Oso se unieron a las cuatro aldeas de la Nación de la Cuerda, formando una confederación; y entre los años 1610 y 1620, las naciones del Venado y de la Roca se unieron a sus vecinos. Esta alianza, que les permitió prosperar en materia de comercio eliminando la competencia intra-hurona, hizo de la Confederación una poderosa fuerza en la región a comienzos del siglo XVII.²⁴

Existió también una quinta nación, conocida como los “moradores de los pantanos” (Ataronchronon), quienes ocuparon al menos cinco aldeas en las tierras bajas que rodeaban el río Wye, muy cerca del Pueblo del Oso, y de las cuales San Luis fue la más importante. Este grupo se mencionó primero en 1637, pero no se consideró miembro de la confederación sino hasta 1640.²⁵

En cuanto a la organización social de este pueblo, Conrad Heidenreich señala que el linaje y la herencia eran matrilineales, por lo que los niños, por ejemplo, no se hacían con la herencia de su padre, sino con la del hermano de su madre. Esta práctica funcionó de la misma forma con la herencia de la jefatura, la cual pasaba usualmente al sobrino de un hombre por parte de su hermana. Así, aunque los hurones fueron monógamos y formaron

²² Gary Warrick, *A Population History of the Huron-Petun, A.D. 500-1650*, Cambridge University Press, Estados Unidos de América, 2008, pp. 9-11.

²³ Conrad E. Heidenreich, “Huron”, en Sturtevant, William C., *Handbook of North American Indians*, Estados Unidos de América, Government Printing Office, 1978, p. 377.

²⁴ Seeman, *op. cit.*, p. 11.

²⁵ Warrick, *op. cit.*, pp. 9-11.

familias nucleares, la familia matrilineal parece haber sido la unidad social y económica fundamental.²⁶

Por otra parte, el autor afirma que de las fuentes etnohistóricas puede inferirse que cada hurón era miembro de algún clan. Estas agrupaciones ficticias, posiblemente de parentesco exógamo, se rastreaban a partir de un antepasado femenino común. El pueblo del Oso, por ejemplo, tuvo ocho clanes: Tortuga, Lobo, Oso, Castor, Venado, Halcón, Puercoespín y Serpiente. Desde que la confederación de los hurones se compuso de cuatro o cinco tribus territoriales con una jerarquía política definida, el sistema de clanes, con sus jefes, debió haber sido una organización social que trascendió las divisiones. No obstante, a juzgar por la forma en que funcionó el sistema político hurón, por la manera en que los jefes eran nombrados, y por cómo operaban los concejos, se podría decir que el sistema de clanes desempeñó un papel más ceremonial que político.

Las grandes aldeas se formaban por un cierto número de segmentos de clan, dentro de los cuales algunos linajes parecen haber tenido mayor importancia que otros. Además, en cada segmento de clan había un jefe civil y otro militar, que los representaban en los concejos. Las aldeas, por lo tanto, tuvieron tantos jefes como segmentos de clanes hubieran.

El jefe civil era elegido por los miembros de su segmento de clan, entre los candidatos mejor cualificados de un linaje en particular; y debía mostrar sabiduría al momento de tomar decisiones, habilidades en la oratoria y liberalidad. El nuevo jefe asumía el título, deberes, insignias y el nombre del jefe anterior en una ceremonia especial. En cuanto al militar, Heidenreich señala que las reglas de sucesión no son explícitas en las fuentes, pero que es posible que hayan sido las mismas que con uno civil, con la particularidad de que el militar debió haber mostrado, además, valentía y cualidades de líder.

Los asuntos de la aldea estaban en manos de dos concejos de composición y funciones independientes, a los cuales sólo asistían los hombres. Los jefes militares y guerreros de alto rango se reunían en el hogar del más reconocido jefe militar, o del iniciador de una campaña, para planear sus acciones. Por su parte, los asuntos civiles se discutían en la casa comunal del jefe civil más reconocido, quien también actuaba como cabeza del concejo y era jefe del segmento de clan más importante de la aldea. Al concejo podían asistir todos los hombres mayores de treinta años; y al parecer fueron los jefes y ancianos quienes realmente decidían

²⁶ Heidenreich, *op. cit.*, p. 370.

las cosas, pues los otros asistentes solicitaban siempre su consejo y eran fácilmente influenciados por sus argumentos.²⁷

Samuel de Champlain, por ejemplo, apuntó que cuando los jefes y ancianos se reunían en concejo para decidir y proponer cualquier cosa necesaria para los asuntos de la aldea, todo se acordaba con la pluralidad de votos, o por el consejo de algunos a quienes se les consideraba como poseedores de buen juicio. Los presentes rogaban a tales personas para que dieran su opinión, la cual era seguida exactamente.²⁸

Los concejos de la confederación se sostenían al menos una vez al año, y su función principal era renovar y fortalecer los lazos de amistad entre las tribus y planear la ruina de sus enemigos comunes. Heidenreich observa que la segunda función sugiere que la confederación era principalmente una alianza defensiva, aunque en la mayoría de los casos cada tribu seguía sus propios intereses.²⁹ Champlain registró que en estas asambleas anuales se realizaban grandes fiestas y danzas que duraban hasta por tres semanas o un mes; y que los asistentes se daban unos a otros hermosos presentes;³⁰ lo que sin duda debió contribuir a lograr los objetivos de estos encuentros y a facilitar los acuerdos y negociaciones.

En cuanto a la subsistencia, se ha señalado que a lo largo de todo el año el maíz era el principal alimento de los hurones; mientras que el frijol, la calabaza y el chayote se consumían sólo cuando se disponía de ellos; la carne y el pescado también se consumían de manera ocasional.³¹ Se ha señalado también que, exceptuando las fiestas, momentos especiales o tiempos de abundancia, los hurones se alimentaban dos veces al día: durante las mañanas y las tardes.³²

Un aspecto importante que debió determinar en gran medida el pensamiento y cosmovisión de los hurones es que siguieron un patrón estacional definido. El ciclo de actividades comenzaba a principios de marzo, cuando algunos hombres iban de cacería. A su regreso, a mediados de mayo, se ocupaban de la pesca, en tanto que las mujeres se dedicaban a preparar los campos para el cultivo; hacia finales de mayo colocaban las semillas, mientras

²⁷ *Ibid.*, p. 371.

²⁸ Champlain, *op. cit.*, pp. 157-158.

²⁹ Heidenreich, *op. cit.*, p. 372.

³⁰ Champlain, *op. cit.*, pp. 159-160.

³¹ Heidenreich, *op. cit.*, p. 378.

³² *Ibid.*

los hombres partían en expediciones de comercio o guerra. Así, durante el verano, las aldeas estaban prácticamente desiertas, pues las mujeres y niños permanecían en los campos.³³

La recolección tomaba lugar a finales del verano, y se hacía particularmente de frutos silvestres. En esta tarea participaban mujeres y niños, quienes hacia finales de agosto y principios de septiembre, también se ocupaban de cosechar el maíz, secarlo y guardarlo. Por estas fechas los hombres regresaban y se preparaban para las grandes cacerías de ciervos durante el otoño. A su regreso, y junto con el resto de la población, se dedicaban nuevamente a la pesca, concentrándose en el desove de pescado blanco y trucha, lo cual duraba desde principios de noviembre hasta comienzos de diciembre. La mayoría del pescado era secado y guardado para el invierno.³⁴

Estas actividades debieron contribuir a configurar una noción cíclica del tiempo, misma que se reflejó, por ejemplo, en sus expresiones rituales y en la manera en que entendieron la vida y la muerte.

Finalmente, con respecto a su pensamiento religioso, debe mencionarse que, al igual que otros nativos en Ontario y del noreste de los Estados Unidos, los hurones no tenían una religión³⁵ institucionalizada en la que un grupo sacerdotal se ocupara de dirigir el culto de forma regular y en nombre de toda la comunidad, como sí sucedía en la cultura europea o entre la mayoría de los pueblos del área mesoamericana. En su lugar, como veremos más adelante, eran los ancianos y jefes de las tribus quienes desempeñaban esta tarea, organizando y dirigiendo las fiestas o ceremonias que se desarrollaban tanto en esferas locales, como aquellas en que participaba toda la confederación.

Otro aspecto relevante es que aunque muchas de las creencias de los hurones trascendían clanes y afiliaciones tribales, autores como Trigger han señalado que su religión

³³ *Ibid.*, p. 379.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ En el presente trabajo utilizo la definición de religión propuesta por Marie-Odile Marion a partir de los trabajos de Oliver Herrenschildt, C. Malamoud, G. Lenclud, entre otros. La autora señala que "la religión resulta de la confluencia entre 'creencias' y 'actos' o bien 'prácticas rituales', generadas por la actividad social, en contextos culturales específicos"; lo que da lugar a que se establezcan relaciones concretas entre los humanos y los seres de la naturaleza y de la "sobrenaturaleza", mismas que se fundamentan en un sistema estructurado de creencias, que son el resultado de un acervo cognitivo compartido por el conjunto del grupo que lo reproduce. Marie-Odile Marion, "Antropología de la religión", en Garza Camino, Mercedes de la, María del Carmen Valverde (coords.), *Teoría e Historia de las religiones*, vol. 1, México, UNAM, 2010, p. 31.

no constituía un sistema bien definido de creencias, por lo que un individuo tenía la libertad de aceptar o no un determinado principio.³⁶

A pesar de lo anterior, Trigger señala que la religión formaba parte de todas las actividades de los hurones, tanto individuales como colectivas, definiendo su estilo de vida, su comportamiento y su pensamiento. Muchos de los componentes más importantes de este sistema religioso fueron incluidos dentro del término *onderha*, que significaba “sostén” o “fundación” de un país, y que se usaba para denotar las danzas, costumbres y ceremonias que unían a la gente y promovían la amistad, solidaridad y buena voluntad entre ellos.³⁷

Los hurones vivían en un mundo en el que todo lo que existía, incluyendo las cosas hechas por el hombre, poseían “almas” y eran inmortales.³⁸ Por ello se dirigían a la tierra, los ríos, lagos, rocas y, especialmente, al cielo, pues creían que todas estas cosas estaban animadas y que algún poderoso espíritu residía en ellas.³⁹

No obstante, Trigger señala que la mayoría de los espíritus hurones parecen haber sido pobremente personificados. Entre los más importantes y mejor delineados se encuentran Iouskeha y Aataentsic, quienes fueron identificados con el sol y la luna, respectivamente. Además, ambos jugaron un papel importante en uno de los mitos hurones de la creación, según el cual Aataentsic, madre de la humanidad, había habitado originalmente el cielo, donde los espíritus vivían de la misma forma que lo hacían los hombres en la tierra. Un día, mientras perseguía un oso, o cortaba un árbol para obtener medicina para su esposo, Aataentsic cayó por un agujero en el cielo. La Gran Tortuga, que nadaba en el océano primigenio, al ver esto ordenó a los otros animales acuáticos bucear hasta el fondo del océano para traer tierra y espolvorearla sobre su espalda. De esta manera se creó la tierra y Aataentsic aterrizó suavemente en ella.⁴⁰

Cuando Aataentsic cayó estaba embarazada, por lo que dio a luz a una hija que de inmediato quedó preñada de dos niños, Tawiscaron y Iouskeha, quienes al crecer tuvieron una riña que terminó en el asesinato de Tawiscaron en manos de su hermano. El fraile jesuita Jean de Brébeuf creyó identificar en esta historia alguna conexión con el mito bíblico, por lo

³⁶ Trigger, *op. cit.*, p. 75.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*, p. 76

³⁹ Brébeuf, *op. cit.*, p. 159.

⁴⁰ Trigger, *op. cit.*, p. 77.

que al referirse a esta riña señaló: “juzgue si esto no se relaciona de alguna manera con el asesinato de Abel”.⁴¹ Este aspecto es importante en el sentido de que muestra cómo los occidentales, en su intento por comprender y comunicar a sus compatriotas lo que aprendían de los indios, trataban de encontrar explicaciones dentro de los esquemas que conocían, en ocasiones creyendo realmente que la existencia y pensamiento de estos indios tenían un origen bíblico, y en otras sólo valiéndose de sus propios conocimientos para encontrar paralelos entre sus concepciones y las de los nativos, y así poder comunicarlas más fácilmente.

Con relación a este mito, considero igualmente importante remarcar el hecho de que presenta características similares a las de otras historias pertenecientes a distintas religiones del mundo, especialmente de América. Por un lado, sigue el mismo esquema de otros que para referir el origen del mundo señalan que en un tiempo primigenio sólo existían el cielo y el mar; y que a partir de la intervención, no siempre intencional, de seres sobrenaturales, por lo general dioses, se creó la tierra o el mundo. Un ejemplo claro se encuentra en el comienzo del *Popol Vuh*.⁴²

De igual forma, es interesante apreciar cómo este mito puede equipararse con algunos aspectos de la cosmología mexicana. En ambos casos la tierra surge o bien del caparazón de una tortuga, o bien de un “monstruo acuático”,⁴³ a menudo relacionado con un lagarto.

Lo anterior pudo deberse a distintos factores, entre los que destacan, por un lado, el hecho de que hayan sido religiosos católicos, en su mayoría, quienes registraron estos mitos; y por otro, la posibilidad de que los nativos americanos hubiesen concebido formas similares de entender su entorno, como resultado de haber tenido sistemas de organización análogos o de haberse situado en medios geográficos y naturales equiparables. No obstante, este aspecto requiere un análisis más profundo, y ya que por sí mismo este tema podría ser objeto de una investigación, prefiero dejarlo de lado y continuar introduciendo información necesaria para situar mi objeto de estudio en un tiempo y espacio definidos.

⁴¹ Brébeuf, *op. cit.*, p.129.

⁴² *Popol Vuh*, Adrián Recinos (ed.), México, F.C.E., 2008, Capítulo Primero, p. 23.

⁴³ Michel Graulich, *Mitos y rituales del México antiguo*, José Manuel Gómez y Ángel Barral Gómez (trad.), España, Ediciones Istmo, 1990, p. 75.

1.3. Los primeros contactos

Durante los primeros años de exploración y colonización, el contacto entre franceses e indios norteamericanos se desarrolló en diferentes ámbitos, de los cuales el económico o comercial fue el más importante. De hecho, fue este aspecto el que determinó que se presentaran otro tipo de relaciones como las de carácter religioso o bélico. Es por ello que para estudiar la manera en que los franceses y hurones convivieron durante las primeras décadas del siglo XVII, es necesario entender primero la importancia que estos últimos tuvieron desde el punto de vista económico y geográfico en Norteamérica.

Al respecto, el autor René Latourelle señala que en una colonia cuya existencia y crecimiento dependía principalmente del comercio de pieles, los hurones, “dotados de un verdadero genio para el comercio”, eran unos aliados de gran valor. Además, el sistema económico de estos indios, relativamente balanceado en tanto que les proporcionaba recursos durante prácticamente todo el año, les había conferido una innegable superioridad sobre sus tribus vecinas.⁴⁴

Latourelle también señala que a raíz de los primeros contactos con los franceses, los hurones se percataron de que aquellos estaban interesados principalmente en obtener pieles, por lo que de inmediato incrementaron su comercio de este material, llegando incluso a controlarlo. Así, acumulaban en sus aldeas enormes cantidades de pieles que compraban a cazadores nómadas, a quienes ofrecían a cambio maíz, harina, tabaco, calabaza y redes, todos ellos productos que obtenían de sus propias aldeas o de tribus como los neutrales, eries, nipissings u ottawas. De esta manera, y aprovechándose de su situación económica y geográficamente privilegiada, jugaron el rol de intermediarios entre poblaciones con diferentes tipos de economías, y lograron convertirse en los grandes comerciantes de la época.⁴⁵

Asimismo, tan pronto como terminaba la temporada de siembra, cargaban sus canoas y se dirigían a negociar con los franceses, de quienes recibían bienes europeos como puntas

⁴⁴ René Latourelle, “BRÉBEUF, JEAN DE (Échon),” en *Dictionary of Canadian Biography*, vol. 1, University of Toronto/Université Laval, 2003. Consultado el 26 de marzo de 2014 en:

<http://www.biographi.ca/en/bio/brebeuf_jean_de_1E.html>.

⁴⁵ *Ibid.*

de flecha hechas de metal, ollas, agujas, anzuelos, cuchillos, hachas, mantas y, especialmente, porcelana, material que a los ojos de los indios era máspreciado que el oro.⁴⁶

La alianza con los hurones significaba también otras ventajas para los franceses. Por un lado, facilitaba la exploración al interior del país y permitía el establecimiento de puestos de avanzada en la cuenca del río San Lorenzo; y por otro, facilitaba la evangelización de los indios, pues los hurones, a diferencia de tribus como las algonquinas, eran un grupo sedentario. En cuanto los hurones, la alianza con los franceses significaba garantizar el apoyo militar de éstos para combatir a los grupos iroqueses.⁴⁷

De hecho, con relación a este último aspecto, es conveniente referir algunas de las reflexiones del autor Neal Salisbury, quien al referirse a los primeros contactos entre los nativos norteamericanos y los franceses, comienza por señalar que éstos fueron producto de un complejo juego de fuerzas históricas, tanto locales como de amplio alcance, tanto bien arraigadas como de origen reciente.⁴⁸

Salisbury señala que aunque la forma en que los nativos entendían el mundo estaba marcada por una larga tradición de reciprocidad y poder espiritual, también estaban acostumbrados al flujo económico y político, así como a integrar a individuos ajenos a ellos —ya fuesen aliados o enemigos— y a asimilar objetos e ideas nuevas, incluso aquellas originadas en Europa.⁴⁹

Asimismo, Salisbury observa que si bien este contacto eventualmente llevó a los indios a los márgenes económicos, políticos y culturales de los europeos, durante el proceso ambos entraron en numerosas relaciones mediante las cuales intercambiaron bienes materiales, y en las que menudo se apoyaron unos a otros diplomática y militarmente en contra de enemigos comunes, combinando así modos de intercambio americanos y occidentales.⁵⁰

Finalmente, apunta que mientras la mayoría de los autores han enfatizado la subordinación y dependencia de los indios en tales circunstancias, fueron éstos, tanto como

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ Neal Salisbury, “The Indian’s Old World: Native Americans and the Coming of Europeans”, en Mancall, Peter C., James H. Merrell (eds.), *American Encounters. Natives and Newcomers from European Contact to Indian Removal, 1500-1850*, Estados Unidos de América, Library of Congress, 2000, p. 17.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ibid.*

los occidentales, quienes dictaron la forma de su intercambio y alianzas en épocas tempranas. Ejemplo de éstas fueron todas aquellas en que la gran variedad de motivos y estrategias que las generaron estuvieron arraigados en viejos patrones de alianza y rivalidad con vecinos de la región.⁵¹

Este último aspecto fue, de hecho, lo que originó que los hurones y franceses se encontraran por primera vez a comienzos del siglo XVII, tras lo cual conformaron un tipo de relación recíproca de la que ambas partes podían obtener distintos beneficios, mismos que los motivaban a mantener el contacto y las buenas relaciones.

Ahora que he referido los datos anteriores, podemos aproximarnos al estudio de estos primeros contactos, y exponer la manera en que hurones y franceses convivieron durante las tres décadas posteriores a su primer encuentro.

En el invierno de 1609, como era costumbre, un grupo de algonquinos visitó el territorio de la Nación de la Roca para comerciar con los hurones. El jefe algonquino aprovechó la ocasión para invitarlos a unirse a ellos en un ataque en contra de sus enemigos iroqueses, en el cual contarían con la ayuda de los extranjeros que les suministraban hachas de metal y hervidores de cobre. Seeman señala que un guerrero hurón llamado Ochasteguin no quiso dejar pasar esta oportunidad, quizá esperando conocer a esos extranjeros que trabajaban el metal. Así, alrededor del 18 de junio de 1609, los hurones se encontraron por primera vez con los franceses;⁵² y el 29 de julio de ese mismo año combatieron a doscientos iroqueses cerca de Ticonderoga, actual estado de Nueva York.⁵³

Los franceses y sus arcabuces causaron docenas de heridos y algunas muertes, y muchos enemigos fueron hechos prisioneros.⁵⁴ Ante este triunfo, los guerreros de la Nación de la Roca volvieron a Huronia con historias sobre su victoria y sus nuevos aliados franceses; y decidieron que cada primavera harían un viaje de 900 millas en canoa hacia Quebec para comerciar con ellos.⁵⁵

En 1610 Champlain fue invitado a acompañar a sus aliados en una segunda campaña en contra de los iroqueses. Él prometió a los algonquinos, montagnais y hurones que les

⁵¹ *Ibid.*

⁵² Seeman, *op. cit.*, pp. 39-40

⁵³ Gervais, *op. cit.*, p. 181.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ Seeman, *op. cit.*, p. 41.

ayudaría, pero a cambio ellos deberían cumplir su promesa de llevarlo a explorar la región de los Tres Ríos hasta llegar a un gran mar del cual no había visto el final, y que en realidad era la bahía Hudson. Por su parte, los hurones invitaron a Champlain a visitar su país, el gran lago, y algunas minas de cobre. Así, en julio de 1610, Champlain se dirigió al río Richelieu para hacer la guerra nuevamente a los iroqueses junto con sus aliados.⁵⁶

Cabe señalar que la intromisión de los franceses en los conflictos entre los nativos trajo consigo severas repercusiones, como el hecho de que se interrumpieran seriamente las relaciones comerciales en la región, en particular el comercio de productos manufacturados, como hachas, puntas de flecha, cuchillos, ollas y, más adelante, armas de fuego, lo que derivó en nuevos conflictos.⁵⁷

Para consolidar su amistad con las naciones aborígenes, y para que mantuvieran su promesa de llevarlo al Mar del Norte y al lago de los hurones, Champlain decidió darles a un joven llamado Étienne Brûlé. La intención del explorador también era que Brûlé pudiera ver cómo eran el país y los nativos que lo habitaban, aprender su lengua, explorar los grandes lagos, las minas de las que hablaban los indios, e informar sobre todo ello a su regreso. El joven vivió con los algonquinos algún tiempo, y en 1611 volvió a Quebec con un grupo de doscientos hurones, cuya lengua había aprendido.⁵⁸

Los siguientes cuatro años los intentos de Champlain por visitar el país de los hurones se vieron obstaculizados o bien por la falta de apoyo económico o porque los indios no cumplían su promesa, por lo que el explorador debió aplazar en más de una ocasión su viaje. En 1614 se reportó ante el monarca, y el 24 de abril del año siguiente volvió a Nueva Francia, esta vez con la firme intención de visitar Huronia y ayudar a los nativos en sus guerras, pues sabía que ello comprometería aún más a los indios con los franceses y garantizaría su ayuda en las exploraciones del país, mismas que sólo podían realizarse con su asistencia.⁵⁹

⁵⁶ Gervais, *op. cit.*, p. 182.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ Cabe señalar que Brûlé no fue el único francés enviado a vivir con los aborígenes para aprender su lengua y conocer sus costumbres, pues otros casos fueron los de Nicolas de Vignau, Thomas Godefroy, Nicolás Marsolet de Saint-Aignan, Jean Richer, entre otros. Estos primeros europeos que aprendieron lenguas nativas jugaron un rol esencial como intermediarios durante la comunicación con los aborígenes, tanto para el comercio como para la evangelización y exploración.

Al respecto, Gervais señala que si bien para este tiempo los franceses soñaban con asimilar a los aborígenes usando la religión, su propio ejemplo y los matrimonios mezclados, Brûlé, y el resto de estos hombres, ilustraron, más bien, la capacidad de los aborígenes para asimilar a los europeos. (en *Ibid.*).

⁵⁹ *Ibid.*, p. 185.

En este viaje dieron comienzo los primeros intentos formales de Champlain por evangelizar a los indios, por lo que volvió a Nueva Francia acompañado de cuatro frailes de la orden de los recoletos, una rama reformista de los franciscanos, entre los cuales se encontraba Joseph Le Caron.⁶⁰

Luego de llegar a Tadoussac el 25 de mayo de 1615, Champlain decidió dirigirse a Quebec, mientras que Le Caron quiso viajar directamente hacia los rápidos de San Luis junto con los comerciantes de pieles, para encontrarse con los hurones y tratar de seguirlos hacia su país. Seguro de poder llevar a cabo su plan, volvió a Quebec para equiparse con todos los objetos necesarios para el culto, y alrededor del 23 de junio estaba nuevamente en Rivière des Prairies. Allí, el fraile expuso a Champlain su plan de dirigirse a la Nación del Oso para vivir con los hurones, aprender su lengua y proclamar el nombre de Dios entre ellos. Así, el padre Le Caron tomó residencia en la aldea de Carhagouha.⁶¹

Champlain, por su parte, salió a principios de julio hacia Huronia junto con un intérprete, posiblemente Brûlé, y diez aborígenes.⁶² Durante el trayecto el explorador pudo apreciar la geografía del país y convivir con distintos grupos nativos. Finalmente, llegó al lago Hurón, llamado por estos indios *Attigouautan*, y nombrado por él “Mar del Agua Fresca”. El primero de agosto de 1615 llegó a Toanché, una aldea de la Nación del Oso; y más adelante encontró a Le Caron y doce franceses en la aldea fortificada de Carhagouha, donde el misionero estaba viviendo. Aquí comenzaron los preparativos para la guerra en la que los franceses ayudarían a los hurones. El 17 de agosto Champlain se dirigió a Cahiagué, una aldea fortificada cerca del lago Simcoe, y mientras esperaba a que los guerreros se reunieran visitó cinco grandes aldeas, acompañado por diez de sus hombres.⁶³ En cada una de ellas, fueron recibidos muy cortésmente y con alguna modesta bienvenida.⁶⁴

La expedición militar comandada por Champlain dejó Cahiagué el primero de septiembre de 1615, y el combate se llevó a cabo en octubre. Gervais apunta que la batalla fue un completo desorden, pues los aborígenes no estaban acostumbrados a la disciplina

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ Frédéric Gingras, “LE CARON, JOSEPH, en *Diccionario of Canadian Biography*, vol. 1, Universidad de Toronto/Université Laval, 2003. Consultado el 26 de marzo de 2013 en:

<http://www.biographi.ca/en/bio/le_caron_joseph_1E.html>.

⁶² Gervais, *op. cit.*, p. 185.

⁶³ *Ibid.*, pp. 185-186.

⁶⁴ Champlain, *op. cit.*, p. 50.

militar, y aunque los franceses hicieron uso de sus arcabuces, el asedio terminó en enfrentamientos, por lo que decidieron retirarse. Con esta derrota los franceses disminuyeron ante los ojos de los iroqueses, quienes posteriormente fueron dominando cada vez más el sur de Ontario, hasta que destruyeron Huronia y el país de los neutrales.⁶⁵

Cuando Champlain regresó a Cahiagué el 23 de diciembre de 1615 tuvo que quedarse en Huronia hasta la primavera, pues el invierno ya había comenzado. El 5 de enero de 1616 se encontró al fraile Joseph Le Caron en Carhagouha; diez días después se dirigieron al país de los petuns, al sur de la bahía de Nottawasaga, y después al sur de la bahía Georgia. Cuando la nieve desapareció pudieron volver a Quebec.⁶⁶

El contacto que estableció con los indios durante todo ese tiempo, no sólo con los hurones sino también con otras tribus como los nipissings o los “cabellos largos” (ottawas), le permitió estudiar con detalle su modo de vida y comportamiento, lo que algunos años después registraría en una de sus obras.

En cuando a Le Caron, los meses que vivió entre los hurones le sirvieron para evaluar los métodos de evangelización requeridos, por lo que en julio de 1616 los recoletos sostuvieron una reunión en Quebec para discutir, junto con Champlain, esta cuestión. Todos estuvieron de acuerdo en que los aborígenes debían ser sedentarizados, y en que los misioneros debían civilizarlos y hacerlos cambiar sus costumbres.⁶⁷

Fue así como dio comienzo la misión de los hurones, que fue confiada a los recoletos desde 1615 hasta 1629. No obstante, ningún fraile vivió con estos indios desde 1616, pues Champlain y Le Caron debieron volver a Francia el 20 de julio de ese mismo año. Fue hasta 1621 que el recoleto Guillaume Poullain se dirigió a Huronia con un grupo de franceses que viajaban al oeste. El misionero pasó el invierno con los hurones de la región Nipissing, y regresó a Quebec en el otoño de 1622. Después de ello, Huronia permaneció dos años más sin un misionero, hasta que en 1623 el padre Nicolás Viel y el clérigo Gabriel Théodat Sagard llegaron a Quebec con la intención de visitar a los hurones. Cabe señalar que, de acuerdo con Gervais, fue éste un momento oportuno para llevar a cabo nuevos intentos de

⁶⁵ Gervais, *op. cit.*, p. 186.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ Gervais, pp. 187-188.

evangelización, pues se creía que los hurones estaban a punto de concluir una alianza comercial con los iroqueses y los holandeses.⁶⁸

Así, el 16 de julio de 1623, Viel y Sagard partieron junto con los hurones que habían ido a Quebec a comerciar pieles, y llegaron a su destino a finales de agosto. Los misioneros se establecieron en la aldea de Ossossané, donde construyeron una capilla. Luego de pasar el invierno con los hurones, Le Caron y Sagard regresaron a Quebec en la primavera de 1624; mientras que Viel se quedó en Huronia otro año junto con nueve franceses.⁶⁹

Brazeau señala que aunque Sagard vivió entre los hurones tan solo unos meses, sus registros de este viaje son consultados como una de las fuentes de información más importantes relacionadas con las actividades francesas en América a comienzos del siglo XVII.⁷⁰

Como los recoletos, que para entonces ya habían fundado las misiones de Tadoussac, Trois Rivieres y Quebec,⁷¹ necesitaban ayuda para continuar evangelizando a los nativos, en 1624 se acordó pedir la ayuda de los jesuitas, quienes en pocos años lograron suplantar a sus predecesores.⁷²

Así, en 1625, el recoleto Joseph de la Roche d'Aillon y cinco frailes jesuitas, entre ellos Jean de Brébeuf y Anne de la Nouë, llegaron a Nueva Francia; y en 1626 los tres se dirigieron a Huronia. Por órdenes de Le Caron, d'Aillon pasó el invierno con los neutrales, cerca de Niagara, y regresó a Huronia en la primavera de 1627, luego de haber causado un incidente que ocasionó el disgusto de los hurones, pues el misionero propuso que los neutrales abrieran una ruta directa entre el lago Ontario y los rápidos de San Luis para evitar el largo viaje vía río Ottawa, ruta que tomaría diez días en vez de tres semanas. Finalmente, D'Aillon, el último recoleto en Huronia, dejó la misión en 1628.⁷³

En el año de 1629 Quebec cayó en manos de los ingleses, por lo que los jesuitas fueron enviados de vuelta a Francia. La ocupación inglesa duró hasta 1632, cuando la colonia fue devuelta a los franceses.⁷⁴

⁶⁸ *Ibid.*, p. 188.

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ Brazeau, *op. cit.*, p. 43.

⁷¹ E. F. K. Koerner, "Notes on Missionary Linguistics in North America", en Zwartjes, Otto, Even Hovdhaugen (eds.), *Missionary Linguistics*, Estados Unidos, John Benjamins B. V., 2004, p.51.

⁷² Brazeau, *op. cit.*, p. 44

⁷³ Gervais, *op. cit.*, p. 189.

⁷⁴ *Ibid.*

Habiendo decidido entregar las misiones en Nueva Francia a los jesuitas, Champlain volvió en 1633 acompañado de doscientas personas y sólo cuatro frailes de la Compañía de Jesús: Énemond Massé, Jean de Brébeuf, Ambroise Davost, y Antoine Daniel, dirigiéndose los tres últimos al país de los hurones.⁷⁵ Los recoletos, en respuesta, comenzaron a escribir obras para dejar registro de sus contribuciones en las misiones de Canadá,⁷⁶ una de las cuales, como veremos más adelante, contiene datos de gran importancia para conocer el modo de vida de los indios hurones.

El padre Paul Le Jeune, superior de la orden en Canadá, confió a Jean de Brébeuf la tarea de fundar y organizar una verdadera misión entre los hurones, que además pudiera servir de modelo a otras. Así, el primer acto de Brébeuf como superior fue elegir un centro desde el cual pudiera radiar el trabajo de la misión, por lo que el 19 de septiembre de 1634 se estableció en Ihonatiria (Saint-Joseph I), una aldea cercana a Toaniché, y donde se había quedado entre 1626 y 1629.⁷⁷

Otros jesuitas que convivieron con los hurones fueron el padre Francois-Joseph Le Mercier, que llegó a Quebec el 20 de julio de 1635 y ayudó a Brébeuf en la misión de los hurones en ese mismo año;⁷⁸ Giuseppe Bressani, quien llegó a Nueva Francia en 1642 y convivió con los hurones en distintos periodos de tiempo;⁷⁹ y Paul Ragueneau, quien en 1645, tras haber sido el subordinado de Jean de Brébeuf y Jérôme Lalemant, se convirtió en superior de la misión de los hurones.⁸⁰

Las experiencias y observaciones de muchos de estos frailes han quedado registradas en las *Relaciones Jesuitas*, que como mencionaré más adelante, eran cartas o reportes de actividades que los frailes enviaban cada año a sus superiores en Francia, y que eran publicadas para promover la empresa colonial y ganar apoyo financiero.

Queda por señalar que los registros de tres de los personajes mencionados con anterioridad, Champlain, Sagard y Brébeuf, resultan de gran importancia para el desarrollo

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ Latourelle, *op. cit.*

⁷⁸ Lucien Campeau, "LE MERCIER, FRANÇOIS-JOSEPH," en *Dictionary of Canadian Biography*, vol. 1, University of Toronto/Université Laval, 2003. Consultado el 26 de marzo de 2014 en:

<http://www.biographi.ca/en/bio/le_mercier_francois_joseph_1E.html>.

⁷⁹ Albert Tessier, "BRESSANI, FRANÇOIS-JOSEPH," en *Ibid.* Consultado el 26 de marzo de 2014 en:

<http://www.biographi.ca/en/bio/bressani_francois_joseph_1E.html>.

⁸⁰ Léon Pouliot, "RAGUENEAU, PAUL," en *Ibid.* Consultado el 26 de marzo de 2014 en:

<http://www.biographi.ca/en/bio/ragueneau_paul_1E.html>.

del presente trabajo, no sólo por su contenido histórico, sino también porque los tres autores dedicaron en sus obras un apartado en el que registraron la idea que los indios hurones tuvieron de la muerte, los diferentes rituales que practicaron en torno a ella, la manera en que se celebraba la fiesta de los muertos, entre otros elementos que trataré en el siguiente capítulo.

Sin embargo, antes de analizar el contenido de sus obras, y a partir de ellas reflexionar en torno al pensamiento y costumbres de los hurones, es necesario dedicar un último apartado en el que se precisen algunas cuestiones importantes para poder comprender los registros de estos autores, pues no debe perderse de vista que sus obras estuvieron determinadas por el contexto histórico y social de cada uno de sus autores, por la educación y formación que habían recibido, por las intenciones que tuvieron al momento de escribirlas, por su visión del Nuevo Mundo, del indio y sus costumbres, entre muchos otros elementos.

Aún más importante, se debe tener presente que estas obras se encuentran inmersas en un complejo escenario enmarcado por el encuentro de dos mundos, en el que se conjugaron diferentes fenómenos sociales originados a partir del choque de identidades, de pensamientos, de formas de entender el mundo, de la ignorancia e incluso del miedo; lo que dio lugar a la conformación de distintos prejuicios e ideas preconcebidas que debemos estudiar con detenimiento para comprender la manera en que los franceses observaron, entendieron, interpretaron y registraron las costumbres y modo de vida de los indios.

La importancia de este análisis de carácter historiográfico radica en el hecho de no contamos con registros escritos por los propios hurones, en los que ellos mismos hubieran dejado constancia de la manera en que entendieron el mundo, la vida, la muerte, la enfermedad, o la intención con la que realizaban sus diferentes actividades rituales.

A diferencia de los estudiosos del mundo mesoamericano, por ejemplo, que para aproximarse a su objeto de estudio pueden valerse de la abundante producción escrita de cronistas religiosos e indígenas, de los diversos códices prehispánicos y coloniales, o de las numerosas estelas y grabados que registran la historia y pensamiento de estos pueblos, los estudiosos de las tribus norteamericanas, al menos durante los primeros años del siglo XVII y exceptuando las fuentes arqueológicas, deben limitarse al estudio de los textos escritos por los europeos, quienes en su intento por comprender a una cultura cuyo razonamiento era considerablemente distinto al suyo, distorsionaron una realidad, a veces de forma inconsciente y otras con la firme intención de registrar de forma parcial lo que veían.

No obstante, un análisis adecuado de estas fuentes, que siga una estricta metodología, y que parta de los principios enunciados con anterioridad, puede ayudarnos a identificar y extraer de estos registros el pensamiento indígena, y así tratar de comprender la lógica que se ocultaba detrás de él.

II. Fuentes para el estudio de los hurones

2.1. *Samuel de Champlain*

Estudiar la vida del explorador, navegante, cartógrafo y fundador de Quebec, Samuel de Champlain, implica hacer frente a distintos obstáculos, pues aunque haya sido objeto de numerosos estudios a lo largo de los años, la mayoría de los autores continúa señalando que diferentes aspectos de su vida son inciertos. El año mismo de su nacimiento no ha podido determinarse con certeza, pues se ha situado en la ciudad de Brouage, puerto comercial en la provincia de Saintonge, en algún punto entre 1570 y 1580.¹

Por otra parte, muchos autores discuten si Champlain nació hugonote, y que por lo tanto que haya sido un converso, o si lo hizo católico, pues existen diferentes aspectos que los hacen dudar, como hecho de que fuera de las familias protestantes el nombre de Samuel no era común en Saintonge, y que para el momento en que nació Champlain, la ciudad de Brouage tenía una gran población de hugonotes. No obstante, ambos aspectos pueden ser rebatidos.²

En opinión de Deslandres, es posible que Champlain, al igual que el monarca, se haya convertido al catolicismo en algún momento entre 1593 y 1603, pues cuando comenzó su carrera en Canadá ya profesaba esta religión.³

¹ La mayoría de los autores señalan el nacimiento de Champlain en los años 1570, 1567 o 1580. La autora Nathalie Fiquet considera que aunque el año exacto de su nacimiento no se sabe con certeza, la fecha sugerida de 1580 parece ser la que mejor corresponde con la imagen que podemos formarnos a partir de los escritos del explorador. (Nathalie Fiquet, "Brouage in the Time of Champlain: A New Town Open to the World", en Litalien, Raymonde, Denis Vaugeois, *Champlain. The Birth of French America*, Canadá, Les éditions du Septentrion & McGill-Queen University Press, 2004, p. 37.)

Heidenreich y Janet Ritch, en cambio, consideran que una fecha a comienzos de 1570 es más realista, en vista de las responsabilidades que Champlain tuvo hacia 1590. (Conrad E. Heidenreich, K. Janet Ritch, *Samuel de Champlain before 1604. Des Sauvages and other Documents Relating to the Period*, Toronto, Champlain Society, 2010, p.3.)

² Dominique Deslandres, "Samuel de Champlain and Religion", en Litalien, Raymonde, Denis Vaugeois, *Champlain. The birth of French America*, Canadá, Les éditions du Septentrion & McGill-Queen University Press, 2004, p. 192; Heidenreich, *Samuel de Champlain before 1604...*, p. 4.

³ Deslandres, *op. cit.*, p. 192.

Otra posibilidad que señala el autor es que si Champlain no expresó de forma directa ni su religión ni su interés por el tema, pudo deberse al contexto en el cual vivió, pues entre la mayoría de las personas que habitaron Francia entre 1598 y 1610, y entre las élites políticas que los guiaban, hubo una “ortodoxia tibia”, debido a que, tras numerosos años de conflictos originados en gran medida por cuestiones religiosas, la gente buscó sanar las heridas y reconstruir el reino evitando el proselitismo intransigente, que eventualmente podría haber llevado a nuevas confrontaciones violentas. Las personas incluso evitaban discutir su fe en público, y quizá sea por ello que Champlain nunca dijera nada sobre su vida privada en sus escritos.⁴

La importancia de analizar este aspecto en la vida de Champlain radica en el hecho de que sus principios religiosos pudieron determinar en gran medida la manera en que observó, entendió y registró el modo de vida de los indios, y en especial aquellas prácticas de carácter ritual o religioso que pudo presenciar o que conoció gracias al testimonio de los nativos.

Incluso conviene tener presente que, de acuerdo con Deslandres, durante esta época muchos franceses, cansados de batallas doctrinales, estaban abiertos a la coexistencia de denominadores.⁵ Aunque, cabe señalar, el modo de vida de los nativos del Nuevo Mundo debió representar, para los ojos del europeo, algo más que un “denominador” pues, como veremos más adelante, el presenciar y, más aún, el entender las prácticas de los indios representó todo un reto para los occidentales.

La participación de Champlain en la empresa norteamericana comenzó en el año de 1603, cuando viajaba en uno de los barcos comandados por François Gravé du Pont con destino a Tadoussac. En 1604 los franceses abandonaron el Valle de San Lorenzo e intentaron establecer una colonia en Acadia, donde Champlain permaneció desde 1604 hasta 1607; y después volvió en 1608, año en que fundó Quebec, que más tarde se convertiría en “la gran pasión de su vida”. Como gobernador de facto, aunque no de título, estuvo encargado, hasta su muerte en 1635, de asegurarse de que la colonia transcurriera sin problemas; y se involucró en todas las actividades, desde el comercio de pieles hasta las conversiones religiosas.⁶

⁴ *Ibid.*, p. 193.

⁵ *Ibid.*, pp. 193-194.

⁶ *Ibid.*, p. 181.

Durante el tiempo en que Champlain exploró y vivió en Norteamérica, se interesó por observar y registrar todo cuando veía a su alrededor. Las descripciones geográficas, con detalles sobre la flora, fauna y demás recursos naturales de una región, abundan en sus escritos, así como las descripciones de las personas que en ella habitaban. De igual forma, sus textos se ocuparon también de proporcionar detalles de carácter eminentemente político, económico o religioso; sin duda, pensando en el público francés a quien estaban dirigidos.

Las cuatro obras que el explorador escribió con relación al Nuevo Mundo fueron publicadas entre 1603 y 1632, y tuvieron como principal objetivo, exceptuando la inicial, promover las empresas francesas en Norteamérica.

La primera fue el *Brief Discours des choses plus remarquables que Samuel Champlain de Brouage a reconnues aux Indes Occidentales*, escrita en 1601. Esta obra es el único trabajo atribuido al explorador que ha sobrevivido hasta el presente en forma de manuscrito. Sin embargo, Laura Giraudo señala que aunque tres copias de este registro de viaje fueron encontradas entre mediados del siglo XIX y comienzos del XX, los originales nunca han salido a la luz, por lo que el *Brief Discours* no puede ser atribuido a Champlain con certeza.⁷

Aunado a lo anterior, el contenido de esta obra, en la que el autor relató su visita a regiones como la Nueva España, ha generado gran discusión, pues diversos autores han señalado que se encuentra plagada de anacronismos y contradicciones. Vigneras incluso ha señalado que no fue escrita por Champlain.⁸

La serie de textos sobre Canadá comenzó con *Des Sauvages*, publicada en 1603. En esta obra Champlain dio cuenta de los nativos que habitaban el valle de San Lorenzo, y a quienes encontró durante una expedición conducida por Aymar de Chaste. En ella refirió, por ejemplo, cuestiones relacionadas con las creencias religiosas de los indios, sin dejar de expresar el error y falsedad de sus ideas.⁹

⁷ Laura Giraudo, “The Manuscripts of the *Brief Discours*” en Marcel Trudel, “The Continent on which Champlain Set Foot in 1603”, en Litalien, Raymonde, Denis Vaugeois, *Champlain. The birth of French America*, Canadá, Les éditions du Septentrion & McGill-Queen University Press, 2004, p. 63.

⁸ François-Marc Gagnon, “Is the *Brief Discours* by Champlain?”, en Litalien, *op. cit.*, p. 91.

⁹ Deslandres, *op. cit.*, p. 193.

Cabe señalar que, tal como observa Deslandres, ni en el prefacio, introducción o los primeros dos capítulos de esta obra, se hace mención alguna de un proyecto de conversión como justificación de su empresa.¹⁰

En 1613 Champlain escribió en Francia un reporte sobre todas las exploraciones que realizó entre 1604 y 1613, y que fue publicado con el nombre de *Les Voyages*. En el año de 1615 volvió a Nueva Francia, esta vez para visitar Huronia y apoyar a los hurones en sus guerras.¹¹

Así, en su cuarto trabajo, continuación del anterior y publicado en 1619 bajo el título original de *Voyages et Descouvertes faites en la Nouvelle France, depuis l'année 1615, iusques à la fin de l'année 1618*,¹² Champlain describió su visita al país de los hurones durante el verano de 1615, su participación en una expedición militar en contra de los iroqueses durante el otoño, el invierno que pasó en Huronia y su regreso a Francia en el verano de 1618.¹³

Es esta última obra la que, junto con los registros de Sagard y Brébeuf, me servirá en el capítulo siguiente para reconstruir el tema de la muerte y otras cuestiones de carácter social o religioso entre los indios hurones, por lo que es conveniente dedicarle algunas líneas.

En este trabajo, a diferencia de los anteriores, el interés por el proyecto de conversión fue evidente, pues tal como señala Deslandres, el autor se extendió relatando las actividades de los recoletos y la descripción del proceso de conversión, en el que obviamente se dio un rol protagonista, revelando la importancia que ahora tenía esta empresa.¹⁴

Desde el comienzo de la obra, Champlain escribió que:

La extrema predilección que siempre he tenido por las exploraciones en Nueva Francia me ha hecho más y más deseoso de viajar a través de este territorio, por medio de los ríos, lagos y arroyos que allí hay en gran número, para obtener al menos un completo conocimiento del país, y también para examinar a las tribus que lo habitan, con la intención de llevarles al conocimiento de Dios. Para este fin he trabajado constantemente por los últimos catorce o quince años, sin ser capaz de promover más que muy pocos de mis proyectos, a causa de no recibir el apoyo necesario para tal empresa.¹⁵

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Gervais, *op. cit.*, p. 185.

¹² Charles Garrad, "Champlain and the Petun", p. 1., en

<<http://www.wyandot.org/petun/RB%201%20to%2020/PRI13.pdf>> (Consultado el 20 de febrero de 2014).

¹³ Deslandres, p. 197.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Champlain, *op. cit.*, pp. 13-14.

Con el fragmento anterior, y en opinión de Deslandres, Champlain evidenció, en términos que sólo pueden ser llamados tridentinos, cómo se volvió consciente de la importancia de la evangelización.¹⁶

Además, con relación a la falta de apoyo que recibía, es interesante analizar un fragmento de esta obra en la que Champlain aseguró que para evangelizar a los indios no bastaba con enviar frailes, sino que era necesario llevar familias para que poblaran la región. Incluso aseguró que los mismos indios le habían dicho que la única manera en que ellos podrían poner en práctica el modo de vida que trataban de inculcarles era que pudieran verlo ellos mismos, para así poder imitarlo, pues realmente tenían la intención de cambiar.¹⁷

Con pasajes como el anterior es posible entrever las intenciones de Champlain al momento de escribir su obra, pues los intentos por promover la empresa colonial, y con ello recibir mayor apoyo, son evidentes. Y para lograrlo era importante mostrar a un indio que, a pesar de su lejanía con respecto a los valores cristianos, se mostraba flexible y deseoso de cambiar. Lo que no implicó que tratara de ocultar aquellas prácticas o actitudes en las que el indio adquiriría las conductas de un “salvaje”, pues ello también mostraba la necesidad de reformarlo.

En cuanto al contenido de su obra, Champlain comenzó por relatar aspectos relacionados con la geografía y recursos naturales que pudo apreciar tanto en el país de los hurones como en su trayecto hasta esta región, describiendo, por ejemplo el paisaje natural, los ríos, el clima, las especies animales y vegetales que veía, entre otros aspectos. Además, relató su convivencia con tribus de indios como los montagnais, algonquinos, nipissings y, por supuesto, los hurones. Con respecto a su estancia con estos últimos escribió lo siguiente:

Durante la temporada de invierno, la cual duró cuatro meses, tuve suficiente ocio para estudiar su país, maneras, costumbres, modos de vida, la forma de sus asambleas, y otras cosas que me gustaría describir. Pero antes de todo, es necesario hablar de la situación de su país y de sus divisiones, tanto en relación con sus tribus y también con respecto a la distancia entre ellas.¹⁸

Tras esta introducción, Champlain se ocupó de hablar de la extensión del país, tanto de este a oeste como de norte a sur. Escribió, por ejemplo, que la región era casi una isla rodeada por el gran río San Lorenzo, que pasaba a través de varios lagos de gran tamaño en

¹⁶ Deslandres, *op. cit.*, p. 198.

¹⁷ Champlain, *op. cit.*, p. 145-147.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 114-115.

cuyas costas vivían diversas tribus que tenían moradas fijas y se dedicaban a cultivar la tierra, pero todas con distintas costumbres y lenguas.¹⁹

Al ver la cantidad de indios que habitaban la región, Champlain se lamentó de que tantas personas pudieran vivir y morir sin ningún conocimiento de Dios, e incluso sin ninguna religión ni ley, ya fuese divina, política o civil; pues, según lo que pudo descubrir tras conversar con ellos, la mayoría de estos nativos, aunque tenían cierto tipo de ceremonias, no adoraban ni rezaban a ningún objeto.²⁰

El explorador escribió también sobre la manera en que los indios disponían y habitaban sus tiendas, sus hábitos alimenticios, su carácter y humor, sus descripciones físicas, las tareas que desempeñaban los hombres y las mujeres, la forma de “matrimonio” que practicaban, sus ceremonias para curarse de alguna enfermedad, su forma de organización social, sus jefes, concejos y, por supuesto, las costumbres funerarias de estas tribus, su idea de la muerte, así como de otras creencias y rituales relacionados con ella, entre muchos otros aspectos.

Finalmente, es importante precisar que, tal como observa Turgeon, Champlain construyó su propio conocimiento de la geografía e historia de la región canadiense por medio de la experiencia. Él llegó, vio el lugar, habló con sus habitantes nativos y disputó información previa asegurando que no correspondía con lo que él había observado.²¹

Por su parte, Litalien apunta que Champlain describió la tierra de Canadá con el cuidado científico de un geógrafo contemporáneo, y representó a sus habitantes con la benevolencia propia de un etnólogo del siglo XIX.²² Es por ello que en sus obras no es común identificar juicios morales con respecto a los indios. Sí que es verdad que continuamente hace referencia a su modo de vida “salvaje” o “bárbaro”, al grado de llamarlos “bestias brutas”, pero la manera en que registró el modo de vida y costumbres de los indios refleja más bien una gran curiosidad, incluso cuando registra aquellas prácticas que contravenían sus principios religiosos o culturales.

¹⁹ *Ibid.*, p. 115.

²⁰ *Ibid.*

²¹ Laurier Turgeon, *op. cit.*, p. 98.

²² Raymonde Litalien, “Historiography of Samuel Champlain”, en Litalien, Raymonde, Denis Vaugeois, *Champlain. The Birth of French America*, Canadá, Les éditions du Septentrion & McGill-Queen University Press, 2004, p. 14.

2.2. *Gabriel Sagard*

En párrafos anteriores he señalado que después de 1629 las misiones de Canadá fueron entregadas a los jesuitas. Esto dio lugar a que recoletos como Gabriel Sagard escribieran obras desde Francia en las que ponían de manifiesto todo su trabajo en Norteamérica, justificándose y atacando a aquellos que los habían retirado. Es gracias a esto que Sagard narró sus experiencias entre los hurones y lo que pudo observar mientras vivió con ellos, legándonos así una obra de gran valor histórico. Pero también, es a partir de este hecho que debemos aproximarnos a su producción escrita.

Al igual que con Samuel de Champlain, los primeros años de la vida de Gabriel Sagard son poco claros y la mayoría de los datos se desconocen. Ni su fecha de nacimiento, que debió situarse hacia finales del siglo XVI y principios del XVII, ni su fecha de muerte han podido fijarse con certeza; tampoco se ha podido reconstruir mucho sobre sus orígenes y educación.²³ Es por ello que casi todos los autores que se han ocupado de estudiar su vida comienzan por referirla a partir del año 1604, pues se piensa que para este tiempo ya era un monje.

Lo que se sabe de su formación religiosa es que en la región de Metz, situada al noreste de Francia, Sagard entró a una estricta rama reformada de la orden franciscana, vulgarmente conocida como la orden de los recoletos.²⁴ Allí se educó como lego, por lo que no tenía las responsabilidades espirituales del sacerdocio.²⁵

De Metz se dirigió a París para ayudar al jefe de la nueva provincia recoleta, misma que en 1614 asumió la responsabilidad de la evangelización de Canadá. Para ese tiempo, Sagard pidió ser uno de los primeros misioneros, pero no recibió autorización sino hasta 1623. Mientras tanto, tomó ventaja de la presencia de Pierre-Antoine para comenzar a aprender lenguas amerindias.²⁶

Luego de llegar a París viajó a Canadá junto con el padre Joseph Le Caron, el más experimentado misionero en Nueva Francia. Llegaron a Cap des Victoires, cerca del actual

²³ Cornelius J. Jaenen, "Gabriel Sagard. A Franciscan among the Huron", en Steele, Ian K., Nancy L. Rhoden (eds.), *The Human Tradition in Colonial America*, Estados Unidos de América, Rowman & Littlefield, 1999, p. 37.

²⁴ Jack Warwick, "Gabriel Sagard's "je" in the First Histoire du Canada", en Stich, K. Peter, *Autobiography and Canadian Literature*, Canadá, University of Ottawa Press, 1988, p. 28.

²⁵ Wrong, George M. (ed.), *Sagard's long journey to the country of the Hurons*, p. XIV.

²⁶ Warwick, *op. cit.*, p. 28.

Sorel, en varias etapas; y continuó su viaje en una canoa bajo la protección del indio hurón Oonchiarey.²⁷

Cuando llegó a Quieuindahian habitó en la casa comunal de la madre de Oonchiarey, donde escribió algunas notas sobre la vida y el idioma a su alrededor. Lo que sucedió más adelante tampoco se conoce con precisión, pero puede mencionarse que tiempo después fue llamado a Quieunonascaran para trabajar con los otros dos misioneros en el área. El siguiente verano regresó a Quebec, y al llegar fue llamado a Paris, donde su orden le pidió dar testimonio al virrey del estado de la misión y el apoyo jesuita propuesto para ella.²⁸

Así, Sagard pasó alrededor de un año en el país de los hurones, entre 1623 y 1624,²⁹ durante lo cual pudo observar distintos aspectos relacionados con la geografía del lugar, el modo de vida de los indios, sus costumbres, prácticas rituales, asistir a sus concejos, entre muchos otros aspectos; además, llegó a entenderse muy bien con ellos.

Poco tiempo después de su llegada a París, Sagard y el resto de los recoletos recibieron la noticia de que Champlain, quien en 1626 había elegido al fraile jesuita Jérôme Lalemant como consejero, había cedido las misiones en Nueva Francia a la Compañía de Jesús. En respuesta, los recoletos comenzaron a escribir obras en las que defendían la importancia de su contribución en las misiones de Canadá; y habiendo muerto Le Caron en 1629, pidieron a Sagard que escribiera un reporte sobre ello, para lo cual debió valerse en gran medida de la memoria.³⁰

A pesar de haber permanecido en Nueva Francia sólo un año, su registro de viaje de 1623, *Le Grand Voyage au pays des Hurons, situé en l'Amérique vers la Mer Douce ès derniers confins de la Nouvelle France*, es remarcable, en opinión de Gervais, por la gran inteligencia del autor, su aguda visión y sus precisas observaciones geográficas. Este fue el primer gran texto etnográfico de Nueva Francia, y uno de los primeros textos franceses, después de los registros de Champlain, sobre la región de Ontario.³¹

La obra se publicó en agosto de 1632 junto con un *Dictionare de la langue huronne*. Warwick señala que el texto fue escrito con precipitación y que su objetivo era dejar

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Brazeau, *op. cit.*, p. 105.

³⁰ Gervais, *op. cit.*, p. 189.

³¹ *Ibid.*, p. 189.

constancia del efectivo trabajo misionero de su orden en Canadá; también apunta que la forma y carácter de esta obra fue de tipo testimonial.³²

En las primeras páginas de su *Gran Viaje*, Sagard describió todo su trayecto desde Francia hasta Canadá, mencionando lugares como Terranova o Cabo Bretón, y proporcionando detalles geográficos y del entorno natural.

En el segundo capítulo continuó relatando su viaje hacia el país de los hurones, y aunque había perdido algunas de sus notas, pudo recordar los eventos principales e incluirlos en este apartado.³³

En los siguientes tres capítulos Sagard escribió sobre el establecimiento de Quebec y describió su viaje en canoa con rumbo a la cuenca de Los Grandes Lagos, siguiendo los ríos Ottawa y Matawva, el lago Nipissing y el río Francés, hasta llegar al lago Hurón. Los diecisiete capítulos restantes fueron, en opinión de Jaenen, un “poco sofisticado” relato etnográfico de las costumbres huronas.³⁴

Para aproximarnos un poco más a las intenciones de Sagard al momento de relatar su *Gran Viaje* es interesante referir la manera en que comenzó su quinto capítulo, y también prestar atención a la última frase de este pasaje, pues nos permite entender una de las razones por las que diferentes autores se ocuparon de relatar las costumbres de los indios en sus obras:

Ya que por la gracia de Dios hemos llegado tan lejos para estar cerca del país de los hurones, es momento ahora de comenzar un tratamiento más completo de él y la forma en que sus habitantes viven, no como otros historiadores que en sus descripciones usualmente mencionan sólo las cuestiones principales y las embellecen tanto que cuando uno viene a enfrentarse con ellas no puede ver lo que mostró el autor. Por eso no registro sólo las cosas principales, justo como ellos, sino también las menos y más insignificantes, con la misma franqueza y simplicidad habitual en mí.

Por esta razón, pido al lector que encuentre aceptable mi método de proceder, y me disculpe si, con la intención de dar mejor entendimiento al carácter de nuestros salvajes, haya sido forzado a insertar aquí tantos detalles incivilizados y extravagantes, pues no se puede transmitir completo conocimiento de un país lejano o de cómo es gobernado, si no es mostrando, junto con lo bueno, lo malo y la imperfección que se encuentra. De otra manera, no sería necesario para mí describir las costumbres de los salvajes si no hubiera nada salvaje que pudiera ser visto en ellos.³⁵

Así, la obra de Sagard trata todo lo relacionado con el país de los hurones, registrando desde observaciones geográficas y naturales, hasta descripciones detalladas de las

³² Warwick, *op. cit.*, p. 28.

³³ Jaenen, *op. cit.*, pp. 41-42.

³⁴ *Ibid.*, p. 42.

³⁵ Sagard, *op. cit.*, pp. 68-69.

costumbres y el carácter de los indios. Con respecto a este último tema, el autor se ocupó de relatar cuestiones relacionadas con el comportamiento de los nativos, la manera en que practicaban la caza y pesca, su método de labrar la tierra, sus “matrimonios”, la forma que tenían de criar a los niños, de curar a los enfermos, los concejos que sostenían, sus fiestas, bailes, creencias religiosas y, lo más importante para los objetivos del presente trabajo, sus costumbres funerarias, formas de luto, idea de la muerte, entre otros aspectos relacionados con ella.

Con respecto al contenido de la obra, Jaenen observa que en contraste con las crónicas jesuitas que inundaban al público lector en Francia, Sagard estuvo menos interesado en el contexto económico y político de la colonización; y asegura que son justamente las descripciones de la vida de los hurones, sus costumbres y creencias lo que se revela de especial interés para los lectores de nuestros días, en tanto que fueron observadas a través de las visiones eurocéntricas culturales, religiosas y filosóficas del autor. Por ello, señala que aprendemos casi tanto sobre las costumbres europeas y sus prejuicios, así como de las reacciones nativas ante la intrusión de los misioneros, como lo hacemos sobre los hurones mismos.³⁶

Por otra parte, el mismo autor señala que los escritos de Sagard parecieran indicar que, aunque bastante observador y letrado, no se benefició de estudios clásicos avanzados.³⁷ No obstante, su conocimiento del mundo antiguo se hace evidente en las continuas alusiones que hace a él en su escrito, citando, por ejemplo, hazañas o reflexiones de personajes como Alejandro Magno, Apolonio de Tiana, Platón u Homero para introducir algún episodio en su obra.

Un último aspecto que conviene mencionar sobre el contenido del *Gran Viaje* es la imagen que Sagard mostró. Para él, los nativos eran inteligentes, creativos, capaces de adoptar la religión católica y la civilización europea, y además, tolerantes hasta el punto de no perseguir a aquellos que se adherían a conceptos espirituales distintos. Esta manera de mirar al indio fue, en opinión de Jaenen, notable para su época. El autor señala que Sagard se opuso al concepto protestante de la total depravación de la humanidad y creyó que las almas de los hurones eran buenas por naturaleza. Los recoletos, por la tradición franciscana

³⁶ Jaenen, *op. cit.*, p. 44.

³⁷ *Ibid.*, p. 37.

desde el siglo XIII, vieron el descubrimiento de América y sus personas indígenas como la revelación del resto de los hijos de Dios y el posible advenimiento de una dominación universal cristiana.³⁸

Así, Sagard escribió que “todos los salvajes, hablando generalmente, tienen muy buen entendimiento e inteligencia, y no son tan brutos y torpes como se supone en Francia”; además, señaló que tenían una “disposición animada y feliz”.³⁹

El autor refirió, por ejemplo, un episodio en el que luego de estar sucio y con hambre, los indios se apiadaron de él, lo que le llevó a escribir que “en este sentido los salvajes son bastante amables, al menos los míos lo eran, incluso más de lo que mucha gente más civilizada y menos salvaje”. Relató también un episodio en que la conducta humana de su anfitrión fue muy notable, pues aunque lo único con que se cubría era una piel de oso, hizo que Sagard la compartiera con él cuando llovía una noche.⁴⁰

En el mismo apartado, agregó que se percató de la firmeza y control que los indios tenían sobre sus sentimientos, lo bien que podían soportarse uno al otro y ayudarse si lo necesitaban. Incluso escribió: “puedo verdaderamente decir que encontré más bien en ellos de lo que imaginé”.⁴¹

Por supuesto, en todo lo anterior no debemos perder de vista que la intención de Sagard era mostrarse a sí mismo, y por lo tanto al resto de su orden, en términos completamente familiares los indios, dejando ver que durante su participación habían ido preparando el camino hacia su conversión. Esto nos puede llevar a cuestionarnos si Sagard suavizó más de lo necesario la imagen del indio en su obra.

Queda por señalar que en opinión de autores como Warwick, y contrario a lo que Sagard pudiera haber afirmado, es casi obvio que debió usar información de segunda mano para escribir sus obras, por lo que pueden identificarse episodios enteros simplemente copiados de las memorias de sus colegas. Así, el “yo” autoral, que unifica estos diferentes testimonios, fue más ejemplar que testimonial. Warwick cita como ejemplo un episodio que

³⁸ *Ibid.*, p. 42.

³⁹ Sagard, *op. cit.*, p. 139.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 58-59.

⁴¹ *Ibid.*

relata Sagard sobre la muerte del jefe montagnais Mecabau, en la cual aparece como testigo visual y que, sin embargo, no pudo haber visto.⁴²

Tras estudiar la obra de Champlain de 1619, que como he señalado dio cuenta de su estancia con los hurones, y compararla con el *Gran Viaje* de Sagard, he identificado numerosos episodios en esta última que no sólo se asemejan al escrito de Champlain, sino que incluso aparecen en el mismo orden que lo hicieron en su obra. Ejemplo de ello son las descripciones de las tiendas de los indios, en las que las medidas proporcionadas por ambos autores son las mismas y su descripción es casi idéntica; lo mismo sucede cuando más adelante Sagard registró los hábitos que los indios tenían para dormir, y la forma en que lo hacían en época de calor; o cuando refiere la manera que tenían de curar a los enfermos por medio de danzas; de la especie de “matrimonio” que había entre ellos; de los concejos y asambleas generales que se llevaban a cabo cada determinado tiempo; de la posible creencia en un solo dios; entre muchos otros aspectos.⁴³

Incluso, Sagard reprodujo un episodio en el que Champlain había interrogado a un jefe (*sagamore*) sobre su creencia en este único dios, tras lo cual el indio le contó una historia, misma que Sagard mencionó en su obra. No obstante, el autor la introdujo diciendo que en una ocasión “un francés le preguntó al Sagamore” sobre su creencia en un solo Dios, evitando así mencionar al explorador.⁴⁴

2.3. Jean de Brébeuf y las Relaciones Jesuitas

Cada año los frailes jesuitas que trabajan en Norteamérica debían enviar a sus superiores en Francia un reporte de actividades. Estos escritos, que han recibido el nombre de *Relaciones Jesuitas*, eran editados y publicados con la intención de promover las misiones y conseguir algún apoyo.

La mayor cantidad de información que se conoce sobre los indios hurones es gracias a estas relaciones, que fueron publicadas anualmente en París desde 1632 hasta 1673. La más importante de ellas para los objetivos de este trabajo es la que escribió Jean de Brébeuf en 1636, en la cual, además de informar de manera profusa sobre las costumbres y modo de vida

⁴² Warwick, *op. cit.*, p. 29.

⁴³ Sagard, *op. cit.*, p. 93; p. 117; pp. 122-124; p. 150.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 167.

de los hurones, registró con detalle la celebración más importante de este pueblo —la fiesta de los muertos—, de la cual fue testigo presencial.

La relación que el fraile italiano Giuseppe Bressani escribió en 1644⁴⁵ también resulta importante en tanto que, a pesar de haber repetido información de las relaciones anteriores, registró algunos datos que no habían sido mencionados con anterioridad sobre las costumbres funerarias de los hurones. No obstante, el contenido de esta obra debe ser analizado con detenimiento pues, como mencioné al comienzo de este trabajo, a partir de los años 1636 y 1637 el pensamiento y modo vida de los hurones había comenzado a modificarse significativamente.

Asimismo, existen diferentes datos dispersos relacionados con el tema de la muerte y las costumbres funerarias de los indios norteamericanos en los registros de otros frailes jesuitas. Ejemplo de ello son las relaciones de los padres Jérôme Lalemant y Louis André, correspondientes a los años 1641 y 1670, respectivamente. En ellas, ambos autores registraron información interesante sobre dos fiestas de los muertos sostenidas por tribus algonquinas; y aunque las diferencias entre este grupo y los hurones eran notables, estos textos pueden ser igualmente utilizados para analizar en un sentido más general la manera en que los indios norteamericanos entendieron la muerte, así como comprender los motivos por los cuales se celebraban ceremonias como la fiesta de los muertos.

Jean de Brébeuf nació en Condé-sur-Vire el 25 de marzo de 1594 en el seno de una familia de la nobleza rural francesa, y falleció el 16 de marzo de 1649 en Ontario, después de haber sido capturado por los iroqueses y torturado hasta su muerte.⁴⁶

En 1617, a la edad de 24 años, entró al noviciado jesuita en Rouen, en donde dos años después fue nombrado profesor. En 1622 recibió el sacerdocio en Pontoise, y permaneció allí hasta que en 1625 fue elegido para dirigirse a las misiones de Nueva Francia, adonde llegó en junio de ese mismo año.⁴⁷

⁴⁵ Giuseppe Bressani, “Breve Relatione d’ alcune missioni de’ PP. Della Compagnia di Giesù nella Nuoua Francia”, en Gold Thwaites, Reuben (ed.), *The Jesuit Relations and allied documents: Travels and explorations of the Jesuit missionaries in New France, 1610-1791*, vol. XXXIX, Cleveland, The Burrows Brothers Company, 1899.

⁴⁶ L. Campeau, “Juan de Brébeuf”, en O’Neill, Charles E., Joaquín María Domínguez, *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2001, p. 539.

⁴⁷ Latourelle, *op. cit.*

Ya en Canadá, pasó su primer invierno entre los montagnais aprendiendo su lengua, que pertenecía a la familia algonquina. Los talentos lingüísticos de Brébeuf se hicieron evidentes con rapidez, lo que le ayudó a persuadir al superior jesuita Charles Lalemant para que lo enviara con los hurones.⁴⁸

Luego de su llegada a Huronia tomó residencia en Toanché I, entre la tribu del Oso, la más importante de las cuatro naciones de la confederación hurona, donde vivió desde 1626 hasta 1629. Durante este tiempo no sólo aprendió con fluidez la lengua de los hurones, sino que también logró formarse un notable conocimiento del medio en que estos indios vivían. No obstante, sus intentos de evangelización parecen no haber alcanzado ningún éxito.⁴⁹

En 1629 fue llamado a Quebec, después de lo cual, como he mencionado anteriormente, fue enviado de vuelta a Francia a causa de la ocupación inglesa de la colonia. Cuatro años después pudo volver a Canadá, y en 1634 su superior, el padre Paul Le Jeune, le confió la tarea de fundar y organizar una verdadera misión en el país hurón que pudiera ser vista como modelo para misiones futuras.⁵⁰

Fue así como en septiembre de 1634 Brébeuf fundó la misión de Saint-Joseph I, en Ihonatiria, una aldea cercana a Toanché, que era el sitio donde vivió de 1626 a 1629.

Junto con los hurones trabajaron también los padres Ambroise Davost, Antoine Daniel, François Le Mercier, Pierre Pijart, Pierre Chastellain, Charles Garnier e Isaac Jogues. Todos ellos, bajo la dirección de Brébeuf, compilaron un diccionario de la lengua hurona y prepararon una gramática. Así, para 1639 ya se había logrado el dominio de esta lengua.

Es interesante señalar que, de acuerdo con E. F. K. Koerner, muchos de los padres jesuitas, la mayoría entre los treinta y cuarenta años de edad, y con una educación formal en los clásicos, la teología y la retórica, pronto se encontraron a sí mismos en la posición de pupilos más que de maestros, algo que no fue del gusto de todos. Muchos de ellos tuvieron grandes dificultades para aprender cualquiera de estos “exóticos” lenguajes, mientras que otros lo hicieron con prontitud.⁵¹

⁴⁸ Jessica Wallace, “Becoming “All Things to All Men”: Jesuit Father Jean de Brébeuf as a Cultural Intermediary”, Asheville, University of North Carolina, 2007, p. 6.

⁴⁹ Latourelle, *op. cit.*

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ Koerner, *op. cit.*, p.54.

Como superior, Brébeuf también fundó dos puestos más: la residencia de L'Immaculée-Conception, en Ossossanë, el 9 de junio de 1637, y la misión de Saint-Joseph II, en Teanaostaiaë, el 25 de junio de 1638.⁵² Campeai observa que estos puestos, que se situaban en medio de dos de las principales tribus huronas, la nación del Oso y la de la Cuerda, le permitieron familiarizarse profundamente tanto con el entorno como con los indios, sus costumbres y su lengua.

La misión de Ihonatiria funcionó hasta 1637 sin mayores conflictos, sin embargo, a partir de este año el trabajo de evangelización comenzó a verse obstaculizado por la resistencia creciente de los hurones, misma Brébeuf atribuyó a tres factores: la inmoralidad de los indios, su apego a las costumbres del país, es decir, lo que hasta ese momento había constituido su mundo, creencias y placeres, y a las epidemias que arrasaban Huronia.⁵³

En el año 1641, y después de haber enfrentado numerosos conflictos con los hurones, Brébeuf tuvo un accidente en el que se fracturó la clavícula, por lo que debió dirigirse a Quebec, y no fue sino hasta 1644 que decidió dirigirse nuevamente al país de los hurones, que para este tiempo se encontraba siendo atacado constantemente por los iroqueses. De hecho, el periodo comprendido entre 1647 y 1648 marca el comienzo de la aniquilación de la nación hurona.

El 16 de marzo de 1649 más de mil iroqueses atacaron Saint-Ignace (Taenhatentaron), y después Saint-Louis, donde Brébeuf y Gabriel Lalemant se encontraban trabajando. Los misioneros fueron llevados presos a Saint-Ignace, previamente ocupado por los atacantes, donde sufrieron las torturas que reservaban a los cautivos importantes. Allí, Brébeuf sucumbió después de tres horas de suplicio.⁵⁴

Con respecto a las obras de Brébeuf, Campeau señala que lo que sabemos de Brébeuf es gracias a las *Relaciones Jesuitas*, y especialmente a sus propios escritos, que cubren un periodo de 18 años, que va de 1630 a 1648. Entre estos se encuentran dos relaciones (las de los años 1635 y 1636), un diario espiritual compuesto de 44 fragmentos, 15 cartas dirigidas al superior general de la Compañía de Jesús o a superiores locales, instructivos o catecismos, un diccionario, una gramática, e incluso dos textos hurones. Sin embargo, gran parte de estos textos se han perdido, y aquellos que se conservan, que son cerca de 20, y que ascienden a

⁵² Latourelle, *op. cit.*.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ Campeau, *op. cit.*, p. 539.

unas 300 páginas, nos permiten reconocer en Brébeuf al “fundador de las misiones huronas, al etnógrafo, al místico y al escritor”.⁵⁵

Latourelle señala que la necesidad de Brébeuf de entender a través del medio ambiente en el cual estaba tratando de evangelizar resultó en una preciosa contribución a la etnografía amerindia. Quince años de vivir con los hurones le permitieron familiarizarse con sus costumbres mucho más que a cualquier otro; por ello, junto con Champlain y Sagard, Brébeuf es uno de los testigos más importantes del periodo de los primeros contactos.

Brébeuf puso especial atención en la vida social, política y religiosa de los hurones, completando y aumentando los registros de Champlain y Sagard. Latourelle observa que estos tres elementos, contenidos en la relación de 1636, hacen de ésta la principal fuente de información para conocer el modo de vida de los hurones. Además, desde el punto de vista etnológico, el testimonio de Brébeuf resulta de gran valor, pues plasma una imagen de los hurones que los muestra tal como ellos eran, es decir, antes de las epidemias sucesivas, la guerra y las masacres que los redujeron en número y modificaron sustancialmente su forma de entender el mundo.⁵⁶

Por lo anterior, la obra de Brébeuf publicada con el título de *Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle France, en l'année 1636*, será mi principal objeto de estudio, pues es en ella donde el fraile dejó registro de las costumbre funerarias de los hurones, la idea de la muerte, las concepciones del “alma”, la fiesta de los muertos, entre otros aspectos relacionados con el mismo tema.⁵⁷

Las prácticas misioneras de Brébeuf siguieron, de acuerdo con Bürkle, el modelo clásico jesuita de adaptación. No obstante, como muchos otros en su época, era apenas ecuménico, por lo que sus prejuicios étnicos se hacen evidentes en sus informes.⁵⁸

Los años que Brébeuf había pasado con los hurones, de 1626 a 1629, y de 1634 a 1636, le permitieron conformar un notable conocimiento de la lengua hurona, del modo de vida de los nativos, sus costumbres, organización social y religión. Todo lo cual se ve reflejado en esta relación. En ella Brébeuf se ocupó de relatar los avances que se habían logrado en la conversión de los indios, y algunos bautizos que habían hecho; una descripción

⁵⁵ Latourelle, *op. cit.*

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ Campeau, *op. cit.*, p. 540.

⁵⁸ *Ibid.*

de la lengua de los hurones, la creencia que tenían de sus orígenes, las ideas relacionadas con la naturaleza del alma, tanto en la vida como después de la muerte; sus “supersticiones y sueños”; sobre el reconocimiento de cierta divinidad; sobre las fiestas, danzas y juegos de los indios; sobre los hechiceros; sobre la política y gobierno; sobre sus concejos, sobre sus costumbres funerarias y el luto; y, finalmente, su relato de la “solemne fiesta de los muertos”, a la cual fue invitado a asistir.

Con respecto a sus intenciones al momento de escribir su obra, es importante señalar que, en opinión de algunos autores, dado que ya existía una misión hurona, el principal objetivo de Brébeuf era justificar a estos indios como potenciales cristianos. Por ello, en su relación de 1636 hizo comentarios positivos de ellos, mostrando así la facilidad de convertirlos al cristianismo. Señaló, por ejemplo, su mente pacífica y flexible, la cual encontró conciliable con la fe y ley cristianas.⁵⁹

Takao Abé observa que, en contraste con estos comentarios de Brébeuf, los registros del padre Le Jeune difieren notablemente, pues este fraile, que sólo había visto a los hurones cuando se dirigían a Quebec para comerciar, mostró una visión más negativa de los “salvajes”, presentándolos como ladrones hábiles que trataban de mostrar su inteligencia por medio de robos.⁶⁰

Un aspecto importante es que la autora Elizabeth Tooker señala que las intenciones de los jesuitas al momento de escribir sus obras, como lo fueron los intentos de conseguir apoyo para las misiones, así como las motivaciones de Sagard y Champlain, no deben cegarnos ante el valor de estos documentos, pues la cantidad de detalles etnográficos son impresionantes, al igual que la consistencia de los datos, tanto internamente como con lo que se sabe de otras culturas iroquesas y de las culturas norteamericanas.⁶¹

Por su parte, Seeman observa que ya que las *Relaciones* tenía como intención que los católicos píos apoyaran con recursos económicos las misiones, uno podría pensar que este contexto llevó a los jesuitas a exagerar sus éxitos o fracasos, pero que, al parecer, este no fue el caso, pues los frailes no querían parecer demasiado exitosos, o los lectores pensarían que las contribuciones no eran necesarias; ni tampoco querían mostrar fracasos abyectos, o los

⁵⁹ Takao Abé, Robert J. Bast, *The Jesuit Mission to New France. A New Interpretation in the Light of the Earlier Jesuit Experience in Japan*, Brill, Países Bajos, Studies in the history of Christian tradition, 2011, p. 66.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ *Ibid.*

benefactores potenciales se resistirían a donar su dinero en vano. Por esta razón, el autor piensa que los jesuitas tuvieron razones para mostrar sus esfuerzos de una manera relativamente realista, narrando tanto sus triunfos como sus fracasos.⁶²

Latourelle, por su parte, observa que Brébeuf se mostró a sí mismo como un escritor sin ninguna pretensión, pero uno muy gratificado. Las dos relaciones, en particular, en las que Brébeuf registró sus observaciones como viajero, etnógrafo y misionero, fueron escritas en un lenguaje muy firme de asombroso vigor, con una riqueza de palabras e imágenes, que todavía no había sido afectado por la refinación, sino por la influencia empobrecida de las tertulias francesas. Dice que en ninguna parte uno encontrará más exquisita observación ni color más rico que en los capítulos en que Brébeuf describió las condiciones de vida del país hurón, las costumbres de los indios, la fiesta de los muertos.⁶³

Finalmente, debe mencionarse que Brébeuf, tal como evidencian sus escritos, era un hombre sumamente observador, y sus reflexiones, aunque no carentes de prejuicios, parecen reflejar con asombrosa precisión el comportamiento y forma de pensar de los indios.

2.4. El encuentro con la otredad: el indio y el Nuevo Mundo en la mirada de los occidentales

El proceso de descubrimiento, exploración y colonización que se desarrolló a partir del siglo XV, y que abarcó por lo menos tres siglos más, trajo consigo diferentes fenómenos de carácter social y cultural a los que debieron enfrentarse tanto los europeos como los nativos de cada región en cuestión. El reconocimiento del “yo” frente al “otro”, la creación, negación o reafirmación de identidades, y el etnocentrismo son sólo algunos ejemplos, y es imposible continuar con el estudio de los textos citados previamente si antes no analizamos la manera en que estos fenómenos se manifestaron en el escenario americano.

Es importante precisar que aunque el tema de mayor interés para los fines del presente trabajo es el contacto entre franceses y hurones, y la manera en que los fenómenos mencionados se hicieron presentes en el trato entre ambos grupos, su situación no puede estudiarse de manera aislada, pues todo forma parte de un mismo proceso que se inició a

⁶² Seeman, *op. cit.*, p. 4.

⁶³ Latourelle, *op. cit.*

partir de 1492 y que, como he señalado, continuó durante los siglos siguientes en todo el continente.

Asimismo, no debe perderse de vista que muchos de los hombres que se aventuraban a explorar América o que se dirigían a ella con la firme convicción de salvar el alma de los nativos, habían leído o escuchado hablar este Nuevo Mundo, y de los hombres que lo habitaban, por lo que llegaban con ideas preconcebidas del indio y sus costumbres, y con diferentes prejuicios que, tras el contacto que establecían con ellos, podían olvidar, reconstruir o reafirmar.

Por lo anterior, lo primero que debemos hacer para comprender los fenómenos mencionados es aproximarnos al pensamiento del hombre europeo en la época de los descubrimientos y reflexionar en torno a lo que el encuentro con América significó para su concepción del mundo.

En su obra *Los indios de Norteamérica*, Philippe Jacquin menciona distintos aspectos que se presentaron a la par de los primeros contactos entre occidentales y nativos americanos: Europa se encontraba en plena expansión; los mercaderes y aventureros se lanzaban a los océanos en busca de gloria y fortuna; se abrían los espíritus a un exotismo que fecundaba las imaginaciones; el invento de la imprenta multiplicaba los libros, los saberes y las interrogantes; la división de la cristiandad y la Reforma contribuían a una reflexión sobre el devenir de lo religioso, al tiempo que daban al cristianismo una voluntad de proselitismos ardientes. Todo este maelstrom, como lo llama el autor, de inquietud y esperanza se puede observar en los comportamientos de los invasores, cuya travesía hacia tierras nuevas se asemeja a un rito de transición.⁶⁴

El descubrimiento de América, continúa el autor, fomentó una nueva interpretación de la historia para los europeos. El origen de los indios, el funcionamiento de sus sociedades, la religión que practicaban, entre otros aspectos, requirieron múltiples comentarios y dieron lugar a una abundante literatura en la que por medio de cartas, informes y relatos de viajes los europeos comentaron lo extraño de las costumbres nativas, el comportamiento de los indios y sus saberes.⁶⁵

⁶⁴ Philippe Jacquin, *Los indios de Norteamérica*, trad. de Eliane Cazenave-Tapie, México, Siglo XXI, 2005, p. 91.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 95.

El descubrimiento de América y sus habitantes fue tan importante que incluso Tzvetan Todorov lo ha llamado “el encuentro más asombroso de nuestra historia”, dado que en el “descubrimiento” de los demás continentes y sus habitantes no existió realmente “ese sentimiento de extrañeza radical”, pues los europeos nunca ignoraron por completo la existencia de África, China o la India.⁶⁶

Por ello, tal como señala Brazeau, en América los europeos encontraron uno de los ejemplos más llamativos de la “otredad”, tanto humana como geográfica; pues la separación de los centros de poder, la extracción de lo familiar y la necesidad de la comunicación llevaron a un fascinante y complejo encuentro con “la diferencia”, en el que los viajeros se constituyeron como actores impetuosos en un proceso de entendimiento o mal-entendimiento del “otro”.⁶⁷

Uno de los autores que mejor ha sabido explicar este proceso es Urs Bitterli, quien en su obra *Los “salvajes” y los “civilizados”* estableció un esquema bajo el cual analizar el encuentro entre los europeos y los nativos de distintas partes del mundo. Él refiere cuatro formas fundamentales de encuentro cultural: el roce, contacto, choque y entretejimiento cultural.⁶⁸ Dadas las características que propone en cada una de estas fases, la relación particular entre franceses y hurones, al menos en el periodo de estudio que me interesa, se situó en las primeras dos, aunque entre otros grupos pueden ser identificadas las cuatro.

Bajo el término de “roce cultural” el autor se refiere al encuentro que por primera vez se produce entre un pequeño grupo de viajeros y representantes de un grupo de población “cerrada y arcaica”. Esta fase, que puede ser limitada en su duración o con grandes interrupciones, define principalmente el carácter de los primeros viajes de descubrimiento, los cuales tuvieron, para ambas partes, “tanto el atractivo como la amenazadora atmósfera de lo nuevo y sorprendente”.⁶⁹ Cabe señalar que los apelativos de arcaico y cerrado quizá no sean los más oportunos para referirnos a los hurones, pero de cualquier forma conviene continuar analizando este esquema.

⁶⁶ Tzvetan Todorov, *La Conquista de América. El problema del otro*, trad. de Flora Botton Burlá, México, Siglo XXI Editores, 10ª ed., 1999, p. 14.

⁶⁷ Brazeau, *op. cit.*, p. 9.

⁶⁸ Urs Bitterli, *Los “salvajes” y los “civilizados”. El encuentro de Europa y Ultramar*, trad. de Pablo Sorozábal, 2ª ed., México, F.C.E., 1981, p. 91.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 92.

Del lado de los indígenas, la reacción era, generalmente, un tímido retraimiento ante la aparición de los europeos; aunque con frecuencia también salían a su encuentro con curiosidad franca y abierta, e incluso llegaban a comportarse de manera hostil. Por la otra parte, “expectante curiosidad y silenciosa desconfianza” dominaron también la reacción del europeo ante el hombre exótico. No obstante, el autor observa que aunque la timidez, el retraimiento temeroso y una elemental desconfianza definieron con frecuencia y por ambas partes el carácter del roce cultural, al europeo le costaba mucho menos que al indígena hacer que se desvanecieran sus escrúpulos y temores, pues en ocasiones el efecto intimidador de un cañonazo era suficiente para provocar la sumisión de los indígenas.⁷⁰

Y aquí es conveniente recordar aquel episodio en el que Champlain se encontró por primera vez con los hurones, quienes además de haberse sorprendido al escuchar los cañonazos que el explorador disparó, quedaron fascinados más adelante con sus nuevos aliados franceses, luego de haber vencido a los iroqueses.

Así, la conciencia de una supuesta superioridad técnica y militar comenzó a remplazar el inicial comportamiento inseguro de los europeos por una actitud de implacable arrogancia que se impuso bajo las más variadas manifestaciones, que iban desde una “insolente desfachatez” hasta una voluntad de dominio sistemáticamente puesta en práctica.⁷¹

Por otra parte, continúa Bitterli, la desenfadada urgencia de los primeros europeos en ultramar por hacerse ricos con la mayor celeridad posible, dificultó que se profundizara en el carácter y la idiosincrasia del oponente. Así, en el terreno filosófico-psicológico se presentó una tendencia a la discriminación de los representantes de otras razas, pues el desconcierto del europeo ante el roce cultural casi nunca dio lugar a un esfuerzo serio por investigar objetivamente la cultura ajena, sino que se transformó “en una condena general e inmatizada del indígena”, el cual fue descalificado con los apelativos de “bárbaro” y “salvaje”, palabras cuya etimología lo degradaban a las fronteras de la existencia animal.⁷²

Además, Bitterli señala que estos conceptos, junto con el de “pagano”, son antónimos de aquello por lo que uno se toma a sí mismo; eran conceptos que definían la parte contraria del encuentro cultural, sin que quien los utilizase hubiera de molestarse en razonar de modo más riguroso su significado. Y es aquí donde puede identificarse parte de la esencia del

⁷⁰ *Ibid.*, pp. 92-93.

⁷¹ *Ibid.*, p. 93.

⁷² *Ibid.*, p. 93-94.

etnocentrismo, el cual se constituyó principalmente por esta exclusión del hombre exótico y de su insólita forma de vida. Fue este “egocentrismo cultural” el que condujo a una discriminación del extraño.⁷³

Cabe señalar que el etnocentrismo, en palabras de Todorov, “consiste en el hecho de elevar, indebidamente, a la categoría de universales los valores de la sociedad a la que yo pertenezco”. El etnocentrista es un tipo de universalista, con la diferencia de que aquel “atiende a la ley del menor esfuerzo y procede de manera no crítica; cree que sus valores son *los* valores, y esto le basta; jamás trata, realmente, de demostrarlo”. Cuando el etnocentrista “aspira a lo universal, parte de algo particular, que de inmediato se esfuerza por generalizar; y ese algo particular tiene que serle necesariamente familiar, es decir, en la práctica, debe hallarse en su cultura”.⁷⁴

A pesar de lo anterior, es importante señalar que no todos los europeos de los siglos XVI y XVII sostuvieron posiciones etnocéntricas o racistas con respecto a los habitantes del Nuevo Mundo. En el caso de los franceses, el ejemplo más notorio es el del humanista Michel de Montaigne quien, de acuerdo con David A. Brading, en su ensayo “De los caníbales” hizo una crítica escéptica de todos los cánones absolutos del gusto, la moral y los modales, preguntándose “¿en qué era superior la cristiana Europa al pagano del Nuevo Mundo?”.⁷⁵

Asimismo, de acuerdo con Todorov, Montaigne afirmaba que “Nada hay de bárbaro y salvaje en esta nación, según lo que me han informado, sino que cada quien llama barbarie a aquello que no es a su usanza”.⁷⁶

Cabe señalar que tanto Todorov como Brading cuestionan el discurso del humanista, cuya intención era fustigar a España, opresora de Italia y enemiga de Francia. Además, Brading observa que en todas estas discusiones siempre se citaron como ejemplos a los habitantes de las Antillas y de Brasil, y “relativamente poca referencia se hacía a los pueblos de México y del Perú: el salvajismo natural, y no la civilización ajena, era la imagen del Nuevo Mundo preferida por los humanistas”.⁷⁷

⁷³ *Ibid.*, p. 445.

⁷⁴ Tzvetan Todorov, *Nosotros y otros. Reflexión sobre la diversidad humana*, trad. de Martí Mur Ubasart, México, Siglo XXI Editores, 1991, p. 21.

⁷⁵ David A. Brading, *Orbe Indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, trad. de Juan José Utrilla, México, FCE, 2003, p.32.

⁷⁶ Todorov, *Nosotros y los otros...*, *op. cit.*, p. 60.

⁷⁷ Brading, *op. cit.*, p. 33

En el caso de los españoles, Todorov señala que de ningún modo se podría decir que éstos, luego de conocer a los indios, los hubieran encontrado tan despreciables que los hubieran declarado indignos de vivir. Por el contrario, al leer los escritos de los conquistadores, vemos que no hay nada de eso, y que por lo menos en ciertos aspectos los aztecas, por ejemplo, despertaron la admiración de los españoles.⁷⁸

A pesar de ello, Todorov observa que “en el mejor de los casos, los autores españoles hablaron bien *de* los indios; pero, salvo en casos excepcionales, nunca hablan *a* los indios”. Esto es importante porque “sólo cuando hablo con el otro (no dándole órdenes, sino emprendiendo un diálogo con él) le reconozco una calidad de *sujeto*, comparable con el sujeto que yo soy”.⁷⁹

De cualquier forma, lo que no debe perderse de vista es que este tipo de visiones o debates sobre la naturaleza del indio no se desarrollaron de forma inmediata, sino que se situaron un escenario que, dentro del esquema de Biterli, correspondería a la etapa del “contacto cultural”.

Para el autor, esta segunda fase se presentaba luego de que el primer roce daba como resultado una situación duradera de relaciones mutuas con la población indígena, sin que, del lado europeo, se diera el propósito de la apropiación y colonización de territorios. Esta fase se vio favorecida por diferentes componentes, como por ejemplo la existencia o la formación gradual de personalidades dirigentes en el seno de la sociedad indígena que pudieran ser aceptados como negociadores por los europeos, y que a la vez poseyeran ante su pueblo la autoridad suficiente como para garantizar que los negocios se llevaran a cabo de forma pacífica.⁸⁰

Otros componentes que favorecieron la fase del contacto fueron que el interlocutor indígena llevara un estilo de vida sedentario, que su alimentación no dependiera exclusivamente de una economía agraria de subsistencia, sino que implicara también relaciones comerciales con sus vecinos, y que el nativo, en su complejo ideológico, fuera capaz de asimilar la aparición del europeo, pese a los malentendidos que pudieran suscitarse.⁸¹

⁷⁸ Todorov, *La Conquista...*, *op. cit.*, pp. 138-142.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 143.

⁸⁰ Biterli, *op. cit.*, p. 106.

⁸¹ *Ibid.*

Las relaciones entre franceses y hurones que, como he señalado, se basaron principalmente en aspectos comerciales, pueden ser situadas dentro de esta fase de encuentro cultural, misma que también se vio favorecida por la forma de vida sedentaria de este pueblo.

El contacto cultural, de acuerdo con el esquema de Bitterli, halló su expresión en dos formas: en la relación comercial y en la organización misionera. Ambas brindaron al europeo la oportunidad de someter a observación tanto su relación con la otra raza a lo largo de un prolongado espacio de tiempo, como de experimentarla en su dimensión humana, histórica y cultural.⁸² Aunque ello no implicó que los occidentales dejaran de descalificar la naturaleza y comportamiento del indígena.

Con respecto a las actividades misioneras, Bitterli observa que cada encuentro entre europeos e indios se convirtió en una arriesgada empresa personal que estuvo determinada, en el caso de los occidentales, por las habilidades físicas o intelectuales de cada personaje, y por su resistencia y capacidad de adaptación. Es por ello que los bosques canadienses constituyeron un importante atractivo para los religiosos de la época, quienes veían en esta labor misionera un acto religioso de autoexamen y purificación.⁸³

Así, el hecho de que los misioneros franceses renunciaran por propia voluntad a cualquier tipo de comodidades les aproximó a las formas de vida de los indios, dando un paso más en el proceso de adaptación que los posicionaba en un nivel más allá del simple roce cultural. El misionero dormía en las cabañas de los nativos, se alimentaba de los mismos productos que ellos, utilizaba sus mismos medios de transporte, padecían juntos la dureza del clima invernal, el hambre, las incursiones de tribus enemigas, entre otros aspectos que propiciaban una relación más estrecha entre ellos. Los misioneros, resume el autor, tenían claro que una equiparación al modo de vivir de los indios, siempre que éste no fuera en contra de los mandamientos cristianos, no sólo era vitalmente necesario y grato a los ojos de Dios, “sino también una importante premisa para una actuación misionera coronada por el éxito”.⁸⁴

Además, entre los religiosos se presentó otra cuestión importante, y es que se habían separado de sus compatriotas porque condenaban su forma de vida y censuraban su falta de

⁸² *Ibid.*, p. 107.

⁸³ *Ibid.*, p. 126.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 127.

escrúpulos políticos, y porque el ejercicio de su misión entre sus propias gentes encontraba un eco excesivamente escaso:⁸⁵

colocados en tierra de nadie, los jesuitas y los representantes de otras órdenes, abandonados a sí mismos, no buscaron sino la gracia divina y el buen resultado del esfuerzo personal; eran desertores porque poseían una conciencia ética más elevada y, presintiendo que tampoco la parte contraria podía ofrecerles ayuda, no les quedó otra salida que la de buscar refugio en la certeza de sus convicciones, cada vez más roídas por la duda.⁸⁶

Lo anterior dio lugar a que la identidad de estos personajes se viera afectada, al grado de que no se reconocieran como parte de ninguno de esos dos grupos entre los cuales se hallaban situados. El ejemplo más claro que puede identificarse de ello es el de Gabriel Sagard.

Al respecto, Warwick señala que en la época de los grandes descubrimientos, “la era de lo individual”, como la llama el autor, el objetivo previsto de asimilación de otras personas provocó un nuevo reconocimiento de la otredad y, en algunos casos, una conciencia del “yo mismo” como “otro”. Estas fueron condiciones necesarias, aunque no suficientes, de las nuevas concepciones individuales del mundo, por lo que libros de viajeros, combinados con testimonios personales y conciencias de alteridad, jugaron un importante papel catalizador en el siglo XVII, cuando se sabe que fueron altamente populares.⁸⁷

Así, en su estudio sobre el “yo” en las obras de Sagard, Warwick se percata de que este “yo” representó al mismo tiempo un “otro”, pues el misionero franciscano estuvo continuamente preocupado por medir a la gente que observaba por medio de estándares morales y otros propios. Señala como ejemplo el momento en que al definir la moralidad de los hurones como algo positivo, aunque extranjero, se refirió de manera despectiva a los franceses, quienes de esta manera fueron vistos como “otros” desde un supuesto punto de vista amerindio.⁸⁸

No obstante, aunque el autor remarca que sólo podemos especular con respecto a la naturaleza de este supuesto descubrimiento simultáneo de alteridad y “uno mismo”, señala que el estímulo de la autoconciencia parece inevitable en la situación de Sagard, por lo que el emergente “yo” es disociado de las identidades colectivas hurona y francesa. Así, Sagard

⁸⁵ *Ibid.*, p. 145.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 149.

⁸⁷ Warwick, *op. cit.*, p. 32.

⁸⁸ *Ibid.*, 30-31.

quedó individualizado como un hombre de juicio independiente, capaz de abarcar estos dos mundos tan diferentes.

El extremo de este fenómeno puede identificarse en el caso de algunos de los personajes comúnmente conocidos como “corredores de los bosques”,⁸⁹ que eran franceses que se dedicaban a cazar animales y comerciar con pieles, y quienes en muchos casos jamás regresaban a sus bases, pues optaban por integrarse por completo a la vida de una tribu. Incluso, cuando en 1629 Canadá pasó a ser una posesión inglesa, muchos franceses prefirieron la vida entre los indios que volver a Francia; entre ellos puede nombrarse a Oliver Le Tardif, Nicolas Marsolet, Jean Godefroy y Jean Nicolet. Así, cuando los franceses regresaron a Quebec en 1632 se encontraron con compatriotas que apenas podían distinguirse de los indios, y que pudieron prestarles valiosos servicios como intérpretes e intermediarios.⁹⁰

Por lo anterior, también debe prestarse atención a los momentos de mezcla, pues tal como señala Brazeau, una vez que los europeos y nativos comenzaron a vivir juntos, un terreno neutral fue naturalmente establecido entre las prácticas acumuladas tanto de amerindios como de europeos, que se manifestaron en el trato entre unos y otros, diplomática o violentamente, en el enojo y en la amistad. Los franceses, dice el autor, ciertamente empujaron en cualquier forma posible a la otredad de América, lo que debe recordarse es que el Nuevo Mundo, tanto a través de su tierra como de su gente, empujó de regreso.⁹¹

Con respecto a la manera en que los religiosos observaron, estudiaron y registraron el pensamiento indígena, al tiempo que reproducían conceptos que carecían de un equivalente en el pensamiento occidental, Bitterli señala que, evidentemente, ellos no se percataban de la cuestionabilidad de su actividad traductora, pues no eran conscientes de la complejidad del contacto cultural en el cual estaban inmersos.⁹²

Bitterli también observa que aun cuando un jesuita, gracias a sus infatigables estudios, conseguía reproducir una palabra india con fidelidad fonética, se carecía de una transcripción de este tipo a la cual pudiera vincularse dicha palabra. Es por ello que si un religioso se basaba en registros de alguno de sus predecesores, quien podía haber sido originario de una región con alguna variante dialectal del francés, y retomaba alguna de estas palabras, su significado

⁸⁹ *Coureur des bois*, en francés.

⁹⁰ Bitterli, *op. cit.*, p. 98.

⁹¹ Brazeau, *op. cit.*, p. 10.

⁹² Bitterli, *op. cit.*, p. 129.

fonético original sin duda se habría visto afectado.⁹³ Además, entender una palabra indígena en todas sus polisémicas conexiones con el conjunto de un determinado trasfondo cultural debió ser una tarea por demás compleja.⁹⁴

Un fenómeno similar puede ser identificado al momento de analizar el proceso de conversión religiosa de los indios, y los intentos por “civilizarlos”. Al respecto, David Murray señala que con frecuencia se ha pensado en el proceso de conversión como un “cambio” en un solo sentido, pero que debería verse como un proceso doble o recíproco, que también implicó “intercambio”.⁹⁵

El autor observa que, ya que este intento por transformar ideas estuvo envuelto en una compleja red de intercambios culturales, económicos y lingüísticos, los misioneros no pudieron controlar los significados de lo que daban o pretendían introducir, por lo que diversos significantes entraban en una especie de “circulación”. Así, ya fuese una palabra, una idea o un objeto religioso, éste tomaba un valor dado por su circulación en esa economía material o discursiva en particular, y desde ese punto no podía ser restringida o autorizada sólo por sus orígenes cristianos. Por ello, Murray enfatiza que el proceso de conversión también implicó cierta reciprocidad, o al menos adaptación, de las propias creencias de los misioneros.⁹⁶

Al mismo tiempo debe tomarse en cuenta también la similitud entre las actitudes nativas y occidentales con respecto a la religión, pues el mismo autor remarca que estas similitudes dieron lugar a fenómenos interesantes. Un ejemplo de ello es que los rituales católicos, que implicaban la utilización de diferentes objetos, debió hacer parecer a los frailes, en la mirada de los nativos, como “chamanes”, en el sentido actual del término, y al bautismo como el ritual católico que más se pudo asemejar a una práctica chamanística. Además, el hecho de que los religiosos bautizaran en mayor proporción a los enfermos, quienes la mayoría de las veces morían, debió favorecer que los indios miraran a los frailes como “hechiceros”.⁹⁷

⁹³ *Ibid.*, p. 129.

⁹⁴ *Ibid.*, pp. 129-130.

⁹⁵ David Murray, “Spreading the Word: missionaries, conversion and circulation in the northeast”, en Griffiths, Nicholas, Fernando Cervantes (eds.), *Spiritual Encounters. Interactions between Christianity and native religions in colonial America*, Gran Bretaña, Universidad de Birmingham, 1999, p. 43.

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ *Ibid.*, p. 52.

Finalmente, otro punto interesante que Bitterli trata en su obra es que los religiosos también debieron sufrir bajo la chispa e ingenio de los indígenas, quienes con frecuencia los desafiaban a entrar en discusiones y los desconcertaban con sus observaciones críticas, de forma que algunas de sus objeciones o preguntas obligaban a los misioneros a reflexionar sobre la posición en que les colocaba su propia concepción del mundo, y sobre todo, a sintonizar sus opiniones personales con el modo de pensar de sus hermanos de la Orden, pues los indígenas disfrutaban pillar en contradicciones a los misioneros.⁹⁸

Este aspecto es importante porque debió hacer que los religiosos se cuestionaran a sí mismos sobre los principios que prodigaban, incluso pudo llevarlos a mirar con mayor interés el pensamiento de los indios y sus costumbres. Sin duda este es un elemento que puede llevarnos a una interesante reflexión, pues hasta ahora se ha hecho énfasis en que los religiosos tenían muchos prejuicios con respecto al indígena, pero quizá deberíamos cuestionarnos también hasta qué punto las convicciones de alguno de ellos pudieron haberse visto afectas.

Por lo anterior, considero que debemos comenzar a pensar también en la posibilidad de que aunque un determinado personaje, en su intento por mantenerse dentro de los límites social y moralmente correctos, hubiese optado por expresarse de una cierta manera con respecto al indio y sus costumbres, y hubiese descalificado su pensamiento religioso y formas de entender el mundo, ello no debió reflejar necesariamente el pensamiento del autor, en especial cuando sus vivencias personales o el trato continuo con el indio pudieran haberlo llevado a cuestionarse verdaderamente sobre sus propios valores y creencias. Y aunque esto sea, si no imposible, difícilmente comprobable, es una alternativa que también deberíamos tener presente.

⁹⁸ Bitterli, *op. cit.*, p. 134.

III. La historiografía occidental y la idea de la muerte entre los indios hurones

Una vez presentados algunos de los fenómenos sociales que conllevó el encuentro entre occidentales y amerindios, es propicio comenzar a analizar el contenido de las obras de Champlain, Sagard y Brébeuf, considerando siempre la existencia de tales fenómenos. No obstante, antes debo enfatizar una vez más que para estudiar la muerte en el pensamiento hurón contamos únicamente con la visión occidental, lo que dificulta que podamos llegar a conocer la manera en que los nativos la entendieron y el significado de los rituales que giraron en torno a ella. Sin embargo, un análisis pertinente, tal como señala Jacquin, permite la utilización de las tradiciones orales que completaron o matizaron los documentos producidos por los europeos,¹ aproximándonos así al pensamiento nativo.

3.1. Perspectivas de la muerte entre los hurones

De acuerdo con Brébeuf, los hurones no eran como muchos cristianos que no soportaban que se les hablara de la muerte, y que cuando alguien padecía una enfermedad terminal se complicaban demasiado tratando de encontrar la forma de dar la noticia al enfermo sin acelerar con ello su muerte.² Por el contrario, cuando la salud de alguien se estaba perdiendo, no sólo no tenían dificultad en decirle que su vida estaba próxima a terminar, sino que incluso preparaban en su presencia todo lo que era necesario para su entierro, enseñándole la ropa y accesorios que iba a usar cuando fuera enterrado. Con frecuencia organizaban también fiestas antes de que la persona hubiera expirado, para que pudiera despedirse de sus amigos. En estas celebraciones entonaban canciones sin mostrar ningún temor a la muerte, la cual no les preocupaba mucho, pues la consideraban sólo como un paso hacia otra vida que difería muy poco de la que tenían.³

¹ Jacquin, *op. cit.*, p. 94.

² Brébeuf, *op. cit.*, p. 265.

³ *Ibid.*, p. 267.

Sin duda, lo anterior no implicó que los hurones permanecieran inmutables frente a la muerte de alguien, pues como veremos más adelante, también sufrían la pérdida de un ser querido. Sin embargo, la opinión de Brébeuf parte del hecho de que, como él mismo reconoció, en Europa la gente era mucho más sensible frente a este tipo de situaciones, lo cual pudo deberse a la visión que los católicos tenían de la muerte y de la vida después de ella, a la separación que hacían entre el cielo, infierno y purgatorio, a aspectos culturales o sociales, entre otros. Es por ello que para cualquier europeo que hubiese sido testigo de la manera en que los hurones reaccionaban frente a este tipo de situaciones, esto debió ser uno más de tantos choques culturales a los que debieron enfrentarse.

Para los hurones, al igual que para muchas otras sociedades en el mundo, la muerte era un evento de gran importancia. De hecho, las fuentes registran cómo se guardaban artículos de lujo para ceremonias relacionadas con ella:

Los salvajes no son salvajes en cuanto a los deberes que la propia naturaleza les obliga a prestar a los muertos. Sus esfuerzos, sus trabajos, sus actividades comerciales, podría decirse que se refieren casi en su totalidad a la acumulación de algo con lo cual honrar a los muertos. Ellos no tienen nada lo suficientementepreciado para este propósito; prodigan trajes lujosos, hachas y porcelana en cantidades tales que, al verlos en estas ocasiones, se juzgaría que no ponen ningún valor en ellas, y sin embargo son todas las riquezas del país. [...] a menudo se les ve en el crudo invierno casi completamente desnudos, mientras que tienen bellas y costosas batas almacenadas, que reservan para los muertos. Esto es su punto de honor, es en estas ocasiones que ellos desean, sobre cualquier otra cosa, parecer magníficos.⁴

La importancia que estos indios daban al tema de la muerte, y el respeto que tenían por el alma y cuerpo de aquellos que habían fallecido, se hace evidente en un episodio registrado por Sagard, según el cual en una ocasión un francés que se encontraba muy enfermo fue encargado a un nativo, a quien se le informó que si el francés moría lo único que debía hacer era quitarle la ropa, cavar un hoyo y enterrarlo. El nativo se negó diciendo que jamás haría eso con el cuerpo de un hombre muerto, y que antes incluso se quitaría su propia ropa para taparlo, sin importar que se tratara de un extraño.⁵

La información que Sagard logró recopilar sobre el tema de la muerte incluso le hizo pensar que sería fácil persuadir a los indios de hacer oraciones, limosnas y buenas obras por las almas de los muertos.⁶

⁴ *Ibid.*, p. 265.

⁵ Sagard, *op. cit.*, p. 194.

⁶ *Ibid.*, pp. 205-206.

Es importante observar que cuando Champlain y Sagard registraron muchas de las costumbres y modo de vida de los indios, no llegaron a la misma conclusión de Brébeuf con respecto a que todas las actividades de los hurones parecían estar relacionadas con la muerte, en un intento por acumular bienes con los cuales honrar a quienes fallecían. Esto pudo deberse a que el explorador y el fraile recoleto pasaron sólo un invierno con los hurones, mientras que para el tiempo en que Brébeuf escribió su relación de 1636 ya había acumulado cinco años en contacto directo con los indios y su lengua, razón por la cual pudo percatarse de cosas que los otros difícilmente hubieran podido apreciar.

Sin embargo, considero importante detenernos en este punto y analizar con mayor profundidad el comentario del fraile jesuita, pues podría llevarnos a pensar, por un lado, que las actividades de los hurones realmente dependían únicamente del tema de la muerte, o por otro, a pensar que la observación de Brébeuf fue producto de una lectura superficial y etnocéntrica del comportamiento de los indios.

El primer elemento que debemos tomar en cuenta es que, tal como señalé en el capítulo anterior, los hurones, en su intento por mantener la supremacía económica y geográfica en la región, se involucraron en actividades que iban desde lo comercial hasta lo bélico; y dados los esfuerzos que estos indios hicieron por alcanzar y mantener su posición, considero que los motivos que las impulsaban debieron ser complejos y diversos. Podemos pensar, por ejemplo, en la satisfacción y seguridad misma que proporcionaba el hecho de saberse superiores a sus vecinos, o en la obtención de bienes de manufactura indígena o europea que podrían ser utilizados por los vivos para fines domésticos, bélicos o, como lo demuestran las fuentes, políticos.

Por otro lado, como veremos a lo largo de este y el siguiente capítulo, debemos tomar en cuenta también que la visión que los hurones conformaron en torno la muerte la situó como uno de los acontecimientos más importantes dentro de su forma de entender el mundo. Por ello, desde el momento mismo en que alguien fallecía, en especial si la persona era importante, se desencadenaban toda una serie de eventos que se desarrollaban no sólo en los ámbitos individual o colectivo, sino que incluso involucraban a miembros de toda la confederación.

En tales episodios, la presencia de objetos de gran valor, que habían sido obtenidos gracias a las actividades comerciales, era imprescindible, ya fuese para dedicarlos a los

mueritos o para entregarlos a los asistentes. Este hecho también entraña fuertes implicaciones de carácter social, religioso y político, y es posible identificar numerosos ejemplos de esto en las fuentes del siglo XVII. Es por ello que la opinión de Brébeuf no fue del todo superficial.

Es importante remarcar también que mi reflexión es producto de una lectura en el siglo XXI de las fuentes escritas hace cuatrocientos años en una época y contexto en que sus autores, atentos a otros tipo de aspectos, difícilmente hubieran podido apreciar las razones por las cuales los hurones se comportaban de una determinada forma, por mucho que hubieran sido atentos observadores.

3.2. Costumbres funerarias

Con respecto a los rituales de tipo funerario es importante puntualizar que la información contenida en las fuentes presenta algunas variantes, aunque no por ello los datos son contradictorios. Champlain, por ejemplo, registró que los hurones tenían dos tipos de prácticas mortuorias. En una de ellas, los indios tomaban el cadáver del fallecido, lo envolvían en pieles, lo cubrían muy cuidadosamente con corteza de árboles, lo levantaban en cuatro postes y construían encima una cabaña cubierta con corteza de árbol, tan larga como el cuerpo. El otro modo era colocar el cadáver en el suelo, apuntalando la tierra por todos lados para que no pudiera caer en el cuerpo, el cual cubrían con corteza y tierra. Sobre esta tumba también construían una pequeña cabaña (ver anexo 3).⁷

Treinta años después del relato de Champlain, Giuseppe Bressani también describió las tumbas como ataúdes de enormes piezas de corteza de árbol, sostenidos en el aire por cuatro soportes. Además, observó que este tipo de entierros eran para la gente que había muerto por causas naturales.⁸

Champlain continuó su relato señalando que los cuerpos permanecían así por un periodo de entre ocho a diez años, hasta que los hombres de todo el país se reunían en un concejo general para decidir el lugar en donde se llevaría a cabo la fiesta de los muertos.⁹

El relato de Sagard presenta algunas variantes. El fraile señaló que tan pronto como alguien moría su cuerpo era envuelto con fuerza en su mejor traje y se colocaba sobre la

⁷ Champlain, *op. cit.*, pp. 160-161.

⁸ Bressani, *op. cit.*, p. 31.

⁹ Champlain, *op. cit.*, p. 161.

estera en que había fallecido, siempre acompañado de alguien hasta la hora en que era llevado a un “santuario”. Mientras tanto, todos sus familiares y amigos del lugar en que vivió y de otras aldeas eran notificados de su muerte y eran invitados al funeral. El jefe o su asistente proclamaban por toda la aldea lo siguiente: “todos tomen coraje, *Etsagon, etsagon*, y todos preparen la mejor fiesta que puedan para ese que ha muerto”.¹⁰

Así, cada hombre en privado se afanaba en preparar el mejor festejo que le fuera posible, y con los materiales que pudiera; luego dividían en porciones lo que habían preparado para comer y lo enviaban a todos sus familiares y amigos, sin quedarse nada ellos. Este festejo era llamado *Agochin atiskein*, “la fiesta de las almas”.¹¹

Con este registro es posible apreciar dos cosas interesantes. La primera es que pone en evidencia que la muerte de algún habitante era un acontecimiento que concernía a todas las personas de una aldea e incluso a gente perteneciente a otras, manteniendo así unida a la población; la segunda es que podemos apreciar la importancia que la comida tuvo como parte de estas fiestas. Incluso, Brébeuf y Sagard señalaron con frecuencia cuánto podían llegar a comer los hurones en sus celebraciones.¹²

El relato de Brébeuf difiere un poco de los anteriores y es más detallado. El fraile señaló que tan pronto como el enfermo daba su último respiro era colocado en la posición que tendría en su tumba, es decir, en posición fetal, pues los hurones no acostumbraban extender los cadáveres a lo largo como lo hacían los cristianos.

Hasta ese momento los indios procuraban retener las lágrimas, sin embargo, después de haber realizado estos deberes, la cabaña entera estallaba en gritos, gemidos y lamentos. Los niños lloraban *Aistan*, si era su padre, y la madre *Aien, Aien*, “mi hijo, mi hijo”. La manera que tenían de llorar llevó a Brébeuf a señalar que “cualquiera que los viera, bastante bañados en sus lágrimas, juzgaría, al escucharlos, que eran sólo lágrimas ceremoniales”, pues hacían sonar sus voces todas en un mismo acorde y en un tono lúgubre, hasta que una persona de autoridad los hacía callar. Tan pronto como cesaban, el jefe de la aldea iba rápidamente a través de las cabañas dando a conocer que tal o cual persona había muerto.¹³

¹⁰ Sagard, *op. cit.*, p. 205.

¹¹ *Ibid.*, p. 205.

¹² *Ibid.*

¹³ Brébeuf, *Ibid.*, p. 267.

Con respecto al tema del llanto, también Sagard, luego de comparar el comportamiento de los escitas y tracios con el de los hurones, señaló que estos últimos enterraban a sus muertos con lágrimas y tristeza, sin embargo, con tales restricciones y tan gobernados por las normas de un comportamiento razonable, que “esta miserable tribu” parecía tener control absoluto de sus lágrimas y sentimientos, de modo que sólo daban paso a ellas como una cuestión de deber, y sólo las terminaban bajo un sentido similar.¹⁴

Así, antes de que el cuerpo del muerto dejara la cabaña, todas las mujeres y niñas presentes rompían en llanto y en sus lamentaciones habituales, pero nunca las comenzaban ni terminaban si no era por orden del jefe o “maestro de ceremonias”. Cuando la orden era dada, comenzaban a llorar en un mismo acorde y lamentarse de verdad, pero nunca lo hacían los hombres, pues ellos sólo ponían una mirada y actitud triste y melancólica, con la cabeza caída entre las rodillas.¹⁵

Para exaltar sus lamentaciones más fácilmente, las personas repetían los nombres de todos sus familiares y amigos muertos diciendo: “Y mi padre está muerto, y mi madre está muerta, y mi primo está muerto”, y así con el resto de los fallecidos. Esto ayudaba a que todos rompieran en llanto, excepto las niñas pequeñas, quienes según Sagard, sólo engañaban o aparentaban hacerlo, pues aún no eran susceptibles de este sentimiento. Cuando ya había habido suficiente llanto, el jefe decía “es suficiente, paren de llorar”, tras lo cual todas se detenían.¹⁶

Los registros de Sagard parecen indicar que el llanto era un componente importante en los ritos funerarios, por lo que era necesario esforzarse para que no faltase en ellos. Así, el repetir los nombres de sus familiares muertos debió ser una estrategia infalible, pues Sagard incluso afirmó haber visto a los indios perder el control mientras lo hacían.¹⁷

Por su parte, Bressani registró que las mujeres lloraban solemnemente a sus familiares y amigos fallecidos, especialmente durante el luto, justo después del amanecer, por semanas enteras. Observó también que las viudas dejaban de adornarse y bañarse, y que, “con el cabello despeinado, mantenían un hosco silencio”. Además, señaló que los indios, en especial

¹⁴ Sagard, *op. cit.*, p. 206.

¹⁵ *Ibid.*, p. 206.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*, pp. 206-207.

las mujeres, iban a lamentarse a los sepulcros de sus muertos, que por lo general se ubicaban fuera de las aldeas en un espacio abierto.¹⁸

Los registros anteriores me llevan a identificar como parte de las costumbres funerarias de los hurones una práctica conocida como “lamento ritual”. Este tipo de prácticas se presentaron en diversas culturas a lo largo del tiempo, independientemente del espacio geográfico en que se ubicaran. No obstante, los autores han prestado poca atención a su presencia entre los hurones, por lo que más adelante me ocuparé de analizar tanto su significado como la forma en que los religiosos la documentaron entre este grupo de indios. Esto con la intención de determinar si, en efecto, nos encontramos frente a un “lamento ritual”, o si fue sólo una construcción que los occidentales hicieron a partir de su conocimiento de la cultura europea y del Mundo Antiguo.

Brébeuf continuó su relato apuntando que con frecuencia algunos se preocupaban de consolar a quienes sufrían por la pérdida de alguien. En ocasiones hablaban del muerto elogiando su paciencia, su buena naturaleza, su libertad, magnificencia y, si era guerrero, la grandeza de su valor. A veces se reanimaban diciendo que no había más remedio, que tal persona debía morir, pues todos eran sujetos de muerte. “En tales ocasiones nunca eran carentes de discurso.”¹⁹

Usualmente enterraban al muerto al tercer día, tan pronto como amanecía. El jefe daba órdenes de que en toda la aldea se hiciera una fiesta por el muerto, y nadie escatimaba en usar lo mejor que tenía. Hacían esto, en opinión de Brébeuf, por tres razones. La primera era para consolarse unos a otros y para intercambiar platos, pues difícilmente alguien comía algo que hubiese preparado él mismo; en segundo lugar, se realizaba a causa de aquellos que venían de otras aldeas, que a menudo lo hacían en grandes números; la tercera y principal razón era para servir al alma del fallecido, la cual, pensaban, se complacía en la fiesta al comer su porción. Más tarde los hervidores comenzaban a vaciarse y el jefe anunciaba que el cuerpo estaba a punto de ser llevado al cementerio.²⁰

Una vez que se daba el anuncio de la muerte de alguien, toda la aldea se reunía en la cabaña donde se encontraba el muerto, y el llanto se reanudaba. Aquellos que estaban encargados de las ceremonias preparaban una litera en la que el cuerpo era colocado sobre

¹⁸ Bressani, *op. cit.*, pp. 29-31.

¹⁹ Brébeuf, *op. cit.*, p. 267.

²⁰ *Ibid.*, p. 269.

una estera y envuelto en una bata de castor; después de lo cual cuatro hombres se la llevaban. Todo el pueblo los seguía en silencio al cementerio. La tumba ya estaba ahí, hecha de corteza y apoyada sobre cuatro estacas de ocho a diez pies de alto, pero antes de que el cuerpo fuera puesto dentro, el jefe daba a conocer los presentes que habían sido donados por los amigos.²¹

Brébeuf observó que en este país, así como en cualquier otra parte, la más agradable consolación para una pérdida de este tipo estaba siempre acompañada de presentes, como hervidores, hachas, batas de castor y collares de porcelana. Si el muerto era alguien importante, no sólo los amigos y vecinos sino también los jefes de otras aldeas iban en persona a llevar sus presentes. No todos los regalos se ponían en la tumba, pero a veces un collar de porcelana se colocaba alrededor del cuello del cadáver, y cerca de él una calabaza llena de aceite y una o dos pequeñas barras de pan. Otra parte de los presentes era para los familiares, con la intención de secar sus lágrimas, y otra más a manera de compensación para quienes habían dirigido las ceremonias. Algunas batas también eran dejadas de lado y otras más podían ser ganadas por los jóvenes a través de concursos.²²

Usualmente, durante toda la ceremonia, la madre o la esposa del fallecido se encontraba a los pies de la tumba llamando al difunto con su canto, o más frecuentemente quejándose en tono lúgubre.²³

Sagard también se ocupó de registrar lo que otras tribus, como los algonquinos y algunos grupos nómadas, acostumbraban hacer con sus muertos, remarcando que cada una tuvo ritos particulares. Mencionó por ejemplo que estos grupos no tenían un cementerio común o permanente, sino que usualmente enterraban y sepultaban a sus muertos en el bosque, cerca de algún gran árbol u otros objetos notables. Acompañaban los cadáveres con pieles, hervidores, cuencos, cucharas y otras pertenencias del difunto, así como con su arco y flechas, si es que era un hombre. A continuación ponían corteza y troncos en la parte superior, seguidos de tierra, para evitar que los extraños supieran de ello. El autor resaltó que nada podía causarles mayor ofensa que saquear o remover cualquier cosa de las tumbas de sus familiares, y si alguien era encontrado haciéndolo, no podía esperar menos que la más cruel y dolorosa muerte.²⁴

²¹ *Ibid.*, pp. 269- 271.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*

²⁴ Sagard, *op. cit.*, pp. 208-209.

Brébeuf registró otro tipo de ceremonias que se realizaban en ocasiones excepcionales. Por ejemplo, cuando algún hombre moría por causas de guerra, los familiares hacían presentes a sus jefes, si es que tenían alguno, lo que era común en este país, con la intención de animarlos a levantar una fuerza de soldados y vengar la muerte del fallecido.²⁵

En cuanto a las personas que morían ahogadas, también eran enterradas, pero antes de ello procuraban separar las partes más carnosas de su cuerpo, pieza por pieza. El doble de presentes eran dados en tal ocasión, y gente de todo el país a menudo se reunía allí contribuyendo con sus pertenencias. Lo anterior se hacía, según afirmaban los indios, para apaciguar al cielo o al lago.²⁶

Hubo también ceremonias especiales para los niños que morían menores a uno o dos meses de edad. Sus cadáveres no eran tratados como el resto, sino que eran enterrados en los caminos para que si alguna mujer pasaba por ahí los niños pudieran entrar secretamente en su vientre y ella les diera vida de nuevo. Un caso de estos tuvo lugar en el invierno de 1636 con el cuerpo de uno de los pequeños que habían logrado bautizar, por lo que Brébeuf supo de esto por el propio padre del niño.²⁷

Al entierro seguía un periodo de luto que tenía duraciones variables. Los esposos, por ejemplo, lo guardaban por espacio de un año, aunque “el gran luto” duraba sólo diez días. Durante este tiempo se mantenían acostados sobre esteras, envueltos en pieles, y con el rostro contra el suelo sin hablar ni responder nada excepto *Cway*²⁸ a quienes iban a visitarlos. No se calentaban ni siquiera en invierno, comían comida fría, no iban a las fiestas, y salían sólo de noche por sus necesidades. Se cortaban un puñado de cabello de la parte posterior de la cabeza, y decían que esto se hacía sólo cuando el dolor era profundo. El esposo practicaba esta ceremonia por lo general a la muerte de su esposa o ella por la de él.²⁹

El luto menor dura todo el año. Cuando iban de visita a algún lugar no hacían ningún saludo, ni siquiera diciendo *Cway*, ni se engrasaban el cabello. Las mujeres sólo lo hacían cuando sus madres se los ordenaban, pues estas últimas tenían a su disposición su cabello e incluso sus personas. Era un privilegio mandar a sus hijas a las fiestas, aunque sin la orden

²⁵ Brébeuf, *op. cit.*, pp. 271-273.

²⁶ *Ibid.*, p. 273.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Brébeuf no mencionó en su relación el significado de esta palabra.

²⁹ Brébeuf, *op. cit.*, pp. 273-275.

muchas no lo hubieran hecho. Durante este año ni la esposa ni el esposo contraían matrimonio, si lo hicieran se hablaría de ello en todo el país.³⁰

Las tumbas, como hemos podido observar, no eran permanentes, pues pasados algunos años los cuerpos eran desenterrados y colocados en otro sitio. Durante este tiempo las personas no paraban de honrar a sus muertos frecuentemente. De tiempo en tiempo hacían fiestas para sus almas, al igual que lo habían hecho en el día del funeral, y revivían sus nombres tan frecuentemente como les era posible.³¹ Para esto, durante la fiesta de los muertos, se llevaba a cabo un ritual en el que un hombre, por lo general un jefe, recibía el nombre de algún otro personaje que hubiera muerto. Brébeuf describió esta práctica así:

[...] ellos reviven sus nombres [de quienes habían muerto] tan frecuentemente como les era posible. Para este propósito, ellos hacen presentes a los capitanes, para dárselo a aquel que sería honrado con tomar el nombre del fallecido. Y si él [el muerto] era tenido en consideración y estima en el país mientras estaba vivo, el que lo resucita -luego de una magnífica fiesta para todo el país, para que así él [quien recibía el nombre] pudiera darse a conocer bajo este nombre- hacía una leva de jóvenes resueltos y se iba en una expedición de guerra, para llevar a cabo una atrevida hazaña que hiciera evidente en todo el país que él había heredado no sólo el nombre, sino también las virtudes y el coraje del fallecido.³²

Este tipo de prácticas debieron tener una gran importancia entre los indios hurones y, especialmente, entre aquellos hombres que dirigían cada una de sus aldeas. Por ello, en el siguiente capítulo, y retomando otros ejemplos, desarrollaré un poco más el significado de estos rituales.

3.3. *Lamento ritual*

En párrafos anteriores he enfatizado que uno de los componentes del rito mortuario de los hurones fue lo que podríamos identificar como un “lamento ritual”, elemento que formó parte de las ceremonias fúnebres de numerosas culturas en distintas partes del mundo.

Este ritual, por ejemplo, tuvo una amplia distribución geográfica y temporal en el espacio mediterráneo desde la Edad Antigua hasta el siglo XX, y su presencia puede documentarse en la Grecia clásica y moderna, en centro y sur de Italia, en Córcega, Cerdeña, Sicilia, España, el norte de África, Rumania, Egipto, entre otros.³³ Pero también es posible

³⁰ *Ibid.*, p. 275.

³¹ *Ibid.*, p. 275.

³² *Ibid.*, pp. 275-277.

³³ James Amelang, “Mourning becomes eclectic: ritual lament and the problem of continuity”, en *Past & Present*, Oxford University Press, no. 187, mayo de 2005, p. 10.

identificarlo en regiones de América y el Lejano Oriente, como por ejemplo entre los actuales indios kuna de Panamá;³⁴ los numiac y yuman, al suroeste de los Estados Unidos,³⁵ los antiguos incas³⁶ o en la China antigua y contemporánea.³⁷

No obstante, sorprende el hecho de que ningún autor haya tratado de explicar o analizar la presencia de este ritual entre los hurones, y que si lo mencionan sea únicamente para completar lo que podríamos llamar una “monografía” de las costumbres de estos indios. Por ello, he decidido dedicar un apartado en este capítulo al tema del lamento ritual, con la intención de comprender su significado y tratar de explicar por qué pudo haber formado parte del rito funerario hurón; pero también, para poder analizar la manera en que el contexto sociocultural de los frailes que registraron esta práctica pudo determinar la forma en que la observaron, interpretaron y registraron.

Para lograr lo anterior, retomaré dos artículos de James Amelang en los que, partiendo de los estudios del antropólogo Ernesto de Martino, analiza el lamento ritual dentro del ámbito mediterráneo prestando atención al tema de las continuidades. Y si bien es cierto que este espacio geográfico y cultural distó mucho del norteamericano, lo que me interesa son sus reflexiones relativas a la manifestación de esta expresión ritual, pues pueden ayudarnos a comprender su significado, su presencia entre los hurones, y el contexto social y cultural en que se encontraron inmersos los misioneros que llegaron al Nuevo Mundo.

El autor comienza por señalar que:

[...] el fenómeno general conocido como duelo comprende una amplia gama de sentimientos, que a su vez pueden expresarse de formas muy diversas. Entre estas emociones ocupa un lugar destacado la pena, a la que se le atribuye el (a menudo literal) dolor de la pérdida. Este dolor produce no sólo respuestas «esperadas» como el llanto, sino también sorpresa, incluso conmoción, desesperación, lasitud o «depresión» [...] las penas rara vez vienen solas. También vienen acompañadas de sentimientos menos manifiestos, como la rabia o la culpa.³⁸

³⁴ Joel Sherzer, “Una diversidad de voces: el habla masculina y el habla femenina desde una perspectiva geográfica”, en Philips, Susan U., Susan Steele, Christine Tanz (eds.), *Lengua, género y sexo desde una perspectiva comparada*, Quito, Biblioteca ABYA-YALA, 1999, pp. 107-110.

³⁵ Alex K. Carroll, “Cry Ceremony”, en Crawford, Suzanne J., Dennis F. Kelly, *American Indian Religious Traditions. An Encyclopedia*, Estados Unidos de América, ABC-CLIO, 2005, p. 193.

³⁶ Margot Beyersdorff, *Historia y drama ritual en los Andes bolivianos (siglos XVI-XX)*, Bolivia, Plural editores, 2ª ed., 2003, p. 200.

³⁷ Elizabeth L. Johnson, “Grieving for the Dead, Grieving for the Living: Funeral Laments of Hakka Women”, en Watson, James L., Evelyn S. Rawski (eds.), *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*, Estados de América, University of California Press, 1990, pp. 135-163.

³⁸ James Amelang, “La viuda alegre: Miedo y luto en el llanto ritual”, en Tausiet, María, James Amelang (eds.), *Accidentes del alma. Las emociones en la Edad Moderna*, Madrid, Abada Editores, 2009, p. 210.

El lamento ritual, dice el autor, implica un tipo particular de duelo, con especiales relaciones con las diversas emociones de afloran tras la muerte de un ser querido. Señala también que la clave de estas relaciones puede encontrarse en la naturaleza y la finalidad del propio acto ritual; y que es justamente la presencia de éste lo que convierte las emociones en un “problema”, pues de entre ellas el dolor es una de las más visibles, hasta el punto de que “su visibilidad puede acarrear dificultades”.³⁹

Amelang observa que esto es particularmente cierto en las ocasiones en que se espera que las manifestaciones del dolor aparezcan sin excepción ni condiciones, siendo la más imperiosa de estas ocasiones la muerte de un familiar cercano. Al respecto apunta lo siguiente:

Hasta hace poco tiempo, en la mayoría de las culturas occidentales un hecho así requería una serie de manifestaciones explícitas y públicas de dolor. Este imperativo cultural era tan fuerte que, de no aparecer aquéllas, solía tenerse por una prueba de que algo había fallado. La ecuación es sencilla: la no interpretación pública de un guion social se entiende invariablemente como una ausencia de la emoción que se tiene por responsable de su existencia. Igual de sencillo es el anverso: muestras visibles de duelo atestiguan la presencia de la emoción apropiada, en este caso el dolor.⁴⁰

Por lo anterior, Amelang identifica que el problema central se halla justamente en “la expectativa”. Y esto le lleva a formular distintos cuestionamientos: si la manifestación del dolor es una obligación, ¿cómo puede el observador estar seguro de que la emoción se siente realmente?; ¿cómo puede estarse seguro de que el comportamiento externo representa el sentimiento interno?; ¿podría el ritual estar brindando un disfraz para el disimulo, un modo de ocultar de otras miradas la ausencia de dolor?⁴¹ Sin duda, son cuestionamientos interesantes, aunque para responderlos sería necesario analizar de manera particular cada uno de los casos en los que este ritual se hizo presente, pues considero que debieron ser las costumbres, los valores, los principios religiosos, la idea de la muerte, y el carácter de un colectivo los que determinaron este aspecto.

Por otro lado, Amelang señala que de Martino explicó el lamento ritual como una práctica cultural que resuelve dos conflictos, uno en el ámbito personal y psicológico, y el otro en un nivel más amplio y colectivo. En el primero de ellos, el ritual ayudaría a resolver

³⁹ *Ibid.*, p. 212.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 213.

⁴¹ *Ibid.*

una “crisis de presencia”. De Martino, dice Amelang, señalaba que “las crisis de este tipo venían desencadenadas por transiciones como la pérdida de una persona clave a la cual uno se encuentra íntimamente vinculado en términos de roles sociales”; y ya que esta pérdida amenaza con provocar una “importante ruptura psicológica”, “la cultura desarrolla un «remedio» que devuelve el equilibrio a la identidad personal amenazada por medio de una acción ritual mimética”. Así, esta acción, preparada de antemano, tendría como fin “volver a integrar al individuo en su existencia cotidiana”.⁴²

En el segundo conflicto, que como vimos se presenta a nivel colectivo, Amelang observa que aunque “la muerte de un individuo no constituye una crisis social, la sociedad interviene para restablecer la estabilidad”. Señala también que la ejecución del ritual “indica pertenencia a la comunidad, además de confirmar funciones más específicas en términos de localización, orden y jerarquía”;⁴³ siendo esta última también de orden genérico, en el sentido de que, en la mayoría de los casos, son las mujeres quienes lloran la pérdida de los hombres. Este aspecto es interesante pues, tal como señala el autor, una de las principales características del lamento funerario es el papel casi exclusivo que las mujeres desempeñaron en él, siendo ésta una característica casi universal.⁴⁴ Y para evidenciarlo basta recordar todos los ejemplos que cité en el segundo párrafo de este apartado.

La razón por la cual ha sucedido de esta forma no es de ningún modo explícita, pues el autor afirma que la observación de Durkheim de que las mujeres se lamentaban durante los funerales de los hombres porque eran de menor valor social que ellos no basta para explicar el fenómeno, aunque sí introduce un elemento clave, que es la forma en la cual el lamento ritual contrastó a participantes de diferentes niveles sociales y jerarquías de género, evidenciando, en algunos casos, señales inequívocas de subordinación.⁴⁵

Otro tema interesante que plantea Amelang es el de la sinceridad, o dicho de otra forma, el de la relación entre la emoción sentida y la representa en el ritual.⁴⁶ El autor señala que de Martino, en uno de sus trabajos, advirtió que sería un error despachar el lamento funerario como una “ficción hipócrita”. Para Amelang esto resulta especialmente cierto si

⁴² *Ibid.*, p. 220.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ Amelang, “Mourning becomes eclectic...”, p. 26.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ Amelang, “La viuda alegre...”, p. 220.

tomamos en cuenta “su demostrada capacidad para resolver el dilema existencial del superviviente afligido”. Además, apunta que especular sobre el divorcio entre el sentimiento interno y el comportamiento externo sólo consigue apartar al investigador de otros temas de mayor interés.⁴⁷

Finalmente, otro tema que Amelang toca en sus artículos es que luego del surgimiento del cristianismo el lamento ritual entró en crisis, no sólo por sus “excesos suntuarios” o “por su caída en el paroxismo”, sino porque se basaban en una ideología de la muerte incompatible con el principio de salvación de la fe católica. Por ello, continua el autor, a diferencia de otros elementos de la cultura pagana en la que el sincretismo encontró un lugar, el lamento ritual no tuvo espacio dentro de una Iglesia que sólo toleraba tales expresiones donde era imposible reprimirlas.⁴⁸ Un claro ejemplo sería la actitud que tomaron los religiosos franceses al presenciar este tipo de actos entre los nativos americanos, donde al no poder reprimirlos se dedicaron únicamente a observarlos y registrarlos en sus obras.

Lo anterior dio lugar a que durante las edades Media y Moderna comenzaran a rechazarse e incluso condenarse estas formas de expresión, por medio de legislaciones municipales, eclesiásticas, reales e inquisitoriales, así como con sermones y otras formas de literatura devocional.⁴⁹

Como un ejemplo de estos discursos, Amelang cita un interesante texto escrito en 1523 por Juan Luis Vives: *Instrucción de la mujer cristiana*. En la sección final de este texto, el autor valenciano prescribía para las viudas “lágrimas honestas, justo dolor, [y] pena decorosa”. Su ideal, dice Amelang, era una vía de comportamiento que evitara los excesos homólogos de llorar demasiado, o de no llorar lo suficiente. Siendo el lamento ritual un claro ejemplo de lo primero, pues incluía expresiones como mesarse los cabellos, darse golpes de pecho, rasgarse las mejillas y darse cabezazos contra las paredes.⁵⁰

De igual forma, Amelang señala que la crítica protestante jugó un papel relativamente importante en el proceso de condena y desaparición de este tipo de manifestaciones rituales, pues piensa que esta crítica podría considerarse como “la punta de lanza de un movimiento heterogéneo de reforma de las costumbres cuya amplia arremetida contra el «paganismo»

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 222-223.

⁴⁸ Amelang, “Mourning becomes eclectic...”, p. 10.

⁴⁹ Amelang, “La viuda alegre...”, p. 223

⁵⁰ *Ibid.*, p. 224

afectó también ocasionalmente a un ritualismo que, aunque nunca fue repudiado en principio, también preocupó, sin embargo, a los reformadores católicos”.⁵¹

Así, para el siglo XVI, e incluso antes de las reformas tridentinas, el lamento ritual ya había desaparecido en gran parte de Europa, y sólo persistía en algunas zonas rurales alejadas de la influencia de las urbes.⁵²

Este último punto es relevante en el sentido de que los religiosos europeos, herederos de las reformas de Trento, y que vivieron hacia finales del siglo XVI y durante la primera mitad del siglo XVII, se encontraron inmersos en este escenario, en el cual se rechazaba, por un lado, una conducta que iba en contra de su idea de salvación, y por otro, que fomentaba actitudes inapropiadas y moralmente reprobables.

Ahora bien, ¿de qué manera podemos aplicar los datos hasta aquí referidos para aproximarnos al estudio del lamento ritual entre los hurones, y a la forma en que los europeos lo registraron?

Lo primero que debemos tener presente es que aunque esta práctica no se encuentre ampliamente documentada entre los hurones, la existencia de otros registros que dan cuenta de las costumbres de tribus no sólo norteamericanas, sino también del centro y sur del continente, ponen de manifiesto que este ritual no fue exclusivo del ámbito europeo, sino que también, como ya he mencionado anteriormente, se presentó en otras partes del mundo. Incluso, podemos descartar la posibilidad de que fueran los europeos quienes, familiarizados con esta práctica, hubieran creído identificar un símil entre los indios americanos, pues la persistencia de este tipo de conductas ya entrado el siglo XX evidencia que, en efecto, los nativos del Nuevo Mundo también practicaban el lamento ritual.

Lo que sí es un hecho es que la forma en que estos autores observaron este tipo de expresiones estuvo determinada tanto por aspectos sociales y culturales de procedencia europea, como por su conocimiento previo de las costumbres funerarias de mundo occidental, ya fuese de su época contemporánea o de la Antigüedad. De hecho, considero que fue este conocimiento lo que los llevó a prestar atención a la presencia de este tipo de prácticas entre

⁵¹ *Ibid.*, p. 228.

⁵² Amelang, “Mourning becomes eclectic...”, p. 28.

los nativos, facilitándoles el entendimiento de la conducta del “otro”, y permitiéndoles entender e interpretar sus costumbres.

Así, cuando el viajero Marc Lescarbot relató en su *Historia de Canadá*, publicada en la primera década del siglo XVII, la manera en que se realizó el funeral del gran jefe de la tribu micmac, llamado *Panoniac*, no pudo evitar remitirse a ejemplos del mundo occidental, y lo comparó con otro tipo de rituales fúnebres que se realizaban en Persia, Egipto y Roma. Además, también señaló que las mujeres de Picardía, región ubicada al norte de Francia, “lamentaban a sus muertos con grandes clamores”.⁵³

Otro ejemplo es el del calvinista francés Jean Léry, quien viajó a las costas de Brasil a mediados del siglo XVI. En su relato de viaje registró la manera en que los nativos realizaban sus funerales, y observó que cuando un hombre moría, en especial si era un padre de familia, se producía gran barullo, y las personas, sobre todo las mujeres, se lamentaban y gritaban tan alto que “parecían perros o lobos aullando”. El referir este aspecto, lo llevó a recordar y contraponer la actitud de las mujeres en las regiones de Béarn (antigua provincia francesa situada en los Pirineos) y Gascuña (ubicada al suroeste de Francia), quienes durante los funerales lamentaban la muerte de los hombres por medio de diferentes cantos o discursos.⁵⁴

En el caso de los religiosos, es evidente que también eran conscientes de este tipo de prácticas en el mundo occidental, pues además de haberse nutrido de estudios clásicos, conocían el problema que implicaba la existencia de ciertas prácticas durante los funerales, como aquellas que tanto criticaban Vives y los protestantes, y que aunque ya habían desaparecido de la mayor parte de las ciudades, aún existían costumbres como las Picardía, Béarn y Gascuña.

Un ejemplo claro para ilustrar este aspecto es el fragmento que referí páginas atrás, en el que Sagard comenzó por señalar la alegría que los escitas y tracios manifestaban en sus funerales, para después contraponerlo a la manera en que las mujeres huronas lloraban y se

⁵³ Marc Lescarbot, *Histoire de la Nouvelle France*, Tross, Edwin (editor), 9ª ed., vol. 3, Paris, Librairie Tross, 1866, pp. 837-838. Consultado el 8 de abril de 2014 en: <http://www.archive.org/details/cihm_36382>.

⁵⁴ Jean Léry, *Histoire d'un Voyage fait en la terre du Bresil, autrement dite Amerique*, 1585, pp. 340-342. Consultado el 8 de abril de 2014 en:

<<https://archive.org/stream/histoiredunvoyag00lryj#page/n0/mode/2up>>.

lamentaban durante estos mismos rituales.⁵⁵ La diferencia entre ambas prácticas estriba en la idea de cada uno de estos pueblos tenía de la vida y la muerte.

Además, es probable que los misioneros conocieran, por medio de la literatura, la presencia del lamento ritual como parte de las costumbres funerarias de los antiguos griegos. Esto podría explicar por qué cuando Sagard y Brébeuf observaron y registraron una práctica similar entre los hurones, prestaron tanta atención al hecho de que las indias parecían tener completo dominio de su llanto, iniciándolo o terminándolo de acuerdo con las indicaciones que se les daban. Así, en la mirada de estos religiosos, las “muestras de dolor” de los nativos, debieron ser más un producto de la “teatralidad” que un reflejo genuino de sus sentimientos.

Tal aseveración no deja de tener sus riesgos, pues de hecho es verdaderamente difícil determinar tanto lo que los religiosos pudieron haber pensado en tales ocasiones, como lo que los indios pudieron haber sentido. En cualquier caso, considero que debemos tener en cuenta al menos tres elementos. El primero es prestar atención a todas aquellas referencias en las que los religiosos registraron el comportamiento de los nativos en situaciones que implicaban la pérdida de un ser querido o su recuerdo; el segundo es reflexionar en torno a la idea misma que los hurones tuvieron de la muerte; y el tercero es tratar de identificar las implicaciones sociales del rito funerario de estos indios.

Con relación al primer elemento, conviene recordar una escena que presencié Brébeuf mientras observaba la forma en que una mujer desenterraba los restos de sus familiares para participar en la fiesta de los muertos. En tal ocasión, el fraile quedó admirado con la ternura con que ella trató los cadáveres de su padre e hijos, pues la mujer, con los ojos bañados en lágrimas, peinó el cabello de su padre y trató los huesos de sus hijos con tal afecto que apenas se le podía separar de ellos.⁵⁶ El dolor de esta mujer al desenterrar los restos de sus familiares, y por lo tanto revivir su recuerdo, es evidente.

De hecho, también cuando Brébeuf registró esta celebración señaló que el desenterrar a sus familiares y amigos hacía que las personas renovaran las lágrimas, pues sentían nuevamente el dolor que tuvieron el día del funeral.⁵⁷ Y aquí no hizo ningún comentario con relación a un llanto fingido.

⁵⁵ Sagard, *op. cit.*, p. 206.

⁵⁶ Brébeuf, *op. cit.*, p. 293.

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 281-283.

De igual forma, el dolor que sentían los hurones por la pérdida de un ser querido puede corroborarse si prestamos atención a lo referido en el apartado previo con respecto a la manera en que las personas guardaban luto a los muertos, pues ello evidencia que hubo quienes verdaderamente sufrían la pérdida de alguien, mientras que otros sólo trataban de ajustarse a lo social y moralmente aceptado.

Lo anterior me lleva a recordar lo señalado por Amelang en relación a que el llanto ritual no debe, de ningún modo, verse como una “ficción hipócrita”; y que una característica del dolor es que viene acompañado de respuestas como el llanto, la depresión, conmoción, lasitud, desesperación, entre otros.⁵⁸

Es importante tener en cuenta también que el dolor es un sentimiento natural, propio de la condición humana, repentino y, en ocasiones, difícilmente controlable. La pérdida de un ser querido es, sin ninguna duda, uno de los factores que activan este sentimiento, dando lugar a que se presenten reacciones como las referidas por Amelang. Por lo tanto, el hecho de que en una determinada cultura las diferentes manifestaciones del dolor deban regirse en tiempo y forma por estándares preestablecidos, o al menos procurar que así suceda, no excluye el hecho de que este dolor, y sus distintas expresiones, sean genuinos entre algunos participantes.

Lo anterior, por supuesto, se presenta cuando una persona mantenía una relación cercana con el difunto; pues no se puede esperar que el resto de los individuos que participan en el ritual, y que por lo tanto deben apearse a las normas que éste manda, expresen con la misma naturalidad los sentimientos de aquellos.

Con relación al segundo elemento, conviene partir de una pregunta: ¿por qué en una sociedad que concibió la muerte no como el fin de la vida, sino como una simple transición, se lloraban con tal impulso la muerte de algún individuo? Para responder esto hace falta atender distintos aspectos: debe reiterarse una vez más que las manifestaciones del dolor son inherentes a la naturaleza humana; se debe recordar también el hecho de que la religión entre los hurones fue, en muchos aspectos, una cuestión individual; y finalmente, debemos prestar atención a las implicaciones sociales que debió tener una práctica como el llanto ritual.

Relativo al hecho de que el pensamiento religioso de los hurones y su idea de la muerte fue una cuestión individual, más adelante veremos cómo no todas las personas creían

⁵⁸ Amelang, “La viuda alegre...”, p. 210; p. 222.

que después de la muerte sus almas se dirigían a una aldea donde, además de llevar una vida similar a la que tenían cuando estaban vivos, se encontrarían con el resto de las almas de su tribu. Incluso, aun suponiendo que las personas creyeran en este principio, la duda, desde mi punto de vista, es también una conducta propia del ser humano, especialmente si se involucran fenómenos como la muerte, donde la incertidumbre es un componente fundamental.

Por ello, el hecho de no tener ninguna certeza de que habría un reencuentro próximo debió dar lugar a expresiones sinceras como el llanto o el lamento, en respuesta a una pérdida que muy posiblemente sería definitiva.

En relación a las implicaciones sociales de las costumbres funerarias de los hurones, y particularmente del lamento ritual, conviene comenzar apuntando que la muerte de una persona, por todo lo que esto implica, es la ocasión perfecta para estrechar lazos con todos los individuos que pertenecen a un grupo. Gracias a este acontecimiento se pueden, entre otras, crear o reforzar vínculos, aliviar conflictos, estrechar lazos e incluso reafirmar identidades. De hecho, la participación casi exclusiva de las mujeres en este tipo de prácticas pudo dar lugar a la conformación o fortalecimiento de una identidad de género.

Lo anterior podría llevarnos a formular preguntas sugestivas, como por ejemplo: cuándo una mujer moría, ¿las otras le lloraban de la misma forma que a un hombre? Sin duda, sería interesante analizar este tema, desafortunadamente las fuentes, al menos en el caso de los hurones, no repararon en ello.

Por otro lado, debe señalarse que durante un ritual de tipo funerario el llanto o lamento, ya sea real o fingido, implica cierta solidaridad o apoyo de un determinado grupo para con las personas que más sufren el dolor de la pérdida.

Además, el acontecimiento de una muerte entre los hurones, tal como lo expuse anteriormente, y como lo haré en las siguientes páginas, era una oportunidad idónea para entregar o intercambiar presentes, de los cuales una parte se entregaba a los familiares del fallecido, con la intención, como señaló Brébeuf, de secar sus lágrimas. Es posible pensar que, a mayor sufrimiento, mayor cantidad de obsequios, o mejor su calidad, para que pudiera subsanar el dolor.

Lo anterior, claramente, no ha sido sino una somera aproximación al tema del lamento ritual entre los hurones. Es evidente que para comprender mejor esta expresión, que pudo

deberse a cuestiones religiosas, sociales, culturales, o todas ellas al mismo tiempo, hace falta dedicarle mayor atención y abordarla desde distintas perspectivas, en especial desde enfoques historiográficos y antropológicos. La importancia de entender este fenómeno radica no sólo en tratar de comprender su presencia en diversas sociedades, sino también en el hecho de que analizar la forma en que esta práctica ha sido vista a través del tiempo refleja aspectos relevantes de la cultura y pensamiento de aquél que las observa.

3.4. Destinos del alma y leyendas del mundo de los muertos

Los hurones, tal como puede interpretarse a partir de las fuentes europeas del siglo XVII, creyeron en la existencia de lo que en un lenguaje occidental podríamos llamar un “alma”. El primer autor que habló de ello fue Samuel de Champlain, quien señaló que algunos indios creían en la inmortalidad del alma, mientras que otros lo dudaban. No obstante, observó que la opinión de estos últimos no se alejaba demasiado de la otra, pues pensaban que después de la muerte estas almas se dirigían a un lugar donde cantaban como cuervos.⁵⁹

Años más tarde, y en un mejor intento por comprender el pensamiento y costumbres indígenas, Brébeuf observó que los hurones creían en la existencia de dos almas,⁶⁰ ambas “divisibles y materiales”. Una de ellas se separaba del cuerpo al morir, aunque no lo dejaba por completo, pues cuando llevaban el cadáver hacia la tumba ella caminaba al frente y permanecía en el cementerio hasta el día de la fiesta de los muertos. La otra alma se encontraba unida al cuerpo y permanecía en él incluso después de la fiesta, a menos que alguien la tomara de nuevo, como por ejemplo un niño. El informante de Brébeuf le indicó como una prueba de esto el parecido perfecto que algunos tenían con las personas fallecidas. El fraile señaló que esto era “una bella filosofía”, pues además explicaba por qué llamaban a los huesos de los muertos *atiskan*, es decir, “las almas”.⁶¹

⁵⁹ Champlain, *op. cit.*, p. 163.

⁶⁰ Brébeuf también observó que los hurones nombraban de cinco formas distintas al alma, dependiendo de su condición o función. : *Khiondhecwi* en tanto que animaba el cuerpo y le daba vida; *Oki andaérandi* en tanto le brindaba la razón; *Endionrra* en la medida en que permitía pensar y deliberar sobre cualquier cosa; *Gonnoncwal* en tanto originaba el afecto o deseo hacia algo; y *Esken* era como se le llamaba al alma cuando se separaba del cuerpo.⁶⁰ Esto explicaba por qué, al creer en un alma divisible, resultaba tan difícil para los indios comprender la idea cristiana de que ésta se encontraba entera en todas las partes del cuerpo, y la imaginaban como si tuviera cabeza y brazos. (Brébeuf, *op. cit.*, p. 141.)

⁶¹ Brébeuf, *op. cit.*, p. 143; p. 287.

En opinión de algunos, las almas que se liberaban luego de la fiesta de los muertos se convertían en tórtolas, las cuáles perseguían después en el bosque con arco y flecha para asarlas y comerlas. No obstante, la creencia más común era que después de esta ceremonia las almas más fuertes y robustas se dirigían a una gran aldea ubicada en el oeste, hacia la puesta de sol, cubiertos con las batas y collares que se les habían colocado en sus tumbas. Allí, cada nación tenía su propio lugar de reunión, y si el alma de un algonquino hubiera sido lo suficientemente audaz como para presentarse en la aldea de la Nación del Oso, no habría sido bien recibido.⁶²

Las almas de los niños y los ancianos no seguían el mismo camino que las otras, pues sus extremidades no eran tan fuertes como para hacer ese viaje. En vez de ello, permanecían en el país, donde tenían sus propias aldeas. De acuerdo con los testimonios que este autor recopiló, algunas personas incluso aseguraban que en ocasiones se escuchaban voces de niños persiguiendo pájaros en el campo y el sonido de las puertas de sus cabañas. Estas almas sembraban maíz en su temporada y usaban los campos que habían sido abandonados por los vivos; y si alguna aldea se incendiaba, lo que sucedía con frecuencia en este país, se encargan de recolectar el maíz que se había tostado y lo guardaban como parte de sus provisiones.⁶³

Por otra parte, las almas de aquellos que habían muerto en guerra formaban su propio grupo. El resto de las almas les temían, incluso más que a las de los suicidas, y no permitían que entraran en sus aldeas. En cuanto a las de los ladrones, éstas eran bien recibidas pues, de acuerdo con Brébeuf, si fueran desterradas de las aldeas no quedaría ningún alma en ellas. Esto se debía a que, tal como señaló el fraile, los hurones tenían fama de ladrones, pues incluso el hombre más rico del pueblo hacía cuanto podía para apropiarse de algo que le gustaba.⁶⁴ Y aquí conviene recordar que el sentido de propiedad privada de los franceses del siglo XVII, no era el mismo que tenían los hurones.

Con respecto a los hombres que morían ahogados, las fuentes no hablan de un destino en específico, como sucedía por ejemplo en el mundo mesoamericano, lo que sí registró Brébeuf es que los hurones creían que el cielo estaba enojado cuando alguien se ahogaba o moría de frío, y que se necesitaba un sacrificio para apaciguarlo.⁶⁵

⁶² *Ibid.*, pp. 143-145.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ *Ibid.*, p. 163.

En este ritual, que fue calificado por el jesuita como una “carnicería”, pues la carne del hombre muerto “era la víctima que se inmolaba”, se reunían todas las aldeas vecinas, y se hacían muchas fiestas a las que nadie debía faltar, pues era un asunto en el que todo el país estaba interesado. El cuerpo era cargado hacia el cementerio y tendido sobre una estera. A un lado había una zanja y al otro un fuego para el sacrificio. Al mismo tiempo, algunos jóvenes elegidos por los familiares se presentaban y se colocaban alrededor del cadáver, cada uno con un cuchillo en la mano y con la intención de competir entre ellos para cortar el cuerpo, siguiendo algunos trazos que habían sido hechos previamente con carbón. Una vez que la piel del cadáver había sido desgarrada, lo abrían y le sacaban las entrañas, las cuales lanzaban al fuego con el resto de las piezas de carne que habían cortado; después, lanzaban a la zanja los restos del cuerpo.⁶⁶

Brébeuf observó que en este ritual las mujeres caminaban alrededor del cadáver varias veces, animando a los jóvenes para cortarlo y así rendir este buen servicio a todo el país, poniendo al mismo tiempo cuentas de porcelana en sus bocas. Algunas veces, la madre del muerto, cubierta en lágrimas, se unía a la ceremonia y cantaba en un tono de pena, lamentándose por la muerte de su hijo. Cuando terminaban, realmente creían haber apaciguado al cielo; pero si fallaban en la ceremonia, veían los desastrosos cambios de clima y los adversos accidentes que se presentaban como resultado de su enojo.⁶⁷

Por otro lado, y en relación también a la aldea de las almas, es interesante analizar algunas leyendas que Jean de Brébeuf registró en su relación, y las cuales, de acuerdo con lo que él mismo escribió, eran historias que le fueron referidas por algunos hombres cuando les preguntaba sobre el lugar al que se dirigían las almas luego de la fiesta de los muertos. En estas historias podemos identificar distintos elementos que ayudan a entender tanto el pensamiento religioso de los hurones como la forma en que concibieron la muerte. Al mismo tiempo, nos brindan una oportunidad más para reflexionar en torno a la manera en que los conocimientos de Jean de Brébeuf, además de su contexto social y cultural, pudieron haber determinado la manera en que interpretó las historias de los indios.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Ibid.*, pp. 163-165.

Para tal objetivo he decidido reproducir primero dos de estas historias, y después analizar los aspectos más relevantes que pueden identificarse en su contenido. La primera de ellas hace referencia a la ubicación de la aldea de las almas y a lo que se encontraba allí:

Un día le pregunté a uno de nuestros salvajes donde creían ellos que estaba la aldea de las almas. Él me contestó que hacia la Nación del Tabaco,⁶⁸ lo que significaba que hacia el oeste, a ocho leguas de nosotros; y que algunas personas habían visto a las almas cuando se dirigían a ese lugar. El camino era amplio y deteriorado; las almas pasaban cerca de una roca llamada *Ecaregniondi*, la cual a menudo había sido encontrada con marcas de la pintura que usaban para mancharse la cara.

Otro me dijo que en el mismo camino, antes de llegar a la aldea, se llega a una cabaña donde vive un hombre llamado *Oscotarach*, o “Cabeza-Perforada”, quien saca los cerebros de las cabezas de los muertos y los guarda. Se debe cruzar un río, y el único puente que hay es un tronco de árbol atravesado y ligeramente apoyado. El paso está custodiado por un perro que salta sobre muchas de las almas y las hace caer. Si esto sucede el alma es arrastrada por la fuerte corriente y se ahoga en el río.

Pero –le pregunté– ¿de dónde has aprendido todas estas noticias del otro mundo? Son las personas –me dijo– que han vuelto a la vida quienes lo han reportado.

Es el demonio quien los engaña en sueños, habla por la boca de alguno que siendo tenido por enfermo y próximo a morir, una vez que recupera la salud habla de forma aleatoria de la otra vida, de acuerdo a las ideas que aquel miserable maestro le ha dado.

De acuerdo con sus ideas, la aldea de las almas no es diferente en nada a la aldea en la que viven. Ellos van de caza, de pesca y a los bosques. Allí, las hachas, batas y collares son tan estimadas como entre los vivos. En una palabra, todo es lo mismo. Sólo hay una diferencia, y es que durante el día y la noche ellos no hacen nada más que gruñir y quejarse.⁶⁹ Tienen jefes, que de tiempo en tiempo ponen fin a ello y tratan de moderar sus suspiros y gemidos. Dios, ¡qué ignorancia y estupidez! *Illuminare his qui in tenebris, et in umbra mortis sedent.*

Esta falsa creencia que tienen sobre las almas se mantiene entre ellos por ciertas historias que los padres cuentan a sus hijos, las cuales son tan absurdas que estoy verdaderamente asombrado de ver cómo los hombres creen en ellas y las aceptan como verdaderas.⁷⁰

La siguiente historia, citada *in extenso*, fue para Brébeuf una de las “más estúpidas” que consiguió de personas de inteligencia y buen juicio, y relata el viaje de un hombre hacia la aldea de las almas para rescatar el espíritu de su hermana:

⁶⁸ De acuerdo con Trigger, los vecinos más cercanos de los hurones eran los tionnontaté, quienes vivían al sur de los pantanos, cerca del Río Nottawasaga. En el siglo XVII los franceses llamaron a esta tribu “los petun”, o la “Nación del Tabaco”. (Trigger, *op. cit.*, pp. 91-94).

⁶⁹ E. Burnett Taylor dio cuenta de un mito polinesio en el que se relata un viaje al mundo de los muertos, según el cual las almas acogían a las que llegaban “con el cántico quejumbroso que los maories dedican a los que han estado ausentes durante mucho tiempo. (E. Burnett Taylor, *Religion in Primitive Culture*, Nueva York, 1958, pp. 136-138, citado en Eliade, Mircea, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas IV. Las religiones en sus textos*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1980, p. 385).

⁷⁰ Brébeuf, *op. cit.*, pp. 145-147.

Un salvaje que había perdido a una de sus hermanas, a la cual amaba más a que a las otras, y habiendo llorado por algún tiempo después de su muerte, decidió ir a buscarla, en donde fuera que estuviera; viajó doce días hacia la puesta del sol, donde había aprendido que se encontraba la aldea de las almas, sin comer ni beber nada. Al final de ese tiempo, su hermana apareció ante él en la noche, ofreciéndole un plato de comida cocinado en agua, según la costumbre en el país, y desapareció en el momento en que él deseó poner las manos sobre ella para detenerla. El hombre siguió avanzando y viajó por tres meses enteros, siempre esperando tener éxito en alcanzarla.

Durante todo ese tiempo ella nunca dejó de mostrarse ante él cada día, y de rendirle el mismo servicio que había hecho en un comienzo, incrementando de esta forma el deseo del hombre, sin darle otro consuelo más que el pequeño alimento que le había traído. Los tres meses pasaron, y él llegó a un río, que le representó gran dificultad al principio, pues era muy rápido y no parecía vadeable. Había, en efecto, algunos árboles caídos a través de él, pero este puente era tan tambaleante que el hombre no se atrevió a confiar en sí mismo para cruzarlo. ¿Qué debería hacer? En el otro lado había un pedazo de tierra despejada, lo que le hizo pensar que allí había algunos habitantes cerca. De hecho, luego de mirar en todas direcciones, se dio cuenta de que en las afueras del bosque había una pequeña cabaña. Llamó varias veces. Un hombre apareció y se encerró inmediatamente en su cabaña. Esto le dio mucha alegría y se decidió a cruzar.

Habiendo tenido éxito, fue inmediatamente a esta cabaña, pero encontró la puerta cerrada. Llamó y golpeó en la puerta, le dijeron que esperara y que primero pasara su brazo si deseaba entrar; la persona tras la puerta estaba más asombrada de ver a alguien vivo. Le abrió la puerta y le preguntó a dónde iba y cuál era su propósito, pues ese país era sólo para las almas. “Lo sé muy bien”, le respondió el aventurero, “y es por ello que he venido aquí para buscar el alma de mi hermana”. “Oh, ya veo”, respondió el otro. “Muy bien, ven, ármate de valor, estarás presente en la aldea de las almas, donde encontrarás lo que deseas. Todas las almas se encuentran reunidas ahora en la cabaña, están danzando para sanar a *Aataentsic*, que está enferma. No tengas miedo de entrar, quédate, ahí hay una calabaza, puedes poner dentro el alma de tu hermana”.

El hombre tomó la calabaza y al mismo tiempo se despidió de su anfitrión, muy feliz de un encuentro tan afortunado. En esta despedida le preguntó al anfitrión su nombre. “Confórmate – le dijo- con saber que soy yo el que guarda los cerebros de los muertos.” Entonces el hombre continuó su camino y llegó a la aldea de las almas. Entró a la cabaña de *Aataentsic*, donde encontró que de hecho las almas estaban danzando por la salud de ella. Pero no podía ver el alma de su hermana porque las almas se asustaron tanto al ver al hombre que desaparecieron en un instante, de modo que permaneció todo el día en la cabaña.

Por la tarde, mientras estaba sentado junto al fuego, las almas regresaron, pero al inicio sólo se mostraron a distancia. Acercándose lentamente, comenzaron a danzar de nuevo. El hombre reconoció a su hermana en el grupo, trató incluso de apoderarse de ella pero escapó. Él se alejó un poco, y escogió tan bien el momento que su hermana no pudo escaparse de él. Se hizo de su presa asegurándola muy bien. Tuvo que luchar contra ella toda la noche y ella se hizo tan pequeña que pudo ponerla sin dificultad dentro de la calabaza.

Inmediatamente después de que la colocó bien, comenzó a regresar por el camino a casa del anfitrión, quien le dio el cerebro de su hermana en otra calabaza, y le dio las instrucciones para resucitarla.

“Cuando llegues a casa –le dijo- ve al cementerio, toma el cuerpo de tu hermana, llévalo a la cabaña y haz una fiesta. Cuando todos los invitados estén ahí, carga su cuerpo en los hombros y da un paseo a través de la cabaña sosteniendo las dos calabazas con las manos. Cuando lo hagas, habrás terminado lo primero para que tu hermana vuelva a la vida, siempre y cuando des orden de que todos mantengan la mirada baja y que nadie mire lo que estás haciendo, de lo contrario todo irá mal”.

Pronto el hombre volvió a su hogar; tomó el cuerpo de su hermana, hizo la fiesta, lo cargó en los hombros y siguió todas las instrucciones en el orden debido. Y de hecho, sintió algo de movimiento en la mitad del cadáver pero, cuando estaba a tan sólo dos o tres pasos de su lugar, un curioso alzó los ojos. En ese momento el alma escapó y sólo quedó el cadáver en sus brazos, el cual se vio obligado a devolver a la tumba de donde lo había tomado.⁷¹

Ambas historias presentan diversos elementos que pueden ser objeto de análisis, tanto por su presencia misma dentro de estos relatos, como por su similitud con otro tipo de historias pertenecientes a distintos pueblos en diferentes partes del mundo. Detenernos a analizarlas, aunque sin entrar en demasiados detalles, es relevante en tanto que nos acercan un poco más a la comprensión de la forma en que los hurones entendieron la muerte. Además, nos permiten reflexionar en torno a la manera en que la humanidad ha hecho frente a este tema, y ha conformado toda una “topografía del Otro Mundo” dotada de distintos símbolos que, como veremos más adelante, ponen de manifiesto que la muerte, para casi todas las culturas y formas de pensamiento, es una cuestión irremediable.

En numerosas sociedades existen distintos tipos de historias en las que se narra algún viaje al mundo de los muertos. En ellas existe un personaje principal, que puede ser hombre o mujer, y que es quien realiza dicho viaje. A su regreso, este personaje se da a la tarea de comunicar toda su experiencia, describiendo el camino que siguió para llegar al mundo de los muertos y para volver al de los vivos, las cosas que vio, los seres que encontró, las dificultades a las que se enfrentó, entre otros aspectos.

Los personajes que podían vivir una experiencia como esta, y más aún, aquellos a quienes el resto de las personas les creían haberlo hecho, debían estar dotadas de ciertas facultades que les permitían realizar un viaje como este. Una de estas facultades es que, por medio de un sueño inducido, sus almas podían liberarse de sus cuerpos y encaminarse hacia lugares que otros no podrían recorrer en vida. Para lograr este tipo de experiencias era necesaria una preparación especial, la cual podría consistir, entre otras cosas, en no consumir alimentos ni bebidas durante un determinado tiempo (tal como puede verse al comienzo de la segunda historia), lo que, con seguridad, facilitaba que el cuerpo y la mente entraran en un estado en el que la realidad difícilmente podía distinguirse de la ficción.

⁷¹ *Ibid.*, pp. 149-153.

Así, era gracias a estos personajes que los habitantes de sus comunidades podían saber qué era lo que sucedía después de la muerte, qué pasa con las almas de sus seres queridos, e incluso prepararse ellos mismos para su propia muerte.

La mayoría de las historias referidas por estos hombres y mujeres señalaban que para llegar al mundo de los muertos era necesario seguir un camino con dirección al oeste, hacia la puesta del sol. En algún punto de este trayecto las almas, o las personas que decidían emprender la misma ruta, se encontraban frente a un río difícil de cruzar, pues existían distintos peligros como caer al agua y ser llevado por la corriente, o ser convertido en algún tipo de animal, como por ejemplo un pez.

La forma de atravesar este río varía según las historias de los diferentes pueblos. Los aztecas, por ejemplo, creían que debían cruzarlo montados sobre el lomo de un perro color bermejo;⁷² en el caso de los guarayú de Bolivia, ellos creían que en el trayecto hacia el mundo de los muertos existían dos ríos, el primero de ellos debía cruzarse sobre el lomo de un aligátor y el segundo saltando sobre un tronco que flotaba a gran velocidad entre ambas márgenes;⁷³ los indios winnebagos señalaban la existencia de un puente que se balanceaba continuamente;⁷⁴ otros más, como los hurones, hablaban de tablones de madera que a manera de puente servían para cruzar el río; los indios de las tribus del río Thompson, en la Columbia Británica, señalaban la compañía de un perro para llegar al mundo de los muertos, aunque el río se cruzaba por un largo y delgado madero;⁷⁵ muchos otros pueblos, como los griegos o los polinesios, creían que este río se cruzaba con la ayuda de un hombre que remaba una barca;⁷⁶ los indios mapuches, en Chile, parecen haber tenido dos versiones, en una de ellas era un balsero quien se encontraba en este camino de agua, y en la otra lo que debía atravesarse en una barca era el mar.⁷⁷

⁷² Bernardino de Sahagún, *Historia General de las Cosas de Nueva España*, López Austin, Alfredo, Josefina García Quintana (eds.), México, CONACULTA, 2002, lib. III, apénd., cap. I, p. 329.

⁷³ A. Métraux, *The Native Tribes of Eastern Bolivia and Eastern Matto Grosso*, Washington, 1942, pp. 105-106, citado en Eliade, *op. cit.*, p. 383.

⁷⁴ Paul Radin, *The Winnebago Tribe*, Estados Unidos de América, University of Nebraska Press, 1990, p. 96.

⁷⁵ H. B. Alexander, *North American Mythology*, Boston, 1916, pp. 147-149, citado en Eliade, *op. cit.*, pp. 381-382.

⁷⁶ Burnett, *op. cit.*, p. 385.

⁷⁷ Ramiro González Delgado, “Relatos orales mapuches y el mito grecolatino de Orfeo y Eurídice”, en *Estudios filológicos*, 2001, no. 36, pp. 35-59. ISSN0071-1713. Consultado el 10 de abril de 2014 en: <http://mingaonline.uach.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0071-17132001000100003&lng=es&nrm=iso>

Otro elemento común a estas historias es la presencia de un personaje viejo, que puede tratarse de un hombre o una mujer. En cualquiera de los casos, este personaje puede fungir como un guía o como mediador entre el mundo de los vivos y el de los muertos. Su presencia se puede identificar también en varias de estas historias, como por ejemplo las de los indios guaraní, los winnebagos y los hurones.

Por otro lado, uno de los elementos que más ha llamado mi atención dentro de las historias que refirió Brébeuf es el hecho de que, para entrar al mundo de los muertos, los hurones creían que luego de llegar a la aldea de las almas un hombre debía abrirles el cráneo y extraer su cerebro. Este aspecto es interesante, y ya que Brébeuf no proporcionó más detalles, si queremos tratar de entender su significado debemos recurrir a otro tipo de historias, como por ejemplo las que algunos investigadores han rescatado de la tradición oral de otros pueblos norteamericanos.

Remitiéndome nuevamente el pensamiento de los winnebago, a principios del siglo XX el antropólogo Paul Radin registró que estos indios dirigían un discurso al alma de algún muerto durante su funeral. En este discurso se le informaba al alma que en su camino al mundo de los muertos se encontraría con una anciana, quien después de conversar él le diría que le prepararía algo de comida; tras lo cual le pondría a hervir algo de arroz. Si el alma lo comía, le daría dolor de cabeza, y la anciana le diría: “Nieto, tienes dolor de cabeza, déjame quitártelo”. Luego le abriría el cráneo y le quitaría los sesos, tras lo cual el alma olvidaría todo sobre su gente y el lugar del que venía. Ya no se preocuparía de sus parientes. Se volvería como un espíritu sagrado. Sus pensamientos ya no llegarían a la tierra, y ya no tendría nada que ver con las cosas carnales.⁷⁸

Lo anterior podría haber sido un razonamiento ideado por estos pueblos para explicar, entre otras cosas, por qué las almas de los muertos difícilmente emprendían un camino inverso, es decir, con dirección al mundo de los vivos; y que si algún hombre lograba llegar al mundo de las almas, estas difícilmente querían volver con ellos, pues apenas si podían recordarlos. Así, el hecho de perder tu cerebro implicaba olvidar tu pasado y adquirir una nueva identidad, misma que te diferenciaba de los vivos.

⁷⁸ Radin, *op. cit.*, pp. 92-96.

Con respecto a la segunda historia, lo primero que puedo señalar es que se trata de un mito que bien podría clasificarse como “del tipo de Orfeo”;⁷⁹ aunque, en opinión de González Delgado, nombrar a historias con apelativos de ese tipo no es lo más apropiado, pues al ser importantes todas las culturas, no debemos caer en la tentación de superponer la grecolatina al resto. González reconoce que éstas son etiquetas entendibles, y que vienen muy bien al tema que se trata, pero piensa que equivalen a subvalorar el folklore y la mitología de otros pueblos respecto de las civilizaciones griega y romana.⁸⁰

De cualquier manera, e independientemente del nombre que se les dé, estas historias plantean, de manera central, el viaje que algún hombre, y casi nunca una mujer,⁸¹ decide emprender al mundo de los muertos para recuperar el alma de quien ama y restituirla a su cuerpo. Para lograrlo, el hombre debe superar diferentes pruebas, que nunca son sencillas, y que inician desde el momento mismo en que decide dirigirse hacia el otro mundo.

Este viaje presenta diferentes obstáculos, de los cuales el río difícil de cruzar es el más característico, aunque también se presentan otro tipo de cuestiones, como por ejemplo la presencia de algunos personajes que impiden el acceso de los vivos, a quienes identifican por su olor o, en el caso de la historia referida, la dificultad que representa para el hombre atrapar el cuerpo de su hermana, la negativa de ésta a volver y el ritual que debe efectuarse al pie de la letra para conseguir revivirla. Estos obstáculos, que los vivos en realidad no superan sino que, en mi opinión, transgreden, muestran que el mundo de los muertos es un espacio prohibido para los vivos, pues existe una barrera que divide ambos mundos, y que no debería ser cruzada por quien no ha muerto.

De hecho, la prueba de que no sólo el viaje y entrada al mundo de los muertos están prohibidos para los vivos, sino que también el extraer alguna de estas almas y tratar de revivirlas es algo imposible, se encuentra en el hecho mismo de que cualquiera que intente hacerlo, y por muy cerca que se encuentre de lograrlo, termina por fracasar en el intento.

Incluso, en el caso de los mitos mapuches referidos por González Delgado, quienes realizaban estos viajes terminaban por volver al mundo de los vivos sólo para morir, pues ésa era la única forma de reunirse nuevamente con las almas de sus seres queridos.

⁷⁹ Eliade, *op. cit.*, p. 393.

⁸⁰ González Delgado, *op. cit.*

⁸¹ En uno de los mitos referidos por González Delgado, “Viaje a la tierra de los muertos”, es una mujer quien decide seguir al alma de su marido hacia el mundo de los muertos.

Así, estas historias que Brébeuf llamó “fábulas” tenían, de hecho, un mensaje claro: es imposible desafiar a la muerte y restituir la vida de alguien.

No obstante, sí es importante señalar es que existen excepciones a esta regla, como por ejemplo el mito polinesio referido anteriormente, según el cual el héroe maorí Hutu logra rescatar el alma de la princesa Pare y resucitar su cuerpo. Incluso, González señala que existen razones para creer que en el mito griego original Orfeo sí recuperaba el alma de su amada, y que fue en la versión de Virgilio, que es la más difundida, donde el héroe no pudo lograr su objetivo.⁸²

Otra observación interesante de González es que para llegar al “mundo paralelo”, se debe ir pasando por diferentes estadios hasta que se consigue, “a modo de prueba iniciática”, penetrar en el Más Allá. En uno de los mitos que el autor estudia, uno de estos estadios, al igual que en la historia de los hurones, se puede apreciar en la necesidad de cruzar un bosque.

Por otro lado, la mayor diferencia entre este tipo de mitos, como bien observa González, estriba en la idea que cada pueblo que refiere estas historias tiene de la vida después de la muerte. En la versión mapuche, dice el autor, los indios entienden el otro mundo no como un fin de la vida terrenal, sino como una prolongación vital, un escalón más. Es un mundo feliz donde se come, se bebe, se baila, donde se oyen los sonidos de varios animales, se ven muchas aves y donde el visitante es bien atendido. La contraparte podría encontrarse en la idea de los griegos, según la cual el Más Allá era un sitio oscuro y tenebroso del cual era imposible volver. Se le miraba con miedo y provocaba temor.⁸³

De la misma forma, tal como he señalado anteriormente, los hurones no veían la muerte como el final de la vida. Las almas de quienes fallecían se dirigían a una aldea donde, además de encontrar las de aquellos que se les habían adelantado, podrían llevar una vida igual a la que tenían en el mundo de los vivos; y es posible que el resto de los pueblos nativos de América hubiesen pensado algo similar.

Por último, quisiera señalar que, en mi opinión, es poco probable que Brébeuf hubiese modificado o alterado significativamente estas historias en un intento por comprender o comunicar lo que sus informantes le decían sobre la aldea de los muertos y los hombres que habían conseguido volver de ella. Algunos elementos pudieron escapar a su entendimiento,

⁸² González Delgado, *op. cit.*

⁸³ *Ibid.*

pero ello no debió afectar demasiado la esencia de estos relatos y los principales elementos que los conformaban.

Una de las razones que me llevan a afirmar esto es la existencia innegable de numerosas historias a lo largo de todo el continente, y en diferentes periodos de tiempo, que evidencian un mismo principio, y que más allá de sus particularidades, muestran distintos símbolos que nos remiten a toda una forma de comprender la muerte entre los pueblos nativos de ésta y otras partes del mundo.

Aunado a ello, es importante señalar que este tipo de historias no eran del todo ajenas a los cristianos, pues ellos mismos habían configurado una “topografía” del más allá. En su estudio sobre la idea de la muerte en México, Claudio Lomnitz menciona que el humanista Juan Luis Vives —el mismo que mencioné anteriormente al hablar del lamento ritual en la España del siglo XVI— señaló lo siguiente en contra de la opinión vulgar:

Ninguno, se arguye, regresa a nosotros de aquella otra vida para darnos a conocer cuál es la situación en aquel lugar y qué es lo que allí se hace. Tal es, en verdad, la afirmación del vulgo creyendo que ha discurrido y expuesto algo ingenioso, pero esta objeción tiene el valor de casi todas las suyas. Paso por alto que muchas almas ya difuntas han regresado a sus cuerpos; otras han hablado con los vivos y les han comunicado algún mensaje, sucesos éstos que tienen que ver con nuestra fe, es decir, que son sobrenaturales.⁸⁴

Al respecto, Claudio Lomnitz señala que, aunque restringida, existía para el pensamiento cristiano una comunicación entre el mundo espiritual y este mundo; y que, en realidad, la prueba de la existencia del purgatorio se basaba precisamente en la comunicación entre las almas de los difuntos y los que permanecían en este mundo: “Aunque la verdad de la doctrina del purgatorio se basaba en una gran autoridad, desde la de los patriarcas hebreos hasta los primeros padres de la Iglesia, pasando por los filósofos griegos, las cualidades reales del lugar [el purgatorio] eran conocidas gracias al testimonio de las almas que volvían de él especialmente con ese propósito”.⁸⁵ Para ejemplificar esto, Lomnitz cita al eclesiástico español Martín Carrillo:

Cuenta que después de muerto el bienaventurado S. Geronymo, ciertos herejes persuadian, que no avia Purgatorio, ni infierno, diziendo otros muchos errores contra las Almas de los Difuntos. Apareciosele el Santo Doctor Geronymo, a su dicipulo Eusebio, que era el que

⁸⁴ Juan Luis Vives, *De anima et vita* [1538], cap. XII, 2, Ayuntamiento de Valencia, Valencia, 1992, p.90, citado en Claudio Lomnitz, *La idea de la muerte en México*, trad. de Mario Zamudio Vega, México, FCE, 2013, p. 147.

⁸⁵ Lomnitz, *op. cit.*, p. 148.

defendía esta verdad, y mandole tomase el saco con que cubria su cuerpo en vida, y aquel pusiese sobre los cuerpos de tres varones, que al dia siguiente avian de ser llevados a la Yglesia, a que les diese sepultura, que ellos darían cuenta de lo que sucedia a las Almas salidas de los cuerpos. Y fue assi, que al dia siguiente delante de todo el pueblo, que para esto se ajunto, se hizo lo que el Santo avia ordenado, y al punto se levantan los Difuntos, y uno de ellos, aprovando los demás, dixo, y declaro, como apartandose el Alma del cuerpo, si esta en gracia de Dios, y no tiene que purgar, buela al cielo; y si muere en pecado mortal, deciende al infierno...⁸⁶

Con los fragmentos anteriores, Lomnitz evidencia que, en el pensamiento cristiano, los muertos podían volver a los vivos con encargos divinos y para ofrecer testimonio sobre la otra vida; en ocasiones incluso lo hacían por su propia voluntad.⁸⁷

⁸⁶ Martín Carrillo, *Explicación de la bula de los difuntos, en la cual se trata de las penas y lugares del purgatorio; y como pueden ser ayudadas las ánimas de los difuntos, con las oraciones y sufragios de los vivos*, Casa de Juan Gracián, Alcalá de Henares, 1615, cap. 1, pp. 11-12, citado en Lomnitz, *op cit.*, p. 148.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 150.

IV. La fiesta de los muertos

El estudio de la fiesta de los muertos, que era la celebración más importante de los hurones, es posible gracias a los registros de Samuel de Champlain, Gabriel Sagard, Francesco-Giuseppe Bressani y, especialmente, de Jean de Brébeuf, quien fue el único testigo ocular de esta fiesta, pues fue invitado a ella cuando se celebró en mayo de 1636 en la aldea de Ossossané.

También contamos con los registros de los frailes jesuitas Jérôme Lalemant y Louis André, escritos en 1641 y 1670 respectivamente. Estos textos forman parte de las *Relaciones Jesuitas*, y aunque registran fiestas de los muertos sostenidas por tribus del grupo algonquino, sus relatos resultan importantes dada la posibilidad de que esta celebración haya sido introducida en dichas tribus por los hurones.¹ Lo anterior, aunado a la poca distancia espacial que existió entre estos dos grupos, hace que los datos contenidos en ambas relaciones sean un recurso de gran utilidad para el análisis de esta fiesta entre el pueblo hurón.

Es importante precisar que en el presente capítulo tomaré como eje central el relato de Brébeuf, pues es mucho más detallado y extenso que el resto de los registros. No obstante, procuraré nutrir sus observaciones con los datos proporcionados por los otros autores, con la intención de formar una idea más completa de lo que sucedía durante esta fiesta, de los elementos que la integraban, de su significado y de la manera en que los occidentales la interpretaron.

4.1. De lo que sucedía en la fiesta

De acuerdo con las fuentes, cada diez o doce años los jefes y notables de todas las aldeas que conformaban una nación se reunían en un concejo general para acordar la fecha y lugar en

¹ Harold Hickerson, "The Feast of the Dead Among the Seventeenth Century Algonkians of the Upper Great Lakes", en *American Anthropologist*, New Series, vol. 62, no. 1, febrero 1960, p.81. Consultado el 12 de noviembre de 2014 en:

<<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1525/aa.1960.62.1.02a00050/pdf>>.

que se llevaría a cabo la fiesta de los muertos.² Una vez que se decidía, los jefes volvían e informaban a su tribu para que las personas pudieran llevar los restos de sus familiares hacia el lugar establecido, y para que todo aquél que deseara asistir a la celebración pudiera hacerlo.

En cada aldea, las familias se ocupaban de desenterrar a sus muertos y limpiarlos, despojándolos con el mayor cuidado y afecto de los residuos de piel que quedaban en ellos. No obstante, los que habían muerto recientemente se dejaban en el mismo estado.³ Quienes realizaban esta tarea, que de acuerdo con Sagard eran únicamente las mujeres,⁴ no parecían dar importancia al hedor que producía.⁵

Brébeuf puso como ejemplo el caso de un anciano que acababa de morir algunos meses atrás mientras pescaba. El cuerpo hinchado de este hombre apenas se había comenzado a descomponer al inicio de la primavera, por lo que los gusanos pululaban sobre él, haciendo que del cadáver se desprendiera un hedor insoportable. Sin embargo, las personas parecían no reparar en ello, pues a pesar de estas condiciones tuvieron el ánimo de sacarlo de la bata en que estaba envuelto, limpiarlo tan bien como pudieron, y poner su cuerpo en una bata nueva. Todo ello sin mostrar el menor atisbo de desagrado.⁶ Este suceso hizo que el fraile se preguntara si no era éste un noble ejemplo para inspirar a los cristianos, que se suponía debían tener los pensamientos más elevados de caridad y obras de misericordia con el prójimo.⁷

Luego de recolectar y limpiar los restos se procedía a envolverlos en piel de castor nueva junto con cuentas vidrio y collares de concha, que los familiares y amigos contribuían donando. Todo se colocaba en una nueva bolsa, que también era adornada en la parte superior con muchos ornamentos, collares y otros artículos de gran valor para los indios.⁸ Estos bultos eran cargados en hombros y cubiertos con otras hermosas mantas colgantes. En cuanto a los cuerpos enteros, éstos eran colocados en una especie de litera y cargados junto con el resto. Después de ello, cada familia se dirigía a su cabaña, donde hacía una fiesta para su muerto.⁹ Si las personas habían enterrado familiares en alguna otra parte del país, no escatimaban en

² Sagard, *op. cit.*, p. 211.

³ Brébeuf, *op. cit.*, pp. 281-283.

⁴ Sagard, *op. cit.*, p. 212.

⁵ Brébeuf, *op. cit.*, p. 281; Samuel de Champlain, *op. cit.*, p. 329.

⁶ Brébeuf, *op. cit.*, p. 285.

⁷ *Ibid.*

⁸ Sagard, *op. cit.*, p. 212.

⁹ Brébeuf, *op. cit.*, p. 287.

nada para ir por ellos, y de igual forma los sacaban de los cementerios y cargaban en sus hombros, cubriéndolos con las batas más finas que tenían.¹⁰

Cuando la fecha de la fiesta se acercaba, las personas reunían sus bultos y provisiones y se dirigían al lugar acordado. Una vez allí, juntaban todo lo que sería usado en la fiesta y colocaban en las tiendas de los anfitriones los bultos y pieles que llevaban consigo, a la espera del día en que todo sería enterrado.¹¹ Después de ello, todos participaban en banquetes y danzas continuas, de tal forma que la fiesta en su totalidad se prolongaba por espacio de diez días, durante los cuales las tribus de todos los sectores asistían para ser testigos de ella. Champlain remarcó que estas personas, en particular, eran atendidas con grandes desembolsos.¹²

En el caso de la fiesta de 1636, Brébeuf observó que los ocho días anteriores a la celebración habían sido empleados para reunir las almas de todos los que habían asistido, así como en atender a los extranjeros que habían sido invitados. Cada día llegaban más personas al lugar acordado, y para el fraile resultaba interesante ver estas procesiones de hasta doscientas o trescientas personas, cada una cargando sobre la espalda sus “almas”, cubiertas bajo bellas mantas. Algunos habían acomodado estos bultos en la forma de un hombre, ataviándolos con collares de porcelana, bandas elegantes o largas pieles rojas. Antes de llegar al pueblo la procesión iba clamando *haéé, haé*, y repetía este sonido por todo el camino. Decían que esto los aliviaba en gran medida, pues de lo contrario la carga, aunque de almas, pesaría mucho y les causaría dolor en la espalda por el resto de su vida.¹³

Tan pronto como las personas llegaron a Ossossané clamaron de nuevo *haéé, haé*, y el pueblo entero fue a recibirlos. Abundantes regalos se dieron en tal ocasión. Cada persona tenía su punto de encuentro en una de las cabañas y sabía el lugar en que debía presentar sus almas, por lo que todo se hizo sin confusión.¹⁴

También durante estos días se realizaban actividades de carácter lúdico, como juegos, concursos o competencias. Por ejemplo, hubo una en que las mujeres tiraban con un arco para ganar una faja de puercoespín, un collar o una cuerda con cuentas de porcelana. Por su

¹⁰ *Ibid.*, p. 283.

¹¹ Sagard, *op. cit.*, p. 212.

¹² Champlain, *op. cit.*, p. 329.

¹³ Brébeuf, *op. cit.*, pp. 289-291.

¹⁴ *Ibid.*, p. 291

parte, los hombres se ocupaban en disparar hacia una rama para ver quién podía darle; los premios en este concurso eran un hacha, algunos cuchillos y una bata de castor.¹⁵ La presencia de este tipo de actividades como parte de la fiesta debió ser un componente de relativa importancia, pues también los algonquinos, como mencionaré más adelante, las incluyeron.

Cuando llegó el momento acordado, y todos fueron informados de que debían prepararse porque la fiesta estaba por comenzar, Brébeuf y la gente de su pueblo se encontraban en una aldea cercana a Ossossané, así que debieron dirigirse allí. Las personas descolgaron los paquetes de almas y los familiares les dieron sus últimos adioses, lo que ocasionó que las lágrimas fluyeran de nuevo. Fue en este momento en que a Brébeuf le admiró la ternura de una mujer hacia su padre e hijos, pues tal como mencioné en el capítulo anterior, el afecto con que ella trató sus restos no pudo menos que sorprender al fraile.¹⁶

Al llegar al sitio donde se celebraría la fiesta, Brébeuf calculó que era del tamaño de la Plaza Real de París. En medio había una gran fosa de alrededor de diez pies de profundidad y cinco brazas de ancho. Alrededor de la fosa estaba un andamio y una especie de escenario de nueve a diez brazas de ancho y de nueve a diez pies de alto; y por encima de él había una serie de varas cruzadas en las que los bultos de almas fueron colgados y atados (ver anexo 4). Los cuerpos enteros, tal como serían puestos en el fondo de la fosa, habían sido colocados bajo el andamio el día anterior, y tendidos sobre corteza o esteras atadas a estacas en los bordes de la fosa.¹⁷

Todos los participantes llegaron con sus cadáveres aproximadamente una hora después de mediodía, se dividieron en diferentes cantones de acuerdo a sus familias y aldeas, y acostaron en el suelo sus bultos de almas. Desplegaron también sus paquetes de mantas y todos los presentes que habían traído, y los colgaron sobre varas. Había cerca de 1200 regalos que continuaron así en exhibición dos horas enteras para dar tiempo suficiente de mostrar a los forasteros la riqueza y magnificencia del país. No obstante, Brébeuf no encontró la compañía tan numerosa como hubiera esperado, pues si había dos mil personas eso era todo. Como a las tres horas cada uno guardó sus artículos y plegó sus mantas.¹⁸

¹⁵ *Ibid.*, p. 289

¹⁶ *Ibid.*, p. 293.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 293-295.

¹⁸ *Ibid.*, p. 295.

Cuando cada jefe daba la señal, todos al mismo tiempo, cargando sus bultos de almas y “corriendo como si fuera el asalto de un pueblo”, ascendieron al escenario por medio de escaleras colocadas alrededor de él, y colgaron los paquetes en las varas cruzadas. Cada aldea tenía su propio espacio. Hecho esto, todas las escaleras se quitaron, pero unos jefes permanecieron arriba y pasaron el resto de la tarde anunciando los presentes que habían sido hechos, en el nombre de los muertos, a ciertas personas en específico. “Esto – decían – es lo que tal y tal hombre da a tal o tal familiar”.¹⁹

Como a las cinco o seis de la tarde, los jefes colocaron a los lados de la fosa y en la parte inferior batas largas y finas, cada una de diez pieles de castor. De los 1200 presentes que habían sido desplegados, 48 batas sirvieron para tal efecto. Asimismo, cada cuerpo entero, además de la bata en la que ya había sido envuelto, fue cubierto con otra o hasta dos más.²⁰

La descripción de Gabriel Sagard sobre la fosa y lo que en ella se hacía fue similar a la presentada por Brébeuf, aunque contiene algunos datos adicionales. El autor observó que ésta se cavaba fuera del pueblo, que era muy grande y profunda, y capaz de contener todos los huesos, pieles y otros objetos ofrecidos a los muertos. Al borde de la fosa se erigía un gran andamio en el que eran cargadas todas las bolsas que contenían los huesos. La tumba era cubierta por todas partes con nuevas pieles de castor y batas; después se colocaba una capa de hachas, seguida de hervidores, cuentas, collares y brazaletes de concha, junto con otras cosas donadas por los familiares y amigos.²¹

Brébeuf continuó su relato hacia las siete horas, cuando se dejaron caer los cuerpos enteros en la fosa. El autor señaló la dificultad que tuvieron en acercarse y la confusión de la escena, pues en todos lados se veían hombres dejando cuerpos y se escuchaba un horrible ruido de voces de personas que hablaban y no escuchaban. Diez o doce hombres estaban en la fosa colocando los cuerpos alrededor de ella; en la mitad pusieron tres grandes hervidores que sólo podrían ser usados por las almas, uno tenía un gran hoyo, otro no tenía manija y otro era de apenas más valor. Brébeuf vio muy pocos collares de porcelana, aunque ya muchos habían sido puestos en los cuerpos. Esto fue todo lo que se hizo ese día.²²

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*, p. 297.

²¹ Sagard, *op. cit.*, p. 212.

²² Brébeuf, *op. cit.*, p. 297.

Toda la gente pasó la noche en el lugar, encendieron muchos fuegos y colgaron sus hervidores. Brébeuf y su grupo se retiraron por la noche a la aldea donde estaban instalados con la intención de volver al amanecer, cuando los huesos iban a ser lanzados a la fosa. Sin embargo no pudieron llegar a tiempo, pues sucedió un accidente. Uno de los bultos, que no estaba bien asegurado, o que quizá era demasiado pesado para el cordón que lo sostenía, cayó por sí mismo en la fosa; el sonido despertó a toda la compañía, que inmediatamente corrió y montó en una multitud sobre el andamio y vació indiscriminadamente cada paquete en la fosa, guardando, sin embargo, las batas en que estaban envueltos.

Brébeuf registró que él y su grupo apenas habían salido de la aldea a esa hora, pero que el sonido era tan fuerte que parecía que estaban allí. Asimismo, escribió que cuando llegaron lo que presenció fue “una pintura del infierno”, pues todo el espacio estaba cubierto en llamas y en el aire resonaban las confusas voces de los indios. Cuando el sonido cesó, las personas comenzaron a cantar, pero con voces tan dolorosas y lúgubres que el autor sintió la “horrible tristeza y el abismo de la desesperación en la que estas infelices almas estaban sumergidas”.²³

La prisa de la gente, según pudo apreciar Brébeuf cuando consiguió acercarse, se debía a que pensaban que no habría espacio suficiente para todos los huesos, aunque él pensó contrario. Asimismo, pudo observar que había cinco o seis hombres en la fosa acomodando los huesos, y una vez que ésta estuvo llena, los cubrieron con las mantas que bordeaban la fosa, y cubrieron el espacio que quedaba con esteras y corteza. Luego terminaron de cubrirla con arena, varas y estacas de madera que lanzaban sin ningún orden. Algunas mujeres habían llevado platos de maíz, y muchas cabañas de la aldea habían proveído también redes bastante llenas de este cereal para lanzarlo a la fosa.²⁴

A pesar de la confusión y premura del episodio registrado por Brébeuf, el relato de Sagard no difiere mucho del suyo, salvo por algunos detalles que el jesuita, por su demora, no pudo apreciar. Sagard escribió que una vez cavada la tumba y colocados los objetos mencionados (hachas, hervidores, cuentas, collares, etc.), los jefes, desde la parte superior del andamio, vaciaban todos los huesos de las bolsas hacia la tumba, sobre los otros objetos, y los cubrían con pieles nuevas y después con corteza de árbol; luego de ello terminaban de

²³ *Ibid.*, p. 299.

²⁴ *Ibid.*, pp. 299-301.

cubrir la fosa con tierra y grandes piezas de madera. Para marcar su respeto por el lugar hundían postes de madera en el suelo, todos alrededor de la tumba, y ponían una cubierta encima, tan dura como les era posible. Más tarde tenían nuevamente una fiesta, tras la cual se despedían unos de otros para regresar a los lugares de los que habían venido, con la gran alegría y satisfacción de haber proporcionado a las almas de sus parientes y amigos algo con qué hacerse ricos en la otra vida.²⁵

Brébeuf continuó su relato escribiendo que toda la mañana transcurrió en entregar presentes. La parte más grande de las batas en las que las almas estaban envueltas fue cortada en piezas y lanzada desde lo alto del escenario en medio de la multitud, para que cualquiera pudiera conseguirlas. Para él era muy divertido cuando dos o tres lograban tomar una, pues como ninguno de ellos se rendía, debía ser cortada en muchos pedazos y se quedaban casi con las manos vacías.²⁶

Los presentes que habían sobrado de los 1200 iniciales fueron repartidos de la siguiente forma: veinte batas fueron dadas al maestro de la fiesta; otras fueron distribuidas “por los muertos” entre sus amigos vivos; los ancianos y notables del consejo, quienes tenían la administración y manejo de la fiesta, tomaron posesión secretamente de una considerable cantidad; otras más sólo habían servido para mostrarse, por lo que fueron recogidas después; el resto fueron cortadas en piezas, como ya se mencionó, y lanzadas a la multitud.²⁷

Un comentario interesante de Brébeuf es que en esta fiesta los ricos no perdían nada, o sólo muy poco, pues en realidad eran las clases medias y pobres las dejaban ahí lo que tenían de más valor, sufriendo mucho con tal de no parecer menos generosos que el resto.²⁸

Finalmente, existe un elemento de gran importancia que debe resaltarse, y que fue registrado por Champlain y más tarde por Sagard, éste último quizá basándose en las observaciones del explorador.

Champlain observó que por medio de estas ceremonias, incluyendo las danzas, banquetes y asambleas, los hurones renovaban su amistad unos con otros, señalando que así como los huesos de sus familiares y amigos estaban juntos y reunidos en el mismo lugar, así

²⁵ Sagard, *op. cit.*, p. 212.

²⁶ Brébeuf, *op. cit.*, p. 303.

²⁷ *Ibid.*, pp. 303-305.

²⁸ *Ibid.*

también ellos, durante su vida, debían estar unidos en amistad y armonía, como familiares y amigos sin separación.²⁹

Por su parte, Sagard apuntó que por medio de estas ceremonias y reuniones los indios contraían nuevas amistades y uniones entre ellos, diciendo que así como los huesos de sus familiares y amigos estaban juntos en un mismo lugar, así ellos debían durante sus vidas mantenerse en la misma unidad y armonía, como buenos hermanos y amigos, sin la posibilidad de alguna vez ser separados o apartados a cuenta de cualquier mala acción o desgracia. “Y así, de hecho, vivían”.³⁰

4.2. La fiesta de los algonquinos

En el año de 1641 el fraile jesuita Jérôme Lalemant fue invitado a asistir junto con los hurones a la fiesta de los muertos de los indios nippising, celebrada a comienzos del mes de septiembre cerca del lago Hurón. El autor registró que en esta fiesta las personas recolectaban los huesos de sus familiares muertos y, como forma de honrar su memoria, procuraban para ellos un sepulcro más honorable que aquél que los había guardado desde su muerte. Señaló también que esta solemnidad entre las tribus nómadas era acompañada con otros ritos de cierta importancia que diferían mucho de los que realizaban los hurones, por lo que consideró interesante darlos a conocer.³¹

Estas diferencias pueden apreciarse desde el comienzo de la fiesta, pues cuando las personas de cada nación llegaban al lugar acordado realizaban una imponente entrada que no fue mencionada por los autores anteriores. Las canoas en que viajaban los asistentes se formaban en líneas a la espera de que fueran a recibirlos. Cuando todos estaban reunidos, el jefe se levantaba en medio de su canoa y señalaba la razón por la que estaba allí. Después de esto, cada uno lanzaba una porción de sus bienes hacia el agua para que se mezclaran, tras lo cual los jóvenes se lanzaban para conseguir alguno de ellos, ya fuese un hacha, una piel de

²⁹ Champlain, *op. cit.*, pp. 329-330.

³⁰ Sagard, *op. cit.*, p. 214.

³¹ Jérôme Lalemant, “Relation de ce qui s’est passé en la Nouvelle France, en l’année 1642”, en Gold Thwaites, Reuben (ed.), *The Jesuit Relations and allied documents: Travels and explorations of the Jesuit missionaries in New France, 1610-1791*, vol. XXIII, Cleveland, The Burrows Brothers Company, 1898, pp. 209-211.

castor, cuentas de porcelana, entre otros. Lalemant observó que en ese momento no había más que alegría, gritos y aclamaciones.³²

Cuando todas las naciones estaban reunidas, cada una en el lugar que le correspondía, se exhibían todas las cosas que eran valiosas en el país: batas de castor, pieles de nutria, caribú, gatos salvajes, hachas, hervidores, entre otras. Los jefes de cada nación invitada presentaban su propio regalo a aquellos que sostenían la fiesta. Al haber sido también invitados, Lalemant y otros religiosos dieron como presente no algo material, sino que expresaron su gran deseo de que los indios tuviesen la misma felicidad que ellos esperaban disfrutar en el cielo, una vez que reconocieran al dios que servían en la tierra.³³

Después de esta entrega de presentes se llevó a cabo una danza con alrededor de cuarenta personas, al sonido de voces y una especie de tambor, en un acorde tan armonioso que resultó por demás agradable para Lalemant.³⁴

La danza, según el registro del autor, se ejecutó en tres partes. La primera representó varios encuentros de enemigos simulando un combate. Un hombre perseguía a otro, hacha en mano, para darle el golpe de gracia; y luego de varias fintas, todas al ritmo de la música, consiguió salir victorioso. Otro hombre, jabalina en mano y armado con flechas, esgrimía diferentes movimientos; su enemigo se cubría con un escudo y se ayudaba de un garrote para dar golpes contra el primero. Había también otros tres personajes, cuyos gestos, movimientos, pasos, miradas, y todo cuando podía ser visto, era diferente en cada uno, pero lo realizaban en tan completo acorde que para Lalemant parecía como si una sola mente hubiera regido todos sus movimientos.³⁵

Apenas terminó el combate, los músicos se levantaron y los asistentes pudieron presenciar, como segunda parte, una danza a gran escala, primero con ocho personajes, luego con doce, dieciséis, y cada vez mayor en porción, todos coordinados con las voces que daban la medida. Como tercera parte, una mujer apareció de pronto y bailó una danza que resultó para Lalemant tan agradable como las otras. Los habitantes de Saut, que habían asistido a la fiesta desde una distancia de más de ciento veinte leguas, fueron actores en esta danza.³⁶

³² *Ibid.*, p. 211.

³³ *Ibid.*, p. 211-213.

³⁴ *Ibid.*, p. 213.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*, pp. 213-215.

Además de estos bailes también se realizaron actividades lúdicas, como juegos y competencias. El autor registró que un poste de considerable altura había sido colocado en el suelo, y que un indio nipissing trepó a hasta la cima para atar un hervidor y una piel de venado, y luego de engrasar el poste llamó a los jóvenes para que mostraran su agilidad y consiguieran los objetos. Apenas había descendido cuando ya muchos se disponían a trepar, pero ninguno pudo alcanzar la cima; hasta que un hurón, haciendo uso de la astucia, se proveyó de un cuchillo y una cuerda, y luego de haber hecho considerables esfuerzos para alcanzar la mitad del poste, cortó escalones en él y colocó sobre ellos la cuerda. Así logró apoyarse y llegar hasta los premios, que consiguió entre las carcajadas y gritos de la audiencia. Esta conducta injusta llevó a los jefes algonquinos a hacer una reclamación pública, la cual se consideró razonable, y los hurones se gravaron a sí mismos con un presente de cuentas de porcelana para reparar esta acción, que había causado “que los muertos lloraran”.³⁷

Cuando el juego terminó se procedió con la elección de los jefes nipissing. Una vez que los votos fueron hechos, el jefe principal se levantó y llamó a cada uno de los otros por su nombre, tras lo cual aparecieron vestidos con sus mejores batas. Después de recibir sus encargos, los jefes entregaron una cantidad de pieles de castor y alce con la intención, según Lalemant, de hacerse a sí mismos conocidos, y de que pudieran ser recibidos con aplausos en sus puestos. Esta elección de jefes fue seguida por la resurrección de aquellas personas importantes que habían fallecido desde la última fiesta, lo que significaba que sus nombres iban a ser transferidos a algunos de sus familiares para perpetuar así su memoria.³⁸

Es conveniente recordar que, tal como he mencionado en el capítulo anterior, los indios hurones también resucitaban a algunos de sus muertos por medio de la transferencia de sus nombres, por lo que, evidentemente, nos encontramos frente a una misma práctica cuyas implicaciones sociales expondré más adelante.

Al día siguiente, las mujeres se ocuparon de montar una cabaña de techo abovedado, como de cien pasos de largo, en proporción con lo ancho y alto; tras lo cual cargaron los huesos de sus muertos hacia el interior, donde los colocaron en ataúdes de corteza y los

³⁷ *Ibid.*, p. 215.

³⁸ *Ibid.*, p. 217.

cubrieron con nuevas batas de piel de castor, además de enriquecerlos con collares y cuentas de porcelana.³⁹

Las mujeres se sentaron cerca de cada cuerpo formando dos líneas, una frente a la otra. Después de esto entraron los jefes cargando platos con comida. Esta fiesta era sólo para las mujeres, pues eran ellas quienes, de acuerdo con Lalemant, evidenciaban un sentimiento más profundo de luto. Cerca de una docena de hombres con voces cuidadosamente seleccionadas entraron a la cabaña y comenzaron a entonar un canto lúgubre que fue secundado por las mujeres en el estribillo. Esta composición fue para el fraile dulce y triste a la vez.⁴⁰

Según lo que pudo apreciar Lalemant, la penumbra de la noche contribuía no poco a este luto; y la oscuridad, interrumpida sólo por las llamas vacilantes de dos fuegos que habían sido encendidas en cada extremo de la cabaña, recibía los gemidos y suspiros de los participantes. Para el autor, el tema de la canción que entonaron consistió en una especie de homenaje al demonio que invocaban, y a quien dirigían sus lamentaciones. Este acto continuó durante toda la noche, en medio de un profundo silencio de parte de la audiencia, quien parecía mostrar gran respeto y admiración por tan sagrada ceremonia.⁴¹

A la mañana siguiente las mujeres distribuyeron maíz y otros artículos que estaban dentro de sus posibilidades, junto con algunos productos de su manufactura. Su canto, siempre quejumbroso y entremezclado con sollozos, pareció estar dirigido a las almas de los muertos, a quienes parecían acelerar en su camino, con profundo arrepentimiento, al agitar continuamente ramas que sostenían en sus manos, pues temían que pudieran ser asustadas o molestadas en su descanso por el acto que a continuación se realizaría.⁴²

El cuerpo de un ejército pudo ser observado mientras descendía de una montaña vecina con “espantosos llantos y gritos”, y corriendo primero en círculo, luego en óvalo y al final en otras figuras. El grupo de hombres terminó por alzarse sobre la cabaña, de la cual se convirtieron en “maestros”. Las mujeres cedieron el lugar como si se hubiera tratado de un enemigo, y los guerreros se convirtieron en danzantes luego de su “victoria”. Cada nación, a su vez, ocupó el salón del baile con el propósito de mostrar su agilidad, hasta que los jefes

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.*, p. 219.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*, p.p. 219-221.

algonquinos, que actuaron ahora como maestros de ceremonias, entraron de diez o doce en línea, cargando harina, castores y algunos perros aún vivos, con lo que prepararon un espléndido festín para los hurones. Las naciones algonquinas fueron servidas por separado, pues su lenguaje era completamente distinto al hurón.⁴³

Después se sostuvieron dos reuniones. La primera fue para los algonquinos que habían sido invitados, a quienes les fueron dados varios presentes de acuerdo con el grado de la alianza que existía entre ellos y los nipissiriniens. Los huesos de los muertos fueron entregados entre los presentes y dados a los amigos más íntimos, acompañándolos con las batas más valiosas y con collares de cuentas de porcelana. La segunda reunión fue la de las naciones hurón, en la que los nipissiriniens entregaron el más alto asiento, títulos de honor, y marcas de afecto por encima de todos sus confederados. Aquí, nuevos presentes fueron entregados, y tan generosamente que ni un solo jefe se retiró con las manos vacías.⁴⁴

La fiesta concluyó con más premios dados en concursos por fuerza física, habilidades corporales y agilidad, en los que también participaban mujeres. Todo transcurrió con tal moderación y reserva que Lalemant señaló que, al menos al mirarlos, uno nunca hubiera pensado que estaba en medio de un grupo de bárbaros, por el gran respeto que se guardaban el uno al otro, incluso mientras contendían por la victoria.⁴⁵

Por último, Louis André registró una fiesta llevada a cabo en 1670 en la isla Quiebitchiouan, situada frente a Ekaentouton, en la región norte. En ella, alrededor de 1500 indios de varias naciones se reunieron, de acuerdo con lo que él entendió, para llevar a cabo ciertos ritos supersticiosos que estaban acostumbrados a rendir a sus difuntos.⁴⁶

El autor escribió que el hijo del antiguo jefe de la nación Castor, que había muerto tres años atrás, invitó a varias tribus para asistir a los juegos y espectáculos que deseaba sostener en honor a su padre. De igual forma, quería aprovechar esta oportunidad para resucitarlo al tomar su nombre, pues de acuerdo con Louis André, era costumbre recordar a los muertos ilustres en vida durante este festival, al conferir el nombre de los difuntos sobre

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*, p. 221.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 223.

⁴⁶ Louis André, "Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle France, les années 1670 & 1671", en Gold Thwaites, Reuben (ed.), *The Jesuit Relations and allied documents: Travels and explorations of the Jesuit missionaries in New France, 1610-1791*, vol. LV, Cleveland, The Burrows Brothers Company, 1899, p. 137.

uno de los hombres más importantes, quien a partir de ese momento era considerado como su sucesor y tomaba su lugar.⁴⁷

Cuando la fiesta se llevaba a cabo en honor a algún jefe la reunión era grande, y la que registró Louis André no fue la excepción, pues la gran concurrencia se debió a que el personaje que querían resucitar se había distinguido por haber luchado en contra de los iroqueses en diversas ocasiones, especialmente en una en que sus enemigos se habían dirigido hacia su aldea, tras lo cual fueron tan severamente rechazados por el jefe que sólo un hombre pudo escapar para llevar las noticias de su derrota. Esta hazaña fue la que hizo su memoria tan venerada, por lo que un gran número de jefes de distintas naciones asistieron a la fiesta.⁴⁸

La información presentada hasta aquí entraña un profundo simbolismo que hace falta explicar con mayor detalle, pero antes de hacerlo es necesario reflexionar en torno a la manera en que los occidentales la refirieron en sus obras, pues ello podría determinar, en gran medida, la lectura que pudiéramos hacer de estos datos relacionados con la forma en que indios hurones entendieron la muerte y las implicaciones sociales que sus costumbres funerarias pudieron tener.

4.3. La fiesta en la mirada de los occidentales

Aproximarnos al estudio de la fiesta de los muertos entre los indios hurones plantea numerosos cuestionamientos que pueden partir desde el enfoque historiográfico hasta el antropológico. Entre ellos, uno de los más interesantes es analizar la manera en que los occidentales del siglo XVII reaccionaron frente a una práctica ritual dotada de tantos elementos como esta ceremonia, y la cual difería en gran medida de todo cuanto habían visto hasta ese momento. Si las costumbres de estos indios y su comportamiento ya habían sorprendido lo suficiente a los europeos, imaginemos lo que una fiesta de esta magnitud debió causar en ellos.

Una lectura superficial de los escritos de estos hombres, en especial de los religiosos, podría llevarnos a suponer que reprobaban, condenaban, menospreciaban o que incluso se horrorizaron con una ceremonia como esta. Sin embargo, si prestamos atención a los detalles contenidos en sus obras podemos percatarnos de que en realidad sucedió todo lo contrario,

⁴⁷ *Ibid.*, p. 137.

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 137-139.

pues si bien no puede negarse que en distintos pasajes sí criticaron el comportamiento de estos individuos, lo que domina es un notable interés y curiosidad por lo que pudieron presenciar, o por lo que llegaron a escuchar sobre esta gran fiesta. Incluso, es posible apreciar que este tipo de prácticas no sólo los asombraron, sino que también les hicieron cuestionarse sobre sus propios valores y la conducta de sus compatriotas, modificando su pensamiento y, en el caso de uno de ellos, hasta su identidad.

Desafortunadamente, es imposible realizar este tipo de análisis con todos estos personajes, pues la mayoría de ellos se limitaron únicamente a mencionar la existencia de esta fiesta y aspectos generales de lo que sucedía en ella. Tal fue el caso de Samuel de Champlain, quien supo de esta celebración gracias a lo que pudo aprender de los indios durante el invierno que pasó con ellos. No obstante, sí debe enfatizarse que lo que el explorador registró no estuvo muy alejado de lo que veinte años después escribiría Jean de Brébeuf.

Lo contrario sucedió con Giuseppe Bressani, quien seguramente sintetizó los registros de Brébeuf para referirse a esta fiesta en su relación de 1644, aunque también integró algunos datos que hasta ese momento no habían sido referidos por ningún otro autor.

Por lo anterior, conviene prestar mayor atención a los comentarios de aquellos frailes que, además de haber sido testigos presenciales de esta festividad, la describieron con detalle, prestando especial atención a los diferentes elementos que la componían y siguiendo un orden cronológico en sus relaciones. Estos frailes, como Jean de Brébeuf y Jérôme Lalemant, mostraron además una gran capacidad para observar atentamente lo que se desarrollaba frente a ellos, apreciando distintos detalles del comportamiento de los indios y de las implicaciones que este tipo de prácticas tuvieron dentro de su organización social.

Pero también, es importante destacar los comentarios del fraile recoleto Gabriel Sagard, quien a pesar de no haber asistido a esta celebración también registró reflexiones interesantes. De hecho, considerando su formación franciscana y la época en que escribió, sus comentarios incluso han sorprendido a los autores contemporáneos. Un ejemplo de ello es que, luego de referir las costumbres funerarias de los hurones y lo que se hacía en esta fiesta, el fraile señaló:

Cristianos, reflexionemos un poco y veamos si nuestro celo por las almas de nuestros parientes, detenidos en las prisiones de Dios, es tan grande como el de los pobres salvajes por las almas de sus muertos en tales circunstancias, y encontraremos que su celo es más intenso

que el nuestro, y que ellos se tienen más amor el uno por el otro, tanto en la vida como después de la muerte, del que nosotros que nos llamamos a sí mismos mejores.⁴⁹

Es interesante apreciar cómo las concepciones que tanto los occidentales como los nativos norteamericanos tuvieron de la muerte y de la vida después de ella, no eran tan opuestas, pues de otra forma el fraile franciscano difícilmente habría hecho esta recomendación a sus compatriotas. Para todos ellos, nativos y extranjeros, la muerte no era el final de la vida, y la memoria de algún difunto debía honrarse mostrando cierto respeto a su cadáver y procurando ofrecerle todo cuanto estuviera en sus manos. Por ello, el fraile continuó su discurso así:

Nosotros somos, de hecho, menos buenos con respecto a la lealtad y el afecto, pues si se trata de dar limosna o realizar cualquier otro acto de piedad en nombre de los vivos o de los muertos, con frecuencia lo hacemos con tanto dolor y resistencia que muchos sienten como si les estuvieran sacando las entrañas. Tan difícil encuentran hacer el bien. Al contrario, los hurones y otras tribus salvajes hacen sus presentes y ofrecen sus limosnas por los vivos y los muertos con tal alegría y generosidad que al verlos se diría que nada se impuso sobre ellos de manera más estricta que hacer el bien y ayudar a aquellos en necesidad, especialmente a la almas de sus familiares y amigos muertos, a quienes dan las mejores y más hermosas de sus pertenencias, algunas veces con gran inconveniente de ellos mismos. Una persona dará casi todas sus posesiones por los huesos del hombre o la mujer que amó y apreció en esta vida, y que seguirá amando después de su muerte.⁵⁰

Este fue el caso de Ongyata, un hombre que había enterrado todo cuanto tenía con el cuerpo de su esposa muerta sin el conocimiento de los religiosos, por lo que ahora permanecía pobre y mal proveído. Sin embargo, el hombre se mostraba feliz por lo que había hecho, y esperaba que su esposa muerta estuviera mejor en la otra vida con todo lo que le había ofrecido.⁵¹

La manera en que Sagard sermoneó a sus lectores por medio de estos ejemplos no deja de ser interesante pues, al menos en este sentido, dejó claro a sus lectores que el fervor y respeto que los indios se tenían entre ellos mismos, y el que prodigaban a sus muertos, se encontraba muy por encima del que presumían tener los católicos, pues era mucho más sincero y desinteresado que el de ellos.

Además, es importante recordar que para el momento en que Sagard escribió su obra los recoletos ya habían sido removidos de Nueva Francia, por lo que es poco probable que la

⁴⁹ Sagard, *op. cit.*, p. 213.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 213.

⁵¹ *Ibid.*

imagen que pretendió mostrar del indio tuviera como objetivo interesar a los franceses en la empresa de colonización norteamericana, y posiblemente tampoco en la de evangelización.

En todo caso, lo que Sagard intentó hacer, como buen religioso, fue tratar de moralizar a sus lectores contraponiendo el comportamiento de aquellos a quienes llamaban “salvajes” con el de ellos mismos, los “civilizados”. Lo interesante de este discurso es que surgió a partir de un choque cultural entre los valores del religioso franciscano y los de los indios, choque que lo llevó a cuestionarse a sí mismo sobre su cultura y forma de entender el mundo, enfrentando su identidad como francés, católico y religioso, con la del indio, ese “otro” que a pesar de ser un “salvaje” podía enseñarles mucho más de lo que cualquier europeo de su época se hubiera imaginado.

Con respecto a Jean de Brébeuf, es importante remarcar una vez más que para el tiempo en que este fraile comenzó a escribir sus relaciones y a relatar las costumbres funerarias de los indios, ya llevaba varios años conviviendo con ellos y estudiándolos, por lo que no es de extrañar la cantidad de información que recopiló y la meticulosidad con que la dio a conocer.

Por otro lado, y en opinión de Seeman, cuando el fraile asistió a la fiesta de los muertos estaba lingüística y culturalmente bien preparado para entender este complejo ritual. El autor incluso afirma que si un norteamericano del siglo XXI hubiese sido transportado a esta fiesta no sólo se hubiera disgustado de ver los cadáveres llenos de gusanos, sino que también hubiera quedado perplejo al observar tan elaboradas ceremonias centradas en los huesos humanos. Brébeuf, sin embargo, no tenía tales preocupaciones, pues como cualquier residente del mundo moderno sabía cómo lucía y olía la muerte, habiendo asistido a numerosas escenas donde los efluvios de los muertos corrían libremente, y presenciado innumerables funerales donde diversos olores sobrecogían el ambiente.⁵²

Aunado a ello, Brébeuf y el resto de los jesuitas seguían una filosofía iniciada por san Francisco Javier, y elaborada a mediados del siglo XVI, por la cual mostraban gran tolerancia hacia “los asuntos de indiferencia”, es decir, costumbres locales que no contradecían directamente las enseñanzas de la Iglesia Católica.⁵³

⁵² Seeman, *op. cit.*, p. 59.

⁵³ *Ibid.*, p. 43.

Pero la fiesta de los muertos no sólo no contradecía las enseñanzas de la Iglesia, al menos no de forma abrupta, sino que incluso podía perfectamente adaptarse a los principios católicos, y Brébeuf no tuvo ningún reparo en señalarlo.

Desde el comienzo de su relato, el autor observó lo siguiente:

...no creo que alguien pueda ver en el mundo una imagen más vívida o una representación más perfecta de lo que es el hombre. Es verdad que en Francia nuestros cementerios sermonean poderosamente, y que todos esos huesos amontonados uno sobre otro sin discriminación –los de los pobres con los de los ricos, los de los mezquinos con los de los grandes- son demasiadas voces continuamente proclamándonos el pensamiento de la muerte, la vanidad de las cosas de este mundo y el desprecio por la vida presente: pero me parece que lo que nuestros salvajes hacen en estas ocasiones nos toca aún más, y nos hace ver y aprehender más de cerca nuestro estado miserable. Pues, después de haber abierto las tumbas, ellos exhiben ante ti todos estos cadáveres en el lugar, y los dejan así expuestos el suficiente tiempo para que el espectador aprenda en su tiempo libre, y de una vez por todas, qué es lo que será de él algún día.⁵⁴

Es importante remarcar que la intención de los hurones al exponer de esta manera los cadáveres no debió ser necesariamente la que Brébeuf consideró, pues para el pensamiento de los indígenas y cristianos de esta época el esqueleto tuvo distintos significados. Para sustentar esto, conviene retomar una vez más el estudio elaborado por Claudio Lomnitz. En un apartado de su obra, el autor comparó la imaginería de la calavera mexicana y la cristiana, y se percató de que esta última difería notablemente de la otra, pues para los españoles del siglo XVI, y con seguridad para muchos católicos del siglo XVII, “la calavera representaba la brevedad de la vida y, a la vez, los falsos atractivos del cuerpo [...] era un recordatorio de lo que muy pronto llegarían a ser los penitentes y del destino que buscaban posponer mediante sus votos sagrados”.⁵⁵

Por otro lado, Brébeuf, al igual que Sagard, luego de ver el afecto con que las personas trataban los restos de sus familiares muertos, sin el menor atisbo de desagrado, se preguntó si éste no era un noble ejemplo para inspirar a los cristianos, que se suponía debían tener los pensamientos más elevados de caridad y obras de misericordia con el prójimo.⁵⁶ Incluso, más adelante el autor señaló lo siguiente:

Tenemos quince o veinte cristianos enterrados con estos infieles; nosotros dijimos por sus almas un *De profundis*, con la gran esperanza de que si la bondad divina no detiene el curso de sus bendiciones sobre esta gentes, esta fiesta terminará, o será sólo para cristianos, y tendrá

⁵⁴ Brébeuf, *op. cit.*, p. 283.

⁵⁵ Lomnitz, *op. cit.*, p. 159

⁵⁶ Brébeuf, *op. cit.*, p. 285.

lugar con ceremonias tan sacras como tontas e inútiles son las que hemos visto. Incluso ahora están empezando a ser una carga para ellos, a causa de los excesos y gastos superfluos relacionados con ellas.⁵⁷

Es cierto que el fragmento calificó de “tontas e inútiles” las fiestas de los muertos, sin embargo, planteó al mismo tiempo la posibilidad de que esta ceremonia pasara a ser un ritual cristiano, y es allí donde debemos centrar nuestra atención.

Seeman ha tratado de explicar esta actitud de Brébeuf prestando atención a los puntos de convergencia entre el pensamiento religioso y cultural de los europeos con el de los hurones. Uno de los más significativos es el hecho de que, según el autor, Brébeuf, al igual que cualquier católico de la Edad Moderna, creía fervientemente en el poder de los huesos sagrados, por lo que tratar restos humanos con complejas actuaciones rituales debió tener perfecto sentido para él; y además, le habría permitido observar esta fiesta con gran interés y compasión.⁵⁸

Este pensamiento de Brébeuf era producto de una larga tradición que surgió desde finales de la Antigüedad, cuando los cristianos comenzaron a investir los huesos de algunos muertos con poderes sobrenaturales. Los misioneros del siglo XVII, dice Seeman, no fueron la excepción, pues incluso Brébeuf llevó al Nuevo Mundo algunas reliquias de santos para utilizarlas en diferentes rituales.⁵⁹

Lo anterior no significó que Brébeuf pensara que los huesos tenían propiedades mágicas, pues como bien señala el autor, el fraile debió ser consciente de que éstos servían únicamente como un vehículo para pedir a los santos que intercedieran por los hombres en el cielo. Lo que sí permitió fue que la actitud de Brébeuf frente al comportamiento de los indios fuese más comprensiva.⁶⁰

Otras similitudes que Seeman identifica son, por ejemplo, el hecho de que ambos grupos veían los rituales mortuorios como momentos clave para interactuar con el mundo sobrenatural; además, creían que los muertos eran miembros importantes de una sociedad, y que ejercían cierta influencia en los vivos. Sin embargo, estos paralelismos, dice el autor, no llevaron a Brébeuf a la conclusión de que los hurones deberían continuar practicando la fiesta

⁵⁷ *Ibid.*, p. 301.

⁵⁸ Seeman, *op. cit.*, pp. 59-60.

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 74-75.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 75.

como hasta ese momento lo habían hecho; sino que más bien, el fraile esperó utilizar estas similitudes para facilitar una transición hacia una nueva fiesta cristiana.⁶¹

Así, y ya que Brébeuf no tenía problemas con las prácticas huronas asociadas con los entierros y la preparación de los cadáveres, en vez de derribar las costumbres funerarias de los indios y comenzar de nuevo, el fraile esperaba construir nuevas prácticas sobre las ya existentes. En esto, dice Seeman, Brébeuf siguió los pasos de más de un milenio de esfuerzos misioneros en Europa y otras partes del mundo, pues a medida que el cristianismo se difundía por todo el Mediterráneo, hasta llegar a zonas como Irlanda o Dinamarca, se asentó, literalmente, sobre las costumbres funerarias existentes en esos pueblos.⁶²

A las similitudes mencionadas con anterioridad debemos agregar el hecho de que la fiesta de los muertos, tal como se revela en la historiografía del siglo XVII, no estuvo dedicada a ningún dios o espíritu en que los indios creyeran, lo que debió contribuir a que los hombres que tuvieron noticia de esta fiesta, o que pudieron asistir a ella, no la reprobaran o condenaran totalmente.

También es importante remarcar que en la mayoría de los pasajes en los que estos hombres criticaron o lamentaron el comportamiento de los indios en esta fiesta no se aprecian grandes esfuerzos por desacreditarlos, sino que parecen más una especie de comentario que era necesario referir para ajustarse a una ortodoxia y a un discurso, según el cual el indio y sus costumbres debían ser reformados.

De hecho, cuando Brébeuf criticó con mayor severidad el comportamiento de los indios fue cuando toda la fiesta se precipitó por el accidente que mencionó. Pero este hecho podría entenderse, de acuerdo con Seeman, si tomamos en cuenta que el fraile estaba acostumbrado a rituales católicos altamente estipulados y controlados en los que había una rúbrica que seguir.⁶³

Por lo anterior, cuando leo aquel pasaje en que Brébeuf señaló que tan pronto cesó el barullo y las personas comenzaron a cantar con voces tan dolorosas y lúgubres que sintió la

⁶¹ *Ibid.*, p. 79.

⁶² *Ibid.*, pp. 78-79.

⁶³ *Ibid.*, p. 77.

“horrible tristeza y el abismo de la desesperación en la que estas infelices almas estaban sumergidas”,⁶⁴ me pregunto si éste habrá sido realmente su sentimiento.

4.4. Simbolismo e implicaciones sociales de la fiesta de los muertos

4.4.1. El tempo de espera

Con relación al estudio de esta celebración, el primer elemento que debe analizarse es el periodo temporal que existió entre una fiesta y otra, que de acuerdo con las fuentes era de entre ocho y doce años. Las razones para esta espera debieron ser diversas, y todas pudieron jugar un papel decisivo.

Una primera explicación es que, aunque los franceses llegaron a llamar a los hurones la “aristocracia” de los indios canadienses por su modo de vida sedentario,⁶⁵ en realidad estos grupos practicaban lo que podría llamarse un “sedentarismo estacional”, pues cuando los cultivos de maíz agotaban los suelos circundantes, lo que sucedía cada diez o doce años, las aldeas se movían hacia otras regiones, que podían distar aproximadamente dos millas de la ubicación anterior.⁶⁶ Estos movimientos debieron implicar el dejar atrás no sólo un territorio, sino también lo que se encontraba dentro de él, como los cementerios y con ellos los restos de las personas que habían fallecido durante todos esos años.

Los hurones, como he expuesto a lo largo de este capítulo, construyeron una idea en torno a la muerte que la posicionó como uno de los elementos más importantes no sólo de su religión, sino de toda su vida. Los muertos, por lo tanto, lo fueron también, pues la idea de que sus almas aún se encontraban entre ellos, al menos hasta el día de la fiesta, hacía que los vivos, además de guardarles afecto y mostrarles respeto, los mantuvieran en su memoria.

Tomando en cuenta lo anterior, la fiesta de los muertos podría ser entendida como un recurso para dejar atrás a los difuntos, despidiéndolos con una gran fiesta ritual en la cual se conjugaban lo sacro y lo profano, y gracias a la cual la comunidad podía continuar su vida dejando atrás un elemento que aún los ataba a su territorio. Liberar las almas y prepararles una fiesta para que pudiesen continuar su camino permitía que los vivos también lo hicieran.

⁶⁴ Brébeuf, *op. cit.*, p. 299.

⁶⁵ Seeman, *op. cit.*, p. 42

⁶⁶ *Ibid.*, p. 49.

Pero a la explicación anterior pueden agregarse dos elementos más. Párrafos atrás he mencionado cómo, de acuerdo con las fuentes, los hurones se ocupaban de retirar los residuos de piel que habían quedado en los huesos de sus familiares muertos, salvo en aquellos casos en los que el cadáver había sido enterrado recientemente. Esta práctica indica que para llevar a cabo el ritual, ya fuese por cuestiones prácticas o simbólicas, sólo los huesos eran necesarios. Así, el espacio de diez o doce años podría haber garantizado la descomposición de los cuerpos, o al menos de la mayoría.

Esta explicación puede reforzarse si tomamos en cuenta lo señalado por Robert Hertz al estudiar las costumbres funerarias de los pueblos indonesios, como los dayaks de Borneo, a comienzos del siglo pasado. El autor señaló que en estos pueblos, al igual que sucedía en “la mayor parte de las naciones salvajes”, los cuerpos de los muertos sólo estaban en su primer sepultura a modo de depósito, pues después de cierto tiempo eran objeto de nuevas exequias,⁶⁷ ubicando sus sepulturas definitivas, casi siempre, en un lugar aislado.⁶⁸

El periodo de espera entre el primer y segundo entierro tenía una duración variable. Algunos autores mencionaban un plazo de entre siete u ocho meses hasta un año, entre la fecha de la muerte y la celebración de la ceremonia final o *Tiwah*. Pero para otros autores este plazo casi siempre se sobrepasaba, llegando a dos años, cuatro e incluso diez. Para Hertz, este anormal aplazamiento de un rito tan necesario para la paz y el bienestar de los sobrevivientes, y para la salvación de los muertos, se explica por la importancia de la fiesta que estaba obligatoriamente vinculada a él; ésta conllevaba preparativos materiales muy complicados que solían durar un año o más, pues exigían considerables recursos tanto en especie como naturales (víctimas para sacrificar, vituallas, bebida, etc.).⁶⁹

Pero el autor aseguró que éstas y otras causas de orden externo que ocasionaban los largos retrasos que muchas veces sufría la celebración del *Tiwah*, no bastaban para explicar la necesidad de un periodo de espera ni para determinar su plazo, pues incluso suponiendo cumplidas todas las condiciones materiales requeridas para las exequias definitivas, éstas no podrían haber tenido lugar inmediatamente después de la muerte, pues convenía esperar a

⁶⁷ Robert Hertz, *La muerte y la mano derecha*, trad. Rogelio Rubio Hernández, México, CONACULTA, Alianza Editorial Mexicana, Los Noventa, 1990, p. 16.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 21.

⁶⁹ *Ibid.*, pp. 21-22.

que la descomposición del cadáver hubiese terminado y quedasen sólo los huesos. Aunque a veces sí intervenían otras causas que prolongaban la dilación.⁷⁰

Es interesante mencionar también que, así como entre los hurones se pensaba que una de las almas de los difuntos se mantenía cercana al cadáver hasta el día de la fiesta de los muertos, entre los pueblos indonesios se creía que, así como el cuerpo no era conducido inmediatamente a su última morada, tampoco el alma llegaba a su destino inmediatamente después de la muerte, sino que pasaba previamente por una fase durante la cual permanecía en tierra, cerca del cadáver, errando por la selva o frecuentando los lugares que habitó en vida. Sólo al término de este periodo, después de las segundas exequias, el alma podía, gracias a una ceremonia especial, penetrar en el país de los muertos.⁷¹

Una tercera explicación es que la distancia entre una fiesta y otra también debió responder a cuestiones de carácter social o político, pues con la información anterior hemos podido constatar que la fiesta, al involucrar a todas las tribus de una nación, implicaba forzosamente la convivencia y trato entre los diferentes pueblos que la componían. Esta celebración les permitía mantener buenas relaciones, renovar lazos afectivos y mantenerse unidos. Por lo que en momentos de conflicto o tensión, el convocar a un concejo donde participaban los ancianos y jefes de cada tribu para planear la fiesta más importante de este pueblo, debió ser una estrategia cuyos resultados eran benéficos para todos los involucrados.

Incluso, es interesante prestar atención al registro de Brébeuf con relación a la fiesta de 1636. El autor señaló que aunque la práctica común era celebrar una sola fiesta, ese año cinco aldeas habían decidido actuar por cuenta propia y sostener su propia festividad, pues habían tenido algunos problemas con el resto de las aldeas.⁷² No obstante, ello no impidió que numerosas personas provenientes de las aldeas del norte, entre ellas Ihonatiria, que era donde vivían Brébeuf y los otros franceses, asistieran a la fiesta que se realizó en Ossossané.

Lo anterior pone en evidencia por qué Champlain y Sagard observaron en sus obras que esta celebración contribuía a mejorar las relaciones entre los diferentes asistentes, pues tal como lo muestra el registro de Brébeuf, la fiesta de los muertos entrañaba fuertes implicaciones sociales que no sólo trascendían cualquier tipo de conflicto, sino que, de hecho, contribuían a solventarlo.

⁷⁰ *Ibid.*, pp. 21-22.

⁷¹ *Ibid.*, pp. 25-26.

⁷² Brébeuf, *op. cit.*, pp. 279-281.

4.4.2. Integración de pueblos y formación de alianzas

La fiesta de los muertos también debió fungir como un recurso infalible utilizado por los hurones para integrar a diferentes tribus a su modo de vida, o para afianzar alianzas con ellas, y Brébeuf se percató muy bien de ello.

El fraile registró que el verano anterior a esta celebración, antes de que las aldeas se dividieran, un jefe se acercó a él y a los otros religiosos para invitarlos a la fiesta y preguntarles si querían que los restos de los dos franceses que habían muerto en el país, Guillaume Chaudron y Étienne Brûlé, fueran puestos en la fosa común con el resto de los muertos. Brébeuf, por supuesto, se negó argumentando que ya que estos hombres habían sido bautizados y que, posiblemente, se encontraban en el Cielo, ellos respetaban demasiado sus huesos como para permitir que se mezclaran con los de aquellos que no habían recibido este sacramento; y que además no era esa su costumbre.⁷³

Sin embargo, los religiosos sí les dijeron a los jefes que ya que estos hombres estaban enterrados en el bosque, y ya que lo deseaban tanto, ellos estarían encantados de desenterrar sus restos si se les daba permiso de colocarlos en una tumba privada junto con los huesos de aquellos que habían sido bautizados en el país. Brébeuf señaló que cuatro razones principales los llevaron a pedir esto, siendo la primera y cuarta de ellas las más relevantes para analizar el tema en cuestión:

1. Ya que esta es la más grande promesa de amistad y alianza que se tiene en este país, nosotros les estábamos concediendo en este aspecto lo que deseaban y, con ello, estábamos haciendo parecer que deseábamos amarlos como nuestros hermanos, y vivir y morir con ellos. [...]
4. Los ancianos, de su propia voluntad, deseaban que erigiéramos una hermosa y magnífica cruz, tal como ellos dijeron después. Así la cruz estaría autorizada por todo el país, y honrada en medio de este barbarismo, y ellos no se habrían dado a la tarea, como lo habían hecho antes, de imputarle las desgracias que pudieran alcanzarles.⁷⁴

El jefe que habló con Brébeuf encontró sus propuestas muy razonables, y los ancianos del país parecieron mostrarse satisfechos.⁷⁵

Para comprender el interés de los hurones por integrar a los franceses dentro de sus costumbres funerarias es importante recordar que éstos eran aliados valiosos para los nativos, en especial porque gracias a ellos podían proveerse de los bienes de manufactura europea

⁷³ *Ibid.*, p. 305.

⁷⁴ *Ibid.*, pp. 305-307.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 307.

que utilizaban para distintos fines. Seeman incluso señala que los hurones tenían miedo de romper su alianza con los franceses porque ello significaría perder su principal fuente de obtención de objetos para obsequiar a los muertos, lo que los ponía en riesgo de enfrentar la ira de sus ancestros y del resto de los espíritus.⁷⁶

Además, para este tiempo los grupos iroqueses ya comenzaban a atacar las aldeas de los hurones, por lo que estos indios pudieron haber pensado que, haciendo partícipes a los franceses de su fiesta más importante, estarían asegurando una alianza que también les garantizaría el apoyo que en otras ocasiones ya les habían brindado los franceses en el ámbito militar.

Para sostener lo anterior es importante remarcar el hecho de que los hurones, aunque invitaban a diferentes tribus a asistir a su fiesta, ello no implicaba que también les permitieran enterrar a sus muertos junto con los suyos, pues estos pueblos asistían sólo como visitantes y se limitaban a observar o a participar en ciertas actividades. Así, el hecho de que los hurones hubieran expresado su intención de que dos franceses compartieran la fosa con los restos de sus propios familiares y amigos, pone de manifiesto un intento por integrarlos dentro de su propia nación, vinculando así sus relaciones con estos “extranjeros” más allá del mundo terrenal.

Dentro del pueblo hurón, los muertos, como podemos apreciar, servían para negociar amistades, alianzas e identidades.

4.4.3. La fiesta en el tiempo: el registro arqueológico y la historiografía

Por último, es importante mencionar también la manera en que esta fiesta fue modificándose a lo largo de los siglos, en gran medida como resultado de la unión de diferentes aldeas para conformar una nación, y también a causa de la llegada de los franceses y los materiales de manufactura europea que traían con ellos, pues ambos elementos debieron repercutir también en la manera en que los hurones entendieron la muerte.

De acuerdo con Seeman, durante los siglos XII y XIII los residentes iroqueses del sur de Ontario no enterraban por segunda vez a sus muertos en grandes osarios, sino que, por el contrario, cada aldea parece haber vuelto a sepultar a sus muertos de manera anual en pequeñas fosas, que contenían entre cuatro y treinta individuos. Como estos entierros

⁷⁶ Seeman, *op. cit.*, p. 95.

secundarios sucedían cada año, e involucraban sólo a los habitantes de una aldea, los osarios no necesitaban ser tan grandes. El autor también menciona la escasez de otro tipo de objetos dentro de estos entierros, lo cual podría significar que sólo se acostumbraban colocar huesos dentro, o que los objetos eran de materiales perecederos.⁷⁷

A partir el siglo XIV, mucho antes de la llegada de los europeos, el registro arqueológico evidencia que las costumbres funerarias en la región empezaron a cambiar. Los residentes de la costa norte del lago Ontario comenzaron a esperar varios años, quizá hasta una década, entre el primer y segundo entierro de sus muertos; y aunque los huesos de un osario parecen seguir indicando que procedían de una misma aldea, Seeman señala que estas fosas eran mucho más grandes que las anteriores, y que contenían entre cien y quinientos individuos.⁷⁸

Tiempo después, cuando los grupos iroqueses continuaron moviéndose, y luego de que las naciones del Oso y la Cuerda se unieran, numerosas aldeas comenzaron a participar en esta práctica. Por ello, Seeman apunta que para este tiempo la fiesta ya comenzaba a simbolizar la unidad de las aldeas dentro de una nación. Sin embargo, los osarios seguían sin contener gran cantidad de objetos. De hecho, el autor señala que no fue sino hasta que los materiales de manufactura europea comenzaron a llegar a Huronia —hacia el año 1570— que es posible identificar en los osarios la presencia de objetos como hervidores de cobre, hachas, conchas, pieles de castor, entre otros.⁷⁹

Lo anterior podría conducirnos a preguntas interesantes, como por ejemplo: ¿qué relación guardaron estos objetos con la idea de la muerte y de la vida después de ella?; ¿qué repercusiones pudo tener en el pensamiento de los hurones la presencia de objetos elaborados con materiales resistentes al paso del tiempo, como el metal y la concha?; ¿pudieron verse afectadas las nociones del cambio, la durabilidad y la permanencia?

Para tratar de responder estos cuestionamientos es necesario considerar, ante todo, la dificultad que representa el rastrear en el tiempo la forma en que los hurones entendieron la muerte. Hemos visto que la costumbre de las segundas exequias comenzó en los siglos XII y XIII, pero lo que no sabemos es si la idea que los hurones tenían de la muerte en ese tiempo era similar a la que los occidentales del siglo XVII registraron en sus obras.

⁷⁷ Seeman, *op. cit.*, p. 60

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ *Ibid.*, p. 61; p. 69.

De cualquier forma, dos aspectos deben destacarse. El primero es que, como mencioné en el primer capítulo, este tipo de objetos eran considerados de gran valor para los nativos, tanto por su utilidad como por la dificultad para conseguirlos. Por ello, y dada la relevancia que los muertos tenían para los vivos, los hurones consideraron importante obsequiarlos con aquello que tenían de más valor.

El segundo elemento que no debemos perder de vista es que, dado que los hurones del siglo XVII creían que la vida después de la muerte era similar a la que existía en el mundo de los vivos, salvo contadas particularidades, era necesario enterrar con ellos ciertos objetos que podrían servirles en la aldea de las almas; y para ello los objetos más resistentes, como los hervidores de cobre, resultaban ideales, pues podrían servir a los muertos de forma indefinida. Al respecto, no deja de ser significativo el hecho de que en la fiesta de los muertos que documentó Brébeuf se hubiesen colocado tres hervidores rotos en la fosa, los cuales, al haber perdido su utilidad en el mundo de los vivos, habían adquirido al mismo tiempo una cualidad que les permitía ser usados en el mundo de los muertos.

Por otro lado, debe considerarse también que estas ideas continuaron modificándose con el tiempo, pues incluso en la historiografía del siglo XVII existieron variantes. Un ejemplo claro puede verse en la obra de Bressani, quien a diferencia de Sagard o Brébeuf, escribió en su relación de 1644 lo siguiente:

Nuestros neófitos, deseosos de continuar su costumbre de enterrar con ellos [los muertos] las cosas estimadas por los difuntos, nos dieron, como una razón, su propio duelo, y dijeron que ellos no lo hacen porque crean que tales cosas sean realmente necesarias o útiles para las almas separadas de los cuerpos, sino que quieren remover de sus propios ojos las cosas que, siendo a menudo vistas en la cabaña, reviven en sus mentes, con nuevo dolor, la memoria de sus fallecidos.⁸⁰

Sin duda, el fragmento anterior podría dar lugar a otro tipo de problemas, como por ejemplo el tratar de determinar si la observación de Bressani se debió a que los hurones comenzaban a modificar su idea de la muerte hacia mediados del siglo XVII, quizá debido a la presencia de los religiosos, o a que los indios simplemente hubiesen dicho al fraile lo que sabían que le gustaría escuchar. De cualquier forma, lo único cierto es que no contamos con suficientes fuentes como para dar una respuesta convincente a éste y los cuestionamientos anteriores.

⁸⁰ Bressani, *op. cit.*, pp. 31-33.

Finalmente, gracias a los registros arqueológicos podemos apreciar también que las prácticas mortuorias documentadas en el siglo XVII, como por ejemplo la fiesta de los muertos, debieron distar considerablemente de las prácticas huronas llevadas a cabo cientos de años atrás. En el caso de los segundos entierros, podríamos pensar que lo que inició como una práctica local, aunque sí contribuía a reunir a una población dentro de un mismo evento de interés común, difícilmente se utilizaba como un recurso para formar alianzas y mantenerlas. Sin embargo, a medida que estos pueblos comenzaron a unirse era necesario utilizar diferentes mecanismos que los mantuvieran así, conformando un sentido de identidad entre los habitantes, y vinculando sus alianzas más allá del mundo terrenal.

Así, con el paso del tiempo, la fiesta de los muertos, sin perder su relevancia ritual y religiosa, fue adquiriendo una importante carga cultural y un significado mucho más profundo, impregnándose de distintos elementos de carácter social y político de gran importancia para mantener el sistema organizacional de estos pueblos y para asegurar su posición de dominio en la región. Dada la importancia de este aspecto, he reservado el último apartado de este trabajo para analizar el tema con mayor detenimiento.

4.5. Identidad, memoria y tradición

La construcción de un sentido identitario, tanto a nivel individual como colectivo, puede originarse a partir de la identificación de un pasado común, de una misma lengua, de la pertenencia a un territorio, la práctica de costumbres y tradiciones similares, entre muchos otros aspectos que derivan en el reconocimiento de un individuo como parte de un grupo, un pueblo, una región, un país o, en términos más generales, de cualquier tipo de organización social.

La religión y las expresiones rituales o festivas también forman parte de estos elementos, y son de los más importantes para crear o reafirmar sentidos de identidad, en especial cuando parten de costumbres o formas de entender el mundo muy arraigadas dentro de un pueblo, e integran componentes de gran importancia dentro de la cosmovisión del mismo.

Por lo anterior, en este apartado analizaré la fiesta de los muertos desde un enfoque más antropológico, con la intención de comprender tanto la importancia de esta festividad dentro del pueblo hurón, como de los diferentes elementos que la conformaron. Para tal

objetivo utilizaré conceptos a los que los autores que han analizado esta fiesta no han prestado demasiada atención, a pesar de que la información contenida en las fuentes claramente puede conducirnos a ellos. El primero de éstos es justamente el de identidad, concepto que hasta ahora he utilizado pero que no he definido; el segundo es el de memoria, y el tercero, tradición.

Me interesa especialmente observar la manera en que los esquemas propuestos por diferentes autores para definir estos conceptos pueden encontrar un reflejo en la información que conocemos de la fiesta de los muertos, y para ello es necesario definir cada uno primero.

Con respecto a la identidad, es importante mencionar que existen numerosas definiciones para este concepto, cada una respondiendo a los intereses y formación del autor que la propone. En este trabajo optaré por la que refiere Gilberto Giménez, quien señala que “la identidad es el conjunto de repertorios culturales interiorizados (representaciones, valores, símbolos) a través de los cuales los actores sociales (individuales o colectivos) demarcan sus fronteras y se distinguen de los demás actores en una situación determinada, todo ello dentro de un espacio históricamente específico y socialmente estructurado”.⁸¹

Conviene agregar también lo señalado por María del Rosario Domínguez, quien afirma que la identidad es “la manifestación de aquellas características que nos hacen únicos, que nos definen y nos distinguen del resto de las personas; esto es, una identidad social construida a través de un proceso de individualización, resultado de la distinción entre un “yo” y un “nosotros”, frente a un “tú” y un “ellos”, fundada sobre las diferencias culturales.”⁸²

Otro elemento que Giménez señala es que la existencia observable de una determinada configuración cultural no genera automáticamente una identidad, pues “se requiere todavía de parte de los actores sociales la voluntad de distinguirse socialmente a través de una reelaboración subjetiva y selectiva de algunos de sus elementos”:

La voluntad de distintividad, demarcación y autonomía, inherente a la afirmación de identidad, requiere ser reconocida por los demás actores para poder existir socialmente, ya que, como dice Bourdieu, “el mundo social es también representación y voluntad, y existir socialmente también quiere decir ser percibido, y por cierto ser percibido distinto”. De aquí la importancia de la manifestación como estrategia por medio de la cual “el grupo [...] se

⁸¹ Gilberto Giménez Montiel, “Paradigmas de identidad”, en Chihu Amparán, Aquiles (coord.), *Sociología de la identidad*, México, UAM Iztapalapa, 2002, p. 38.

⁸² María del Rosario Domínguez Carrasco, “La construcción de la identidad maya a través de la arqueología”, en Alcalá Campos, Raúl y Mónica Gómez Salazar (coord.), *Construcción de identidades*, México, UNAM, FES Acatlán, 2008, p. 240.

torna visible y manifiesto para los demás grupos y para sí mismo, y revela su existencia en tanto que grupo conocido y reconocido”.⁸³

Con respecto a la memoria, puede señalarse que, al igual que la identidad, ha sido objeto de diversas investigaciones que parten de distintos enfoques, y que han dado como resultado la aparición de numerosos “tipos de memoria”, que pueden ser individual, social, histórica, colectiva, entre otras.⁸⁴ No obstante, para los objetivos de este trabajo me centraré únicamente en estas dos últimas.

En relación a la memoria histórica, Stéphane Michonneau señala lo siguiente:

es donde dominan los usos del pasado tales como los seleccionaron los grupos sociales, los Estados, los partidos políticos, las iglesias, etc. Esta selección no debe nada a la «verdad histórica» o al conocimiento de los historiadores. Responde básicamente a una necesidad de legitimación política [...] La memoria histórica no es lo vivido ni lo recordado, sino la instrumentalización del pasado a partir de los conflictos e intereses del presente.⁸⁵

La “memoria colectiva”, dice el autor:

se caracteriza por “lo vivido y recordado”: [es] una memoria de grupo constituida a partir del conjunto heterogéneo de las memorias individuales sin llegar a representar la suma de ellas. El trabajo de homogeneización de las representaciones individuales del pasado es proporcional a la capacidad integradora del grupo considerado. Está a merced de las instrumentalizaciones políticas.⁸⁶

Algo similar apuntan Beramendi y Baz al señalar que la memoria colectiva son los “hechos y experiencias que son vividos y recordados colectivamente. Y aunque el recuerdo de un mismo hecho no sea exactamente igual en todos los individuos, tampoco son totalmente diferentes”.⁸⁷

Otra cuestión importante mencionada por Michonneau es que la memoria “permite entender cómo se fomentan las identidades colectivas [pues] garantiza la cimentación de los grupos en torno a valores y recuerdos comunes. Son elementos muy importantes de cohesión social”.⁸⁸ El autor plantea también que la memoria “actúa como un instrumento de

⁸³ Giménez, *op. cit.*, pp. 38-39.

⁸⁴ Justo Beramendi, María Jesús Baz, “Memoria, tradición e identidad”, en Beramendi, Justo, María Jesús Baz (eds.), *Identidades y memoria imaginada*, España, Universidad de Valencia, 2008, pp. 14-15.

⁸⁵ Stéphane Michonneau, “La memoria, ¿objeto de historia?”, en *Ibid.*, p. 47.

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ Beramendi, *op. cit.*, pp. 14-15.

⁸⁸ Michonneau, *op. cit.*, p. 48.

dominación simbólica”, es decir, “es un gesto de orden que permite regular y jerarquizar la sociedad”.⁸⁹

Con respecto a la tradición, Arévalo señala que en años recientes se ha presentado un proceso de reificación de este concepto, por lo que ya no sólo es entendido como “lo que viene transmitido del pasado”, ni como “el conjunto de conocimientos que cada generación entrega a la siguiente”, sino como una “construcción social que cambia temporalmente, de una generación a otra; y espacialmente, de un lugar a otro”.⁹⁰

Por lo anterior, tanto Arévalo como Giménez concuerdan al señalar que esta construcción “actualiza y renueva el pasado desde el presente” pues, de acuerdo con el primero, para mantenerse viva y no quedarse en un “conjunto de anacronías y antiguallas o costumbres fósiles y obsoletas, se modifica al compás de la sociedad, pues representa la continuidad cultural”.⁹¹

Por su parte, Giménez indica que lo que define esencialmente a la tradición es el hecho de “conferir al pasado una autoridad trascendente para regular el presente. Y las bases de esa autoridad no es la antigüedad, como pudiera parecer a primera vista, sino la convicción de que la continuidad con el pasado es capaz de incorporar incluso las innovaciones y reinterpretaciones que exige el presente”. Así, la tradición “es el conjunto de representaciones, imágenes, saberes teóricos y prácticos, comportamientos, actitudes, etcétera, que un grupo o una sociedad acepta en nombre de la continuidad necesaria entre el pasado y el presente”.⁹²

Un último elemento que debo mencionar es que, de acuerdo con Arévalo, la tradición “remite a la identidad de los grupos sociales y a las categorías culturales. Es decir, cada grupo específico, con una experiencia histórica colectiva, posee una cultura o tradición propia. De manera que la identidad se construye social y culturalmente a partir de la tradición diferenciada”.⁹³

⁸⁹ *Ibid.*, p. 53.

⁹⁰ Javier Marcos Arévalo, “La tradición, el patrimonio y la identidad”, en *Revista de estudios extremeños*, ISSN 0210-2854, vol. 60, n° 3, 2004, p. 926. Consultado el 13 de septiembre de 2013 en:

<http://www.dip-badajoz.es/cultura/ceex/reex_digital/reex_LX/2004/T.%20LX%20n.%203%202004%20sept.-dic/RV000002.pdf>

⁹¹ *Ibid.*

⁹² Giménez, *op. cit.*, p. 52.

⁹³ Arévalo, *op. cit.*, pp. 928-929.

Finalmente, y con la intención de introducir el tema de la fiesta de los muertos y analizar la manera en que los conceptos hasta aquí manejados pueden servirnos para estudiar los diferentes elementos que se integraron en esta festividad, es importante exponer algunos datos relevantes sobre el significado de “la fiesta”.

Adriana Rocher señala que los cultos, devociones y fiestas constituyen marcadores identitarios para las comunidades que los acogen, y que la fiesta religiosa es una buena síntesis de ello, pues es el momento en el que la colectividad renace como tal:

los que están fuera regresan, los que viven en el pueblo se reúnen para afinar los preparativos del magno evento, que tiene que ser grandioso pues no sólo está dedicado a la propia comunidad, sino al extranjero, particularmente a los habitantes de los poblados circunvecinos. Efectivamente, pocos ejemplos mejores para demostrar, ante propios y extraños, la prosperidad de un lugar, que una gran fiesta, una iglesia bien adornada y una virgen o un santo lujosamente ataviados.⁹⁴

Ahora bien, ¿de qué manera los conceptos hasta aquí tratados pueden servirnos para analizar los diferentes componentes de la fiesta de los muertos?

En párrafos anteriores he señalado que la identidad se construye, en gran medida, a partir de la diferencia, pues es ésta la que lleva al reconocimiento de un “yo” y un “nosotros” frente a un “tú” y un “ustedes”. Hemos visto también que este sentido de identidad se nutre de elementos culturales compartidos, como la lengua, las costumbres, la memoria, las tradiciones, las festividades, entre otros.

La fiesta de los muertos significó todo esto para los hurones. En los términos de Giménez, fue esa “manifestación” que estos indios ostentaron como una práctica propia, que marcaba una diferencia entre ellos y quienes simplemente asistían para observarla. Las fuentes señalaron que los extranjeros que acudían a esta celebración eran tratados con desembozo, pero no mencionaron nada de que se les haya invitado a participar en las actividades que componían esta fiesta, como sí lo hicieron los algonquinos en la celebración descrita por Lalemant.

No obstante, los autores sí mencionaron en sus registros los intentos de los organizadores de la fiesta por hacerla parecer más impresionante ante los ojos de los visitantes, ya fuese ostentando sus riquezas, recibéndolos con hospitalidad o regalándoles diferentes presentes. Este buen trato se hizo extensivo incluso a los asistentes franceses.

⁹⁴ Adriana Rocher, “La construcción cultural de la identidad: el factor religioso”, en Alcalá Campos, Raúl, Mónica Gómez Salazar (coord.), *Construcción de identidades*, México, UNAM, FES Acatlán, 2008, p. 255.

Esta fiesta era, por mucho, la ceremonia más importante de los indios hurones. Retomando las palabras de Rocher, quienes estaban fuera, volvían, ya fuese por su propia cuenta o a manera de bulto sobre las espaldas de sus familiares y amigos. Cientos de personas, provenientes de distintas aldeas, se reunían en un mismo espacio para llevar a cabo un ritual que les permitía renovar alianzas y asentarlas sobre aquello a lo que otorgaban más importancia: la muerte. Esta era la oportunidad idónea para mostrar “a propios y extraños” la riqueza del país, pues la abundancia de objetos de gran valor, algunos destinados a los muertos y sus familiares, y otros simplemente para ser exhibidos, no fue fortuita, ya que muchos de ellos también debieron usarse para motivar esas alianzas que tanto se buscaba formar con esta fiesta.

Incluso, conviene recordar lo mencionado en los primeros capítulos en relación a los diferentes esfuerzos que hicieron los hurones por asegurar y mantener su dominio comercial en la región, lo cual les permitía adquirir distintos bienes de manufactura europea o nativa, y emplearlos después para uso doméstico o en este tipo de ocasiones.

Por otro lado, también es interesante apreciar la forma en que esta fiesta fue modificándose a lo largo de los años. Ya hemos visto con las observaciones de Arévalo y Giménez que para que una tradición se mantenga viva debe ajustarse a las necesidades del presente, renovándose continuamente. Y en el caso de la fiesta de los muertos es posible identificar al menos dos ejemplos de ello.

El primero puede verse gracias al registro arqueológico, el cual pone en evidencia, como vimos en el apartado anterior, que este rito fue evolucionando a medida que diferentes aldeas iban uniéndose en un mismo grupo; y que luego de la llegada de los franceses, y con ellos la de distintos objetos de manufactura europea, los hurones modificaron su percepción de lo que era valioso y comenzaron a ofrecer estos objetos, en su mayoría hechos de metal, como aquello que tenían “de más valor”, junto con otros de manufactura indígena como las pieles de castor.

Al respecto, Seeman dice que los hurones interpretaron su nueva riqueza material en un marco tradicional, usando sus recientemente adquiridos bienes europeos y un mayor número de manufacturas nativas para realzar su muy arraigada devoción a los muertos.⁹⁵

⁹⁵ Seeman, *op. cit.*, p. 62.

El segundo ejemplo ya ha sido mencionado en el apartado anterior, y fue el intento de los hurones por integrar a los franceses a su propia fiesta. No como testigos presenciales de ella, sino como miembros activos del ritual, proponiéndoles enterrar los huesos de Chaudron y Brûlé con los de sus propios muertos.

Para Seeman, esto era un sinónimo de alianza en la que el tema de la muerte era el común denominador, y que muestra cómo los hurones estaban incorporando a los franceses dentro de sus marcos tradicionales, pues estos indios habían usado por mucho tiempo esta fiesta para cimentar amistades, no sólo dentro de sus comunidades sino también entre ellos mismos y los extranjeros.⁹⁶

Lo anterior no escapó a la atención de los occidentales, pues como vimos anteriormente, las fuentes remarcaron que luego de la fiesta de los muertos las personas procuraban vivir juntos y en paz, tal como ahora lo hacían sus familiares y amigos fallecidos.

Es evidente que este tipo de eventos se registraban en la memoria de los asistentes, y mientras este recuerdo duraba podía haber una garantía de mantener buenas relaciones y alianzas. Y aquí podríamos identificar la figura de la memoria colectiva, que como vimos anteriormente, se construye a partir de los hechos y experiencias que son vividos y recordados colectivamente; y que, como observó Michonneau, está a merced de las instrumentalizaciones políticas.

Pero en tales ocasiones la memoria no se limitó al recuerdo de la fiesta, sino que también abarcó el nivel de lo que el mismo autor reconoce como “memoria histórica”, y la cual también integra el ámbito político, pues es el uso del pasado con fines de legitimación, y la instrumentalización del mismo a partir de los conflictos e intereses del presente. En el caso de la fiesta de los muertos, y de los distintos elementos que la conformaron, es posible encontrar un claro ejemplo de esta práctica.

En los capítulos anteriores he señalado que uno de los rituales que se realizaban durante la fiesta consistía en resucitar a los muertos importantes por medio de su nombre. Esta práctica fue registrada tanto entre los indios hurones como entre los algonquinos, y en ambos casos es posible apreciar que eran los jefes de cada tribu quienes recibían el nombre de los personajes que habían sido importantes en vida, y que se habían destacado por sus hazañas, valentía y conducta.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 64.

Tan pronto como recibían el nuevo nombre, estos jefes adquirirían una nueva identidad frente a su pueblo, pues a partir de ese momento su persona se combinaba de manera simbólica con la de aquél cuyo nombre había recibido, y las hazañas y proezas de éste pasaban a formar parte de la vida y experiencia personal de cada uno de estos jefes. Esto, por supuesto, no fue fortuito, en especial si tomamos en cuenta el hecho de que eran los mismos jefes de cada tribu quienes se interesaban por mantener este tipo de rituales. Eran ellos quienes se reunían en concejos para decidir la fecha y lugar en que se llevaría a cabo la fiesta, quienes la promovían y la dirigían.

Por lo anterior, considero que lo que se muestra en las fuentes es un intento de estos jefes y personajes importantes por justificar su posición dentro de sus tribus y aldeas, legitimándose ante sus pueblos como dirigentes de una jefatura.

Y aquí es pertinente mencionar otra reflexión de Michonneau, quien señala que “la memoria actúa como un instrumento de dominación simbólica de la sociedad. Es un taller que fabrica bienes simbólicos positivos que permiten jerarquizar la sociedad y que son de un provecho importante para los promotores que se instauran entonces en representantes legítimos de la comunidad”.⁹⁷

De hecho, también es importante remarcar que, de acuerdo con las fuentes, este ritual fue un recurso de los indios para mantener en su memoria el recuerdo de ciertos hombres, y que así sus hazañas nunca fuera olvidadas. Incluso, hubo ocasiones en las que recordar la muerte de ellos, en especial si habían fallecido por causas de guerra, le daba a los indios el coraje para vengar su muerte, uniendo así al pueblo en torno a un pasado común, o a personajes importantes de sus tribus, y reforzando la construcción de un sentido identitario entre estos grupos.

⁹⁷ Michonneau, *op. cit.*, p. 53.

Conclusiones

Aproximarse al estudio de los indios hurones que habitaron la región de Ontario durante el siglo XVII no es una tarea sencilla. La carencia de fuentes escritas por los mismos nativos hace que el único camino viable para conocer y tratar de comprender el pensamiento y costumbres de estos indios sea un análisis historiográfico, centrado en las obras de tradición occidental que fueron escritas durante las primeras décadas de ese siglo.

En el caso particular de mi investigación, considero que el hecho de haber comenzado por estudiar la manera en que se llevaron a cabo los primeros contactos entre occidentales y nativos norteamericanos, y de haber analizado el contexto histórico y social dentro del cual se encontraron inmersas las obras que escribieron estos occidentales, me ha permitido aproximarme de una manera más puntual al análisis de estas fuentes y su contenido, y con ello a la comprensión del pensamiento hurón velado en ellas.

Lo anterior se debe a que un estudio atento de los datos biográficos de cada uno de los autores aquí referidos, de las intenciones que tuvieron al momento de escribir sus obras, del público a quien se dirigían, entre otros aspectos, releva que si bien la información relativa a estos indios no es sino una constricción ideológica y discursiva que se desarrolló en el ámbito historiográfico, es posible que parte de esta información sí haya reflejado de manera considerable la esencia del pensamiento y costumbres de los hurones.

Así, es posible señalar que para estos indios la muerte no significaba el final de la existencia, sino un episodio que, a manera de transición, daba inicio a una nueva etapa en la vida de todo individuo. En el pensamiento hurón, la muerte producía una separación entre el cuerpo y las “almas” que lo habitaban, las cuales seguían diferentes caminos de acuerdo con la edad o condición social del fallecido, o con la forma en que había muerto. Aunque la creencia general era que, luego de morir, las personas se dirigían a la aldea de las almas, un sitio ubicado en el oeste, hacia la puesta del sol, en el que se encontrarían con sus familiares

y amigos muertos, y en donde llevarían una vida similar a la que habían tenido en el mundo de los vivos.

Debe enfatizarse que la muerte ocupó un lugar prominente dentro de la vida cotidiana de los hurones, dado que participaba en diversos aspectos de ella y se mezclaba con los ámbitos político, social y económico. Esto, evidentemente, no fue exclusivo del pueblo hurón, pues fenómenos similares pueden identificarse dentro de las estructuras sociales o ideológicas de muchos otros pueblos a lo largo de la historia. Sin embargo, lo interesante de este caso se halla en sus particularidades, como por ejemplo la fiesta de los muertos, que sin duda alguna es el componente más sugestivo de las prácticas huronas relativas a la muerte.

Esta fiesta no sólo reflejó el pensamiento religioso de los sus hurones y su idea de la muerte, sino que también puso en evidencia que gran parte de los elementos que la conformaban estaban dotados de importantes implicaciones sociales, que permitían a sus participantes crear, renovar o mantener alianzas, conformar un sentido identitario, solventar conflictos, entre otros elementos que cohesionaban a la población e integraban a nuevos individuos o grupos.

Además, la fiesta permitía que sus organizadores y principales promotores, es decir, los jefes de cada tribu, mantuvieran un sistema de organización jerárquico y reafirmaran su posición como dirigentes, pues tal como señalé en el capítulo anterior, uno de los rituales que componían esta fiesta era aquel mediante el cual se resucitaba a los hombres más importantes que habían muerto en años anteriores, esto con la intención de que otros jefes adquirieran su vigor y valentía.

Lo anterior fue un claro intento de legitimación por parte de los dirigentes del pueblo hurón, y la participación de la memoria, tanto a nivel individual como colectivo, fue determinante para cumplir este propósito. Así, el recuerdo e instrumentalización del pasado permitió que los jefes de cada aldea conservaran y fortalecieran el sistema jerárquico de sus comunidades, al tiempo que mantenían vivo el recuerdo de los ancestros y cohesionaban a la población en torno a un pasado común.

Por otro lado, es importante precisar que, debido a la ausencia de fuentes nativas, la idea que los hurones conformaron de la muerte y de nociones como el “alma” o “espíritu” son las de más difícil acceso para el estudioso del siglo XXI, pues la información registrada

por los occidentales, además de estar determinada por una visión cristiana, difícilmente puede contraponerse con la visión indígena del siglo XVII.

En contraste, debe reconocerse que la información que los europeos registraron sobre las prácticas rituales de los indios, y las descripciones relativas a ceremonias como la fiesta de los muertos, resultan de gran valor para aproximarnos al pensamiento nativo, pues además de que podemos compararlas con fuentes como el registro arqueológico, considero que fueron descritas con mayor fidelidad dado que los frailes que las registraron, y que incluso las observaron —como Brébeuf o Lalemant—, prestaron menos atención a los conceptos y se ocuparon más de observar lo que se desarrollaba frente a ellos para después registrarlo. Este tipo de información es la nos permite aproximarnos con mayor claridad a aquellas nociones de más difícil acceso, completando los registros relativos a ellas y facilitando así su comprensión.

Queda por señalar que a medida que avanzaba en este análisis me fui percatando de que cada uno de los subtemas que traté en él podría ser, a su vez, objeto de una investigación. Los mitos cosmogónicos, las historias relacionadas con el mundo de los muertos o el tema del lamento ritual, por ejemplo, podrían estudiarse con mayor detalle, sobre todo si se amplían los límites geográficos y temporales de un determinado objeto de estudio, y si se presta atención a la forma que tomaron estos aspectos en distintas culturas independientemente de su área geográfica y temporalidad, pues ello propicia una mejor comprensión de estas expresiones religiosas y también un mejor entendimiento del comportamiento humano frente a fenómenos como la muerte.

Además, el reconocer la presencia de ciertos elementos en distintas regiones, en este caso del continente americano, permitiría descartar la intromisión del pensamiento occidental en las fuentes, o en su defecto, identificarla.

Por otro lado, el estudio de estos temas, partiendo de fuentes externas, en este caso occidentales, proporciona también una gran cantidad de material para reflexionar en torno a otros aspectos, no sólo relativos a la información que estas fuentes registraron, sino también a la manera en que lo hicieron, pues tal como he mencionado anteriormente, estos textos reflejan el pensamiento de sus autores y proyectan los valores de una época, evidenciando el contexto histórico, social y cultural en que estuvieron inmersos.

Es importante reiterar una vez más que este tipo de trabajos, más que responder a intereses personales, permiten comprender desde distintas ópticas diversos aspectos relacionados tanto con el estudio de los indios americanos como con la época de los primeros encuentros. De ahí la importancia de direccionar nuestra mirada hacia regiones y acontecimientos distantes a aquellos con los que estamos más familiarizados, pues ello permite completar de mejor forma un panorama histórico que, en las esferas ideológicas o culturales, por mencionar algunas, no se limitó a fronteras de ningún tipo.

Al respecto, considero que dadas las similitudes que pueden llegar a establecerse entre la cosmovisión de algunos grupos indígenas, como los de tradición mesoamericana y los indios norteamericanos, el estudio de estos últimos puede proporcionar distintos elementos para comprender el pensamiento de aquellos, pues aunque cada grupo haya tenido formas particulares de entender la muerte, y motivaciones propias para construir ciertos sistemas rituales en torno a ella, existen paralelismos que ponen en evidencia que muchos de los principios religiosos que dieron lugar a este comportamiento y visión del mundo forman parte de la naturaleza humana.

De igual forma, enfatizar los paralelismos entre las actitudes de diferentes grupos, distantes en tiempo y espacio, frente a fenómenos como la muerte permite apreciar que si existen rasgos comunes entre ellas es porque el ser humano siempre ha tenido las mismas inquietudes y formas similares de expresarlas.

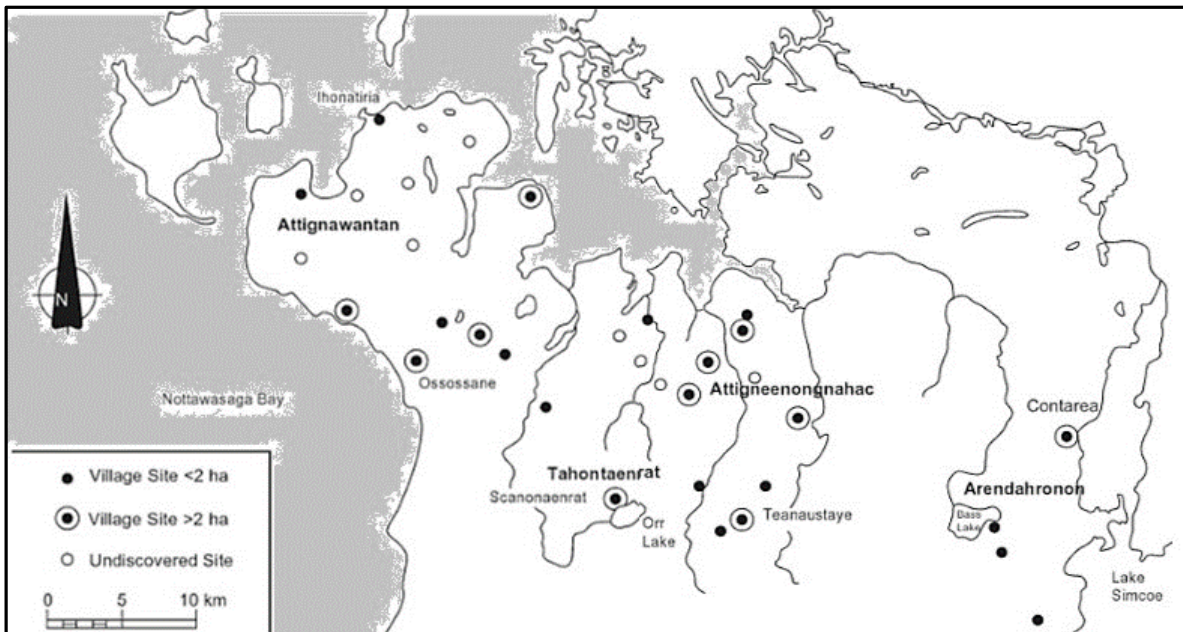
Anexo 1



Región de los Grandes Lagos y zona de ocupación de las naciones huronas en el siglo XVII.¹

¹ Imagen de *Google Maps*. Consultado el 9 de mayo de 2014 en:
<<https://www.google.com.mx/maps/@44.7752293,-79.909429,11z>>.

Anexo 2



Zona de ocupación de las naciones huronas en torno al año 1634.¹

¹ Warrick, *op. cit.*, p. 10.

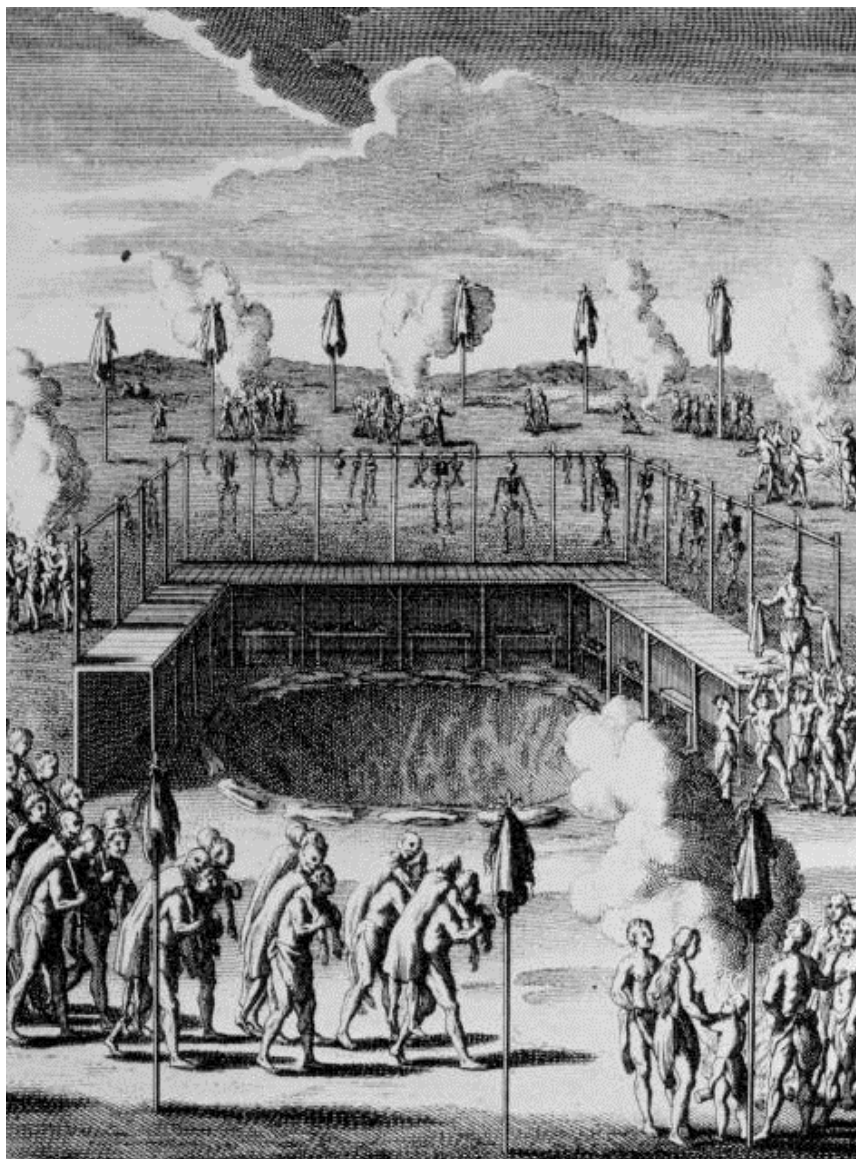
Anexo 3



Grabado que representa un entierro hurón de acuerdo con la descripción de Champlain.¹

¹ Champlain, *op. cit.*, p. 163.

Anexo 4



Grabado que representa la fiesta de los muertos. Fue publicado en 1724 en la obra del fraile jesuita Joseph-François Lafitau, *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*.¹

¹ Joseph François Lafitau, *Customs of the American Indians compared with customs of the primitive times*, Fenton, vol. II, William Nelson, Toronto, Champlain Society, 1977.

Bibliografía

- Abé, Takao, Robert J. Bast, *The Jesuit Mission to New France. A New Interpretation in the Light of the Earlier Jesuit Experience in Japan*, Brill, Países Bajos, Studies in the history of Christian tradition, 2011.
- Alden Cox, Bruce, *Los indios del Canadá*, Quito, MAPFRE, 2ª ed., Colección Pueblos y Lenguas indígenas, no. 5, 1995.
- Allaire, Bernard “The European Fur Trade and the Context of Champlain’s Arrival”, en Litalien, Raymonde, Denis Vaugeois, *Champlain. The birth of French America*, Canadá, Les éditions du Septentrion & McGill-Queen University Press, 2004.
- Amelang, James, “La viuda alegre: Miedo y luto en el llanto ritual”, en Tausiet, María, James Amelang (eds.), *Accidentes del alma. Las emociones en la Edad Moderna*, Madrid, Abada Editores, 2009.
- , “Mourning becomes eclectic: ritual lament and the problem of continuity”, en *Past & Present*, Oxford University Press, no. 187, mayo de 2005.
- André, Louis, “Relation de ce qui s’est passé en la Nouvelle France, les années 1670 & 1671”, en Gold Thwaites, Reuben (ed.), *The Jesuit Relations and allied documents: Travels and explorations of the Jesuit missionaries in New France, 1610-1791*, vol. LV, Cleveland, The Burrows Brothers Company, 1899.
- Arévalo, Javier Marcos, “La tradición, el patrimonio y la identidad”, en *Revista de estudios extremeños*, ISSN 0210-2854, vol. 60, nº 3, 2004. Disponible en <http://www.dip-badajoz.es/cultura/ceex/reex_digital/reex_LX/2004/T.%20LX%20n.%203%202004%20sept.-dic/RV000002.pdf>
- Barbiche, Bernard, “Henri IV and the World Overseas: A Decisive Time in the History of New France”, en Litalien, Raymonde, Denis Vaugeois, *Champlain. The birth of French America*, Canadá, Les éditions du Septentrion & McGill-Queen University Press, 2004.
- Beramendi, Justo, María Jesús Baz, “Memoria, tradición e identidad”, en Beramendi, Justo, María Jesús Baz (eds.), *Identidades y memoria imaginada*, España, Universidad de Valencia, 2008.
- Beyersdorff, Margot, *Historia y drama ritual en los Andes bolivianos (siglos XVI-XX)*, Bolivia, Plural editores, 2ª ed., 2003.

- Bitterli, Urs, *Los "salvajes" y los "civilizados". El encuentro de Europa y Ultramar*, trad. de Pablo Sorozábal, 2ª ed., México, F.C.E., 1981.
- Brading, David A., *Orbe Indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, Juan José Utrilla (trad.), México, F.C.E., 2003.
- Brazeau, Brian, *Writing a New France, 1604-1632. Empire and Early Modern French Identity*, Estados Unidos, Ashgate, 2009.
- Brébeuf, Jean de, "Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle France, en l'anne 1636", en Gold Thwaites, Reuben (ed.), *The Jesuit Relations and allied documents: Travels and explorations of the Jesuit missionaries in New France, 1610-1791*, vol. X, Nueva York, Pageant, 1959.
- Bressani, Giuseppe, "Breve Relatione d' alcune missioni de' PP. Della Compagnia di Giesù nella Nuoua Francia", en Gold Thwaites, Reuben (ed.), *The Jesuit Relations and allied documents: Travels and explorations of the Jesuit missionaries in New France, 1610-1791*, vol. XXXIX, Cleveland, The Burrows Brothers Company, 1899.
- Bürkle, Horst W., "Brébeuf, Jean de", en Anderson, Gerald H. (ed.), *Biographical Dictionary of Christian Missions*, Estados Unidos de América, Wm. B. Eerdmans Publishing, 1999.
- Campeau, Lucien, "Juan de Brébeuf", en O'Neill, Charles E., Joaquín María Domínguez, *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2001.
- , "LE MERCIER, FRANÇOIS-JOSEPH," en *Dictionary of Canadian Biography*, vol. 1, University of Toronto/Université Laval, 2003.
- Disponible en <http://www.biographi.ca/en/bio/le_mercier_francois_joseph_1E.html>.
- Carroll, Alex K., "Cry Ceremony", en Crawford, Suzanne J., Dennis F. Kelly, *American Indian Religious Traditions. An Encyclopedia*, Estados Unidos de América, ABC-CLIO, 2005.
- Champlain, Samuel de, *The works of Samuel de Champlain, Vol. III*, Toronto, Champlain Society, 1922-1936.
- Deslandres, Dominique, "Samuel de Champlain and Religion", en Litalien, Raymonde, Denis Vaugeois, *Champlain. The birth of French America*, Canadá, Les éditions du Septentrion & McGill-Queen University Press, 2004.
- Domínguez Carrasco, María del Rosario, "La construcción de la identidad maya a través de la arqueología", en Alcalá Campos, Raúl y Mónica Gómez Salazar (coord.), *Construcción de identidades*, México, UNAM, FES Acatlán, 2008.
- Eliade, Mircea, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas IV. Las religiones en sus textos*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1980.

- Fiquet, Nathalie, “Brouage in the Time of Champlain: A New Town Open to the World”, en Litalien, Raymonde, Denis Vaugeois, *Champlain. The Birth of French America*, Canadá, Les éditions du Septentrion & McGill-Queen University Press, 2004.
- Gagnon, François-Marc, “Is the *Brief Discours by Champlain?*”, en Litalien, Raymonde, Denis Vaugeois, *Champlain. The birth of French America*, Canadá, Les éditions du Septentrion & McGill-Queen University Press, 2004.
- Garrad, Charles, “Champlain and the Petun”, Disponible en <http://www.wyandot.org/petun/RB%201%20to%2020/PRI13.pdf>
- Gervais, Gaétan, “Champlain and Ontario”, en Litalien, Raymonde, Denis Vaugeois, *Champlain. The birth of French America*, Canadá, Les éditions du Septentrion & McGill-Queen University Press, 2004.
- Giménez Montiel, Gilberto, “Paradigmas de identidad”, en Chihu Amparán, Aquiles (coord.), *Sociología de la identidad*, México, UAM Iztapalapa, 2002.
- Gingras, Frédéric, “Le Caron, Joseph,” in *Dictionary of Canadian Biography*, vol. 1, University of Toronto/Université Laval, 2003–, accessed March 30, 2014. Disponible en http://www.biographi.ca/en/bio/le_caron_joseph_1E.html.
- Giraud, Laura, “The Manuscripts of the *Brief Discours*” en Marcel Trudel, “The Continent on which Champlain Set Foot in 1603”, en Litalien, Raymonde, Denis Vaugeois, *Champlain. The birth of French America*, Canadá, Les éditions du Septentrion & McGill-Queen University Press, 2004.
- Graulich, Michel, *Mitos y rituales del México antiguo*, trad. de José Manuel Gómez y Ángel Barral Gómez, España, Ediciones Istmo, 1990.
- González Delgado, Ramiro, “Relatos orales mapuches y el mito grecolatino de Orfeo y Eurídice”, en *Estudios filológicos*, 2001, no. 36, pp. 35-59. ISSN0071-1713. Disponible en http://mingaonline.uach.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0071-17132001000100003&lng=es&nrm=iso
- Heidenreich, Conrad E., “Huron”, en Sturtevant, William C., *Handbook of North American Indians*, Estados Unidos de América, Government Printing Office, 1978.
- Heidenreich, Conrad E., K. Janet Ritch, *Samuel de Champlain before 1604. Des Sauvages and other Documents Relating to the Period*, Toronto, Champlain Society, 2010.
- Hertz, Robert, *La muerte y la mano derecha*, trad. Rogelio Rubio Hernández, México, CONACULTA, Alianza Editorial Mexicana, Los Noventa, 1990.

- Hickerson, Harold, "The Feast of the Dead Among the Seventeenth Century Algonkians of the Upper Great Lakes", en *American Anthropologist*, New Series, vol. 62, no. 1, febrero 1960. Disponible en <<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1525/aa.1960.62.1.02a00050/pdf>>
- Jacquin, Philippe, "La indianización de los blancos: "todos somos salvajes..." Visión de una seducción olvidada", en Rostkowski, Joëlle, Silvie Devers (coords.), *Destinos Cruzados. Cinco siglos de encuentros con los amerindios*, México, Siglo XXI Editores, 1996, pp. 194-202.
- , *Los indios de Norteamérica*, trad. de Eliane Cazenave-Tapie, México, Siglo XXI, 2005.
- Jaenen, Cornelius J., "Gabriel Sagard. A Franciscan among the Huron", en Steele, Ian K., Nancy L. Rhoden (eds.), *The Human Tradition in Colonial America*, Estados Unidos de América, Rowman & Littlefield, 1999.
- Johnson, Elizabeth L., "Grieving for the Dead, Grieving for the Living: Funeral Laments of Hakka Women", en Watson, James L., Evelyn S. Rawski (eds.), *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*, Estados de América, University of California Press, 1990.
- Koerner, E. F. K., "Notes on Missionary Linguistics in North America", en Zwartjes, Otto, Even Hovdhaugen (eds.), *Missionary Linguistics*, Estados Unidos, John Benjamins B. V., 2004.
- Latitau, Joseph François, *Customs of the American Indians compared with customs of the primitive times*, Fenton, vol. II, William Nelson, Toronto, Champlain Society, 1977.
- Lalemant, Jérôme, "Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle France, en l'année 1642", en Gold Thwaites, Reuben (ed.), *The Jesuit Relations and allied documents: Travels and explorations of the Jesuit missionaries in New France, 1610-1791*, vol. XXIII, Cleveland, The Burrows Brothers Company, 1898.
- Latourelle, René, "BRÉBEUF, JEAN DE (Échon)," en *Dictionary of Canadian Biography*, vol. 1, University of Toronto/Université Laval, 2003. Disponible en <http://www.biographi.ca/en/bio/brebeuf_jean_de_1E.html>.
- Léry, Jean, *Histoire d'un Voyage fait en la terre du Bresil, autrement dite Amerique*, 1585. Disponible en <<https://archive.org/stream/histoiredunvoyag00lryj#page/n0/mode/2up>>.
- Lescarbot, Marc, *Histoire de la Nouvelle France*, Tross, Edwin (ed.), 9ª ed., Paris, Librairie Tross, vol. 3, 1866. Disponible en <http://www.archive.org/details/cihm_36382>.
- Litalien, Raymonde, "Historiography of Samuel Champlain", en Litalien, Raymonde, Denis Vaugeois, *Champlain. The Birth of French America*, Canadá, Les éditions du Septentrion & McGill-Queen University Press, 2004.

- Lomnitz, Claudio, *La idea de la muerte en México*, trad. de Mario Zamudio Vega, México, FCE, 2013.
- Marion, Marie-Odile, “Antropología de la religión”, en Garza Camino, Mercedes de la, María del Carmen Valverde, *Teoría e Historia de las religiones*, México, UNAM, 2010, vol. 1, pp. 31-57.
- Michonneau, Stéphane, “La memoria, ¿objeto de historia?”, en Beramendi, Justo, María Jesús Baz (eds.), *Identidades y memoria imaginada*, España, Universidad de Valencia, 2008.
- Murray, David, “Spreading the Word: missionaries, conversion and circulation in the northeast”, en Griffiths, Nicholas, Fernando Cervantes (eds.), *Spiritual Encounters. Interactions between Christianity and native religions in colonial America*, Gran Bretaña, Universidad de Birmingham, 1999.
- Neurath, Johannes, *Por los caminos del maíz. Mito y ritual en la periferia septentrional de Mesoamérica*, México, FCE- CONACULTA, 2008, pp. 182-214.
- Paredes, Anthony J., *Los indios de los Estados Unidos Anglosajones*, Ecuador, ABYA-YALA, 2ª ed., 1996.
- Popol Vuh*, Adrián Recinos (ed.), México, F.C.E., 2008.
- Pouliot, Léon, “RAGUENEAU, PAUL,” en *Dictionary of Canadian Biography*, vol. 1, University of Toronto/Université Laval, 2003.
Disponibile en <http://www.biographi.ca/en/bio/ragueneau_paul_1E.html>.
- Radin, Paul, *The Winnebago Tribe*, Estados Unidos de América, University of Nebraska Press, 1990.
- Rocher, Adriana, “La construcción cultural de la identidad: el factor religioso”, en Alcalá Campos, Raúl, Mónica Gómez Salazar (coord.), *Construcción de identidades*, México, UNAM, FES Acatlán, 2008.
- Sagard, Gabriel, *Sagard's long journey to the country of the Hurons*, George M. Wrong (ed.), Toronto, Champlain Society, 1939.
- Sahagún, Bernardino de, *Historia General de las Cosas de Nueva España*, López Austin, Alfredo, Josefina García Quintana (eds.), México, CONACULTA, 2002, lib. III, apénd., cap. I.
- Salisbury, Neal, “The Indian's Old World: Native Americans and the Coming of Europeans”, en Mancall, Peter C., James H. Merrell (eds.), *American Encounters. Natives and Newcomers from European Contact to Indian Removal, 1500-1850*, Estados Unidos de América, Library of Congress, 2000.
- Seeman, Erik R., *The Huron-Wendat Feast of the Dead. Indian-European Encounters in Early North America*, Estados Unidos de América, The Hopkins University Press, 2011.

- Sherzer, Joel, “Una diversidad de voces: el habla masculina y el habla femenina desde una perspectiva geográfica”, en Philips, Susan U., Susan Steele, Christine Tanz (eds.), *Lengua, género y sexo desde una perspectiva comparada*, Quito, Biblioteca ABYA-YALA, 1999.
- Tessier, Albert, “BRESSANI, FRANÇOIS-JOSEPH,” en *Dictionary of Canadian Biography*, vol. 1, University of Toronto/Université Laval, 2003.
Disponible en <http://www.biographi.ca/en/bio/bressani_francois_joseph_1E.html>.
- Todorov, Tzvetan, *La Conquista de América. El problema del otro*, trad. de Flora Botton Burlá, México, Siglo XXI Editores, 10ª ed., 1999.
- , *Nosotros y los otros, Reflexión sobre la diversidad humana*, trad. de Martí Mur Ubasart, México, Siglo XXI Editores, 1991.
- Tooker, Elizabeth, *An Ethnography of the Huron Indians 1615-1649*, Washington, U.S. Government Printing Office, 1964.
- Trigger, Bruce G., *Children of Aataentsic: A History of the Huron People to 1660*, Canadá, McGill University Press, 1987.
- Trudel, Marcel, “The Continent on which Champlain Set Foot in 1603”, en Litalien, Raymonde, Denis Vaugeois, *Champlain. The birth of French America*, Canadá, Les éditions du Septentrion & McGill-Queen University Press, 2004.
- Turgeon, Laurier, “The French in New England before Champlain”, en Litalien, Raymonde, Denis Vaugeois, *Champlain. The birth of French America*, Canadá, Les éditions du Septentrion & McGill-Queen University Press, 2004.
- Wallace, Jessica, “Becoming “All Things to All Men”: Jesuit Father Jean de Brébeuf as a Cultural Intermediary”, Asheville, University of North Carolina, 2007.
- Warrick, Gary, *A Population History of the Huron-Petun, A.D. 500-1650*, Cambridge University Press, Estados Unidos de América, 2008.
- Warwick, Jack, “Gabriel Sagard’s “je” in the First Histoire du Canada”, en Stich, K. Peter, *Autobiography and Canadian Literature*, Canadá, University of Ottawa Press, 1988.