

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
POSGRADO EN FILOSOFÍA

Las etnias del norte de México y
filosofía de la educación en las
misiones jesuitas: siglos XVI y XVII
(tesis doctoral)

Doctorado en Filosofía

José Alfredo Torres

2006

AREA: FILOSOFÍA DE LA CULTURA



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.

A la Dra. Elsa Cecilia Frost

In memoriam

Índice

INTRODUCCIÓN.....	4
CAPÍTULO I ANÁLISIS POLÍTICO DEL DISCURSO: TEORÍA PARA INTERPRETAR EL FENÓMENO EDUCATIVO JESUITA.....	17
CAPÍTULO II PRIMERA SUPERFICIE DISCURSIVA: EL TOMISMO, SOBREDETERMINANTE EN LA EDUCACIÓN JESUITA.....	42
CAPÍTULO III SEGUNDA SUPERFICIE DISCURSIVA: COMPONENTES BIOGRÁFICOS DE SAN IGNACIO DE LOYOLA.....	86
CAPÍTULO IV TERCERA SUPERFICIE DISCURSIVA: EDUCADORES JESUITAS, EFECTO DE LA CABALLERÍA ANDANTE.....	107
CAPÍTULO V TERCERA SUPERFICIE DISCURSIVA (2ª PARTE): EL ANDARIEGO JESUITA Y LAS CAUSAS JUSTAS <i>AD MAIOREM DEI GLORIAM</i>	140
CONCLUSIÓN LOS JESUITAS, MAESTROS, CABALLEROS, HIDALGOS Y DISIDENTES.....	155
BIBLIOGRAFÍA.....	172

INTRODUCCIÓN

La vida cotidiana era penosa; desde la comida hasta las enfermedades, podían representar situaciones complicadas y a veces irresolubles en medio del desierto, inundaciones o cañadas abruptas. Dependía la *misión* -iniciada precariamente con recursos a la mano, tan escasos, que a menudo la emigración se hacía necesaria- del carácter y la capacidad individual del misionero, quien mantenía comunicación epistolar y, hasta donde pudieran dársele, recibía provisiones para subsistir. Cada jurisdicción (*misión*) en manos del sacerdote reunía en promedio dos o tres poblaciones: en ellas, el trabajo implicaba ayudar a los enfermos, confesar, atender enlaces matrimoniales, bautismos, organizar la siembra, las festividades religiosas, llevar el conteo de las defunciones y los nacimientos, explorar terrenos aledaños, mantener informado al *visitador* de los acontecimientos recientes, evitar la guerra, etc. Nada raro era encontrar a un misionero jesuita exhausto.

La enorme cantidad de misiones levantadas requirió de más y más personal; pero la necesidad sobrepasó a la realidad y hubo que proveerse de padres extranjeros: checos, alemanes, polacos, italianos, pasaron a formar parte del ejército misional. En este panorama abigarrado de Operarios del Señor, sin embargo, parecía ventilarse un fondo común de ideas educativas: la enorme masa de tareas comunitarias, en una palabra, se trazaría en un campo abonado para la educación de los discípulos.

La Compañía de Jesús, naturalmente, se inspiró en la obra de San Ignacio de Loyola, su fundador; la de San Francisco Javier y la del resto de los iniciadores; de forma por demás relevante, tomó de Santo Tomás de Aquino el fundamento de la labor misionera; pero también jugará un papel extraordinario el lenguaje caballeresco sustentado en

la simbología del honor, la lealtad y la necesidad de vivir hechos heroicos. Se desataba en el imaginario de la orden un afán por hacerse súbdita honorable del Creador (ganando almas para el cielo incluso en condiciones extremas de pobreza y peligro -veremos cómo esta *legión de caballeros* llegó a diferenciarse de otras órdenes regulares en su concepto de *sacrificio*-). Intervendrá, por último, como factor destacado de la actividad jesuítica, la experiencia en el terreno, consignada en crónicas e informes periódicamente solicitados al misionero.

Pese a considerarse fundamental, no resulta nítida aún, la influencia del tomismo en la educación jesuita de las misiones septentrionales del siglo XVI y principios del XVII. ¿Qué perspectiva filosófica tenían los padres jesuitas respecto a la labor que les competía realizar entre indígenas nómadas y seminómadas? ¿Podría afirmarse que recibían instrucciones de sus superiores, quienes exigirían el cumplimiento de tales o cuales directrices teológico-filosóficas y, por tanto, se estarían experimentando planteamientos homogéneos en la conversión de las *naciones bárbaras*?, ¿Cuál era el margen de autonomía en la justificación de las acciones particulares, debidas a la exigencia de una vida en soledad, lejos, muy lejos de las metrópolis de la Nueva España?

Trátese de una respuesta o de otra, vale la pena discernir los matices de una educación impartida en semejantes condiciones, sostenida en un bagaje de ideas filosóficas que la hicieron posible: sobre todo, insistiremos en las creencias más incidentes, que fueron recogidas del pensamiento de Tomás de Aquino, cuya obra, desde un principio, fue recibida con beneplácito e interés por el padre fundador de la Compañía, suscitando en él reflexiones

determinantes -al grado de que, al tomismo, lo encontraremos diseminado por dondequiera en los escritos ignacianos, esclarecedores del *ser jesuita*.

La interpretación del "gentil indiano" ya tenía detrás de sí una larga discusión en tierra americana; dominicos y franciscanos crearon un acervo notable de obras dedicadas a la cuestión, y, un Motolinía o un Bartolomé de las Casas, ora basándose en Aristóteles, ora en San Agustín o Tomás de Aquino, escribieron sobre la cultura indígena y el paganismo. Respecto a la naturaleza de la conversión, esto es, al modo de evangelizar al indio, ha llegado hasta nosotros, v. gr., un notable tratado lascasiano: *De unico vocationis modo*, obra escolástica de variada ascendencia filosófica, pero cimentada en tesis centrales aristotélico-tomistas como, por ejemplo, la noción de *analogía*. Una interpretación analógica de la experiencia educativa también la adoptaron los jesuitas; pero, entonces, ¿dónde está la originalidad de estos últimos respecto de un rasgo analógico -desarrollado en la obra lascasiana- inherente a la educación de las poblaciones autóctonas?

Parece obvio que la práctica educativa ignaciana -instaurada sobre la base de una interpretación *sui generis* del tomismo- se desarrolló en función de necesidades aparejadas a la modernidad, lo cual haría necesario investigar la índole de la exégesis que del tomismo se hiciera, e indagar las conexiones sutiles de esta doctrina con -por un lado- el hecho de un educar moderno, y -por otro- con un capítulo de la historia dedicado a transformar la conciencia de pueblos chichimecas en los confines (septentrionales) de la Nueva España. Sería un intento que permitiera descubrir el ángulo desde el cual la mirada jesuita comprendió la peculiaridad y variedad de culturas motejadas de primitivas, pero, no

obstante, dignas de preservarse y hacerlas partícipes de la redención humana (al punto de que, como sucedió en los asentamientos indios identificados con el término *misión*, se consideró un deber alcanzar -y en no pocos casos se logró- la prosperidad, muestra, sin duda, de un afán de mestizaje o entrecruzamiento de polos de significación pagano-cristianos).

Ciertamente, la rápida aceptación y apoyo a la Compañía de Jesús por parte de la burocracia real, indicaba un acoplamiento de intereses y en la orden, a ciencia cierta, nunca dudaron de un par de principios: la lealtad al rey y a Cristo, lo que redundaría en una primera cualidad atribuida sin chistar al indio: la de ser "súbdito". Sin abandonar la meta de imponer la cultura dominante a la población indígena, los jesuitas toleraban ciertas prácticas de la tradición prehispánica siempre y cuando no estorbaran la conversión y sirvieran a los fines de ésta. Por ejemplo, en los colegios para indígenas montaban obras de teatro cuyo contenido se refería parcialmente a la vida prehispánica, lo cual resultaba útil para intervenir y sesgar creencias de la población adoctrinada. Uno de los aspectos tradicionales de la indianidad fue su apego a las festividades religiosas, aspecto que, aprovechado por las órdenes religiosas, incluyendo la jesuita, tuvo como derivación celebrar iconos propios del catolicismo -en representaciones dramáticas, procesiones, concursos, etc.

Hasta qué punto y por qué pudiera haberse practicado una tolerancia auténtica con las tribus del noroeste en las áreas misionales de conversión, lo hemos expuesto como una cuestión a resolver; pero no debe pasarse por alto que, junto a los numerosos ejemplos de autoritarismo y obligatoriedad de permanencia dentro de una *misión*, tuvieron lugar otros tantos

de lealtad por parte de etnias que se sintieron beneficiadas, v. gr., en la Sierra Gorda de Querétaro, la Pimería Alta, la Península de California, etc.

La intervención de la compañía de Jesús en la comunidad era total, es decir, tomaban partido en las querellas familiares, comerciales y políticas, a través de su asistencia a la población y -por supuesto- vía los lineamientos educativos de un catolicismo aprendido durante largos años de formación en colegios y universidades. El orden detallado de la vida cotidiana se extendía a la *misión* y equivalía a un control de las causas que llevarían al buen desempeño de la catequesis cristiana. Aparte de mantener un cuaderno estadístico de los rasgos poblacionales (cuántos solteros y solteras, cuántos enlazados en el sacramento del matrimonio, cuántos niños, y otros datos), que les permitía un control razonable del accionar comunitario, también abarcaban situaciones prevalecientes en el exterior: sabían del estado de pacificación y amotinamiento en tales y tales regiones que pudieran infectar la misión propia; igualmente, el nivel de organización logrado en aquellos puntos cercanos y encargados a la tutela de otros hermanos: resultaba trascendental saberlo, ya que podían pedir auxilio, o brindarlo, en caso de catástrofes de cualquier índole. Este transcurrir misionero, por decirlo así, totalizante, ¿qué aportaba en particular a los indígenas norteños, considerados "los más bárbaros entre los bárbaros"?

Aparentemente, los jesuitas estaban de acuerdo con los franciscanos en una premisa: el odio a la idolatría; pero estos últimos, en muchos casos excelentes etnógrafos, alcanzaron en la época dorada de las órdenes mendicantes una comprensión significativa de múltiples costumbres, inéditas para ellos. ¿Qué sucedió en el caso de las huestes

ignacianas? ¿Hasta qué punto sintieron afinidad o repugnancia hacia formas de vida que habían caracterizado a etnias seculares como los tepehuanos, tarahumaras, seris, mayos o zoques? Anotaremos cómo también realizaron una tarea de observación y escritura magnífica en sus crónicas de corte indigenista.

Hemos insistido en el apoyo del rey a la Compañía, ya que ésta constituía una respuesta eficaz contra la Reforma protestante y además un factor de conquista no agresiva. En una palabra, era una salida maravillosa para legitimar el estado de hechos originado por el descubrimiento y la conquista en un horizonte posrenacentista español (moderno y católico). Quizá como Vasco de Quiroga, idearon un discurso persuasivo de mestizaje, donde los esquemas de autoridad fundamentales quedaban en manos de los funcionarios ibéricos. Dentro de las misiones prototípicas tanto mexicanas como del Paraguay, los indios se integraron voluntariamente a los esquemas propuestos, ya fuera por un sentido de sobrevivencia, ya por convencimiento; o bien por una imposición inevitable, o tal vez debido a todo ello. El panorama observable en incontables misiones fue de admisión -en general- de la propuesta jesuítica y, frente al hecho consumado, puede preguntarse: ¿cuál fue la clave de una educación tan exitosa?

Lo anterior nos conduce, en parte, a los procedimientos empleados por los antiguos misioneros; de un lado, estaría la organización para conseguir recursos básicos, materiales y espirituales; de otro, la retórica cristiana, empleada en atraer a los conversos potenciales hacia los dogmas intransferibles, i.e., los principios de la fe que de ninguna manera podrían haberse negociado.

Investigar al respecto daría un perfil más definido de la propuesta educativa que venimos comentando, de suyo práctica y sistemática, enmarcada en una modernidad de rasgos mercantilistas, burgueses, exigentes, en fin, de la previsión de datos y las acciones que permitirían alcanzarlos.

Tal era una educación nueva: ya no podía quedar en manos de las luminarias, de las estrellas errantes que podían regar luz dondequiera que se presentaran; pero que, desaparecidas de la faz de la tierra, nada podía garantizar la continuidad de sus enseñanzas ni la conformidad con las esferas de poder. Respecto de los jesuitas, por el contrario, se reflejaba el acomodamiento planificado de actos, la base de recursos indispensable a una tarea de largo plazo y el establecimiento riguroso de la obediencia. No otra cosa sino la educación moderna, pero, curiosamente, sostenida en un fundamento escolástico-tomista, es decir, de corte medieval. La Compañía construyó puentes de comunicación estrecha con las esferas del poder virreinal y real. ¿Cuál interés la ligaba al discurso hegemónico? Por lo pronto, resulta claro una especie de anhelo teocrático, abarcativo, en el cual ningún nivel de la vida social quedaría excluido. Valdría la pena investigar las colusiones entre la orden jesuita y las instancias de liderazgo político, que incidirían en la práctica misionera de aquélla. De ninguna manera pretendo afirmar que hubiera pactos secretos y deshonestos, sino, tan sólo, intereses creados en el transcurso de la connivencia jesuitas-colonos privilegiados. No resultaba casual la permisividad otorgada a la orden ignaciana para tener injerencia en tantos y tantos espacios de la cotidianidad.

Tal vez esta incrustación social, vamos a llamarla "educativa", le dio margen suficiente para decidir el rumbo que debían tomar las creencia y las prácticas religiosas y

políticas, lo cual, con el paso del tiempo, generó fricciones graves con el poder establecido (que miraría con recelo a un hijo pródigo, ahora en franca rebeldía). Si la Compañía de Jesús, acusada de haber construido un Estado autónomo dentro del Imperio y expulsada en la segunda mitad del siglo XVIII de las colonias americanas, hasta entonces había formado varias generaciones -inculcándoles obediencia al discurso institucional- ¿cómo habrán respondido estas últimas frente a una decisión de arrancarles de tajo su *alma mater*? ¿Con resentimiento cargado de amotinamiento latente? Ello nos llevaría a estudiar la dependencia de los (maestros) jesuitas respecto al discurso dominante, y la crisis desatada por la búsqueda de un pensamiento y un actuar libres, desprendidos de la presión institucional colonialista.

Un fenómeno similar habrían provocado las misiones: a las etnias del norte se les había señalado (no pocas veces) de "pequeños estados" -con una cultura y líneas de educación peculiares- dentro de una Nación monárquica; ello tipificaba el desacato. Nunca faltaron acusaciones de mineros, ganaderos, hacendados, militares y funcionarios, quejándose de la excesiva intrusión de los padres jesuitas en los asuntos económicos y políticos que afectaban intereses, según ellos, de competencia civil. A pesar de lo anterior, el trabajo jesuítico frecuentemente se desarrollaba, también, en oposición a los nativos, a sus fuentes de adoctrinamiento, a sus costumbres polígamas, a su esencia guerrera, a su requerimiento urgente de vivir dispersos, etc., generándoles un sentimiento de rebelión contra manifestaciones de la autoridad europea. De hecho, los indios del norte siempre dieron muestras de resistencia ante la presión ejercida contra su autonomía, empero, fueron reprimidos.

De un modo análogo, a la orden de la Compañía de Jesús, frente al autoritarismo regio que deseaba para sí mayores prebendas -y, por lo tanto, mayor subordinación-, también le sucedió: la negativa jesuita a supeditarse le costó la supresión y expulsión de las colonias americanas. Ahora bien, la conservación del apego y el agradecimiento por las dotes recibidas en múltiples cotos misionales del Septentrión, añadiría un balance positivo al desempeño de los religiosos ignacianos: quizás fue evidente en aquellas zonas donde se palpó la consecución de la utopía educativa del respeto, la imbricación y fusión cultural sin choque violento; el convencimiento sincero sobre un destino cristiano aunado a creencias indígenas sobre la vida y la muerte, es decir, el logro del mestizaje que mejora, que vivifica en mutualidad.

Para terminar, quiero insistir en un punto relevante: las fuentes teóricas en la formación de Ignacio de Loyola y los cofundadores de la Compañía de Jesús. Pueden rastrearse autores y conceptos que darían fundamento a los famosos colegios jesuitas y a las tareas en las misiones del norte mexicano: tenía lugar por entonces, cuando Loyola y sus correligionarios se formaban en los estudios superiores de teología y filosofía (primera mitad del siglo XVI, París), la polémica sobre la naturaleza de los universales. Planteábanse los extremos: desde los platonistas cuya tesis central confería existencia a los conceptos y los consideraba ordenadores de la experiencia, hasta los nominalistas extremos que atribuían a los universales la categoría de *flatus vocis* (voces vacías), meras exhalaciones emitidas sin categoría ontológica alguna. Entre ambas corrientes, por supuesto, había una gama de posiciones intermedias como la de Loyola.

Ignacio de Loyola trabajó de modo especial la filosofía aristotélico-tomista, tal y como lo hacían (con una interpretación diferente) los dominicos. Además, parece dar a su pensamiento un sesgo platónico-agustiniano, por ejemplo, en obras como *Los ejercicios espirituales*, dedicada a la educación del alma siguiendo esquemas cristianos. A la manera de Platón, sustenta explícita o implícitamente, la tesis de un tratamiento especial de la sustancia anímica, preparándola a enfrentar la verdad.

Sin embargo, el concepto de "alma" como una sustancia aparte del cuerpo, no se inspira totalmente en la filosofía platónica, que ubica una especie de habitáculo de los conceptos en un mundo *sui generis* -radicalmente distinto al terrenal- al cual arribarían las ánimas con la destrucción del cuerpo.

Educar el alma para el conocimiento significaba individualizarla -acorde a la filosofía aristotélica respecto del "concepto", "forma" o "universal", el cual quedaría situado, según dicha filosofía, no en un nivel ontológico intemporal e inespacial, sino, justo, en los objetos empíricamente distinguibles-. Es decir: el universal se identificaría en los cuerpos individuales, se ha individualizado y permite por ello separar al sujeto particular dentro de categorías genéricas. Por ejemplo, a Juan o Pedro, a quienes observo en la calle, los identifico dentro del universal "ser humano", pero cada uno es distinto. Habría que pensar, entonces, en cómo formar auténticos seres humanos en acto, es decir, individualidades representativas de un concepto cristiano de virtud universal, según la concepción ignaciana.

El estado de la investigación sobre la educación de los jesuitas, hasta donde tengo conocimiento, presenta una

descripción minuciosa de actividades estratégicas -incluida la disciplina- para la configuración de la conciencia católica, dentro, por supuesto, de los espacios bajo su responsabilidad: ellos, los jesuitas, persiguieron objetivos de transculturación, evidentemente, con bastante éxito; pero se profundiza poco en los elementos teórico-filosóficos de su pensamiento y su acción, formadores de la conciencia indígena y criolla. ¿Hasta qué punto la originalidad educadora de los fundadores de la Compañía se mantuvo apegada a puntos de sustentación teórica, por ejemplo, en el capítulo de la educación misionera del Norte de México? Pero más aún, ¿cuál era el contenido de esta sustentación teórica? ¿Qué se introdujo e influyó de la metafísica y epistemología -especialmente- de Aristóteles y Tomás de Aquino, en la concepción y práctica evangelizadora de las "misiones"?

Tres hipótesis centrales tendrían que desarrollarse y confirmarse: 1) el cuidado del alma virtuosa descansaba en consideraciones platonistas; y el éxito educativo de individuos con bases empíricas demostrativamente eficaces para la dirección de la cultura y la política, descansaba, a su vez, en fuentes aristotélico tomistas. Qué parte corresponde a cada corriente y sus ramificaciones, debería descubrirse en una investigación, a pesar de que, en este trabajo, me dedicaré a indagar el influjo destacadamente ejercido por la filosofía medieval del Santo de Aquino; 2) los resultados apetecidos por los jesuitas, con avances reconocidos entre propios y extraños, rayaron en la utopía cuando afectaron al poder establecido. Es decir, la proyección de su actuar, caracterizado por la honradez y la consistencia, enfrentó serios obstáculos de parte de gente con intereses colonialistas. ¿En qué momento estos educadores modernos, directos, efectivos y exitosos, chocaron con los

principios de la expansión y explotación del indígena? Ahora bien, en el instante de la colisión, ¿se podría hablar de una utopía de los jesuitas y, en caso de ser así, cuáles de sus componentes podrían ser aleccionadores para la vida en la actualidad?; 3) existieron otros influjos -en fusión con el plenamente filosófico- determinantes del quehacer misionero jesuítico: uno de ellos tiene el sentido peculiar de aventura y heroísmo dedicados a un personaje benefactor; equivale a una simbología de la epopeya, marcada por las andanzas de la caballería medieval: significados como la entrega, la lealtad, el sacrificio, la consistencia moral, el deseo altruista, la humildad, etc., fueron interiorizados por el misionero jesuita en relación con una estructura espiritual de obediencia al Creador. Entendía este misionero que, el Soberano, otorgaba insignias a quienes, como él, buscaban en el mundo la redención del necesitado. Cada sacerdote formaba parte de la misma orden caballeresca, provista de reglas, de castigos, de incentivos. Y, al estilo de Ignacio de Loyola, alcanzaría el cometido de venerar el reino divino, reflejándolo en una vida terrenal análoga a la celeste.

CAPÍTULO I
ANÁLISIS POLÍTICO DEL DISCURSO:
TEORÍA PARA INTERPRETAR EL FENÓMENO
EDUCATIVO JESUITA

La teoría denominada "análisis político del discurso", fundamentada y desarrollada por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, tiene sus antecedentes en la filosofía wittgensteiniana (particularmente el 2º Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas*) y sus tesis pragmatistas acerca del significado. También, en el estructuralismo de Foucault y su noción de *poder*, junto con la de Gramsci sobre *hegemonía*. Otras influencias se ubican en la lingüística de Ferdinand de Saussure, en el psicoanálisis y el materialismo histórico (Marx, Lenin, Althusser).

A continuación planteo algunos conceptos básicos del análisis político del discurso y la pertinencia de utilizarlos en la interpretación del fenómeno que me interesa explicar: la propuesta educativa de los jesuitas en los límites septentrionales de la Nueva España, comenzando por ejemplificar uno de los puntos de origen que la inspiró, esto es, la vida del fundador de la Compañía de Jesús, Ignacio de Loyola, de manera que, en sí misma, tiene importancia, no para elaborar una hagiografía, sino para rescatar las experiencias biográficas que darán matices únicos a la labor del misionero.

El análisis que haré a lo largo de esta obra, tiene una guía en la teoría mencionada, que fundamentará los descubrimientos acerca de la aventura jesuítica, irreplicable y alentadora de vivencias educativas con raíz histórica propia.

Noción de *discurso*

Cualquier concepción del mundo se sustenta en la estructuración, anterior al sujeto, de un campo de significación o una articulación de conceptos que le orientará en la comprensión de todo cuanto le rodea: "la mera

posibilidad de percepción, pensamiento y acción descansa en la estructuración de un cierto campo significativo, que preexiste antes de cualquier inmediatez factual.”¹

Lo existente, entendido en un sentido ontológico, sólo puede hacerse inteligible por la mediación del discurso, y a éste lo entenderemos como la concatenación de signos articulados bajo una coherencia momentánea; articulación concebida como el intento de fijar un centro, un eje de interpretación estable dentro de la discursividad imperante.

El padre fundador de la Compañía de Jesús nace a fines del siglo XV en pleno auge de la guerra española contra los árabes, expulsados de la Península en 1492. Se forja en medio de una simbología de grandeza real y nobiliaria, con Fernando e Isabel a la cabeza de señores armados y un clero participativo en la cruzada religiosa contra el infiel, triunfantes, ya que extendieron sus dominios conquistando el último reducto musulmán dentro de territorio ibérico. Además, la expedición de Colón y sus resultados, añadían lustre al reino de Castilla en la competencia por las rutas marítimas y comerciales contra Portugal. Sumando las luchas intestinas entre poderosos y los enfrentamientos con el reino franco, todo en su conjunto, daba a la economía y a la política un toque de guerra.

En estas coordenadas, Loyola se plantea el ejercicio de las armas junto a personajes como el Duque de Nájera, con quien se ligó en 1517. Había sido formado en torneos de caballería, partidas de caza, manejo de la espada y armas de fuego, en un horizonte de significación que acepta el carácter guerrero de la nobleza y sus leales servidores.

¹Ernesto Laclau, "Discourse", en: *The Blackwell Companion to Contemporary Political Philosophy*. Edited by Professor Robert Goodin and Philip Pettit: The Australian National University, Philosophy Program, 1993, p. 431

Tal horizonte de cadenas lingüísticas, como la vida caballeresca, los títulos nobiliarios, las dignidades diplomáticas y eclesiásticas, el amor cortés o el honor familiar, impelen a Loyola a construir su identidad, señalándole cómo deberá ordenar las experiencias circundantes. Son espacios de significación que exhortan a un acercamiento -inteligible- de la realidad. Mediante una *praxis* constante, el individuo irá convirtiéndose al modo de vida sugerido por las estructuras semánticas imperantes -y levantadas en un edificio simbólico. A tales estructuras las bautiza Laclau como "discurso", entreveradas en redes semánticas complejas y en el aprendizaje de los sujetos que tejen multitud de sentidos, cuyo desplazamiento y transformación nunca deja de estar latente: "a la totalidad estructurada resultante de la práctica articuladora la llamaremos *discurso*."²

El entrelazamiento de las partes de un discurso, tiene lugar como resultado de una forma de vida, de un recorrido por la experiencia que indicará la necesidad de adscribirse a símbolos estructurados coherente, satisfactoriamente, en relación a dicha necesidad. Más aún, en tanto *una estructura discursiva no es una entidad meramente "cognoscitiva" o "contemplativa", [sino] es una **práctica articuladora** que constituye y organiza a las relaciones sociales*³, entonces, lo social, no puede considerarse aparte de las distintas articulaciones lingüísticas que lo componen, que lo construyen en redes complejamente imbricadas.

Estas estructuras discursivas -para ser más precisos- conjuntan *signos*, y a éstos los entiende Laclau en el sentido

²Laclau, E. y Mouffe, Ch., **Hegemonía y estrategia socialista**, México, s. XXI, p. 119

³*Ib.*, p. 109

de F. De Saussure: "lo que el *signo* lingüístico une no es una cosa y un nombre, sino un concepto y una imagen acústica...Y proponemos conservar la palabra *signo* para designar el conjunto, y reemplazar *concepto* e *imagen acústica* respectivamente con *significado* y *significante*..."⁴ Un par de acotaciones importantes: por una parte, la unión *significante-significado* es contingente; esto es, a un mismo *significante* pueden corresponderle diversos *significados* y ello está en función de las convenciones, de las prácticas de construcción en los diversos lenguajes, de tal manera -confirma Saussure- *el lazo que une el significante al significado es arbitrario*.⁵

Muchos *significantes* se incluirían entre los que, en la época vivida por Iñigo de Loyola, tendieron a cambiar su *significado*, por ejemplo, *Reforma de la Iglesia*; para unos, la Iglesia reformada se entendería según las indicaciones del Concilio de Trento, en el cual se aprobaron posturas papistas y tradicionales que buscaron resguardar la pureza de la fe. Sin embargo, el mismo *significante* tuvo *significados* diferentes -e influyentísimos- en pensadores y seguidores de Lutero o Erasmo, considerados herejes por el Santo Oficio, para el que, la manera de plantear ellos la reformulación eclesiástico-institucional, se alejaba de lo dicho en las sagradas escrituras. Inclusive, antes del Concilio tridentino, existieron ópticas distintas (sobre la solución a problemas exigidos por una reforma) como la de los monjes teatinos y otras órdenes regulares de reciente aparición en la década de los treinta (s. XVI); el mismo Loyola observaba

⁴Seassure, F., **Curso de Lingüística General**, México, Eds. Nuevomar, 1959, pp.128-129

⁵*Ib.*, p. 130

los acontecimientos y aventuraba su opinión reformista, estando en Venecia en 1537.

Conforme a lo anterior, el significante cuya connotación se asocia a la reforma de la institucionalidad católica, pudo entenderse variadamente según intereses, según pugnas intelectuales o políticas; pero lo digno de anotarse sería: tal significante cambia de significado según se trate de una u otra práctica interpretativa; o, dicho de otra manera, cambia en un terreno de luchas antagónicas que intentan atraer conciencias a la causa de cada uno de los contendientes.

Por otra parte, en relación al *signo*, está su carácter relacional, indicativo de la inexistencia en el lenguaje de "términos positivos, [y la existencia de] sólo diferencias. Para entender el significado del término 'padre', yo tengo que entender el significado del término 'madre', 'hijo', etc. Este carácter puramente relacional y diferencial de las identidades lingüísticas significa que el lenguaje constituye un *sistema* en que ningún elemento puede definirse independientemente de otros."⁶ El *espíritu caballeresco*, por ejemplo, es un signo carente de positividad, es decir, carece de un sentido sempiterno, bajo el que deba ser entendido independientemente de la época y los personajes envueltos en la necesidad de utilizarlo.

Naturalmente, la alcurnia, la virtud, la honradez y obediencia al soberano, cualidades asociadas al señor feudal, habrían sido consideradas de lo más elevado en el marco del espíritu caballeresco al que haya podido llegarse, según la sagacidad militar, según la supremacía familiar, según, en síntesis, la epopeya ligada al renombre del monarca. Las

⁶Ernesto Laclau, "Discourse" en ed. cit., p. 432

notas distintivas del *espíritu caballeresco* -se creería-serían incambiables, pues de lo contrario, la importancia de alcanzarlas no garantizaría la permanencia en la élite militar. Convencer de la inmovilidad del significado expuesto, implica la defensa de una posición en una red de intereses, económicos, familiares, culturales; red en la que destaca siempre una lucha política por colocarse en el lugar más influyente dentro del espacio de significados imperante. Realmente, la positividad del signo es una ficción, pues el signo tiene un carácter relacional: al significante "caballero" le correspondería un significado *relacionado* con los de "súbdito", "rey", "dama", "vida palaciega", "lealtad", etc., es decir, si alguno de los conceptos mencionados variara su connotación, habría de variarla también el que hemos ejemplificado. Esta posibilidad, llamémosla, de versatilidad semántica, todo el tiempo está presente en una estructura lingüística donde existen desplazamientos, articulación y rearticulación de sentidos.

Históricamente sabemos, por ejemplo, que durante la época de Fernando el Católico, la guerra contra los moros adjudicó a la órdenes de caballería un componente religioso exaltado, pues, la batalla contra el infiel musulmán, hizo enarbolar santos y rituales católicos que protegerían codo a codo a seguidores del Dios bíblico, considerándolo el dios verdadero y superior frente a la deidad árabe. Ello (una belicosidad sacra, si pudiera nombrarse así) no aconteció en la época de Enrique IV, caracterizada por luchas internas entre caballeros de variada estirpe en pos de honores y propiedades; pero todos ellos católicos: no se inflamaba aún a tal grado, la especie de nacionalismo religioso que sobrevendría años después en el espíritu de las reglas caballerescas.

Como lo analizaremos, el mismo Ignacio de Loyola descubrirá una forma peculiar de asimilar y practicar estos conceptos dedicados a la caballería, cuando, imbuido de fervor místico, los proyectará en acciones mendicantes y de redención del prójimo. Transcurrirá su actuar en el marco de creencias típicas sobre la valentía, lealtad, riesgo, sufrimiento, castigo, metas justicieras y otras.

El concepto de *sobredeterminación*

Esta noción tiene su origen en el psicoanálisis y la aplica Althusser a la sociedad como unidad inestable. En el capítulo de *La revolución teórica de Marx*, "Contradicción y Sobredeterminación (notas para una investigación)", analiza la concepción hegeliana de la sociedad y sus contradicciones, a saber: cierta racionalidad del advenimiento y génesis de un todo predecible. Sería, la sociedad, un fundamento semejante a la geometría euclidiana, la cual, con sus axiomas, definiciones, corolarios y teoremas, hace inteligible el área inmediata de la percepción visual. Sin embargo, en esos términos, la sociedad pensada en abstracto estaría concibiéndose como el reflejo de cierta idea preconcebida, que no agota la explicación de fenómenos como la emergencia de las contradicciones. Si tratáramos de idealizar o purificar la contradicción, ajustándola a un modelo *a priori*, "esta purificación -aclara Althusser- tan simple de la *contradicción* (sería) simplemente *abstracta*; la contradicción real se confunde de tal modo con (sus) "circunstancias" que no es discernible, identificable ni manuable *sino a través de ellas y en ellas.*"⁷

⁷Althusser, L., *La Revolución Teórica de Marx*, México, s. XXI, 1967, p. 79

Ello significaría en sus últimas consecuencias: lo social mantiene un principio de evolución que no se encuentra fuera de lo social mismo, es decir, no se encuentra en una idea abstracta, en un arquetipo racional, sino en un movimiento propio que puede comenzar a discernirse utilizando la herramienta teórica de la *sobredeterminación*.⁸ Podemos entender esta última apelando al desplazamiento, fusión y condensación de sentidos. El orden simbólico o la estructura discursiva de lo social, contiene partes que se articulan en un constante ir y venir de significados; en un constante reacomodamiento, por tanto, del significado de cada una de sus partes: hay un enviar y reenviar cargas semánticas cuyo resultado es una lectura cambiante de lo existente. Ahora bien, en este circuito de envíos y reenvíos, tiene lugar la *fusión*. Unos conceptos cambian su connotación por efecto de otros que la interfieren con su contenido semántico. No sabemos de dónde pueda provenir la interferencia; pero cuando tiene lugar, el modo de estructurar la realidad circundante sufre modificaciones y momentáneamente se estabiliza (se *condensa*) en una visión del mundo.

En la lógica de la *sobredeterminación* *toda identidad está sobredeterminada en la medida en que toda literalidad aparece constitutivamente subvertida y desbordada; es decir, en la medida en que, lejos de darse una **totalización** esencialista o una **separación** no menos esencialista entre*

⁸...el sentido potencial más profundo que tiene la afirmación althusseriana de que no hay nada en lo social que no esté sobredeterminado, es la aserción de que lo social se constituye como orden simbólico. Este carácter simbólico -es decir, sobredeterminado- de las relaciones sociales implica, por tanto, que éstas carecen de una literalidad última...; cfr. Laclau, E. y Mouffe, Ch., ob. cit., p. 110

*objetos, hay una presencia de unos objetos en otros que impide fijar su identidad.*⁹

Ya habíamos estipulado el carácter relacional de los componentes del discurso, carácter que les impediría un sentido fijo, una literalidad última, ya que -en palabras de Laclau y Mouffe- "hay una presencia de unos objetos en otros que impide fijar su identidad". Hay, además, una multiplicidad de sentidos actuando en la rearticulación del lenguaje; uno de ellos, por ejemplo, lo encontramos cuando, Loyola y el cuerpo de los primeros conversos a su planteamiento de apostolado, hacen voto de pobreza y castidad, sin embargo, al momento de recibir la primera donación (documentada) en Roma¹⁰ -una casa más o menos amplia que los alojará momentáneamente-, ya no pudieron haber entendido de la misma forma la pobreza, el desprendimiento de bienes materiales; y menos cuando otros benefactores ceden más propiedades y las ornamentan en estilos arquitectónicos.

Más adelante, los colegios para novicios se construirán previniendo comodidades que ya no se relacionan con la experiencia ignaciana de ayuno y peregrinaje en la miseria absoluta. A esto cambios en el concepto de *pobreza* sobrevienen otros relacionalmente articulados, como humildad, entrega, benevolencia, desprendimiento o sacrificio, dando lugar a un reacomodo del significado de tales significantes (significado que se hallará fusionado con elementos semánticos antes desconocidos). La mezclanza se traduce y estabiliza en una concatenación lingüística que responde a la necesidad de interpretar una experiencia, en este caso, cómo

⁹*Ib.*, p. 118

¹⁰El 23 de diciembre de 1539 reciben la primera concesión: *La noble señora romana, Fausta de Jancolini, antes de morir, les deja su casa de la plaza Colonia, con todas sus dependencias y sus utensilios, enseres, y muebles.* V. García Villoslada, Ricardo. **San Ignacio De Loyola**, Madrid, BAC, p. 456

hacer compatible la acumulación de bienes con el voto de pobreza; y dicha estabilidad, contingente, se denomina *condensación*.

La noción de precariedad de la estructura lingüística, de contingencia en la estabilidad, lleva directamente a la tesis sobre la carencia de identidades fijas, inamovibles o absolutas, tanto de la estructura como de los componentes que la conforman: de ahí que, *la sociedad y los agentes sociales carecerían de esencia, y sus regularidades consistirían tan sólo en las formas relativas y precarias de fijación que han acompañado a la instauración de un cierto orden.*¹¹

Identidad

Lo ilusorio en la constitución del sujeto.

Hablar de la identidad del sujeto, o hablar simplemente del **sujeto**, implica ubicarlo en un punto de la estructura discursiva, desde el cual (y por influencia de los signos articulados entre sí) ha interiorizado múltiples sentidos pertenecientes a una religión, un género, nacionalidad, clase social, etc.¹² Nunca un sujeto se constituye como tal fuera de alguna red de conceptos que lo interpela y lo convence de aceptar significaciones propuestas a su conciencia. Como Loyola, quien se ubicaba en un complejo de significados sobre su origen vasco, hidalgo, cortesano, católico, en tanto individuo con distintas incidencias discursivas, interpeándolo, llamándolo a convertirse.

¹¹Laclau, E. y Mouffe, Ch., **Hegemonía y estrategia socialista**, ed. cit., pp. 110-11

¹² "Siempre que hablemos de la categoría de 'sujeto' -dicen Laclau y Mouffe- lo haremos en el sentido de 'posiciones de sujeto' en el interior de una estructura discursiva." *Ib.*, p. 132

¿Cómo se va constituyendo el sujeto en el interior de una estructura discursiva? Dicho de otra manera, ¿cómo se va constituyendo la categoría de sujeto? Para entender el proceso de constitución en un campo lingüístico, mencionemos un par de factores.

Primero. En el espacio del discurso político hay un cúmulo de significantes flotantes que interpelan a los individuos, esto es, "flotan" en el ambiente significantes como "carrera diplomática supeditada al rey", "caballero al servicio de las armas" "honor familiar" "cruzada católica contra los árabes infieles" y, en dicho espacio discursivo, tienen lugar estos modelos de identidad que ofrecen promesas de completud, son variados y además complejamente anudados en concepciones sobre la autoridad diplomática, el honor, el vasallaje, la misión evangelizadora, etc. "Del lado de lo social, [debemos considerar] la presencia de diferencias y antagonismos de diversa índole entre agentes sociales diversos. La necesidad político-ideológica y cultural de actores y grupos constituidos de imponer la propia visión del mundo como la legítima, implica la proliferación de distintos modelos de identidad..."¹³ Es decir, el orden social está impregnado de ofrecimientos de plenitud (cosmovisiones estables), enfrentados antagónicamente en una batalla por ganarse la voluntad de los individuos. La asunción de uno de los polos del antagonismo trae consigo la negación del polo opuesto, y viceversa, en un reacomodo constante por la supremacía dentro de la compleja estructuración de oposiciones -dentro del plano de lo social.

¹³Hernández Zamora, Gregorio. **Identidad, proceso de identificación y consumo cultural**, México, DIE-CINVESTAV, tesis de maestría, 1993, s/p, p.10

Segundo. Por parte del individuo se presenta una intención presimbólica, una carencia individual o promesa incumplida, manifestada mediante la sensación de vacío o de angustia tal como la plantean los existencialistas tipo Sartre o Kierkegaard. Zizek lo denomina un estado mítico en el sentido de lo contingente incomprensible, y se manifiesta como una necesidad de equilibrio frente al caos momentáneo.

En la estructura semántico-ideológica, donde flotan significantes variados, éstos detienen su deslizamiento momentánea y parcialmente "mediante la intervención de un determinado 'punto nodal que los 'acolcha'".¹⁴ Este llamado *punto nodal*, este "polo de identidad", es el punto donde el sujeto queda "cosido" a un código o red simbólica que lo ha interpelado. Expliquémonos. Una interpelación, un llamamiento, conmina al individuo impregnado de carencia a convertirse en un sujeto con imaginario individual pleno, ¿cómo?, a través de la interiorización de un mensaje planteado desde diferentes instancias: la religión, el derecho seglar, la congregación, las culturas locales, el interés del reino, etc. y desde diferentes y variados "significantes amo" que llamamos también "puntos nodales", "designadores rígidos" o "polos de identidad" como, digamos, "tolerancia", "jurisdicción", "dignidad" o "conversión". A partir del estado de carencia individual, se puede alcanzar el ideal de completud cuando se ha frenado, por decirlo así, el deslizamiento de este o aquel punto nodal, y en ese instante se inicia el camino de la conversión a sujeto autónomo. Un ejemplo muy ilustrativo lo plantea Loyola durante las crisis vividas a lo largo de su vida. En su estancia en Roma, por ejemplo, le nace una gran duda: retener

¹⁴Zizek, Slavoj. **El sublime objeto de la ideología**, México, s. XXI, 1992, p.125

a los compañeros en una asociación avalada por el Papa como orden regular, o bien, dispersarlos en un apostolado donde la voluntad de servir fuera lo único que los mantuviera unidos, aun cuando, debido a las distancias geográficas, jamás volvieran a encontrarse.

En su conciencia afloraron *significantes* como "unión sacerdotal", "orden regular" "obediencia al Papa", que le daban una respuesta satisfactoria frente a la experiencia de vacío interior; y al dársela, cesaba la flotación de significantes que lo interpelaban -justo- en la franja ideológica representada por cada uno de los términos aludidos.

Varios efectos ilusorios se presentan a la conciencia en el proceso de identificación, descrito mediante el par de factores anteriores, e ilustrado por el "grafo elemental del deseo" [Lacan].

Son estos efectos análogos a los que exponía Hume cuando hablaba de la ilusoriedad del "yo" y de la "relación causal necesaria y suficiente" (acerca de dichos efectos, se creía, respectivamente, en la existencia metafísica tanto del yo como de la relación causal, es decir, se creía en la instanciación de estas entidades en todos los mundos posibles; sin embargo, para Hume, carecen de esencia y, antes bien, resultan un producto de ciertas operaciones en la mente).

Mencionaré, pues, la ilusoriedad en el proceso de constitución de los sujetos -conforme a Lacan-, es decir, en el proceso de identificación (de los sujetos) con parcelas ideológicas; la mencionaré como fundamento para explicar la utopía del yo en Ignacio de Loyola y en el imaginario del jesuita promedio; utopía integrada al cuerpo de la Compañía que redundaba en un factor de unión rígida e incidía en

anhelos de aventura para redimir al prójimo. Se trataría, en una palabra, del proceso de identificación del modo de entenderse jesuita, enmarcado en redes de significación portadoras de plenitud, conforme al sentir del sujeto identificado con ellas.

Retroactividad y transferencia.

Justo en el punto de intersección entre la cadena de significantes y el individuo, algún *significante amo* fija retroactivamente el significado de la cadena. Por ejemplo, durante la decisión loyolesca de convertirse en un peregrino de Dios, se topó con un polo de identidad, a saber: "apostolado", punto de partida para ir entendiendo, para ir determinando -retroactivamente- los conceptos de "sacrificio", "peregrinaje", "catequesis", "humildad extrema", "subordinación a Dios", "lealtad" "castidad", "magisterio"; y en esta concatenación semántica hacia atrás (esto es: retroactiva) el sujeto -dice Zizek- tiene la ilusión "de que el sentido de un determinado elemento (que quedó retroactivamente fijado mediante la intervención del significado amo) estaba presente en él desde el comienzo como su esencia inmanente".¹⁵ Podríamos decir: en este fenómeno de "acolchamiento" o quedar atrapado en un tejido ideológico, el sujeto cree que ciertos significantes en la cadena desde siempre habían estado *cosidos* a un mismo significado, sin embargo, él no lo había descubierto sino hasta ahora. Pero, si tales significados hubieran estado asociados esencialmente a los significantes en la cadena, ésta sería un sistema cerrado y completo: así lo imagina (el sujeto) en el

¹⁵*Ib.*, p.144

espejismo denominado "transferencia", en el cual se refleja la ilusión de completud.

Ignacio de Loyola quedó prendado de un punto nodal: el apostolado para mayor gloria de Dios, al que asocia con una gama de significados como los de *velar las armas espirituales, difundir la palabra divina, ejemplificar la vida de Jesucristo, abandono de los bienes materiales, la confesión, oración, castidad*, articulándolos en una interpretación considerada esencialmente caballeresca y de conquista espiritual del mundo.

Anamorfosis ideológica.

Estrechamente asociada a la *transferencia*, vía la cual creemos que el orden de la significación descubierta tiene un carácter esencialista, está la anamorfosis ideológica: ella genera la ilusión de que, el significante, determina la identidad de los objetos a los que se refiere. La connotación, se cree, proporciona el ser incambiable de la denotación. Por ejemplo, "santidad" o "voluntad desprendida", quedaría definida por las notas establecidas en un contexto sin posibilidad de otra opción que determinara el significado de estas expresiones. Laclau y Mouffe mencionan el sentido del término "los derechos del Hombre" entre los europeos, que ha servido para "construir discursivamente la aceptabilidad de la dominación imperialista".¹⁶ Los "Derechos del Hombre" se han asociado, dicen estos autores, a "valores europeos", y así se han entendido ideológicamente, identificándose con ello acciones de predominio europeizante por encima de otras culturas. Con toda claridad podemos apelar al ejemplo vivido por los misioneros a principios del siglo XVI cuando

¹⁶Laclau, E. y Mouffe, Ch., ob. cit., p. 134

batallaban por entender en una dimensión "más justa" la predicación y la vida santa, la supeditación al Vicario de Cristo y la superación de los cismas, presentando estos conceptos según el modelo que una ortodoxia les atribuía; o favoreciendo, en obvia referencia a una oposición, posturas como el luteranismo.

Serían posturas que se ubican en una confrontación discursivo-ideológica por ganar adeptos; sin embargo, el sujeto ganado para una de las partes, el sujeto asimilado a un horizonte de significación específico, tiene la fantasía o le mueve el mecanismo psicológico de imaginar que los conceptos aceptados por él -en un movimiento de su voluntad pleno y espontáneo- le han permitido captar la esencia de lo existente (entendiendo "esencia" como entelequia, como lo que es y no podrá ser de otra manera), cuando en realidad, estaríamos ante un fenómeno de articulación de conceptos no esencialista, sino inestable, reacomodable.

Retroversión.

Para entender el mecanismo generador de este espejismo (la retroversión) haré las distinciones siguientes:

Primera, *la identificación imaginaria*. El sujeto es un sujeto escindido; por una parte vive polos de identidad ya constituidos, ya internalizados, que lo ubican simbólicamente en distintos planos discursivos. Durkheim diría que una multiplicidad de códigos morales (relativos a la religión, la profesión, nacionalidad, etc.) constituyen el ser individual. Por otra parte, sin embargo, es un sujeto incompleto: experimenta carencias y superar el vacío y el caos producidos por esas carencias, implica "tomar del orden simbólico...un modelo ideal al cual aspirar, una imagen o

figura ideal a la cual aspiraría 'llegar a ser'..."¹⁷ En este nivel habrá seleccionado una imagen constituida que él interpreta como el ideal -de ser- o el proyecto ideal; también, en este nivel (de la identificación imaginaria), vive el sujeto una ilusión de completud a través de un modelo articulado que ha tomado del entramado simbólico; "para lograr identidad propia, el sujeto se ha de identificar con el otro imaginario [i(o)], se ha de enajenar -pone su identidad fuera de él" -dice Zizek. En conformidad con este último autor, el estadio en cuestión, que es el estadio lacaniano del espejo, trata de una identificación a favor de una cierta mirada en el Otro (el Otro es lo simbólico que nos demanda, que nos vigila).

Pero además, en lugar de concebir este movimiento de identificación descentrada, la centramos en nosotros mismos y en ello consiste la retroversión: en creerme identificado con una imagen porque yo quiero, porque me veo a mí mismo de esa manera simplemente por un acto de mi propia voluntad. La retroversión es una variante de la "ilusión transferencial" que describí más arriba, e indica retroactivamente una visión esencialista donde el agente se concibe a sí mismo como habiendo tenido siempre una voluntad independiente de cualquier influencia exterior, y esta voluntad, según él, lo ha conducido a identificarse con un proyecto (al cual, de todas maneras, siempre había estado ligado), con el cual, asume, siempre se había identificado.

En relación a la identidad enajenada, a la identificación con una imagen **en favor de una cierta mirada en el Otro**, surgen estas curiosas e inquietantes preguntas

¹⁷Hernández Zamora, Gregorio, ob. cit., p. 12

apuntadas en el texto de Zizek.¹⁸ Dice él: "a propósito de cada imitación de una imagen modelo, a propósito de cada "representación de un papel", la pregunta a plantear es: **¿para quién** actúa el sujeto este papel? ¿Cuál es la mirada que se tiene en cuenta cuando el sujeto se identifica con una determinada imagen?"

Loyola procede a identificarse con un campo (simbólico) relativo a la santidad; pero la mirada vigilante, el i[O] lacaniano, antes lo ha colocado en otras franjas discursivas como la hidalguía, que él ha reproducido en su ámbito familiar; o la caballería, sustentada en imágenes de aventura y fidelidad. Combinará estos horizontes de la discursividad vigente; los combinará creativa, firmemente, en vertientes dedicadas a la educación de las conciencias pías.

En segundo lugar, distinguiremos la identificación simbólica I(O), es decir: "la transformación producida en el sujeto cuando asume una imagen"¹⁹; en el punto I(O) estamos frente a un código articulado en una situación de equilibrio; para Durkheim sería un código moral referido, insistimos, a la profesión, la paternidad, el género, etc. Tal código representa lo establecido institucionalmente; ahora bien, al adquirir el sujeto una identidad en el plano simbólico, es decir, en el plano del Otro, ya no busca parecerse a El sino que es como El; en ese momento, dice Gregorio Hernández, "se convierte en Sujeto y representante de ese discurso".²⁰ Según Durkheim, cuando se internaliza la normatividad establecida, el ser del individuo se caracteriza por una militancia a favor del contenido normativo: se ha convertido en un soldado

¹⁸Zizek, Slavoj, ob. cit., p.148

¹⁹Lacan, citado por Gregorio Hernández Zamora, ob. cit., p.3

²⁰Hernández, Gregorio, ob. cit., p.18

de la que considera "su" moral (profesional, genérica o de otro tipo).

Nuevamente tenemos en esta constitutividad una ilusión experimentada como la ilusión del "sujeto autónomo", el que ha llegado -así lo cree- a ser lo que es debido a un mero acto de voluntad, y el efecto de retroversión consiste precisamente en considerar que, en su plenitud actual, ahora es lo que ya había sido siempre. Por ejemplo, ahora es mendicante, papista, peregrino y monárquico en acto, pero siempre lo había sido en potencia. En su fantasía de "autonomía esencialista" el sujeto considera haber sido uno y el mismo en potencia y en acto, desde siempre. Pero en realidad, el proceso de identificación es alienante, pues supone la enajenación del sujeto al discurso del Otro, aunque él lo experimente como suyo y se le presente como el "ideal del yo". En el punto desde el cual es vigilado, el sujeto se mira a sí mismo de manera amable y actúa gracias a su fantasía de autonomía y plenitud. Zizek lo dice así: "la identificación simbólica es la identificación con el lugar desde el que nos observan, desde el que nos miramos de modo que nos resultamos amables, dignos de amor".²¹

El sujeto, pues, ocupa distintas posiciones en el complejo social-discursivo, como predicador, representante de Dios, teólogo, etc., y justamente -dice Laclau y Mouffe- "por ser toda posición del sujeto una posición discursiva, participa del carácter abierto de todo discurso y no logra fijar totalmente dichas posiciones en un sistema cerrado de diferencias".²² El sujeto discursivamente constituido es "abierto", esto es, resulta impensable como una estructura de posiciones fijas, articuladas entre sí por una lógica a

²¹Zizek, Slavoj, ob. cit., p. 147

²²Laclau, E. y Mouffe, Ch., ob. cit., p. 133

priori, autojustificada y transparente. Al contrario, en la identidad del sujeto se articulan y desarticulan posiciones dentro de un movimiento incesante.

Hegemonía

La práctica de intentar fijar a los sujetos en un campo de identidades, en una estrategia de convencimiento instrumentada dentro de la malla compleja de contradicciones sociales, es una práctica fallida como posibilidad de articular los elementos en una estructura fija, discernible de una vez y para siempre. Este intento de articulación estática es, pues, un espejismo; lo que tenemos es un fluir de posiciones sucedáneas, una negociación entre capas representativas de otros tantos discursos donde alguna de ellas sobredetermina a las restantes. Dependerá del juego de oposiciones reinante para que las identidades se acomoden en una estructura momentáneamente estable. La hegemonía "no supone, pues, un mero esfuerzo especulativo en el interior de un contexto coherente, sino un movimiento estratégico más complejo, que requiere negociar entre superficies discursivas mutuamente contradictorias."²³

En otras palabras, un marco racional "coherente" como sería cualquier axiomática, no explica los desplazamientos intrincados en el campo de las identidades. Por más que haya reglas de inferencia especificadas con claridad; por más que den cuenta estas reglas de múltiples esquemas para derivar conclusiones, no alcanzan a aprehender las variaciones en el plano simbólico. Y hablar de una negociación entre "superficies discursivas mutuamente contradictorias" no significa otra cosa que lo siguiente: por un lado, cada polo

²³*Ib.*, p. 106

antagónico lucha por desplazar los conceptos de su contrario, negándolos y suplantándolos; ahora bien, por otro lado, dichas estrategias de negación y suplantación las podemos identificar con la categoría de *articulación* (entendida como *toda práctica que establece una relación tal entre elementos, que la identidad de éstos resulta modificada como resultado de esa práctica*²⁴).

En el área de las contradicciones plasmadas durante la vida de Ignacio de Loyola, algunas habrían sido: necesidad de unificación de los reinos-rebeliones por intereses locales, cruzada contra el infiel musulmán-alianzas con el enemigo turco (v. gr. Francisco I y Solimán el Magnífico), cristianismo ortodoxo-cristianismo reformado, humildad y pobreza de los representantes de Cristo-holgura y riqueza de la jeraquía católica, imposición de la fe a los pueblos paganos-tolerancia hacia costumbres idólatras, etc. Cada polo antagónico se articularía en medio de adhesiones y contraposiciones; cada polo, se desplazaría cambiando significaciones dentro de la discursividad social. En algunos Estados nacientes como el Estado teutón prevalecería el protestantismo; en otros, como el español, el catolicismo. Y en cada uno, personajes conspicuos (Lutero, Loyola) habrán sido ganados por una retórica convincente y sofisticada en el entrecruzamiento de ideas que matiza las estructuras hegemónicas, que configura la identidad de los individuos.

²⁴Ib., p. 119

Superficies discursivas en la configuración del imaginario educativo (jesuita)

Dentro del complejo social vivido en el siglo XVI, destacan (utilizando la terminología althusseriana) tres aparatos ideológicos determinantes de la identidad del misionero al estilo de la Compañía de Jesús. Repercusión especialmente poderosa, la del tomismo, en los fines últimos del quehacer jesuita, en los factores causales de la vivencia esperada junto a los indios nómadas, en la propuesta de justicia humana. Los padres ignacianos abrevaron y se aferraron, no sin imaginación, a muchos juicios del pensamiento de Tomás de Aquino, desde su concepción de ser humano, por ejemplo, hasta las medidas prácticas de cómo ordenar la vida en la ciudad medieval.

Del aquinate heredaron un discurso adaptable; ellos -los misioneros- lo adaptaron a necesidades de la educación en la modernidad; ya lo había columbrado Ignacio de Loyola: Tomás -decía- abarcaba con su obra toda respuesta a toda pregunta dentro de la filosofía. Así lo entendió el fundador; así, sus correligionarios, y, ubicados todos entre los límites del orden terrenal burgués y la trascendencia espiritual cristiana, la corriente del aquinate les proporcionaría herramientas para la (re)formulación de un catolicismo ortodoxo.

Otra capa ideológica que permeó la conciencia del jesuita, haciéndolo sentirse pleno, fue la imagen de San Ignacio, precursor de la orden. La biografía, la personalidad, la obra escrita de Loyola, articulan en signos horizontes de santidad, sacrificio y fe, constructos necesarios y suficientes de la aureola jesuita. En sí misma, dicha imagen equivale a distintos polos de identidad

plasmados en iglesias (donde tiene su nicho el santo de Navarra), espacios de alojamiento, referencias durante el sermón y en el arte suntuoso y barroco con motivo religioso.

Además de las capas anteriores, está la del caballero y la caballería medieval. Adelantemos notas del discurso caballeresco mencionando los *torneos*, los cuales "muestran tres rasgos principales que hablan de su especificidad: un aspecto *utilitario* de entrenamiento para los combates reales de la guerra; una dimensión *lúdica* que hace de ellos un juego y a la vez un deporte de profesionales cuyo objetivo no es matar, sino vencer por la gloria y el beneficio, y un carácter *festivo*, que los convierte en un espectáculo bastante codiciado para un público numeroso y entusiasta. Esos tres elementos unidos exaltan y consolidan los valores de la caballería, y contribuyen de este modo a la formación de la ideología caballeresca."²⁵ Los representantes de Dios en el norte del virreinato fueron exploradores, pioneros del poblamiento, esto es, en levantar pueblos a lo largo de lindes extensísimos en Sonora, Sinaloa, Chihuahua, California, etc.; su afán de gloria ganando almas para el cielo en condiciones extremas, avivaba una imaginería proveniente del héroe que ejercita y pone a prueba su valor en la contienda.

La voluntad misionera se impregna de notas histriónicas, con objeto de llamar la atención de la feligresía respecto de hazañas alcanzadas contra el demonio: escenificaciones, templos, crónicas, dan constancia de una suerte de exhibicionismo. ¿Cómo lo lograban? Desde muy jóvenes, los novicios eran exigidos en la pobreza y la humildad como aviso de lo que les esperaba; ayunaban, cuidaban enfermos,

²⁵Jean Flori. **Caballeros y caballería en la Edad Media**, Barcelona, ed. Piados, 2001, p. 132

realizaban trabajo modesto como barrer o cocinar, meditaban en soledad, se preparaban en el estudio; al fin y al cabo, necesitaban aprender un lenguaje de entrega heroica a los fines del Creador. Nada fácil, pues la ubicuidad de Lucifer requería armas como fuerza de voluntad, espíritu de entrega o dotes intelectuales ganadas a pulso. En cada lance (torneos de retórica, capacidad analítica demostrable, humildad recalcitrante, ejercicios espirituales) el sacerdote, por decirlo así, se pavoneaba de sus méritos y de una disposición a dilatar el Reino de Dios.

CAPÍTULO II

PRIMERA SUPERFICIE DISCURSIVA: EL TOMISMO, SOBREDETERMINANTE EN LA EDUCACIÓN JESUITA

Loyola vivió la pugna al rojo vivo entre la tradición y la reforma del catolicismo. La vivió, en primer lugar, a su arribo a la Universidad de París, pues, instalándose en el colegio de Monteagudo, se topó de frente con la ortodoxia intolerante de Noël Beda, su director; pero, a la vez, un viento de renovación en las ideas humanistas lo percibió ulteriormente en Santa Bárbara, colegio bajo la batuta de Diego Gouvea y de su sobrino y sucesor: André. Seguramente, afirma García Villoslada¹, el fervor de Beda en la defensa de las formas religiosas establecidas, acusando ante el Santo Oficio a no pocos rebeldes, influyó en la conciencia del Santo de Navarra -que adoptaría rasgos de autoridad inmovible frente a indicios de renovación. Pero, además, el Colegio de Santa Bárbara le infundiría cierta interpretación innovadora de los textos clásicos, especialmente de Aristóteles, aportándole con probabilidad a San Ignacio, un humanismo crítico. Combinación curiosa en el Santo de Guipuzcoa: un renovador dentro de los límites de cierta autoridad férrea.

Ahora bien, en segundo lugar, a continuación de su permanencia en Santa Bárbara, el estudiante de más de 40 años decide ingresar al convento de los dominicos, en la misma universidad de París, con objeto de coronar sus estudios. Fueron meses trascendentales en su formación teológica. El descubrimiento de las enseñanzas de Santo Tomás de Aquino, lo impacta: "si para sus maestros, tanto de Santa Bárbara como de Montaigu, Aristóteles era el comienzo y el final de toda ciencia, para Ignacio el 'doctor angélico' sigue siendo la referencia suprema en teología. Por lo tanto, durante dieciocho meses el autor de los *Ejercicios*, recibe una

¹Ricardo García Villoslada. **Loyola y Erasmo. Dos almas, dos épocas**, Madrid, Taurus, 1965, pp. 40-1

enseñanza completamente impregnada de Santo Tomás.”² En las Constituciones de la orden jesuita, redactadas por su fundador, el renglón de los estudios universitarios pondrá especial énfasis en estudiar la obra del aquinate.³

Estos casi dos años con los dominicos jacobinos -así los nombraban por ubicarse el convento en la rue Saint Jaques-, fueron decisivos para establecer un nexo (como demostraré a continuación) entre conceptos básicos del tomismo y la normatividad educativa jesuita, expuesta en las *Constituciones* de la orden.

El alma, concebida necesariamente en un cuerpo

De acuerdo con el pensamiento de Santo Tomás, la existencia del alma se percibe sólo en función de su interacción con el cuerpo. Las aptitudes del alma para sentir y juzgar son claramente desarrolladas en un cuerpo. Nadie sentiría sin un soporte corporal ni comprendería nada sin la observación empírica del entorno. *El alma humana tiene la capacidad de sentir, pero no puede ejercer esta capacidad sin el cuerpo. También posee la facultad de entender; pero no tiene una reserva de ideas innatas y depende de la experiencia sensible para la adquisición del conocimiento. "Así, es evidente que el estar unida al cuerpo es un bien para el alma" (S. t., Ia, 89, 1).*⁴ En el sentido en que podemos hallar el alma infundiendo capacidades en acto al cuerpo, se considera que aquélla es la forma de éste, y, si

²Jean Lacouture. **Jesuitas. Los conquistadores**, Barcelona, ed. Paidós, 1993, p. 102

³En la teología leeráse el viejo y nuevo Testamento y la doctrina scolástica de Sancto Thomás... Cf. *Constituciones de la compañía de Jesús*, en **Obras de San Ignacio de Loyola**, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1997, p. 562

⁴F.C. Copleston. **El pensamiento de Santo Tomás**, México, FCE (Col. Breviarios, No. 154), 1976, pp. 178-9

bien pueden dividirse y pensarse una aparte del otro, es un bien la unión recíproca, ya que, a su vez, el cuerpo sin el alma sería materia sin una forma natural -esto es, imposible de ser entendido.

También el alma es condición necesaria de la individualidad, pues adquiere rasgos peculiares dependiendo del cuerpo en el cual se aloja; o, dicho de otra manera, cada sujeto en particular es un receptor de sensaciones cuya articulación puede tener algo en común con las de otros; empero, al mismo tiempo, difieren en conformidad con circunstancias contextuales. "Sostuvo [Sto. Tomás] -dice Copleston- que cada alma humana es creada por Dios, aunque sí consideró que un alma humana depende del cuerpo para adquirir sus características naturales particulares. En verdad, esto es lo que se concluye de su teoría, ya mencionada, de que el entendimiento es semejante originalmente a una tablilla de cera, capaz de recibir impresiones, pero sin poseerlas aún. 'De acuerdo con el orden de la naturaleza, el alma intelectual ocupa la posición inferior entre las sustancias intelectuales, pues no tiene un conocimiento naturalmente innato de la verdad, como lo tienen los ángeles, sino que tiene que reunir su conocimiento a partir de las cosas materiales percibidas por los sentidos...' (S.t., Ia, 76, 5)."⁵

Lo anterior es crucial para la generación de ciertos hábitos en el sentir y el pensar de los cuerpos, complementados en el alma, toda vez que hay una repercusión en las acciones específicas sobre la manera de llevar adelante la educación. Configurar una conciencia virtuosa, por ejemplo, implica la constante inmersión en acciones que

⁵Ib., pp. 177-8

la vayan modelando psicológicamente; implica la sistemática causa eficiente adecuada al fin propuesto: confesarse periódicamente, escuchar misa, asistir a las fiestas sacras, son algunas de las exigencias (veremos que hay más, hasta controlar el más mínimo detalle de la vida cotidiana) referidas a la educación jesuita.

De tal manera, la formación universitaria planteaba un rigor extremo en la argumentación escolástica; pero la generación de buenas costumbres no se quedaba a la zaga. "Téngase muy particular cuidado que los que vienen a aprender letras a las Universidades de la Compañía, juntamente con ellas aprendan buenas y cristianas costumbres. Y para eso ayudará mucho que todos se confiesen a lo menos cada mes una vez, oyan Misa cada día y sermón cada día de fiesta que le hubiere, de lo qual tendrán los Maestros cuidado cada uno de los suyos."⁶

En lo tocante a inculcar habilidades para el desarrollo del entendimiento, había obligación de disputar dentro del salón de clase y fuera, atendiendo a la presentación de temas expresos con los comentaristas y moderadores asignados, amén del público invitado a la disquisición. Ello se hace sistemáticamente en tiempo y forma sobre la base de una vida completamente ordenada dentro del recinto donde se alojan estudiantes y maestros. Toda la atmósfera escolar es un lenguaje organizado, tanto en los horarios de comida, descanso, medidas pertinentes en la enfermedad y la salud, como en las promociones de los estudiantes, la inspección espiritual y la buena marcha de la tarea de cada uno en particular (en consonancia con los fines del aprendizaje). La estructura organizativa es impecable y se pueden observar,

⁶*Constituciones de la Compañía de Jesús* en ob. cit., p. 565

desde gentes idóneas para la administración y defensa legal de las rentas de los Colegios, hasta una selección de hermanos cuya rudeza los hace destacar en ciertos oficios: *téngase advertencia que en los que piden más recios y fuertes sujetos (como la sacristía, portería, enfermería) se pongan personas que tengan la disposición corporal según que los oficios requieren...*⁷ La meta de educar el intelecto, la concibe Loyola en las *Constituciones* adaptándola a los tiempos que corren. Impulsa un humanismo renacentista sin caer en el cisma de reformadores como Lutero. "Y porque así la doctrina de Teología como el uso della requiere, specialmente en estos tiempos, cognición de Letras de Humanidad y de las lenguas latina y griega, éstas habrá buenos Maestros y en número suficiente."⁸

Igualmente concibió la enseñanza del hebreo, árabe y de las lenguas necesarias para la exégesis bíblica, al unísono con adalides de la Reforma protestante, sólo que, a diferencia de ellos, el padre fundador de los jesuitas entendió la reforma como un instrumento para afianzar la tradición cristiana, acomodándola a los requerimientos de la época. Como Tomás y Aristóteles, plantea que todo conocimiento inicia en la experiencia sensible, y ésta proporciona los materiales para que el entendimiento los interprete, los juzgue y, mediante los procesos correspondientes, descubra la verdad. Siendo precisos, aclara Copleston, "la verdad está en el entendimiento que compone y divide [juzga], y no en el sentido ni el entendimiento cuando 'conoce lo que una cosa es' [esencia]" (s. t., Ia, 16, 2).⁹ Se refiere al entendimiento agente, el que "compone y juzga"

⁷*Ib.*, p. 528

⁸*Ib.*, p. 559

⁹F. C. Copleston, ob. cit., p. 203

y, a continuación, al entendimiento paciente, el que "conoce lo que una cosa es (esencia)". El ejercicio de *juzgar* se proyectará al modo de los escolásticos; pero con impronta de la Compañía de Jesús, la cual exige del estudiante asistencia obligada a disputaciones, procurando destacarse en su intervención. Una vez a la semana por lo menos habría un sustentante -artista o teólogo- que defendería sus puntos de vista. Brevemente exponía el diletante frente a los escolapios y quienes desearan escucharlo; después se argüía en pro o en contra. Siempre había quien centrara la discusión, es decir, precisara los argumentos y estructurara la cuestión en disputa, poniendo a los oyentes un ejemplo de lucidez argumentativa; y, completando su exposición, distribuía el tiempo de manera que todos pudieran interpelar si así lo solicitaran.¹⁰ Estos rituales donde se distinguían los más hábiles, daban pie a identificarlos y ponerlos en contacto con los menos dotados, en una relación de ayuda mutua incentivada por el rector y los maestros.

Desde sus primeras experiencias, el discípulo observa orden y cuidado en el ambiente escolar: nada sugiere improvisación y negligencia. Toda lectura, toda temática y método en la búsqueda de la verdad, está controlado por instancias de autoridad y determinado escrupulosamente. Así, lo escuchado y lo visto sirven de ejemplo para no desviarse un ápice del camino. Aun cuando las almas individualizadas por un contexto de percepción, tuvieran sensaciones contrastantes del mundo, el rectorado jesuita se encargaría de orientarlas -hábilmente- hacia un contorno homogeneizante, sin que por ello, como veremos, quedara anulado el sentir (intelectual y espiritual) del individuo.

¹⁰ *Constituciones de la Compañía de Jesús* en ob. cit., pp. 544-5

La individualidad compartida

Una idea crucial, inspiradora de la concepción jesuita sobre educación, es, pienso, la de "accidente". Cada individuo se distingue de los otros por sus propiedades accidentales y se asemeja a los otros por sus propiedades esenciales. Cada individuo, por lo tanto, es irrepetible y, sin embargo, participa de los rasgos característicos de la especie que otorga ser a entes parecidos. Dice Sto. Tomás sobre el ser accidental:

...aquello que está en potencia respecto al ser sustancial, se llama materia primera; mientras que lo que está en potencia respecto al ser accidental, se llama sujeto, pues el sujeto es el que da el ser al accidente, a saber el existir, ya que el accidente no tiene ser, sino mediante el sujeto; por lo cual se afirma que los accidentes existen, son o están, en el sujeto, y, en cambio, no cabe decir que la forma sustancial esté en ningún sujeto.¹¹

Por lo expresado, el sujeto otorga existencia al "ser accidental", es decir, el sujeto adviene distinto a los demás (sujetos) debido al cúmulo de accidentes que lo caracterizan y distinguen.

Por otra parte, sea aquello lo que fuere (v. gr. un sujeto) a lo cual le sobreviene el accidente, conserva su ser esencial independientemente del accidental.

El ser accidental no causa el esencial, puesto que puede desaparecer aquél y continuar éste; sin embargo, aun cuando no lo cause, lo individualiza. Puede una gran cantidad de individuos pertenecer a la misma especie, diferenciándose

¹¹Santo Tomás de Aquino. *Sobre los principios de la naturaleza en Opúsculos filosóficos selectos* (selección y traducción de Mauricio Beuchot), México, SEP, 1986, p. 95

entre sí mediante la accidentalidad. Por este motivo -asienta Sto. Tomás- se dice que cada cosa eclosiona en la materia y adquiere "rango" en el género o especie, pero, el racimo de accidentes que siguen a la materia ubicada esencialmente en un rango, es posibilidad de diferenciación de las cosas entre sí.¹²

Aquello que da ser al sujeto es la *forma*, no el accidente; por el contrario, el sujeto otorga ser al accidente.¹³ Al decir que el ser accidental depende del sujeto, Sto. Tomás supedita el despliegue de las particularidades a la materia (individualizada) y, en el ejemplo del sujeto, sea Pedro o Pablo, éste se diferencia convirtiéndose en irreplicable, debido a peculiaridades como los hábitos intelectuales o el aspecto físico; pero como se ha dicho, hállase incluido necesariamente en una especie (humanidad) en razón de haberle otorgado el ser la *forma*, de la cual participan todos los humanos, adviniendo cada uno de ellos, además, con un ser secundario generado *a posteriori*. En efecto: se llama ser primario al complejo sustancial determinado por la "forma", y al ser accidental, se denomina secundario.¹⁴

Distinguir, por lo tanto, a un sujeto irreplicable dentro de una misma especie, conlleva tomar en consideración su ser secundario, que le proporciona notas particulares comparativamente únicas. Así lo entendían los jesuitas desde el instante de la "probación" de candidatos a ingresar en la orden. Otorgaban la gracia de dos años en las llamadas Casas

¹²Santo Tomás de Aquino. *Sobre el ser y la esencia* en **Opúsculos filosóficos selectos** (selección y traducción de Mauricio Beuchot), México, SEP, 1986, pp. 55-6

¹³Santo Tomás de Aquino. *Sobre los principios de la naturaleza* en ob. cit., p. 96

¹⁴Santo Tomás de Aquino. *Sobre el ser y la esencia* en ob. cit., p. 55

de Probación, observando escrupulosamente en los jóvenes sus potencialidades conforme al carácter, oficio, antecedentes familiares, aspiraciones, sinceridad de sus pretensiones, capacidades intelectuales o apego por lo material. Aún antes de aceptárseles para una convivencia bianual necesaria, se les sometía a un interrogatorio extenso de por sí, preguntándoles cosas como:

Si es de legítimo matrimonio o no, y cómo no. Si viene de cristianos antiguos o modernos.

Si alguno de sus antecesores ha sido notado o declarado en algunos errores contra la nuestra religión cristiana, y cómo.

Si tienen padre y madre y cómo se llaman; de qué condición sean y qué oficio o modo de vivir tienen; y si tienen necesidades temporales o comodidad, y en qué manera.

Si en algún tiempo le viniese alguna dificultad o dubio cerca deudas algunas, o que sea obligado a subvenir a sus padres o parientes en alguna necesidad spiritual o corporal o qualquiera otra temporal, visitándolos, o de otra manera...

Quántos hermanos y hermanas tiene, casados y por casar: qué oficio o modo de vivir tienen...

Si ha aprendido algún oficio mecánico. Si sabe leer y escribir, y si sabe, pruébese cómo escribe...

Si ha tenido o tiene enfermedades algunas encubiertas o descubiertas, y cuáles, specialmente demandándole si tiene alguna vexación de estómago o de cabeza, o de otro natural impedimento, o falta en alguna parte de su persona. Y esto no solamente se demande, pero se mira, en quanto se puede.¹⁵

Las anteriores son algunos cuestionamientos que demandaban respuesta veraz de los prospectos; pero

¹⁵Constituciones de la Compañía de Jesús en ob. cit., pp. 544-5

representan una mínima parte de lo que necesitaban externar como requisito de una individualidad analizada hasta límites aparentemente intolerables. Todo con la finalidad de dictaminar la probabilidad de inserción en la Compañía. No cualquier persona se aceptaba y, en consecuencia, empleábanse métodos de selección absolutamente minuciosos (en ello radicaría su fiabilidad). Con todo, una vez aprobado el solicitante, la Compañía de Jesús se reservaba el derecho a expulsar en cualquier momento a quien considerara inepto para desempeñarse -después de habersele observado- en la glorificación y servicio divino.

Al sujeto en cuya existencia se advierten rasgos accidentales, pudiera descubrirse que son determinantes para coadyuvar en la orden jesuita y sus fines, o bien, que la obstaculizan. En el primer caso, se le ofrecería un ambiente para adaptarse a las exigencias de la misión jesuítica y, en esa medida, dicha ambientación sería (permanentemente revisada para mantenerla) idónea y controlada a fin de propiciar con desenvoltura y convicción, las tareas propias de quienes la experimentaran -conforme al caso aludido: escolares, aprendices, maestros, etc.

Dicta una norma sobre las Facultades: *...terná sus Síndicos particulares el Rector, para que le refieran lo que en cada classe interviene que haya menester provisión. Y él de todos los Maestros y otras personas de la Compañía, y el Colateral y Síndico y consejo scribirán dél y de los otros cada año al Prepósito General, y dos veces al Provincial, que avisará al General de lo que conviene.*¹⁶

Cada escrito es confidencial y cerrado; cada uno opina del otro. Y si hubiera necesidad de mayor información sobre

¹⁶*Ib.*, p. 568

la atmósfera que se vive en la educación, a cada uno de los estudiantes se le solicitará (junto a cada maestro) su opinión en términos idénticos de discrecionalidad. Nótese la periodicidad de esta medida: cada año al General de la Orden y dos veces por año al Provincial. "Avisar de lo que conviene", se asienta con respecto a la buena marcha de la formación que se ha propuesto. Las individualidades pueden perturbar la marcha esperada de los colegios; pero la práctica metódica de observarlas con regularidad, impide cualquier influencia indeseable. Se extiende tal vigilancia a todos los niveles de la Orden. La sustancia, la esencia, de los contenidos misioneros, se preservaba mediante el control de aquellos aspectos singulares en el sujeto, susceptibles de volcarse en una meta común.

Qué esperar de los sujetos (educados en su conveniencia individual y formal)

Respecto del fin último de la existencia humana según Sto. Tomás -explica Copleston- aquél consiste en la glorificación de Dios, meta trascendental que todos deberemos alcanzar, tanto para obtener la felicidad como el perfeccionamiento moral e intelectual.¹⁷ Partiendo de los componentes de la acción moral, la libertad es prioritaria.

Conforme a la doctrina del Santo nacido en la Provincia de Nápoles, "solamente aquellas acciones de las cuales el hombre es dueño, pueden llamarse con propiedad humanas. Este dominio de sus actos lo tiene por la razón y la voluntad; por eso el libre albedrío se llama 'facultad de la voluntad y de la razón'. En consecuencia, sólo se podrán considerar como

¹⁷F. C. Copleston, ob. cit., p. 232

acciones propiamente 'humanas' las que proceden de una voluntad deliberada (S. t., Ia, 1, 1)."¹⁸ Cuando la voluntad obedece a la razón en aquellos juicios enderezados a la acción buena y justa, el sujeto ha aprendido la virtud de la prudencia; pero si actúa conforme a la bondad y justicia divinas, tendrá mayor perfección de espíritu.

En la visión de Dios -es decir, honrándolo en todo momento y ayudando a "los próximos al conocimiento y amor divino y salvación de sus ánimas"¹⁹- se halla el elemento formal de la felicidad, y los jesuitas así lo entendían, encauzando el libre albedrío hacia "lo que conviene a gloria y servicio de Dios nuestro Señor", hacia "nuestro premio [que] ha de ser sólo Cristo nuestro Señor, según nuestro Instituto, qui est merces nostra magna nimis", "mirando siempre la mayor edificación y servicio de Dios nuestro Señor", "en todo buscando sinceramente la honra y gloria de Dios nuestro Señor", etc. Infinidad de veces se expresa con frases similares el cometido principal de una vida desprendida, la del misionero, otorgada por voluntad propia a "la divina y summa Bondad y mayor servicio y gloria suya".

La obediencia a los superiores, dejándose conducir por ellos como si fueran representantes directos de Dios, es el medio para lograr dicho cometido, acatando en similitud con un "cuerpo muerto" que se "dexa llevar adondequiera y tratar como quiera", o bien, un bastón de viejo utilizado en los lugares donde y cuando se necesite, sirviéndole eficazmente.²⁰

Mientras más obediente fuera el sujeto, mayores méritos se le atribuían; mientras más vacía su voluntad, dejándola en manos de Cristo o lo que Él espera de quien se deja conducir,

¹⁸Cit. por F. C. Copleston en *Ib.*, p. 214

¹⁹*Constituciones de la Compañía de Jesús* en ob. cit., p. 558

²⁰*Ib.*, p. 580

mejor, pues irá "adelante en la vía del cielo". Asimismo, nada puede llevarse a buen término en el desorden o desunión -de acuerdo con Loyola-; ni tampoco ante la ausencia de una cabeza rectora que obedezcan sin chistar los subordinados. Ninguna multitud puede mantenerse unida -añade- sin acatamiento al Superior, en medio de una organización impecable y puesto el corazón sinceramente al servicio de los ordenamientos recibidos.²¹

Si, acorde con Tomás de Aquino, *...todo acto libre se hace con vistas a un fin, de acuerdo con un juicio de la razón, y es, así, un ejemplo de la causalidad final, no siendo, en consecuencia, puramente arbitrario o gratuito*²², entonces, el fin -para Loyola- deberá ser la entrega de la voluntad propia a la divina, ofreciéndole el "juicio, la voluntad y la libertad, que es lo principal del hombre".²³

No es arrebatándole violentamente su anuencia al subordinado, ni imponiéndole bajo amenaza, como se logrará incorporarlo a la comunidad jesuítica, sino haciéndolo vivir su plena libertad para elegir desprenderse de todo bien patrimonial, de la familia y de vínculos cualesquiera, en aras de reservar hasta el último grano de energía con una finalidad: "servir y alabar a su Criador y Señor, haciendo todas cosas por su divino amor y reverencia".

Lo anterior se logra utilizando una vía doble: por un lado, supeditar el juicio, y, por otro, la voluntad, de modo que esta última se habitúe mediante una fe ciega a identificarse con la del Superior²⁴; se entiende que existe

²¹"Carta a los padres y hermanos de Gandía" en **Obras de San Ignacio de Loyola**, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1997, p. 815

²²F. C. Copleston, ob. cit., p. 218

²³"Carta a los padres y hermanos de Gandía" en ob. cit., p. 813

²⁴*...es muy bajo el primero grado de obediencia, que consiste en la ejecución de lo que es mandado, y que no merece el nombre, por no llegar al valor de esta virtud, si no se sube al segundo, de hacer suya la*

una vinculación de alguien inferior a otro superior en una jerarquía necesaria, donde lo más racional y virtuoso mueve a lo menos. Dicha jerarquía estructuraría las individualidades en la obediencia, rigurosísima y convencida, de los dictados provenientes del punto más elevado. Ello no quita la posibilidad de la disensión; pero dejando siempre a un lado el juicio y la voluntad propios con objeto de dar paso a las determinaciones del superior -quien tendrá la última palabra.²⁵

Lo sustancial está en la voluntad -que inclina el ánimo al pronto cumplimiento de la prescripción-; sin embargo, en relación al *juicio*, aunque sea menor en perfección que aquélla en cuanto condición de la obediencia, también debe equipararse, en contenido, al emitido por la autoridad para que "se proceda con entera fuerza del ánimo, de voluntad y entendimiento, a la ejecución pronta y perfecta."²⁶

Causa eficiente

Una idea interesante sobre la conformación de cualidades accidentales en una sustancia ya formada o en acto, la aporta Tomás de Aquino en el símil sobre la estatua y el cobre. Apunta: *...no se llama forma sustancial, porque el cobre ya existía en acto antes de recibir la figura de estatua, y puesto que su ser no depende de aquella figura, por lo tanto ésta es una forma accidental, como todas las formas artificiales son accidentales, pues el arte no opera sino*

*voluntad del Superior; en manera que no solamente haya ejecución en el efecto, pero conformidad en el afecto con un mismo querer y no querer. "Carta a los padres y hermanos de Portugal". Cf. **Obras de San Ignacio de Loyola**, ed. cit., p. 936*

²⁵*"Carta a los padres y hermanos de Portugal" en ob. cit., pp. 941-2*

²⁶*Ib., p. 939*

sobre aquello que ya está constituido en ser perfecto (completo) por la naturaleza.²⁷ Parecidamente, el influjo sobre el estudiante contendría por lo menos un modelado semejante al que ha realizado el artista en cierto material de su elección. Sea barro, acero o piedra caliza, el caso es: cada uno tiene una "forma sustancial", previa a la figura implementada mediante la acción de un sujeto hábil. Cuando -a posteriori de una actividad imaginativa y fecunda- el resultado da pie a determinada experiencia estética, como alguna estatua del Partenón o un icono bizantino, el resultado, para Tomás, redundaría en una forma accidental, artificiosa, y no podría llamarse de otro modo, puesto que tiene lugar mediante un tratamiento al que se ha expuesto a la sustancia original, ya formada. Cuando, además, nombra el aquinate a esta última "ser perfecto (completo) por la naturaleza", querría mencionar tanto un ser formal como accidental, es decir, un ente sustancial con rasgos secundarios, digámoslo así, propiamente suyos e individualizantes.

Al discípulo, en tanto individuo con una sustancialidad formal, también se le reconocen cualidades que lo hacen distinto a los otros miembros de la especie. En la humanidad, él es único y diferente al resto de los seres humanos: es, en acto, un ser cabal, "constituido por la naturaleza". Modelarlo por la vía de una experiencia educativa -convenciéndolo, tal vez, de realizar una misión religiosa como la profesada por los jesuitas- resultaría un artificio: es, de hecho, un artificio. Y convencerlo de una u otra finalidad, puede representar un arte.

²⁷Santo Tomás de Aquino. *Sobre los principios de la naturaleza en Opúsculos filosóficos selectos* (selección y traducción de Mauricio Beuchot), México, SEP, 1986, p. 97

Ahora bien, cuál sea la causa eficiente dependerá del fin que se tenga contemplado. Ningún fin se da en acto sino a través de un agente en relación directa, cuya acción determina la tendencia hacia el advenimiento de la causalidad final. De acuerdo con Santo Tomás, secuencialmente se identifica primero -en el tiempo y la generación- el móvil eficiente, sin el cual nada podría obtenerse en cuanto *fin* natural o artificial; pero además, asevera, en tanto forma sustancial o perfección del ser, el fin es anterior al medio, aplicable con objeto de alcanzar la sustancialidad; "ya que la acción del eficiente no se lleva a cabo, sino merced al fin." En suma, el agente eficiente es previo a la determinación final (por un criterio de generación); pero ésta es anterior a aquélla por un criterio de perfección.²⁸

De las premisas expuestas surgen algunas preguntas en conexión con la educación jesuítica: ¿qué arte educativo empleaban para transformar la conciencia de sujetos con una naturaleza pre-dispuesta y un ser secundario, es decir, inmersos en una accidentalidad que los identifica como irrepetibles; pero, al mismo tiempo, sustancialmente homogéneos? ¿Qué elementos componen la causa eficiente, generadora en el tiempo del fin educativo jesuítico, y cuál es este fin, planteado como una perfección del ser?

Hemos aludido antes a la escrupulosa selección de los prospectos que tendrían alguna posibilidad de ingresar en la Compañía, sugiriendo, mediante la aplicación de un método en extremo selectivo, una probabilidad remota de equivocarse respecto a quiénes habrán de ser aceptados (por sus notas de carácter y personalidad). Otro recurso, o causa eficiente, era el aislamiento del exterior. Sólo la dedicación a lo que

²⁸*Ib.*, pp. 105-6

tiende uno, tiene sentido como una práctica segura en la formación del espíritu. Por ello se apunta en las *Constituciones*, una estricta necesidad de separar del mundo a quien estará dedicado al estudio:

*Quítense también los impedimentos que distraen del studio, así de devociones y mortificaciones demasiadas o sin orden debida, como de sus cuidados y ocupaciones exteriores en los oficios de casa, y fuera della en conversaciones, Confesiones y otras ocupaciones con próximos, quanto se pudieren en el Señor nuestro excusar. Que para después mejor ayudarlos con lo que hubieren aprendido, es bien que, aunque píos, se difieran semejantes ejercicios para después del studio; pues otros habrá entretanto que los exerciten. Y todo con mayor intención del servicio y gloria divina.*²⁹

Quedar bajo la tutela completa de los mentores, resultaba idóneo. No sólo entraban los discípulos a formar parte de un ambiente exclusivo, sino que, ya adentrados, se subsumían en ordenamientos escrupulosos, como la forma de mirar, de hablar o de colocarse el sombrero; "no se permita -rezan algunas normas dedicadas al comportamiento estudiantil- caminar solo por la calle a toda posibilidad a ningún joven" "Ninguno, al visitar o querer hablar a su compañero en el cuarto, se encuentre en él con la puerta cerrada" o "Se establezca una hora para ir todos a dormir, tomando entre seis o siete horas hasta la hora en que se han de levantar, de modo que ninguno pueda velar más sin orden de su superior".³⁰ Se trata sólo de una muestra en la preceptiva jesuita (causa eficiente), que, siempre y cuando esté libre de interferencias, tendrá un efecto acabado. Aristóteles

²⁹*Constituciones de la Compañía de Jesús en Obras de San Ignacio de Loyola*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1997, p. 542

³⁰*Ib.*, p. 664

mismo aludía a las contingencias que podrían alterar la consecución del fin sustancial o causa final; y podrían ser desde el clima adverso a la maduración de un fruto, hasta las malas compañías de un mozuelo que le sesgarían el camino hacia la virtud. Por eso, los jesuitas intervenían para controlar toda variable que pudiera afectar negativamente la sustancialidad del fin perseguido; y las causas que llevarían -sin desviaciones- a este último, las atendían con suma diligencia.

Preocupación constante fue, por decirlo así, la de mantener fija la mirada en lo que le correspondiera a una profesión, asignada y aceptada por el sujeto. No sólo el estudiante se dedicaría a estudiar, sino cualquiera debería concentrarse en su función. Mantenían las distintas experiencias profesionales acordes con los gustos particulares, pero unidas al fin común de incrementar "la gloria de Dios": en ello centraban lo fundamental de la educación brindada. Ninguno quedaba exento de conjugar sus aptitudes con la finalidad misionera de la Compañía. Explica Loyola: se le debe *moldear el carácter haciéndolo un sujeto concentrado en el artificio de su profesión: ...que los de la Compañía no se ocupen en negocios seculares..., más que a ninguno conviene al General no se ocupar en los tales ni en otras cosas...no pertinentes a la Compañía, de manera que le falte tiempo y fuerzas para lo que toca a su officio...*³¹; lo cual se extendía, desde el Prepósito general, hasta los Coadjutores y novicios. Además se anexaban mecanismos de inspección que registrarían cualquier rebeldía dislocadora, a la que se respondía con la expulsión.

³¹*Ib.*, p. 636

Tal proceder se inspiraba en una interpretación analógica del pensamiento tomista: "...todas las cosas -dice Santo Tomás de Aquino- que son de suyo diversas entre sí, se consideran como una unidad en cuanto se dirigen todas a un fin común. Y por tanto, la ley eterna es una, o sea la razón de este orden."³² En efecto, se destaca en el ser de las cosas la diversidad y el accidente que las hace diferentes entre sí, dándoles a cada una cierta impronta individualizante; pero, dentro de la diversidad, se hace hincapié en una unidad de sentido, "una razón de este orden", común a las cosas mismas, que el Santo de Aquino identifica con la *ley eterna*. Más adelante analizaremos el significado que tiene el confluir de todas las cosas, incluyendo las humanas, en el designio divino; por el momento interesa subrayar la propuesta analógica³³ y el uso particular adoptado por los jesuitas en su actividad de educar.

Beuchot destaca en su presentación de la noción de analogía, la parte de la *diversidad*; aclara que dicha noción (tomista)³⁴ inclina la balanza hacia la pluralidad en una aparente dispersión y equivocidad: las cosas estarían marcadas por la heterogeneidad y la unicidad de cada una, sin ningún parecido con las restantes. Sin embargo, los entes análogos se intersectan en lo que tienen de común, no son instancias del ser radicalmente ajenas entre sí, tienen parecido y en ello descansa su parte unívoca sustancial. El

³²Tomás de Aquino. **Tratado de la ley**, México, ed. Porrúa, 1996, p. 19

³³Beuchot nos explica: "La denominación análoga es aquella en la que el nombre se refiere a sus individuos referentes con un sentido en parte idéntico y en parte diverso, predominando la diversidad; por ejemplo "ente" se refiere de manera análoga (en parte idéntica y en parte diversa, predominando la diversidad) a la substancia y al accidente, pues ambos son entes, pero de diverso modo." Cf. Mauricio Beuchot. "La analogía como instrumento lógico-semántico del lenguaje y del discurso religioso, según Santo Tomás de Aquino" en **Signo y lenguaje en la filosofía medieval**, México, IIFL-UNAM, 1993, pp. 32-33

³⁴*Ib.*, p.37

ser analógico, entonces, deviene intermedio, entre unívoco y equívoco, entre homogéneo y heterogéneo. Así lo entendieron los jesuitas: cada quien con sus diferencias y empleándose a fondo en la realización de un anhelo común (especificado como fin esencial de la Compañía de Jesús).

Ese común o elemento unívoco -para el entender de la Compañía- se asociaba con el criterio de perfección humana, y consistía en una idea de glorificación mediante obras que exaltaran el nombre de Dios, cooperando, cada quien, según pautas distintivas de su ser (e indicativas de su hacer). Además, la parte correspondiente a la unión de lo diverso, la que une en relación análoga con lo unívoco, sería un punto de convergencia que, tanto en Tomás como en los jesuitas, equivalía a la denominada "ley eterna" (el fin, la causa última). Mas, cuando en el pensamiento tomista se habla de que *el fin es la causa de las causas, porque es causa de la causalidad de todas las causas*³⁵, se deduce que esta *causa de causas* propicia la eficiente o agente. De ahí que los jesuitas pusieran atención especial en quién educaría: sólo aquellos forjados en el estudio lo harían, con el añadido básico de distinguirse como agentes comprensivos de la diferencia en el carácter, la cultura, la edad, etc.; sensibles, en resumen, a intereses diversos, cuya instanciación peculiar y dispersa enriquecería el cumplimiento del fin esperado: la glorificación de Dios.

Otra idea cara a los jesuitas es la de *causas en acto* y *causas en potencia*. De modo práctico, las primeras están actuando en el proceso de edificación de la cosa, así, por ejemplo -dice Tomás- "como el constructor mientras edifica"; de un modo virtual, las segundas no están ejerciendo

³⁵Santo Tomás de Aquino. *Sobre los principios de la naturaleza* en ob. cit., p. 104

actualmente la acción constitutiva, sin embargo, podrían ejercerla, "como el constructor, en cuanto no edifica, pero puede edificar". De lo dicho tiene lugar una derivación importante: las identificadas como *causas en acto* siempre transcurren junto a su efecto: unas y otro existen simultáneamente bajo una misma acción, de manera que si el "constructor está en acto, como causa..., es necesario que edifique o construya, y supuesta la edificación en acto (se entiende no del edificio, sino de la acción de edificar, acción actual), es preciso que exista un constructor en acto."³⁶

Los padres jesuitas, conforme al mandato de su fundación, debían procurar una comunicación sistemática e incesante entre ellos, entre los de más y los de menos jerarquía, entre sí los de menor y entre sí los de mayor encumbramiento, resultando de ello un intercambio de experiencias totalizante, es decir, entre todos. Por supuesto, según circunstancias propicias, pues se daba el caso de puntos geográficamente lejanos y prácticamente inaccesibles, pero, salvo estas excepciones que, por cierto, buscaban superarse haciendo lo humanamente posible, los misioneros de la orden se beneficiaban en el intercambio de ideas utilizando una mensajería intrincada. Lo significativo es que, amparados en este sistema, se convertían en constructores o agentes eficientes, cuya labor daba el efecto que buscaban, ¿cómo?, cancelando el aislamiento, entrecruzando misivas, asistiendo regularmente a reuniones (convocadas por el superior); aportando avances, carencias y haciendo la crónica de su cotidianidad. La repercusión de que *en cada parte se pueda saber de las otras* era la *consolación*

³⁶*Ib.*, p. 109

y edificación mutua en el Señor nuestro, o, dicho con otras palabras, se alcanzaba -colectivamente- el ser en perfección de una vida consagrada a honrar a Dios, o bien, el consuelo mutuo por la desventura.

El medio para vivir el efecto deseado y simultáneamente convertirse en artífices, estribaba en cuidar la interacción epistolar y la presencia grupal: *el saber a menudo unos de otros, y entender las nuevas y informaciones, que de unas y otras partes vienen; de lo qual tendrán cargo los Superiores, en special el General y los Provinciales... Los que son debaxo de un Provincial de diversas Casas o Colegios, scriban cada principio de quatro meses una letra que contenga solamente las cosas de edificación en la lengua vulgar de la Provincia, y otra en latín del mesmo tenor; y inbíen la una y la otra duplicada al Provincial, para que inbíe la una copia latina y vulgar al General con otra suya, donde diga lo que hay notable o de edificación que no tocan los particulares; y la otra haga copiar tantas veces, que baste para dar noticia a los otros de su Provincia.*³⁷ Incluso debían hacer circular los superiores, suplementos acerca de lo "notable" y grandioso que los "particulares" hubieran pasado por alto; recalcarían las buenas nuevas, los resultados halagüeños, entendiendo lo adverso, quizás, como un Propósito inescrutable y un sacrificio estimulante. Finalmente, la memoria legada por este proceder, constituiría un cúmulo de "causas en potencia", puesto que podría servir a conciencias misioneras futuras, las cuales las convertirían en "causas en acto".

El inacabable torbellino de epístolas, daba pie a coadyuvar en el mejoramiento de la experiencia

³⁷Constituciones de la Compañía de Jesús en ob. cit. p. 611

evangelizadora: llevar una bitácora minuciosa de los acontecimientos, permitía registrar aciertos que sirvieran a otros en la persecución de los fines misionales colectivos. Y aun cuando había padres en zonas remotas, quienes recibían noticias retardadas de sus hermanos, se trabajaba arduamente en establecer un contacto más ágil, hasta donde las condiciones lo permitieran.

Causa final

Tomás de Aquino en el *Tratado de la ley*³⁸, indica la cumbre en la que se halla la "ley eterna", catalogada de omniabarcante. Hace alusión a ella nombrándola también un producto de la "razón divina", cuyas creaciones tendrían vigencia atemporal, esto es: habríanse concebido fuera del tiempo, "nada en el tiempo", dice Tomás, concibe la razón divina, de lo cual colige la eternidad de la ley de Dios, ínsita en la razón de Dios. Ya antes habíamos anotado que, conforme al parecer tomista, todas las cosas confluyen hacia la causa final de la ley eterna (unidad en la diversidad, orden en la contingencia). Y como "toda la comunidad del universo" está regida por la razón del Ser trascendente o, en otros términos, como la totalidad de las cosas se rigen por la razón providencial, incluyendo el mundo del cual Él es soberano ínclito, así, "la razón que gobierna todas las cosas tiene carácter de ley", emanada "de un soberano del universo".

Los jesuitas así lo entendieron: obedecían la ley del Soberano, la propagaban y engrandecían con hazañas misioneras, cual correspondía a caballeros leales, a súbditos

³⁸Tomás de Aquino. **Tratado de la ley**, ed. cit., pp. 7-8

que dan lustre a la investidura de su Rey. La medida de la obediencia de esta orden caballeresca (jesuítica), al servicio del régimen divino, ensancharía y enaltecería los dominios del catolicismo. Cuanto más hiciera la Compañía, mayor sería la unión con la Suma sapiencia, y ello dependía en mucho de la unidad y disciplina del cuerpo misionero: "estando el Superior y los inferiores muy unidos con la su divina y summa Bondad, se unirán muy fácilmente entre sí mismos, por el mismo amor que della descenderá...."³⁹ Unidos al Soberano. Insertos en su jurisdicción por voluntad propia. Juramentados en promesa de sacrificio. Vigías de su propia actuación, que debía ser impecable para engrandecer la excelsitud del Padre eterno.

Dentro de los límites de la realidad -apunta Alfonso Alfaro⁴⁰- los individuos de la institucionalidad jesuita tuvieron que sortear duras pruebas, situaciones extremas, sólo resolubles en grupo mediante un espíritu profundo de cohesión. De otro modo habrían sucumbido. Como orden misionera prorrumpió en un campo de grandes logros, y como orden misionera, íntegra, feneció a manos de la Santa Sede y del monarca en turno.

La ley, de acuerdo con Santo Tomás, dirige los actos de los sujetos dentro de un orden encaminado al bien de la comunidad; pero además y de modo significativo, dicho orden se sustenta "en la razón de la ley eterna"⁴¹.

La sociedad terrena, que tiene como fin el bien común en un nivel de vida dedicado por entero a la virtud, debe, añade Tomás, ordenarse según la *recta ratio* (análoga a la razón divina, por participación, por irradiación). Como todo

³⁹Constituciones de la Compañía de Jesús en ob. cit., p. 610

⁴⁰Alfonso Alfaro. "Hombres paradójicos, la experiencia de alteridad" en **Artes de México**, México, N° 65 (*Misiones Jesuitas*), 2003, p. 17

⁴¹Tomás de Aquino. **Tratado de la ley**, ed. cit., p. 19

ente conducente y conducido hacia la causa final, en ocasiones "avanza rectamente y otras no"; así la sociedad, unas veces se gobierna bien, otras, mal. Si lo primero, alcanza el bien en un horizonte de rectitud y justicia; si lo segundo, entonces experimenta la perversión del régimen y la injusticia⁴². Aquí hallamos una disyunción con partes (disyuntos) contradictorias: no pueden ser ambas verdaderas ni ambas falsas. O se cumple la finalidad natural de la sociedad justa o campea la injusticia⁴³.

Y para Santo Tomás la ley positiva, aunque falible, deberá tender a la felicidad de los individuos -en sociedad-; por tanto, sintetiza Beuchot, "la perfección de la sociedad humana es al mismo tiempo la perfección del hombre individual o personal. Esa perfección se da en la vida virtuosa, por la cual se alcanza esa finalidad humana que se identifica con el bien. Por lo demás, el bien de la sociedad es el bien común, el cual es realizado o efectuado por la justicia legal."⁴⁴ La ley positiva, es cierto, tiene sus limitaciones: puede acercarse o alejarse de la razón divina, y ello dependerá de factores como la sabiduría del príncipe o la inclinación de los súbditos a obedecer la legalidad (en el entendido de ser ésta un instrumento de bienestar social e individual).

Complementando lo anterior, asevera de Aquino: *siendo la ley una cierta regla y medida, puede estar en algo de dos*

⁴²Santo Tomás de Aquino. **La monarquía**, Madrid, ed. Tecnos, 1994, pp. 8-9

⁴³La zozobra de la comunidad se hallaría en el pronunciado interés de un gobernante por imponer su conveniencia, haciendo a un lado la equidad. Sería el triunfo del bien particular sobre el bien común, inclinándose la balanza hacia la servidumbre de los más en favor de la opulencia de los menos (o de uno solo). Ningún otro factor sería tan dañino para la salud del cuerpo social y en la normatividad de la Compañía se alerta: "Será también de summa importancia para perpetuar el bien ser de la Compañía excluir della con grande diligencia la ambición, madre de todos los males en qualquiera Comunidad o congregación..." *Constituciones de la Compañía de Jesús en Obras de San Ignacio de Loyola*, ed. cit., p. 642

⁴⁴Mauricio Beuchot. **Introducción a la Filosofía de Santo Tomás de Aquino**. UNAM, México, 2000, p. 143

maneras: en primer lugar como el principio que mide y regula. Y como esto es propio de la razón, se dice que la ley está sólo en la razón. En segundo lugar, como en aquello que es regulado y medido. En esta forma la ley se encuentra en todos aquellos que se inclinan hacia algo por alguna ley; en este sentido se dice que la ley no es esencialmente, sino por participación.⁴⁵ La ley, como medida general, puede anidar en la voluntad del sujeto, convirtiéndola en brújula que oriente su actuar⁴⁶; tal idea es interesante, ya que representa la faceta educativa de la ley. En este contexto, aparece obvio que dentro de la oligarquía o dentro de la tiranía los códigos tienen una incidencia semejante; después de todo, cualquier régimen construye una legalidad que orienta la vida en común e incide en la conciencia individual. Ahora bien, si un cuerpo legal específico conviene a la tiranía, entonces persigue un fin: el cumplimiento de lo que es bueno para dicho régimen. Pero, entonces, surge de inmediato una cuestión: ¿la bondad es polivalente, es decir, tiene un significado cambiante según se trate de un marco político o de otro? La visión de Tomás al respecto, aparentemente caería en una paradoja: parece juzgar como injusta cualquier organización social afín a la tiranía y, a la vez, tolerar aquello considerado *bueno* en dicha forma de gobierno.

Lo más natural -aclara- es vivir en grupos políticos, pues una persona aislada no podría subsistir, inerte como estaría frente a los peligros circundantes; empero,

⁴⁵Tomás de Aquino. **Tratado de la ley**, ed. cit., p. 4

⁴⁶Asimilar, obedecer y guardar los mandatos constitucionales de la Sociedad de Jesús, era prioritario, pues no se trataba de una mera reglamentación sino de un *modus vivendi*; tendería la supeditación, a conservar la virtud como cuerpo disciplinado y preservar la salud moral de cada parte que lo compondría. Por eso resultaba imperativo que "todos se den a guardar las Constituciones, para lo qual es necesario saberlas, a lo menos las que tocan a cada uno, y así haya de leerlas o oírlas leer cada mes." V. *Constituciones de la Compañía de Jesús* en ob. cit., p. 646

agrupándose, muchos pueden abastecer la subsistencia material y espiritual⁴⁷. En Aristóteles y Tomás, la ciudad es la comunidad perfecta y el aquinate la estaría entendiendo más en el sentido del burgo medieval; lo importante, pues, sería vivir en poblaciones regidas por la ley, la cual persigue una causa final. Eso es lo natural. Eso es lo bueno (hay "también -dice el filósofo de Aquino- algo bueno en cosas de suyo malas", refiriéndose al gobierno del tirano, que no es "sencillamente bueno" debido a su alejamiento de los dictados divinos). "Si la intención del legislador tiende al verdadero bien, que es el bien común según la justicia divina reguladora, se sigue que por tal ley los hombres se hacen simplemente buenos."⁴⁸ Existe, por tanto, una distinción desde la perspectiva del Santo dominico; por un lado, la variante social injusta e instituida al amparo de una causa (legal) eficiente y otra final (el bien aparente de la sociedad); y, por otro, la sociedad inmersa en la justicia cristiana como *desideratum* en potencia y en acto. La primera es "buena" en su marco de creencias; la segunda "sencillamente buena". A la primera debería convencerse de dirigir sus pasos hacia el camino recto, ejemplificado por la segunda. Lo relevante -en lo dicho hasta aquí- sería la intención de tolerancia insinuada en el binomio comunidad justa-comunidad injusta. Santo Tomás resulta explícito cuando afirma el convencimiento del tirano por estar en la vía de una ley correcta, la cual, *de ley no tiene sino el hecho de que sea dictada por algún soberano para los súbditos, y en ese sentido tiende a que los súbditos sean obedientes a la ley; y esto hace que los ciudadanos sean buenos, aunque no incondicionalmente, sino*

⁴⁷Santo Tomás de Aquino. *La monarquía*, ed. cit., p. 6

⁴⁸Tomás de Aquino. **Tratado de la ley**, ed. cit., pp. 15-16

respecto a dicho régimen.⁴⁹ Hacer una labor para enderezar "la perversión de la ley", observada *de facto* -por ejemplo, en el gobierno unipersonal del tirano- simbolizaría darle su lugar a la razón justa por antonomasia, a saber: la ley eterna, aceptando, al mismo tiempo, un título de existencia para regímenes contrastantes (y hasta contrapuestos) al bien cristiano. Serían estructuras "pervertidas" y, sin embargo, naturales, puesto que la ley, contingente y variable, resulta posible hallarla en sociedades tachadas de "bárbaras", "incivilizadas", "blasfemas", etc., en las cuales al sujeto se le inculca un sentido de bien comunitario, inaceptable, si se quiere, desde la perspectiva católica; pero existente en un espacio propio, rodeado de circunstancias -por principio- legítimas.⁵⁰

⁴⁹*Ib.*, p. 16.

⁵⁰Intentar entender este punto es aleccionador, sobre todo si vamos a estudiar la conducta jesuita frente a culturas "bárbaras". Copleston opina al respecto: "Su teoría (de Sto. Tomás) era que, a pesar de que un hombre pueda saber que una acción es mala y llevarla a cabo, lo que quiere no es el mal como tal sino algo que le parece deseable y, por ello, bueno; aunque se dé cuenta de que el logro de ese bien aparente lo envuelve en la culpa moral. Tenemos que distinguir entre lo objetivamente bueno y lo "aparentemente bueno". El primero es, según el contexto, lo que perfecciona al hombre considerado como una totalidad, como un persona humana. El bien que es bien sólo "aparentemente" es, en cambio, aquel que responde a algún deseo particular en el hombre, pero que no perfecciona su naturaleza considerada como una totalidad." V. Copleston, F. C. **El pensamiento de Santo Tomás**, ed. cit., p. 210. Si alguien sabe de su acción, que es mala, en efecto, no desearía el mal en sí mismo, sino "algo que le parece deseable"; sin embargo, alguien puede no saber que su acción es mala y buscar el bien ("algo que le parece deseable"). La diferencia estaría entre lo *aparentemente bueno* y lo *objetivamente bueno*; un tirano -sin saberlo- podría actuar en el nivel de lo bueno en apariencia, debido a lo cual, no sería razonable juzgarlo como perverso desde la mirada objetiva de la bondad. Pero, ¿cómo juzgarlo entonces? Santo Tomás, escolástico consumado, argüiría sobre la perfección de la naturaleza humana y compararía la noción que de ésta se tiene en un régimen "perverso"; pero, de entrada, consideraría injusto culparlo, pues ninguna voluntad malévola lo induce debido a que ignora. Por lo demás, el ser analógico implica la *diferencia*, y, en ésta, podrían hallarse culturas contrastantes sujetas -conforme a demostración- a la ley divina: tal podría ser el caso que se analizara, junto con el de otras manifestaciones sociales motejadas de exóticas, paganas o, simplemente, discordantes.

En el imaginario jesuita, las culturas distantes, por ejemplo, de las Indias, serían susceptibles de beneficiarse con la misión católica de la redención. De acuerdo con los señalamientos básicos de esta orden religiosa, "el bien cuanto más universal es más divino, [y] aquellas personas y lugares que, siendo aprovechados, son causa que se estienda el bien a muchos otros,...deben ser preferidos."⁵¹ Pueblos desamparados del *Novum Orbe* tendrían cierta preferencia, tratándose de sitios con una población ingente y una organización social de corte muy disparejo respecto de la sociedad cristiana. Además, allí late el "peligro de su entera condenación". También se incita con firmeza a poner atención en personajes cuya importancia dentro de su comunidad es obvia: si se convirtieran al cristianismo, fungirían como heraldos de la doctrina recibida, es decir, se transformarían en "Operarios para ayudar a otros". Entre dichos líderes encontramos "Príncipes y Señores y Magistrados o administradores de justicia, ahora sean [personas] eclesiásticas como perlados"; también estarían considerados universitarios y pueblos importantes, entre los cuales nunca faltan líderes, quienes, convertidos en frutos, darían otras semillas.

En referencia al castigo acotado en la ley, nuestro filósofo lo considera benéfico. Según él, infligirle una acción correctiva al que se ha desviado de lo legal, lo enmendaría, no sólo por el temor a la respuesta punitiva, sino porque, andando el tiempo, ésta lo llevaría a obedecer *con gusto y por voluntad propia* los preceptos; y siguiendo esta vía, dice Santo Tomás⁵², puede impulsarse la bondad en los hombres. La iniciativa de la coerción, apuntada en la

⁵¹*Constituciones de la Compañía de Jesús* en ob. cit., p. 598

⁵²Tomás de Aquino. **Tratado de la ley**, ob. cit., p. 17

ley, se entiende, rendiría dividendos: podría impulsar a los individuos hacia la virtud.

La promulgación de las leyes, con todo, no es condición suficiente para la actualización de la persona en la línea esencial. Ello significa que la acción individual -inserta en una red de relaciones humanas-, acción siempre aparejada a sus "perfecciones esenciales en potencia próxima", podría estar circundada por una legislación justa y, sin embargo, *"la actualización de tales perfecciones de la línea esencial sólo se da plenamente en la línea existencial, trazada a través de un tejido de múltiples relaciones."*⁵³ Diversos hechos, aparte de la norma legal, aportarían la eclosión -o supresión- de la "perfección esencial", que sólo puede identificarse (en el sujeto) con la virtud⁵⁴. Dicho en otros

⁵³Mauricio Beuchot. **Introducción a la Filosofía de Santo Tomás de Aquino**, ob. cit., p. 135

⁵⁴Un hecho propiciatorio de la perfección, encauzada tanto individual como socialmente, sería la personalidad del dirigente. Para los jesuitas como para Santo Tomás, respectivamente, el General de la orden y el príncipe, debían poseer cualidades excelentes, desde el buen sentido para resolver problemas con justicia, hasta una preparación intelectual que les diera capacidad de juicio verdadero. Ambos son dechados de virtud; ambos, están en la cúspide de una pirámide y ésta se sostiene en los más sabios, empezando por quien dirige. Después de indicar una gama amplia de caracteres, solicitados al Prepósito General de la Compañía, se remata -en las *Constituciones*- diciendo: *debe ser de los más señalados en toda virtud, y de más méritos en la Compañía, y más a la larga conocido por tal, y si alguna de las partes arriba dichas faltasen, a lo menos no falte bondad mucha y amor a la Compañía y buen juicio acompañado de buenas letras.* Algunos rasgos(o partes dichas) exigidos al dirigente, son de tal naturaleza como el "que sea muy unido con Dios", "en especial debe resplandecer en él la caridad para con todos próximos...y la humildad verdadera" "ser libre de todas pasiones, teniéndolas domadas y mortificadas, porque interiormente no le perturben el juicio de la razón" "sepa mezclar de tal manera la rectitud y severidad necesaria con la benifidad y mansedumbre" "así mesmo la magnanimidad y fortaleza de ánimo le es muy necesaria" "dotado de grande entendimiento y juicio, para que ni en las cosas speculativas ni en las prácticas que ocurrieren le falte este talento" "crédito, buena fama" "que sea vigilante y cuidadoso para comenzar y strenuo para llevar las cosas al fin y perfección suya, no descuidado y remisso para dexarlas comenzadas e imperfectas", etc. Esta última particularidad distinguirá el trabajo de cada jesuita y de la Compañía en el inicio de la Modernidad. Cf. *Constituciones de la Compañía de Jesús* en ob. cit., pp. 624-626

términos: cada ciudadano es parte del todo social, y estaría contribuyendo a la equidad sólo si se perfeccionara en la práctica de las virtudes, manteniéndose digno y utilizando su libre albedrío para determinar los medios de contribuir al bien común.

La razón procede de lo simple a lo compuesto, tanto en las cosas para el uso de los humanos, como en todo aquello concerniente a éstos. Así, ejemplifica Santo Tomás, la madera se distribuye en innumerables piezas para la construcción de la nave; o los materiales de construcción de una casa. Similarmente, el individuo, tomado como uno, forma parte de un conglomerado denominado *sociedad civil*, organizada racionalmente a satisfacción de la vida humana⁵⁵. Es cierto: cada persona va modelando existencialmente "las perfecciones de la esencia que se dan en estado virtual"⁵⁶, aunque nadie -aislado- podría desplegarlas, es decir, nadie podría actualizar sus potencialidades, sino en estado gregario; de ahí que, actualizar las perfecciones en potencia, exija la intercomunicación.

Cada quién, en su incompletud, necesita de la sociedad para integrar la propia esencia y, recíprocamente, la sociedad intrínsecamente valiosa, requiere de los individuos para conservar su estatuto. No existe, debido a los acontecimientos tan variables, una guía segura (unívoca) que conduzca a la perfección individual y social; por ello afirma Tomás de Aquino:

Los actos humanos son ciertamente personales e individuales en sí mismos, pero se pueden y deben ordenar al bien común, que no se dice común con comunidad unívoca a modo

⁵⁵V. Mauricio Beuchot. **Introducción a la Filosofía de Santo Tomás de Aquino**, ob. cit., p. 140

⁵⁶*Ib.*, p. 136

de un género o de una especie, sino con comunidad análoga de un fin universal.⁵⁷

Varios requisitos plantea el pensamiento tomista a la materialidad de una sociedad "perfecta"; en primer lugar, la condición de la paz complementada en la unidad -territorial, política, religiosa-, debido a que, sin unidad, la población se enfrentaría a sí bajo cualquier tipo de guerra interna. En segundo lugar, debe contemplarse el suministro "de lo necesario" para vivir en rectitud: cosechas, casa, vestido, ocio, protección y atención espiritual. El actuar justo del rey es, igualmente, condición necesaria.

En cuanto al suministro de recursos, hace una diferencia entre una ciudad autosubsistente y otra necesitada de importar productos. Es común depender de ambos factores, "recibiendo de todos lados las cosas que son necesarias"; pero resulta más perfecta la que "se basta a sí misma", pues, añade, las cosas autosuficientes presentan un grado de perfección mayor comparadas con las deficientes (o dependientes)⁵⁸.

En la otra cara de la moneda, estarían los hechos destructores del bien social: la maldad moral en los individuos sería uno, y la apatía hacia los asuntos públicos, otro. Cualquier comportamiento agitador de la paz cuenta en sentido opuesto a la beneficencia. El más radical, sería el exterminio a manos del enemigo, por lo cual, una ciudad amurallada, o con apropiados mecanismos de defensa, sería más cabal.

Dos inversiones deben recibir vigilancia intensa, la del comerciante y la del rey. Tratar, más allá de la

⁵⁷Citado por Mauricio Beuchot en **Introducción a la Filosofía de Santo Tomás de Aquino**, ob. cit., p. 136

⁵⁸Santo Tomás de Aquino. **La monarquía**, ed. cit., pp. 77-88

moderación, con los negociantes, contaminaría la tendencia al bien y la confianza en los demás, pues considerar todo trato humano como rutina de compraventa, impulsa un sentido generalizado de ambición en perjuicio del altruismo⁵⁹. Tocante al rey, debe decirse de un virtuoso en quien se deposita la conservación de la justicia y la felicidad de los súbditos; tiene obligación de conducir a buen puerto el fin último de la ley eterna, aprehendida en sociedad. Administra la vida política y se somete al Señor; en última instancia, para la necesaria comunión entre lo terrenal y lo divino, la persona regia necesita asesorarse de sacerdotes y, más que esto, "debe someterse al gobierno que es ejercido por sacerdotes"⁶⁰. Si faltara a sus deberes monárquicos, por ejemplo, saboteando la dignidad individual o torciendo la ley en beneficio propio, está permitida la rebelión de los ciudadanos⁶¹.

⁵⁹...el frecuente trato de los ciudadanos con los mercaderes -explicita Santo Tomás- abre la puerta a muchos vicios, pues toda la preocupación del hombre de negocios suele cifrarse en la ganancia, la cual siembra la codicia en los corazones de los ciudadanos; de suerte que el frecuente trato con los mercaderes crea la mentalidad de que todas las cosas son objeto de compraventa, en detrimento de la buena fe y del bien común, pues por este camino llegan los ciudadanos a codiciar solamente el bienestar particular aun a costa de fraudes. Mengua también el amor a la virtud cuando ven los ciudadanos que el honor, que es el premio que pertenece a la virtud, se reparte por igual a todos, en detrimento de las costumbres de los ciudadanos. Véase, Santo Tomás de Aquino. **La monarquía**, ed. cit., p. 89

⁶⁰Ib. p. 75

⁶¹Cf. Mauricio Beuchot. *Introducción a la Filosofía de Santo Tomás de Aquino*, ob. cit., p. 135

Resulta legítima la rebelión contra el rey convertido en tirano: idea del tiranicidio en Francisco Suárez y Tomás.

Concepción suareciana: la potestad de gobernar está en el pueblo. Cuándo legitima esta potestad el tiranicidio.

La potestad otorgada al rey es, precisamente, una transferencia, un otorgamiento de parte del poseedor natural: el pueblo. Realizado el juramento de transmisión, es decir, traspasado el campo de la jurisdicción popular a la potestad regia, ésta adquiere el dominio que se habrá transferido dentro de un acto legal y, por lo mismo, las partes involucradas nunca podrán desdecirse a capricho del juramento empeñado. Suárez claramente se manifiesta al respecto: *Después que el pueblo ha entregado su potestad al rey, ya se ha privado de ella; no puede en consecuencia, alentado por ella, levantarse justamente contra el rey, pues se apoyaría en una potestad que no tiene, y en esta forma no sería un uso justo sino usurpación del poder.*⁶² Ninguna persona por iniciativa propia; ni tampoco la colectividad, podrán atentar contra el Soberano en un intento por despojarlo de sus atribuciones legítimamente asignadas. Se cometería injusticia.

Varía la extensión de las potestades: en casos definidos, el rey tendrá limitaciones para decidir sobre el destino de la comunidad; en otros casos, no las tendrá. En aquéllos, existiría un tribunal superior que vigilaría el ejercicio correcto del poder; en éstos, dicho tribunal y el

⁶²Francisco Suárez. *En defensa de la fe*, en Carlos Herrejón (coomp.). **Textos políticos en la Nueva España**, México, UNAM, 1984, p. 46

rey serían equivalentes. No son inmutables, ciertamente, los criterios para la actuación legítima tanto del rey como de posibles instancias superiores a él; al contrario, se contemplan cambios situacionales que determinarían transformaciones en la manera de gobernar. La limitación para un cambio sería lo inconveniente para el *bien común*; en otras palabras, "la potestad del rey o de cualquier supremo tribunal secular, desde un principio pudo constituirse mayor o menor y con el paso del tiempo podrá cambiarse o disminuirse por quien tenga facultad para ello, de acuerdo a lo que conviniere para el bien común."⁶³

En el pueblo descansa directamente la cesión de la potestad al rey. En Dios, indirectamente. De acuerdo con la razón natural, dice Suárez, el pueblo es el destinatario de sus propias formas de gobierno: se tiene a sí como la instancia de orden y convivencia en función del bien común. La complejidad de la sociedad y, por ende, la dificultad para los consensos requeridos en la buena marcha de aquélla, harían necesario dejar en manos de un monarca los asuntos dirigidos al bien social. De ahí que, el poder, no lo da Dios "por revelación o por donación especial, sino por cierta consecuencia natural que muestra la razón natural". De antemano, Francisco Suárez ha determinado que el poder de gobernarse, la potestad para sí, "Dios la otorga de manera inmediata al sujeto en que se encuentra en virtud de la sola razón natural. Este sujeto es el pueblo mismo, no alguna de sus personas..." Sin embargo, dicha potestad, concedida a un solo sujeto, el rey, se halla determinada en su concesión por "una consecuencia natural", es decir, en perfecta consonancia con la "razón natural", debido, según se apuntó,

⁶³*Ib.*, p. 53

al surgimiento de cierta condición de ingobernabilidad. En este sentido, y sólo en este, concluye Suárez, "la potestad regia es dada por Dios".⁶⁴

Nunca debe dejarse de lado una premisa: el pueblo es legítimo poseedor de la potestad para gobernarse. Jamás la pierde aun transfiriéndola a cierto individuo o instancia pertinente. De tal manera, si el gobernante atentara con su conducta dañando a la comunidad, cometería desacato a la palabra empeñada (favorable al bien común). Si sucediera tal viraje reflejado en su comportamiento, a todas luces injusto, el rey se volvería tirano, lo cual justificaría al pueblo, de acuerdo con Suárez, "usar de su natural potestad para defenderse". Sólo en esta circunstancia se avala la rebelión; bajo ninguna otra estaría permitido levantarse contra el rey legítimo.⁶⁵

Un tirano lo es de dos maneras: por una parte, cuando usurpa el poder sin consentimiento popular y de modo violento; y, por otra, cuando, habiendo sido elegido popularmente, se vuelve contra los representados cometiendo robo, crueldad, etc.⁶⁶ Puede desatarse inconformidad y deseo de resarcimiento por parte de la república (entendida ésta en términos de colectividad, comunidad, nación); pero Suárez

⁶⁴*Ib.*, p. 52

⁶⁵ *Ib.*, p. 47

⁶⁶Este contraste entre gobernante legítimo e ilegítimo, trocados en sendos tiranos, lo plantea también el jurista italiano Bártolo (*De Tyranno*). Diferencia al tirano por vicio en el título (*ex defecto tituli*) del tirano por vicio en el régimen (*ex parte exercitii*); la distinción se incluirá en el informe del fiscal responsable de extraditar a los jesuitas en la segunda mitad del s. XVIII, quién estará de acuerdo con esta clasificación del "tirano"; pero sólo acepta que pueda evidenciarse, sin mucho lugar a la discusión, el *ex defecto tituli*; el otro depende, asentaré, de que así lo cataloguen los misioneros de San Ignacio y, por lo tanto, considerará arbitraria dicha catalogación: funcionará, añade, según la aceptación interesada o repudio de la Compañía hacia la persona del rey. V. Antonio Truyol y Serra. **Historia de la filosofía del derecho y del Estado**, Madrid, Alianza Editorial, 1982, p. 432

niega que cualquiera pueda hacerse justicia por su propia mano (asesinando al tirano), excepto si no hubiera otro remedio.

En primer lugar, *...la potestad de tomar venganza y castigar delitos no compete a las personas privadas, sino al superior o a toda la comunidad perfecta.*⁶⁷ Esto es, la jurisdicción dentro de la cual se daría un juicio y una sentencia justa, dirigida contra el tirano, sería la del pueblo. Los representantes o superiores asignados para tal fin, determinarían la culpabilidad o inocencia del rey y, si a éste se le encontrara culpable de instaurar la tiranía, podrá castigársele mediante lo decidido por la representatividad comunitaria, "aun quitándole la vida, si no hay otro recurso defensivo".⁶⁸ Muy importante será resaltar que, mientras existan órganos encargados del enjuiciamiento, deberán respetarse y ejecutar por encomienda expresa las acciones punitivas.

Pero, en segundo lugar, si la república careciera de semejantes órganos superiores, encargados de un juicio imparcial y, además, "si no hay otro medio de defensa que el tiranicidio, a cualquiera de entre el pueblo le es lícito llevarlo a cabo. Otra consecuencia de rigurosa verdad es que tal acción no se realiza por autoridad privada, sino pública, o mejor, por autoridad del reino cuya voluntad es defenderse con cualquier ciudadano como miembro y órgano suyo; o también por autoridad de Dios, creador de la naturaleza que otorga a cada hombre la potestad de defender al inocente."⁶⁹ Dos serían los motivos naturales para enfrentar la responsabilidad individual del tiranicidio: una defensa de la voluntad

⁶⁷Francisco Suárez., en ob. cit., pp. 58-9

⁶⁸*Ib.*, p. 60

⁶⁹*Ib.*, p. 65

popular y la ayuda que se le debe a la víctima inocente. Pero acotaremos una condición más: llevado a la práctica por una persona en particular, es absolutamente necesario evidenciar que no existe otra vía; pues, aunque fuera mínima, si hubiera sospecha de la inocencia regia, se deberán realizar pesquisas para no caer en injusticia.

Ideas de Tomás y Suárez sobre la rebelión popular: un par de observaciones.

Para el aquinate se distinguen la sociedad de los hombres libres encaminada al bien común y la sociedad encauzada hacia la injusticia y la perversión. La primera tendría un gobernante meritorio y la segunda otro distinto, atareado en el provecho y la conveniencia individual. Si "el gobierno -enfatisa Tomás- se dirige no al bien común de la sociedad, sino al bien individual de quien gobierna, se dará un régimen injusto y perverso."⁷⁰ En esta diferenciación entre régimen bien encaminado y régimen pervertido, ambos -Suárez y Tomás- coinciden en que, respecto a este último, existe una desviación en el modo y el fin perseguido al gobernar.

Tomás, sin embargo, sostiene que el gobierno tiene un fin divino, una causa final en la ley de Dios, y, sin entrar ahora en los detalles sobre la naturaleza de dicho fin (puesto que ya se han explicado antes), sí importa destacar la dependencia regia de quienes interpretan adecuadamente los designios del Señor, a saber: los sacerdotes. Según Santo Tomás, en efecto, el rey debe encauzar, con el poder de que dispone, los elementos necesarios para llevar a buen término la finalidad política (contenida en la razón natural y divina), y se ha referido, por supuesto, a tal fin del

⁷⁰Santo Tomás de Aquino. **La monarquía**, Madrid, ed. Tecnos, 1994, pgs. 8 y 9.

gobierno temporal y positivo, el cual tendrá que asemejarse, por comparación analógica, al reino de Dios.

Notamos dos propuestas distintas: Suárez encuentra en el pueblo, cuya potestad es inalienable, al supremo tribunal que enjuiciará cuándo el rey ha caído en felonía y ataca los intereses del bien común; en cambio, Tomás considera superior al cuerpo sacerdotal (encabezado por el Papa), por encima del rey, por encima del pueblo, y encargado de juzgar la inocencia -o no- de un sujeto acusado de prohijar la tiranía. En determinadas circunstancias, el pueblo tendría razón si se amotinara, después de encontrársele culpable al tirano; pero lo habría hecho, parece sugerir el *aquinate*, a *posteriori* de que la estructura fundamental responsable (conformada por sacerdotes) hubiera decretado la sentencia de culpabilidad. No antes.

Suárez, por tanto, defiende que el peso natural recae en el pueblo: éste deliberará y será el único con fuero para elaborar un juicio de reivindicación o supresión del rey. Defendería Suárez, por tanto, un régimen monárquico de corte democrático, en el sentido de que sólo el pueblo es jerárquicamente superior en una sociedad constituida como tal. Tomás, situado en otra dirección, defendería un régimen monárquico, por decirlo así, teocrático, pues la palabra última acerca del proceder popular y regio, la tendría el "cuerpo sacerdotal". Ya que el rey debe esperar "su premio y su retribución de Dios", a él se debe su gobierno, dice Santo Tomás. Y así, puesto que "al gobernar a su pueblo, es un servidor de Dios...[el rey debe esperar] de Dios el premio por su gobierno."⁷¹

⁷¹*Ib.*, p. 39

En cuanto a la posibilidad de hacer valer el tiranicidio, Tomás no la contempla. Él considera la acción individual ajustada a la virtud, que tiene un sustento en la razón práctica y la especulativa. Dice a propósito: "nada se da por firmemente asentado según la razón especulativa si no se reduce a los primeros principios indemostrables, de la misma manera nada queda firmemente asentado por la razón práctica si no se ordena al último fin, que es el bien común. Pero todo cuanto está así asentado en la razón, es ley."⁷² Quizás lo más que pudiera acercarse el tomismo a una decisión atentatoria contra el rey, individual o colectivamente dictaminada, sería a través de una deliberación sustentada en "los primeros principios indemostrables", así como en el fin al cual (dicha decisión) debería atender: el bien común. Dentro del campo de la especulación verdadera y justa pudiera determinarse -en tanto posibilidad derivada de hechos positivos- que la muerte del soberano es procedente; sin embargo, pese a quedar como una conclusión probable, Tomás dejaría abierta la puerta; pero no hace alusión explícita, reiteramos, al tiranicidio, como la hace Suárez.

Cuando el aquinate sostiene: "todo cuanto está asentado en la razón, es ley", no hace excepciones. Incluye la consideración universal de enunciados firmemente asentados en premisas de suyo evidentes. Al razonamiento correcto, entonces, se someterán tanto reyes como plebeyos, debido al fundamento natural y divino de la razón justa. Que un cuerpo deliberativo haya pronunciado con justicia y con justeza la muerte del tirano, sería con probabilidad, legítimo para Sto. Tomás. Ello en el contexto de su doctrina; pero sustentar el

⁷²Tomás de Aquino. **Tratado de la ley**, México, ed. Porrúa, 1996, p. 5

tiranicidio como tesis explícita, no lo hace Tomás, sino, entre otros, Suárez.

Campomanes (el fiscal de la expulsión) repudiará la noción de tiranicidio.

Considerando el terreno de la política internacional, dos sucesos tendrán lugar en el siglo XVIII, incidentes en el veredicto que expulsó a la Compañía de Jesús del reino español. Uno, consabido, será la determinación de Francia y Portugal para suprimir de sus dominios a la orden jesuita. Otro, la revuelta de Madrid, que obligará a Carlos III a desplazar el centro del poder monárquico hacia Aranjuez. La necesaria investigación sobre las causas y los causantes de esta rebelión, se asignaría a Campomanes, quien alegó el interés de la orden ignaciana por mantener riqueza, poder y doctrinas como el probabilismo y el regicidio. Dicho interés, según el fiscal, la conducía a liderar amotinamientos como el recién aludido.

Naturalmente, varios elementos dentro de la monarquía española, jugarían en contra de los misioneros jesuitas: el centralismo de la burocracia regia, la amortización de los bienes eclesiásticos, la profundización de la intolerancia y el debilitamiento del influjo jesuita sobre la cúpula real.

Respecto a la acusación de fomentar el regicidio y estar Carlos III en un peligro real, nos interesa destacar algunos señalamientos del fiscal. "Esta doctrina del tiranicidio - dirá él-, de que todo el mundo acusa a los jesuitas y ellos intentan cohonestar atribuyéndolo falsamente a Santo Tomás, es y será el fecundo manantial de las rebeliones. No hay policía que pueda velar contra una formidable sociedad que la

enseña en sus libros y escuelas a la juventud y la predica en los sermones y en el confesionario, dándole en todas partes por probable."⁷³ Añade el fiscal nombres de los propugnadores jesuitas, a quienes les reconoce amplio prestigio y obra; entre ellos están, dice, "los padres Valencia, Molina, Lesio, Suárez, Sá, Escobar y Becano", todos, según Campomanes, cobijados en interpretaciones erróneas de Santo Tomás acerca de la probabilidad de atentar contra el rey.

Pedro R. de Campomanes, por supuesto, no se sumerge en una comparación de ideas que hubieran permitido el análisis de Suárez o de Molina, lo cual habría sido muy útil, pues hubiera permitido sacar a relucir las limitaciones profundas que imponen estos autores a una decisión pro regicidio.

Sin embargo, los pensadores aludidos y la doctrina respectiva, estaban ahí, formando parte del legado jesuítico. Ello lo aprovecha el fiscal cuando afirma: "en cuyo caso es doctrina constante de los jesuitas el regicidio, y aun hay autor de ellos tan temerario, que declara ser propio de los jesuitas explicar cuándo llegan estos casos, autoridad que se han tomado en España actualmente y en otras partes antes."⁷⁴ Llama la atención que el fiscal depurara la comisión de investigación sobre los acontecimientos de la revuelta madrileña, dejando sólo a incondicionales. También, que nunca se llamó a rendir cuentas, dejándole algún espacio de defensa, a la Compañía. Tal vez no era necesario: hábilmente se aprovecharon los temores del rey sobre nuevos disturbios; pero sobre todo, se sacó provecho propalando la idea de que su persona estaba en la mira de los hijos de San Ignacio. Se

⁷³Pedro R. de Campomanes. **Dictamen fiscal de expulsión de los jesuitas de España (1766-1767)**, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1977, p. 61

⁷⁴*Ib.*, p. 148

le tachaba de "hereje, fatuo, amancebado e inepto"⁷⁵, de acuerdo con las palabras del acusador de la Compañía de Jesús. En suma, tanto la hipotética amenaza contra la vida del rey (afianzada por un discurso teórico del cuerpo ignaciano), como el poder inmenso atribuido a influencia y riqueza de la Compañía, pesaron en la determinación de expulsarla del reino.

Ahora bien, al margen de esta coyuntura fatídica de 1766 y 1767, la corriente de pensamiento tomista y suareciana sobre la potestad del rey expuesta al escrutinio moral y republicano, tuvo efecto en el modo de interpretar los poderes seculares. Durante la conquista espiritual del Septentrión mexicano, por ejemplo, la desconfianza, pero sobre todo la sospecha de ineptitud hacia los guardias y representantes de la monarquía, aparte de una maniobra ágil de los jesuitas para convencer al virrey, dieron al padre Salvatierra los permisos indispensables para la colonización de California. Recordemos que la condición era que dicha incursión estaría íntegramente dirigida por los misioneros de la Orden de San Ignacio, razón para creer en un enjuiciamiento negativo del poder establecido. Razón para creer, también, en la utopía de un gobierno más autárquico sostenido en la benevolencia cristiana. Hay más ejemplos de colonización espiritual en el norte de la Nueva España, muchos de ellos apegados a un estira y afloja entre la evangelización jesuítica y las fuerzas reales como los dueños de minas, cabildos o capitanes. Es decir, en el fondo, habría una reserva teórica, abundante en conceptos originales, que los jesuitas empleaban para juzgar el comportamiento de quienes podrían considerarse gobernantes justos o, quizás, detentadores del poder (tiranos, en una palabra).

⁷⁵*Ib.*, p. 157

CAPÍTULO III

SEGUNDA SUPERFICIE DISCURSIVA: COMPONENTES BIOGRÁFICOS DE SAN IGNACIO DE LOYOLA

Situando al fundador de la Sociedad de Jesús en la primera mitad del siglo XVI, tenemos una lectura de su personalidad, apegada a cierto espíritu de abolengo. Él mismo narra anécdotas como esta: dirigiéndose y permaneciendo en Monserrate, velará en un acto de oración a lo largo de una noche, las armas que abandonará de ahí en adelante, trocándolas por otra más poderosa y más sublime dentro de un campo diferente de batalla: la espiritualidad, "para la **mayor** gloria de Dios".

Lacouture¹ nos hace contrastar esta frase de Iñigo, acuñada en un acto de contrición (en Manresa), cotejándola con esta otra: "para la **total** gloria de Dios", proferida por los quietistas -defensores de rebajar a la persona hasta la extinción, quitándole la categoría de *enjuiciable* (resultaría inexistente debido a la cesión de sus actos en favor de la divinidad); la voluntad propia, que le correspondería, no sería suya, la dejaban en manos de Dios, quien habría sido considerado el verdadero actuante. Sólo la voluntad divina impulsaba -sostenían.

Los quietistas eran una especie de iluminados -a la postre cazados por la Inquisición-, quienes declinaron tomar en cuenta las acciones humanas meritorias. Dejar a Dios determinar el rumbo del sujeto, atraía fuertemente a los interesados en un destino incomparable, trazado por la Sabiduría Perfecta.

Loyola, en contraste, ha decidido entregarse a la espiritualidad cristiana, pero destacando la iniciativa propia, que podrá ser juzgada y llevará, o no, la señal de anuencia (para mayor gloria) del Más Alto. Debemos

¹Jean Laucuture. **Jesuitas (Los conquistadores)**, Barcelona, Paidós 1993, pp. 172-3

entender, entonces: para **Su** mayor gloria y de quien la incrementaría.

El mismo Ignacio, transfigurando a los héroes de armadura por los de sotana, discernía: "Santo domingo hizo esto; pues yo lo tengo de hacer. San francisco hizo esto; pues yo lo tengo de hacer."² Nada inusual para el Medioevo: o la honra de las armas o la honra de la santidad, salvo que ahora, la ansiedad de reconocimiento contiene un ingrediente fuertemente individualista. A la manera de un Agustín de Hipona, un Ramón Lull, o un Bartolomé de las Casas, el fundador de la Societa Iesu encuentra su camino como alcanzado por un rayo; iluminado, descubre su identidad, edificándola en la humildad, la pobreza y el martirio.

Un sujeto -aseveran Laclau y Mouffe- tiene puntos de ubicación en el discurso social, de suyo múltiples, de suyo dispersos; pero no sería sólo, "la 'identidad humana', un conjunto de posiciones dispersas, sino también las formas de sobredeterminación que se establecen entre las mismas."³ Entran en la constitución de la categoría de sujeto, cúmulos de significantes ofreciendo modelos de identidad, estructuralmente persuasivos y sobredeterminados; Althusser, dijimos, los denominaba "aparatos ideológicos de Estado". Acerca del nivel de análisis que nos ocupa, las notas biográficas de Loyola, el punto de identificación que sobredetermina a los otros, a saber: el de la santidad (la entrega total a Dios), impregna de sentido al tejido ideológico restante que lo ha convencido de transformarse en *sujeto*.

²Autobiografía en: **Obras de San Ignacio de Loyola**, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1997, p. 103

³Laclau, E. Y Mouffe, Ch. **Hegemonía y Estrategia socialista (Hacia una radicalización de la democracia)**, Madrid, s. XXI Editores, 1987, p. 135

El *proceso de identificación* del sujeto incluye -según lo analizamos en Gregorio Hernández- un vacío del individuo, manifestado en términos de desequilibrio frente al caos, frente a un exterior imprevisible. Los puntos de referencia (significantes articulados) propuestos al imaginario individual, satisfacen las expectativas de abandonar el desorden cuando han interpelado eficazmente; cuando, en otras palabras, para el individuo, la propuesta de completud le satisface e inicia el camino de superación de la inestabilidad, o, vale decir, de identificación con el discurso.⁴

Cada *sujeto* abarca múltiples polos de identidad: sacerdote, noble, dignatario, pecador; pero uno de ellos funciona como el principal y en cualquier momento puede ser desplazado por otro. *V. gr.*, el título nobiliario y su condición de privilegio fueron para Loyola (durante los años de juventud temprana) el referente principal en su vida; sin embargo, factores externos (una vida disoluta y la caída en desgracia de sus protectores, junto a la emergencia de la enfermedad) le llevarán a considerar un eje de, un polo de, identidad diferente. Sigue siendo gente de alcurnia; pero ahora se identificará más como pecador y culpable.

Siguiendo con la vida del "cojo de Pamplona", aquellos puntos nodales desde los cuales se le interpelaba, habían sido los de una vida mundana hasta entonces plena de viajes y aventuras amorosas; de los 25 a los 30 años estuvo al servicio de Antonio Manrique de Lara, virrey de Navarra, dignatario que seguramente lo habría protegido en andanzas e impunidades. Resulta herido de gravedad a los treinta y uno (1521) y durante su convalecencia en la casa paterna, sufre

⁴Zizek, Slavoj. **El sublime objeto de la ideología**, México, S. XXI, 1992, p. 142

un cuadro de extrañas visiones que sólo lo abandonarán con la muerte. ("Estando una noche despierto -describe-, vido claramente una imagen de nuestra Señora con el santo Niño Jesús, con cuya vista por espacio notable recibió consolación muy excesiva, y quedó con tanto asco de toda la vida pasada, y especialmente de cosas de carne, que le parecían habersele quitado del ánimo todas las especies que antes tenía en ella pintadas."⁵) Un accidente sufrido por obra de la artillería francesa, lo conduciría, por ventura, a considerarlo un justo castigo a su pasado, sobre todo en alusión a las "cosas de carne" en las que pone énfasis como si se tratara de un antecedente detestable. (De ahí en adelante anhela redimirse.)

Si alrededor del individuo⁶ gira una semántica múltiple, cada discurso llama a la adopción de su contenido, utilizando la insistencia, el reforzamiento, la incitación. Todo dependerá, como le sucedió a Iñigo de Loyola, de la necesidad que tenga el sujeto para "fijarse" a un campo de significación; dicho sujeto que vive la angustia, busca la satisfacción extraviada: si lograra detener su búsqueda, habrá sido porque lo subyugó algún lenguaje propiciador de cierta ilusión de completud, de cierta ilusión de redención, en el caso de nuestro personaje.

Y así fue: mirarse al borde de la muerte tan joven, pudo haber tenido un impacto de sorpresa y angustia. En la pieza y el balcón donde meditaba mirando las estrellas, pudo haberse preguntado a qué se debía su situación: ¿destino? ¿penitencia?

⁵Autobiografía en ed. cit., p. 106

⁶Dicho autor expresa: "El espacio ideológico está hecho de elementos sin ligar, sin amarrar, "significantes flotantes", cuya identidad está "abierta"...": el individuo, mediante un proceso psicológico específico, es capaz de frenar dicha flotación, de amarrar el significante flotante, iniciando con ello la construcción de la identidad propia. Cf. Slajov Zizek, ob. cit., p. 125.

Después de leer, en el ocio de la recuperación física, *La vida de Cristo* de Ludolfo de Sajonia, y vidas de santos (*Leyenda aurea* de Jacobo de Vorágine), concluyó que no estaba a gusto con su pasado; fueron lecturas que lo instaron a la reconsideración en el ejemplo de connotados personajes; textos cuyas imágenes lo transformaron en un sujeto nuevo, incoado en una cruzada espiritual, que, como una brújula, lo encauzaría para salvar a otros pecadores y a sí, velando por los pobres y los enfermos.

Más adelante, cuando en 1541 se llevaba a cabo la elección del prepósito (el primero) de la Compañía de Jesús, sus hermanos de orden lo elegirían, y él, inicialmente, se negó, aduciendo una vida llena de faltas -¡nunca se le olvidarían!

Podemos destacar, por una parte, el horizonte caballeresco delimitado en la Baja Edad Media, adoptado por el líder espiritual de los jesuitas. Contiene significaciones de lealtad y afianzamiento de la gloria en la humildad frente al señor feudal, o frente a la señora noble, digna de todos los halagos; contiene, por otra parte, arrepentimiento sincero y exaltación de los emblemas familiares; en fin, todavía, en pleno período de conversión, narra nuestro personaje: "Y de muchas cosas vanas que se le ofrecían, una tenía tanto poseído su corazón, que estaba luego embebido en pensar en ella dos y tres y cuatro horas sin sentirlo, imaginando lo que había de hacer en servicio de una señora, los medios que tomaría para poder ir a tierra donde ella estaba, los motes, las palabras que le diría, los hechos de armas que haría en su servicio. Y estaba con esto tan envanecido, que no miraba cuán imposible era poderlo alcanzar; porque la señora no era de vulgar nobleza: no condesa, ni duquesa, mas era su estado más alto que ninguno

déstos"⁷. ¿Por qué habría concebido imposible -a los sesenta y tantos años que dictaba estas notas biográficas al P. Gonzalvez da Cámara- llevar a la práctica el cortejo de la señora noble?

Probablemente se debiera esta visión retrospectiva, pesimista, al estado en que se encontró a *posteriori* de la herida que lo hizo cojear hasta el fin de su existencia; ¿lo hubiera recibido la señora como un adalid de las armas? ¿quedarían en su boca frases llenas de gracia y concisas para encantarla? No, asegura el General de la orden; pero tal estado de carencia anímica y física, si no plenamente consciente durante el capítulo vivido por él en esas fechas, sí, al menos, habría estado difuso en la conciencia del joven Loyola, proporcionándole estados de inestabilidad lacerante.

Dicha crisis, resultante de lo inesperado (la pérdida de la salud, una herida que lo dejará marcado, el diagnóstico médico de su renquear inevitable), será suficiente para desquiciarle la condición, hasta entonces asumida, de caballero armado, de soldado emblemático, de joven galante en persecución del amor cortés. Queda a la deriva, resarciéndose vía la identificación con imágenes hagiográficas, regresando a su equilibrio y a la paz interior, debido a una elección por convencimiento propio. Slavoj Zizek sintetiza los detalles de tal metamorfosis en el individuo, diciéndonos que, acorralado por un estado anímico punzante, momentáneamente logra superar su deseo insatisfecho cuando se identifica, cuando queda "cosido", a un polo de identidad; cuando, para el individuo, "el cúmulo de 'significantes flotantes', de elementos protoideológicos, se estructura en un campo unificado mediante la intervención de un determinado

⁷Autobiografía en ed. cit., p. 103

'punto nodal' (el *point de capiton* lacaniano), que los 'acolcha', detiene su deslizamiento y fija su significado.

Ese espacio ideológico está hecho de elementos sin ligar, sin amarrar, 'significantes flotantes', cuya identidad está 'abierta', sobredeterminada por la articulación de los mismos en una cadena con otros elementos..."⁸ En el expediente Loyola, el punto nodal, el polo de identidad, sería la entrega a Cristo junto a toda una proliferación de sentidos sobre la predicación, la humildad, la peregrinación, la pobreza, etc. Una constelación de significados, hallada a su paso en los libros anteriormente aludidos, lo sobresalta y lo exhorta a rectificar -por supuesto, sobre este discurso referido a la "entrega", el entorno le ha dado, también, información de la vida eclesiástica, antaño indiferente a ella; pero ahora, inquietantemente asumida como lo más elevado y acerca de lo cual, ansía conocer más; tal forma de vida, la imagina, la interpreta, la escribe: "Y gustando mucho de aquellos libros, le vino al pensamiento de sacar algunas cosas en breve más esenciales de la vida de Cristo y de los santos; y así se pone a escribir un libro con mucha diligencia..."⁹ Se le había presentado la oportunidad de rearticular sus creencias. Ya pensaba en un viaje a Jerusalén, ya en los ayunos y demás penitencias loables, o en la reinserción de los pecadores gracias a la prédica, o bien en el desprendimiento material, lo más extremo posible.

Tendrá en el futuro, amplia gama de opciones para lograr sus propósitos, pero el *quid*, el nudo de significantes maestros, los polos de identidad que lo guiarán, habíalos adoptado ya como suyos, impaciente por expandir su

⁸Slavoj Zizek, ob. cit., p. 125

⁹Autobiografía en ed. cit., p. 107

significado con experiencias nuevas, a veces, de plano, martirizantes y fanáticas.

Cuando Ignacio queda atrapado en la red discursiva referida a "la entrega a Dios", mediante la imitación de su hijo, tiene la sensación de haber descubierto un tesoro, escondido desde siempre, y ahora desenterrado por él, para su fortuna y la de Dios, de quien aumentará su gloria proporcionalmente al esfuerzo invertido en abonar humildad, anonimato y pobreza. Desde algún punto de ubicación en la red conceptual, entonces, Loyola ha quedado seducido. Justo, reiteramos, en el punto de intersección entre la cadena de signos y el individuo, algún polo de identidad ha detenido el significado de la cadena.¹⁰ Es decir: en el aceptar entregarse a Dios (significado maestro, polo de identidad), lo más fielmente posible, superando incluso a sus antecesores, se tiene un inicio de comprensión de la semántica propuesta, que supeditará Ignacio de Loyola a lo fundamental de su vida; adquiere una necesidad de comprensión ulterior, la cual hemos denominado "fijar retroactivamente el significado de la cadena".

Iñigo de Loyola estuvo en ese anhelo por enterarse, por experimentar en carne propia, todo lo que pudiera relacionarse con la constelación semántica de la "santidad", que, según él, había sido puesta delante de él por el mismísimo Creador.

El individuo, alrededor del fenómeno de quedar, por decirlo, "asido", "seducido", al y por el discurso, tiene la ilusión de que a cada uno de los elementos discursivos en

¹⁰Zizek aclara que "Lacan acentúa precisamente este carácter retroactivo del efecto de significación con respecto al significante, este quedarse atrás del significado con respecto a la progresión de la cadena del significante: el efecto de sentido se produce siempre hacia atrás...". V. Zizek, ob. cit., p. 143

cuestión, le pertenece un significado que nadie ni nada puede modificar, pues lo concibe inmanente y formando parte de una esencia, de una relación positiva significante-significado. "La paradoja reside, por supuesto, en que esta ilusión transferencial es necesaria, es la medida misma del éxito de la operación de 'acolchado': el *capitonnage* es fructífero únicamente en la medida en que borra sus propias huellas."¹¹ En otras palabras, cada parte del lenguaje aceptado -un concepto, una concatenación de signos¹², algún significante-aprehendida con posterioridad (es decir, retroactivamente) tendrá, según el individuo, un sentido esencialmente articulado a la totalidad discursiva que va reconociendo como suya; así lo habría tenido siempre, asentaría, pero él, el sujeto, se había mantenido sin darse cuenta. Vive la ilusión, entonces, de una articulación cerrada de signos. San Ignacio se prendó de "la entrega a Dios" e hilvanó la discursividad que consideró (paso a paso en su peregrinar) rígida, inmarcesible y esencial, esto es, una esencia al estilo aristotélico. En el futuro así lo transmitiría a sus discípulos.

Pero el Peregrino de Azpeitia (lugar de nacimiento de San Ignacio) elevaba a las alturas esta sensación de completud -discursiva y psicológica-, pues aceptó con firmeza la ortodoxia: su lealtad al Papa y a la Inquisición; el rechazo tajante a lecturas que pudieran contaminar a los catecúmenos; la obediencia y disciplina intocables hacia los dictados que, conforme a él, provenían de la Virgen y Dios; y, en fin, la exhortación razonada para supeditarse a la jerarquía superior dentro de la Orden; todo ello lo asumirá

¹¹*Ib*, p. 144

¹²Uso "signo" al estilo de Saussure, según he estipulado, como unidad compuesta de significado y significante.

como un elegido para defender la tradición católica, sin resquicios ni rupturas.

El ambiente que había rodeado a la familia Loyola era de incertidumbre; a veces extendían sus propiedades, a veces las perdían, en una lucha usual contra familias rivales; luego los favorecía el rey, luego los abandonaba; además pasábanse de un bando a otro de la guerra en función de las circunstancias. Bajo influencia de estos vaivenes, Ignacio, por ello, deseará tanto la estabilidad, encontrándosela vía la aceptación en cuerpo y alma de la *santidad*. Tanto así, que ideará un método de ejercitación de la voluntad con objeto de aceptar y entrar en una suerte de obediencia radicalmente espiritual hacia Dios. Nos referimos a su obra *Los ejercicios espirituales*.

La primera característica de conversión ignaciana, aparte de la iluminación por medio de la lectura, será la de una conciencia (moderna) centrada en el yo, en la interpretación individualizada de lo que el mundo exterior (el mundo de la divinidad para Iñigo) espera de mí, en forma de pasos concretos para merecerlo y dilatarlo meritoriamente. Un yo ahíto de ideas, planteamientos, decisiones, nacido de la inspiración individual; pero, a la vez, replegado, supeditado a un orden establecido: el catolicismo ortodoxo, que ha elegido como la medida de salvación y honra, es decir, sustento de la gloria humana.

En el proceso de echar luz a lo que él deseaba ser "determinaba de hacer grandes penitencias, no teniendo ya tanto ojo a satisfacer por sus pecados, sino agrandar y aplacer a Dios. Y así, cuando se acordaba de hacer alguna penitencia que hicieron los Santos, proponía de hacer la

misma y aún más".¹³ Superar lo hecho por los pioneros (San Francisco, Santo Domingo) ¿no es palpablemente una labor individual, llena de anhelo por engrandecer el símbolo de la palabra divina? Alcanzar semejante nivel de entrega, se asociaba a un ascetismo recalcitrante; se asociaba, desde un principio, a la obediencia sólida, tal vez porque se vivían tiempos de hipocresía y cisma. Cuenta el precursor de la orden jesuita una anécdota: dirigiéndose al Santuario de Nuestra Señora de Aránzazu, a poco de haber abandonado la casa paterna, un moro se le aparejó en el camino, saliendo a relucir la plática sobre la cuestión de la virginidad de Nuestra Señora; al converso le parecía correcto sostener haber dado a luz, ella, sin relación carnal ninguna; pero nunca sostenerle su carácter virginal después del parto. El peregrino cristiano trató de convencerlo de lo contrario, sin lograr su meta. Viéndose irreconciliables las posturas, el moro alejóse, acelerando el paso; nuestro peregrino reaccionó algo tarde, cuestionándose por qué había permitido tal blasfemia; por qué diantre no había cosido a puñaladas al infecto. Determinó buscarlo para darle fin, pero un golpe de suerte sesgó la ruta que seguiría.¹⁴ Notemos una obediencia a la palabra elegida, inclusive utilizando los medios más radicales. El concepto de "obediencia", tenderá a reforzarse bajo connotaciones más variadas -como veremos.

Anotábamos que -siguiendo la orientación de Zizek sobre la configuración de la identidad-, lograda la interpelación, o bien, el convencerse del interpelado, éste revira, hurga en la estructura discursiva que le ha proporcionado el significado básico de su conversión: ¿entrega a Cristo? -se preguntaría el fundador- ¿cuáles otros conceptos se

¹³Autobiografía en ob. cit., p.109

¹⁴Ib., p. 110

concatenan al de "entrega a Cristo"? Hemos mencionado algunos: pobreza, caridad, predicación, castidad, y otros como el de "aventura", que irá desglosando, complementando y recomponiendo a lo largo de tantos incidentes dentro de una vida sin tregua. Incesantemente, el sujeto convencido irá transformándose, con mayor experiencia, con mayores conocimientos, en lo que el discurso, a fuer de mandato, le indica, resaltando, en el caso de Iñigo de Loyola, una fidelidad imbatible y una forma individualista de interpretarlo, que le dará cierta proyección ante los demás.

Loyola mantiene la originalidad en muchos tramos de su vida peregrina: se hunde hasta el cuello en un páramo de agua helada, lugar exacto donde pasaría "un pecador"; le insta a dejar el pecado y explica su proceder como un sacrificio. Lo convence. Más adelante, emplea recursos ingeniosos para allegarse a sus primeros adeptos, a despecho de la oposición de familiares y amigos. Convence al Papa Paulo III de firmar de su puño y letra una confirmación de inocencia frente a detractores. Etc. A su alrededor, los obstáculos encontrados despiertan un espíritu tenaz, impulsando a la recomposición de las circunstancias aún con riesgo de perder libertad y consenso. Varias veces enfrentó a la Inquisición; pero arrojó el asedio con éxito.

Desde el primer instante de su peregrinar por el mundo, en 1522, Loyola toma conciencia del horizonte caballeresco-espiritual que irá descubriendo en un marco de desprendimiento propio y ayuda al prójimo, tan radical, que pondrá en juego incluso su salud. Y, por cierto, cada acto relevante (en la cruzada que asume) lo catalogará como una acción de prodigalidad máxima, no sólo con objeto de fama y reconocimiento (el héroe de armas, el Cid, por ejemplo, era, al mismo tiempo, trovador de las hazañas que le darían

prestigio ante los ojos de su Señor; deseaba irradiar el ejemplo moral y político de lealtad; le interesaba popularizar su imagen de honorabilidad, aun cuando los valores ejemplificados en su andar de caballero, los negara en una indispensable actitud de humildad), sino adoptándolo, dicho acto, dentro de los logros personales, inventariándolo, a la espera de superarlo con mejores medios al alcance de sus fuerzas -prodigadas al extremo.

A lo largo de su biografía, destaca un género de incidentes propicios a la grandeza de quien, como él, anhela subir el nombre de Cristo a cúspides de altura insospechada. *V. gr.*, "se fue lo más secretamente que pudo a un pobre, y despojándose de todos sus vestidos, los dio a un pobre"¹⁵; después de lo cual llegóse a postrar -dice él- "delante del altar de Nuestra Señora"; mas, prendiéndole la autoridad al menesteroso bajo sospecha de haberse robado el traje, alcanzan a Ignacio, quien, avalando el regalo, llora de compasión por el inocente, vejado sin tener culpa alguna.

También se mantuvo de limosnas en el pueblo de Manresa, en Barcelona, en... Ayunaba; ni carne ni vino; y todavía más: ayunos totales durante días. Mientras más rozara el extremo, mayor su hazaña.

Ascendencia familiar, punto de referencia en la identidad de Loyola

Ignacio de Loyola -a los quince años- fue adoptado para vivir en el castillo de Juan Velásquez, contador de los Reyes Católicos. Allí experimentó durante once años la vida fastuosa y caballeresca de la nobleza. Pero antes, en Azpeitia, lugar de asentamiento de la familia Loyola, se

¹⁵Autobiografía en ob. cit., p. 111

habría enterado de su ascendencia orgullosamente adscrita a la Orden de los Caballeros de la Banda, orden creada por el rey Alonso cerca de la mitad del siglo quince. Se distinguía esta orden -a la que perteneció su abuelo Juan Pérez de Loyola- por la banda roja que sus miembros portaban en el hombro izquierdo, otorgada de mano del soberano en ceremonia donde, el receptor, guardaba juramento de cumplir la regla. Parte de la conducta asumida como una aureola para los galardonados, era esta:

Mandaba su regla, que se acompañasen con hombres sabios de quienes aprendiesen a bien vivir, y con hombres de guerra que los enseñasen a pelear...

Mandaba su regla, que fuese obligado el caballero de la Banda a tener buenas armas en su cámara, buenos caballos en su caballeriza, buena lanza a su puerta y buena espada en su cinta...

Mandaba su regla, que ningún caballero de la Banda se quejase de alguna herida que tuviese, ni se alabase de alguna hazaña que hiciese; so pena que, el que dijese ¡ay! al tiempo de la cura y el que relatase muchas veces su proeza, fuese del Mestre gravemente reprendido...

Mandaba su Regla, que si el caballero de la Banda quisiese en palacio o por la corte pasearse a pie, que no anduviese muy apriesa, ni hablase a grandes voces, sino que hablase bajo y se pasease despacio; so pena que de los otros caballeros fuese reprendido y del Mestre castigado...

Mandaba su Regla, que si algún caballero de la Banda topase en la calle con alguna señora que fuese generosa y valerosa, fuese obligado de se apearse y de la ir acompañando; so pena que perdiese un mes de sueldo y que fuese de las damas desamado...

Mandaba su Regla, que ningún caballero de la Banda bebiese vino en vasija de barro, ni bebiese agua en cántaro, y que al tiempo del beber se santiguase con la mano y no con el vaso; so pena que... fuese un mes desterrado de palacio, y otro mes que no bebiese vino...

Mandaba su Regla, que yendo el rey a la guerra, fuesen con él todos los caballeros de la Banda, y que puestos en el campo, se juntasen todos so una bandera...

Mandaba su Regla, que todos los caballeros de la banda por lo menos torneasen dos veces en el año, juntasen otras cuatro, y jugasen cañas seis, y fuesen a la carrera cada semana; so pena que el caballero.... negligente en venir.... anduviese un mes sin banda y otro mes sin espada...

Que ningún caballero de la Banda estuviese en corte sin servir alguna dama... y cuando ella saliese fuera, la acompañase como ella quisiese, a pie o a caballo, llevando quitada la caperuza y haciendo su medida con la rodilla.¹⁶

Algunos conceptos básicos se refieren a la "discreción", "hazaña", "lealtad al rey" "sabiduría", "valor" y "afabilidad con las damas". Alejarse de los significados respectivos pesaba en contra de quienes hubieran sido desobedientes, timoratos, desleales, cobardes o zafios, imponiéndoles el castigo del oprobio y el destierro conforme al grado de la falta. En sentido opuesto, quienes se hubieran destacado en el cumplimiento de los valores exigidos, obtendrían honores y prestigio conducentes a propiedades y un liderazgo entre la grey. No sólo estarían de boca en boca como dechados del "buen caballero", sino engrandecerían la casa a la que pertenecían.

¹⁶García Villoslada, Ricardo. **Nueva Biografía de Ignacio de Loyola**, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, Editorial Católica, 1986, p. 32

Más adelante (1480), sobre la fidelidad a los soberanos, el mismo padre de San Ignacio (Beltrán Yañes de Loyola) fungió como beneficiario de los Reyes Católicos, Fernando e Isabel, por los servicios prestados en la sucesión al trono de Castilla: dio batalla enfrentándose al rey de Portugal, quien había incursionado en el reino en 1574, y a los franceses, cuando éstos pusieron cerco a la villa de Fuenterrabia en 1575. "Por ende -dice el documento de concesión de privilegios por estas lealtades- los sobredichos rey don Fernando e reyna doña Ysabel, por fazer bien a vos el dicho Beltrán Yañes de Loyola, nuestro vasallo, acatando los muchos buenos e leales servicios que vos nos fezistes en el cerco que tovimos sobre la cibdad del Toro, al tiempo en que el de Portugal la tenía ocupada, e asy mesmo en el cerco del castillo de Burgos e en la defensa de la villa de Fuenterrabia al tiempo que los franceses la tovieron cercada, donde estovistes mucho tiempo con vuestra persona e vuestros parientes cercados a vuestra costa e misión, poniendo muchas vezes vuestra persona a peligro e aventura, e por otros servicios que nos habéis fecho e esperamos que nos faredes..."¹⁷, le otorgan el patronato de la parroquia de Azpeitia y el usufructo de las ferrerías de Barrenola y Aranaz.

La adhesión a los reyes aportaba frutos en una construcción naciente de la nacionalidad española. La apuesta de los Loyola, padre e hijos, iba en esa línea: había que afianzar una monarquía centralizada, aglutinadora de vasallos leales, fortalecida militarmente, engrandecida con el comercio a favor del tesoro real, sin dejar a un lado la ganancia de los súbditos. Fama, tierras, rentas, privilegios

¹⁷Ib., p. 45

hereditarios y alianzas con una nobleza cada vez más robustecida y cambiante, eran algunas de las compensaciones sinceras y nada despreciables. Uno de los blasones inestimables, además, era la satisfacción de sentirse unido a cierta nación frente a otra, como la francesa o la inglesa, todas luchando por la primacía.

De acuerdo a lo dicho por Ribadeneira, biógrafo de San Ignacio, la lectura que más inflamó la imaginación de éste, fue *Amadís de Gaula*, novela publicada en 1508, pletórica de hazañas alrededor del personaje central y sus hermanos, todos caballeros andantes, cuya existencia transcurría deshaciendo injurias y aplacando maldades. En esta novela, los héroes experimentan aventuras al por mayor, con un final en cada una: la restauración del derecho, sea explícito como el comportamiento a que está obligado todo converso de la caballería, pero que -debido a un desacato- lo ignora; o implícito, caso particular de una normatividad moral-religiosa dedicada a la enseñanza y aplicación de la virtud; pero lastimada por truhanes de la más variada condición.¹⁸

La obra está plagada de transgresiones a ambos tipos de derecho, sin embargo, compensada en su contenido por la intercesión de los personajes principales, quienes resultan ser justicieros y -además- le dan sentido a la vida en una defensa perenne de los valores monárquicos honestos y universales. Uno de estos valores trataba de la obediencia a códigos que determinaban el criterio de "lo justo" -inclusive el propio rey, la más alta investidura que podía reconocerse, estaba obligado a la sumisión legal, demostrando prudencia y sabiduría. En la narración, Amadís termina como enemigo

¹⁸Juan Luis Suárez. "El derecho, muchos son los que lo razonan y pocos los que lo conocen". Elementos jurídicos en la estructura del *Amadís de Gaula*" en *Medievalia*, Nos. 32-33, enero-diciembre 2001, México, Instituto de Investigaciones filológicas-UNAM, p. 13

número uno del rey Lisuarte cuando éste -con evidencia de los acontecimientos- ha perdido la cordura y se ha convertido en inmoral y tiránico.

Un par (a modo de ejemplo) de significantes nodales en la identidad del individuo redentor o caballero andante, conforme al *Amadís de Gaula*, son: a) **tierra por derecho**. Mediante un golpe artero, el legítimo dueño fue despojado de su castillo con todo y servidumbre. Galaor, el caballero predestinado, se confrontó con el usurpador en un duelo letal y, saliendo triunfante, convoca a la gente de los alrededores: "...ellos lo recibieron con gran alegría, diciéndole que, pues él ganara aquel castillo matando al jayan que por fuerza e gran premio los mandaba, que a él querían por señor." Declina el ofrecimiento, aclarando que él es un criado más del legítimo poseedor y, su labor como defensor de las buenas costumbres, sólo había sido la del rescate. Luego exhortó a que al propietario "le obedeciesen por señor, como eran obligados, e que él los trataría mansa e honradamente."¹⁹ En el contexto de las acciones descritas, el adalid se sintió comprometido a resarcir el daño causado por un invasor que usurpó tierras ajenas, y cumple su misión devolviéndoselas al dueño legítimo. En segundo lugar, rechaza cualquier ofrecimiento por convertirse en el nuevo señor de la gleba liberada, aun teniendo mérito en batalla; antepone la legalidad al interés personal; antepone un empeño por la justicia y nada le motiva más, que cumplirla, según naturaleza de todo caballero íntegro. "Él sea bienvenido", dijeron todos, aceptando la exposición de Galaor, pues, el que ha tenido la valentía de exponer su vida por una meta loable, es líder incontestable. (Más adelante entraremos en

¹⁹ *Amadís de Gaula*, México, Ed. Porrúa (Col. Sépan Cuántos, No. 131), 1978, p. 52

detalles sobre la defensa que harán los padres jesuitas de las tierras y la vida autóctona de pueblos chichimecas, merecedores del respeto por parte del español. Si bien es cierto que no hay una causalidad mecánica entre el concepto *derecho a la tierra*, apuntado en el pasaje citado de *Amadís...* y la justicia defendida por los misioneros, sí habrá, en cambio, una percepción compleja de la legitimidad a poseer cultura y bienes terrenales entre los indios, más cuando hayan sido obtenidos en el encuentro y mestizaje con los valores católicos. Ampliaremos esta perspectiva.)

b) **Derecho a la piedad en condiciones de arrepentimiento del infractor.** Dardan, diestro con las armas, ha retado a quien desee defender a una dama: ésta se casará con él si nadie toma el reto de defenderla -ella rechaza el matrimonio con Dardan- y da un cierto plazo. Cumpliéndose, espera a campo abierto al osado que contraríe su deseo.

Enterado Amadís, no duda un instante en acceder al duelo. Ni siquiera le importó haber conocido a la dama en un encuentro casual donde ésta le narró su penuria, y él, habiéndose prendado de su sinceridad y desamparo, la adopta como una especie de ahijada. Vence al desalmado: "...y dejóse ir a Dardan e hiriólo por cima del yelmo de tan fuerte golpe, que le hizo dar de las manos en tierra, e tomóle por el yelmo e tiró tan recio, que gelo sacó de la cabeza, e dióle con él tal herida, que le hizo caer atordido, e dándole con la manzana del espada en el rostro, le dijo: 'Dardan, muerto eres si a la dueña no das por cuita.'" (Obsérvese la intención de hacer cumplir la norma establecida: el perdedor será obligado a volver a la ruta de la legitimidad.) Entonces Dardan respondió: "'¡Ay caballero!, merced, no muera; yo la do por quita.'" Entonces se llegó el rey e los caballeros, e

lo oyeron."²⁰ En una acción final, Amadís sale a galope entrando en la floresta y dejando con un ah de admiración a los espectadores. Restituir el bien arrancado a la víctima le ha parecido suficiente para dejar con vida al victimario, de quien espera la enmienda.

(Igualmente, los jesuitas tendrán un sentido específico de la compasión, semejante al descrito: tanto indígenas como españoles, gozarían del perdón siempre y cuando desandaran el camino, o bien del pecado, o bien de la desobediencia a las leyes divinas referidas al amor del prójimo. También ampliaremos esta perspectiva.)

Por último, una aclaración pertinente: lo anteriormente analizado contiene, en efecto, rasgos idealizados de la personalidad del Fundador. Es cierto: habrá episodios censurables en la vida de quien posteriormente fue canonizado; habrá infinidad de anécdotas familiares próximas al mal ejemplo en tiendas guerreras, en tratos legales para quedarse con la mejor parte, etc.; pero en esta investigación, adquiere particular importancia el conjunto de iconos transmitidos a las futuras generaciones de jesuitas. Desde un principio, el p. Nadal y discípulos cercanos, rogaron a Ignacio escribiera sus memorias; ello serviría, insistían, para afianzar la enseñanza de lo que consideraron "el jesuita ejemplar". Naturalmente, cual correspondía a un prócer de la santidad, se omitieron posibles capítulos deshonorables, acciones, tal vez, de inmadurez moral o de amoríos. Sin embargo, tal omisión carece de importancia, tomando en consideración que los signos auténticamente influyentes en la conformación de la Orden, son los mencionados, que pudieron estar y estuvieron vigentes en la experiencia educativa del Septentrión.

²⁰ *Ib.*, p. 63

CAPÍTULO IV

TERCERA SUPERFICIE DISCURSIVA: EDUCADORES JESUITAS, EFECTO DE LA CABALLERÍA ANDANTE

Las reducciones; organización y evangelización

A la llegada del misionero jesuita, éste podía ubicar los puntos para iniciar la misión. Podía instalarse en una ranhería donde existiera un asentamiento original. O, después de contactar a la población, formaba el enclave con un grupo reducido de indios, pasando de inmediato a una labor de convencimiento para engrosarlo; también se aplicaba, según el lugar y las exigencias, una política apoyada por funcionarios reales: conducir a familias tlaxcaltecas que facilitarían el inicio de una congregación y la comunicación con habitantes de los alrededores. Como era de esperarse, no se alcanzaba el desarrollo de una misión como tal, sino semanas o meses posteriores a la "entrada" del misionero. Mientras tanto, éste vivía a la intemperie bajo la protección de una tienda de campaña, o quizás en algún tendejón que los indios le construían. Dependía de algunos víveres proporcionados esporádicamente por sus hermanos de orden y de lo que pudiera recolectar sobre el terreno. Por ello, se solicitaba de los candidatos fortaleza física, además de preparación intelectual y espiritual.¹ Hubo misiones carentes prácticamente de todo, y otras prósperas -como las de la

¹Bernardo Rolandegui, que fue misionero de la Tarahumara, rector ahí mismo; rector de colegios, procurador en Madrid y Roma, y provincial de Nueva España, calificado consiguientemente para opinar sobre lo que debiera ser un misionero, se expresaba así en 1682: *sean los que se enviaren a esta nueva reducción sujetos de buena salud, robustos y de valor, que sepan hacer rostro a los trabajos... Pues no siendo a propósito el misionero, más es lo que atrasa la reducción... que lo que aprovecha... No menos se requiere en este género de misioneros la ciencia, pues habiendo de pasar por sus manos y resolución tantos ritos gentílicos con que contraen sus matrimonios, muchos pactos implícitos y explícitos y otras materias muy difíciles, que consigo trae una reducción nueva, necesitan precisamente de saber, pues no siempre tienen ocasión... para consultar a otros.* Luis González Rodríguez. **El noroeste novohispano en la época colonial**, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Miguel Ángel Porrúa, 1993, pp. 225-6

Pimería Alta resguardadas por el padre Kino; o las tepehuanas, protegidas por el padre Juan Fonte-; estas últimas podían proporcionar elementos de sustento a las menos favorecidas.

La forma de organización de las misiones en el Noroeste era la siguiente: los indios dispuestos a iniciar una experiencia gregaria, se reunían en un lugar de condiciones favorables (clima, suministro natural del agua, caza abundante, ranchería ocupada originariamente) para levantar el pequeño poblado; reunidos, el misionero testificaba el levantamiento, denominado *cabecera* -a veces podían estar presentes autoridades o un notario público, quienes avalaban la nueva creación. Rodeando la cabecera se ubicaban "pueblos de visita", a los cuales asistía el misionero con cierta periodicidad; en estos asentamientos periféricos se construían iglesias todavía más modestas que las edificadas en la cabecera: podían consistir de una empalizada o una casita de adobe. El sacerdote misionero cíclicamente "visitaba" los pueblos circundantes para ayudar en los ejercicios espirituales y las necesidades materiales (hasta donde le fuera posible, de acuerdo con su capacidad organizativa, de acuerdo a los recursos de los que pudiera echar mano). Al conjunto compuesto por los pueblos de visita y el eje demográfico y espiritual llamado *cabecera*, se le conocía con el nombre de *partido*, cuyo encargado de aplicar los ministerios religiosos, tenía la obligación de atender, y, entre otras tareas, debía censar el número de casamientos, bautizos, defunciones, niños y niñas en doctrina, cantidad existente de jóvenes y de solteros; además de formarse una estimación de los gentiles errantes en áreas circunvecinas.

"Un cierto número de 'partidos', cuando la unidad misional se iba ya afianzando, formaban un rectorado con un

superior que residía en una de las cabeceras, no siempre en la misma, y de su autoridad dependían los demás misioneros. Y, a su vez, dos o tres rectorados tenían a la cabeza un visitador regional que anualmente recorría todos los partidos."² El entramado jerárquico continuaba: después del visitador regional, seguía un visitador general y, en el cenit, el provincial de la orden. Todo ello constituía una red de posiciones escalonadas -e intitucionalizadas con el paso del tiempo- en función de los objetivos que se proponían cumplir tanto el rey como los misioneros evangelizadores. En referencia a tales objetivos, aparte de censar a la población bautizada, casada, etc., como arriba se indicó, se llevaba a cabo un escrutinio minucioso de la economía de la misión. Tenían un panorama puntual de los bienes y las deudas (ganado vacuno, lanar, porcino, caballar; tierra de labores, excedentes, intercambios, aperos; las alhajas de la iglesia: campanas, nichos, imágenes, etc.), cuya descripción y números sistemática y periódicamente quedaban asentados en los libros de "cargo y data", firmados por el responsable directo de la misión; auscultados con regularidad, además, por el visitador regional y, finalmente, de tiempo en tiempo, el visitador general hacía un recorrido completo por todo el sistema (fue hasta 1725 cuando se estableció trianualmente el tiempo fijo entre una y otra inspección, asignada a los padres con esta investidura). Como puede notarse existía, por un lado, la mirada estrecha y vigilante sobre las condiciones (de la vida práctica y religiosa) aplicadas según el criterio del misionero; criterio supeditado a las ordenanzas reales y eclesiásticas y con escasas o nulas posibilidades de una desviación, fuera positiva o negativamente entendida. Y, por

²Luis González Rodríguez, ob. cit., p. 222

otro lado, desplegar un sistema tan compacto permitía, hasta donde las condiciones geográficas lo facilitaran, mantener la comunicación y recibir ayuda para paliar el aislamiento.

¿Qué razones condujeron a la instauración de las misiones?

Un motivo inicial, aludía al interés económico; bajo la sospecha de hallar minas y campos laborables, la corona incentivaba la incursión de españoles. Fungían como exploradores de avanzada tanto capitanes como sacerdotes, cada uno persiguiendo el objetivo de protegerse de, y de ser posible, persuadir a, indígenas insumisos. Se daba el caso de no toparse con ninguna perspectiva de infraestructura minera o agrícola y, en tales ocasiones, desde la metrópoli, decepcionados, daban la orden de retroceder -es decir, abandonar el terreno ganado en la exploración-; así, por ejemplo, conociendo que "la provincia no tenía en esa época ningún valor estratégico y en cuanto la Corona española supo que no se habían encontrado los minerales deseados, ordenó el abandono de Nuevo México en 1608."³

Un segundo motivo para el levantamiento de una misión, residía en colonizar sustituyendo formas violentas antaño experimentadas, principalmente, la denominada "encomienda". Valía más la intermediación del religioso que la del soldado; el primero era diplomático, condescendiente y hasta generoso con la población autóctona; el segundo, premiado por sus méritos guerreros con indios que de ahí en adelante caían bajo su "protección", generaba rebeliones y críticas punzantes hacia la política regia, debido a la crueldad empleada y las múltiples formas de tomar decisiones a la

³David J. Weber, "Una ojeada a la frontera del antiguo norte de la Nueva España" en: **El México perdido. Ensayos sobre el antiguo norte de México**, 1540-1821. David J. Weber (comp.), México, SEP (colección septentas, No. 265), 1976, p.18

ligera. Después de todo, el fin perseguido era el mismo: apropiarse de áreas geográficas y culturales; pero resultaba mucho mejor hacerlo por las buenas. Además, las dificultades para instalarse en la frontera, rodeada de un clima adverso e indios más propensos al amotinamiento y al acoso de centros de producción, hacían poco atractivo para el colono español quedarse, marginado de las comodidades experimentadas por sus congéneres en el corazón de la Nueva España. Así, como "respuesta a las condiciones de la frontera, se desarrollaron otras instituciones, en lugar de la encomienda y el repartimiento. La misión, de utilidad limitada en otras partes, sirvió en la frontera para pacificar e hispanizar a los indios y también para salvar almas. Los presidios fueron establecidos para proteger misiones cercanas de los 'indios bárbaros' ".⁴

Los presidios eran establecimientos fortificados, especie de cuarteles, donde residía la tropa encargada de la seguridad misional. Los soldados tenían que estar dispuestos a sumarse a otros contingentes similares y hacer frente a peligros como incursiones apaches, insubordinaciones dentro de alguna región, expediciones punitivas, labores de protección frente al peligro de asedio, etc.⁵ Se construían cerca de las reducciones jesuíticas y aparte de la protección regional que brindarían formando un escudo común, tenían un cometido: intervenir cuando los paganos se mostraran insolentes y reacios a la influencia del misionero.

⁴*Ib.*, p. 23

⁵Con los presidios se creó un sistema defensivo de apariencia militar. El gobierno central inyectó bastante dinero para mantener a sus tropas, las llamadas presidiales, en cuya ayuda, además se formaron contingentes de auxiliares otomíes y tarascos. Su cometido formal era custodiar a los viajeros y repeler los ataques de los chichimecas. Bernardo García Martínez. "La guerra chichimeca y la paz comprada" en **Arqueología Mexicana** (el norte de México), Septiembre-octubre, 2001, México, p. 60

Entendían los soldados que su intervención -localista- solamente sobrevendría a instancias del religioso, y ello en casos sumamente necesarios, en los que se obligaría a los reticentes.⁶ Sin embargo, esto no fue como lo pintaba la formalidad: la tropa tendía a cometer abusos y a corromperse.

Otra causa del origen de las reducciones fue transmitir la palabra cristiana. Los misioneros, aparte de saberse portadores de una decisión regia, actuaban como educadores de gente "neófito", en sitios lejanos, adonde llegarían con un mensaje y un modo de vivir planteado conforme al ideal de la cristiandad. Los movía la extensión de la República Cristiana y, en medio de condiciones histórico-geográficas inéditas, dieron una interpretación de cómo incidir en la conciencia de gente hasta entonces desconocida.⁷

***Educación en la misión: "lealtad a toda prueba", un
significante en la identidad jesuita***

El imaginario individual del caballero contempla la presencia de símbolos -el rey, la doncella, Dios, el amigo- en los cuales deposita toda su confianza y entrega: él, digno de sí, hace descansar su honorabilidad en el amor que le profesan sus benefactores. Aparece susceptible de amor en el despliegue de acciones aceptadas como las más nobles y valerosas. Particularmente, sin embargo, es muy capaz de expresar debilidad, abandono, miedo, frente al desaire de sus

⁶Odie B. Faulk, "El presidio: ¿fuerte o farsa?" en: **El México perdido. Ensayos sobre el antiguo norte de México**, ed. cit., p. 56

⁷"Cada misión era, antes que nada, un seminario cristiano designado para impartir disciplina religiosa. La instrucción religiosa elemental, propia para las circunstancias, se administraba según una rutina definida, basada en una larga experiencia y aplicada con un gran sentido práctico y considerando las condiciones locales." Herbert Eugen Bolton, "La misión como institución de la frontera en el septentrión de Nueva España" en: **El México perdido. Ensayos sobre el antiguo norte de México**, ed. cit., p.48

protectores, lo cual señala el límite del autocontrol; a Dardán, Amadís y similares, por ejemplo, resulta imposible concebirlos sin una doncella con quien coexistir en reciprocidad de afectos extremos, los cuales, ante la simple sospecha de haberlos perdido, propiciarán abulia en el mundo e, incluso, deseo de morir.

Amadís, no soportando por más tiempo la falta de noticias, envía a su escudero por una respuesta urgente de la joven y deslumbrante Oriana: *por Dios, señora, habed dél merced, que la cuita que hasta aquí sufrió en el mundo no hay otro que la sufrir pudiese; tanto, que muchas veces esperé caerseme delante muerto, habiendo ya el corazón desfecho en lágrimas; e si él hobiese ventura de vivir, pasaría a ser el mejor caballero que nunca armas trajo; e por cierto, según las grandes cosas que por él, desde fue caballero, han pasado a su honra, así lo es agora; mas él falleció ventura cuando os conoció, que morirá antes de su tiempo, e cierto más le valiera morir en la mar...*⁸

En el centro del enredo amoroso denominado "amor cortés", sostiene Duby, observamos una competición, una justa de contendientes a todas luces desiguales, que traerá siempre el mismo resultado: un caballero triunfante; "y el velo de sublimaciones, todas las transferencias imaginarias del cuerpo al corazón, no consigue disimularlo."⁹ ¿Acaso puede equipararse la fortaleza de la sexualidad, la naturaleza triunfante, la ancestral dominación sobre el más débil, al carácter vacilante por fisiología, al venero de ineptitudes para lo que no sea lo doméstico? (La ideología militarista de las órdenes de caballería "relegaba a las

⁸Amadís de Gaula, México, Editorial Porrúa (Col. Sepan Cuántos, No. 131), 1978, p. 65.

⁹George Duby. **El amor en la Edad Media y otros ensayos**, Madrid, Alianza Editorial, 2000, p. 68

mujeres a una posición de total subordinación, exaltaba las virtudes viriles de agresión y de resistencia tenaz frente a cualquier ataque; así, tendía a ocultar las debilidades y, en cualquier caso, a no apiadarse de las debilidades físicas."¹⁰) Puede preguntarse, entonces, ¿para qué tanto rodeo y por qué dicho juego de rogativa amorosa aparentemente interminable? La razón no es nada despreciable: contribuye a dominar los impulsos de la juventud, incorporarla a instituciones más ordenadas, pulirla con objeto de separarla del caos de crueldades y guerras interminables entre dinastías, pero, más aún, apartarla del arrebató intratable, suplantándolo por una coquetería mesurada hacia la parte indefensa.¹¹

Ahora bien, no se piense que la competencia queda descartada: gana el más capaz de controlarse, el más capaz de investirse de galanura; en otras palabras, el competidor más ordenado y menos impulsivo (dice Amadís a Oriana en señal de acatamiento sincero: "yo soy vuestro e por vuestro mandado vine; no haré sino aquello que mandáis."¹²) A tal ejercicio de caballería es arrojado el novel; la dama, deviene mero pretexto, haciéndola intermediaria en un deporte que arrojará caracteres masculinos más refinados; pero, al fin y al cabo, caracteres que anhelan un ser dominante.¹³ Sólo alcanzando la presea del refinamiento, los caballeros destacados serán reconocidos como parte del estamento superior y poderoso, en contraste con los zafios y desarrapados, faltos de sensibilidad para cortejar a las damas y, en especial, de sutileza para enfrentar las exigencias en el torneo de la vida.

¹⁰*Ib.*, p. 178

¹¹*Ib.*, pp. 71-72

¹²Amadís de Gaula, ed. cit., p. 67

¹³George Duby, ob. cit., p. 68

Sobre el plano de identidad caballeresco se ubicaría, pues, una contrariedad: se solicita, por un lado, realizar hazañas, vivir andanzas, mostrarse rijoso frente a la maldad infinita, y, por otro lado, alardear de suavidad, benevolencia y cortesía. A lo largo de la novela de Garci Rodríguez, podemos encontrar motivos nimios por los cuales reñir (negar con soberbia hospedaje en un castillo; haber desatendido a una dama; o bien, este botón de muestra: cierto caballero aparcó a la entrada de una floresta y, si quisieran pasar, debían luchar con él; durante quince días salió airoso de múltiples batallas. Agrajes -otro héroe de armadura- arriba al lugar y acepta el reto: "Decidle que se guarde; que la justa por mí no fallecerá."¹⁴). Naturalmente, Agrajes deviene triunfador, despejando el paso a cualquier viajero. Contraponiéndose a un comportamiento belicoso, todo caballero puede observarse, no obstante, muy "femenino", suplicante, inane y sometido; como Amadís, aprisionado en una torre de la que no tendrá oportunidad de salir a menos de amancebarse con Briolanja y procrear un hijo; sólo que, ha entregado su palabra de amor a Oriana y, *por no faltar su palabra, en la torre se pusiera, como le fue demandado, donde no queriendo hacer juntamiento con Briolanja, perdiendo el comer e dormir, en gran peligro de su vida fue puesto...*¹⁵ Dejábase conducir, mostrábase impotente y sumiso; doblar el ánimo cuando se trataba de hacer reverencia a la doncella, tenía, como se dijo, una finalidad: entrenar al guerrero en lides sentimentales de buen trato, en una estrategia que, más tarde o más temprano, le reportaría la victoria. Pero hay una motivación mayor y subrepticia, según George Duby:

¹⁴Amadís de Gaula, ed. cit., p. 166

¹⁵Ib., p. 168.

*...en esta sociedad militar, ¿no fue en realidad el amor cortés un amor de hombres? Contestaré gustosamente, al menos en parte: estoy convencido de que al servir a su esposa, aplicándose, plegándose, inclinándose, lo que los jóvenes pretendían conseguir era el amor del príncipe. Del mismo modo que apoyaban la moral del matrimonio, las reglas del **fine amour** reforzaban las de la moral vasallática... Disciplinado por el amor cortés, ¿acaso el deseo masculino no fue utilizado con fines políticos?¹⁶*

Tesis por demás interesante, ya que, del modo de tratar exquisitamente a la doncella, a la esposa, dependía ganar el favor del príncipe que otorga privilegios sin recurrir a las armas. Dependían los elementos beligerantes, por lo tanto, de una considerable actitud diplomática y una demostración de cualidades morales (vistas con buenos ojos por algún señor feudal en condiciones de dar canonjías políticas y económicas).

Educación en la misión: el caballero leal y benevolente

La sociedad corporativa colonial, aglutinada en un solo *corpus*, tiene traza de múltiples órdenes de caballería fungiendo como un mismo ejército (liderado por el soberano), colocado en batalla contra el paganismo y la ambición foránea. Más extensamente: la " finalidad de toda corporación es la unión y el acuerdo para compartir ciertas normas, valores y creencias que posibilitan la domesticación de la violencia interna, la convivencia pacífica, la protección frente a ideas extrañas, la exclusión de los ajenos y el cuidado y la garantía de la sobrevivencia material y

¹⁶George Duby, ob. cit., pp. 72-73

espiritual de los propios. En el caso de la realidad colonial novohispana -al igual que el resto del mundo cristiano- el fin central a perseguir será la salvación eterna."¹⁷ ¿Cómo incorporar a masas indígenas nómadas, practicantes de la idolatría, habituadas a vivir sólo con lo básico en alimentación, refugio y vestido? Parecía no existir otro camino que haciéndolas formar parte de la devoción por ciertos códigos de conducta, de convivencia, tipificados excelsos y legitimados por un ceremonial religioso político. El sacerdote, el padre titular de la unidad económica y cultural denominada *misión*, depositaba su veneración amorosa en Cristo y dolíase por no estar a la altura de sus enseñanzas; utilizaba la oración y, en ocasiones, se flagelaba como un caballero constricto por la impotencia de virar los acontecimientos; pero esperanzado en recibir algún grado de aceptación a su sacrificio.¹⁸ Imbuido de religiosidad, a ésta, el misionero la interpretaba en consonancia con el padre fundador de la Compañía de Jesús, esto es, mediante blasones de obediencia, de sumisión, a Cristo y a la Virgen, destacándose en hazañas dedicadas a la caridad. Dice López Sarrelangue del padre Salvatierra que, contrariando a todas las personalidades influyentes, tanto civiles como religiosas, hizo lo imposible para conseguir permiso e iniciar la conversión de los californios, lográndolo en 1696, a costa de grandes esfuerzos y contra toda expectativa (¡hazaña de cierto caballero urgido de

¹⁷María Alba Pastor. "La organización corporativa de la sociedad novohispana" en María Alba Pastor y Alicia Mayer. **Formaciones religiosas en la América colonial**, México, FFyL-UNAM, 2000, p. 95.

¹⁸Refiere Weckmann algunos ejemplos: *Al jesuita Hernando de Santarén (1566-1616) por petición propia lo azotaban dos indios en la sierra de Tepehuanes, desnuda la espalda hasta la cintura y atado a un árbol; otro jesuita, que predicaba entre los mayos de Sonora, el portugués Manuel Martínez, "dejaba rociadas las paredes con sangre"...* V. Luis Weckmann. **La herencia medieval de México**, FCE, 1996, p. 225

redimir infieles!). No se estancó ahí: el fiscal de México informaba al rey que la obra que Salvatierra y Píccolo habían realizado en la California con las escasas limosnas que para este fin habían solicitado "...tiene admirada a toda la Nueva España".¹⁹

Un escollo tras otro hallaron en la península californiana: clima adverso, tierras áridas, escasez de agua, hambrunas, guerra, dificultades para el suministro de víveres; no importándoles, antes bien, estimulándolos, los padres jesuitas vivirían el infortunio como espacio de una epopeya constante contra el demonio. Adentrados en un campo donde imperaba la hechicería, la idolatría, necesitaban -en terreno tan abonado- andanzas, oportunidades de salir airosos para *mayor gloria de Dios* (sin exceptuar la propia).

Convencer a los "neófitos" de anexarse a la corporación, de, por analogía, formar parte de una orden de caballería con sus reglas honorables, constituía el reto mayor, la justa más estimulante, de la cual podrían salir robustecidos los méritos del sacerdote andariego. Lograrlo implicaba constancia y lealtad a su Señor, pues sólo de esta manera serían atraídas tantas y tantas Naciones "las cuales aunque por sus vicios y costumbres bárbaras parezcan fieras, no fueron excluidas de la redención de Cristo, ni de su cielo, pues presto las hallaremos muy convertidas a Dios, y en el gremio de su Santa Iglesia."²⁰ Solamente asociándolas al gremio tendrían carta de naturalización, pues, si la tarea demoníaca porfiaba en mantener al indio en el pecado y el engaño, había que confrontarla, atrayéndolo (al bárbaro)

¹⁹Delfina E. López Sarrelangue. "Las misiones jesuitas de Sonora y Sinaloa, base de la colonización de la Baja California" en **Estudios de Historia Novohispana**, IIH-UNAM, Vol II, 1967, pp. 197-8

²⁰Andrés Pérez de Ribas. **Historia de los triunfos de nuestra santa fe** (edición facsimilar), México, ed. S. XXI, 1992, p. 8

hacia una vida cristiana y leal. Entendiéndolo inocente y engañado, al indio lo redimirían llenándolo de atenciones, comprendiéndolo o, quizá, halagándolo en un afán por salir triunfantes mediante la persuasión, preferentemente a la fuerza. Y, para ello, el sacerdote echaría mano de su ingenio y preparación.

Narra Andrés Pérez de Ribas cómo tuvo lugar la conversión de los comoporis de Sinaloa, utilizando las buenas palabras; para ello se valió de un lugareño cristiano, amigo de esta Nación (que no tenía "género de pueblo, ni casa, ni hogar, ni la usaban, sino que vivían como fieras del campo"), e invitándolos a través de él, los persuadía de visitar la cabecera de la misión; allí, dábales objetos preciados, además de convidarlos en casa de los propios lugareños. "Procuróse desde el principio irlos acariciando" de esta y otras maneras, particularmente una que llama la atención: les obsequiaban maíz de tiempo en tiempo. Avivaban su confianza al grado de que, tanto hombres como mujeres, asistían voluntariamente, después de un tiempo prudente, a fiestas y conmemoraciones cristianas. Sólo faltaba platicar en buena lid con los jefes y principales: tomando todas las precauciones imaginables, el mismo Pérez de Ribas transigió con ellos en su propio terruño.²¹ Dependiendo de las circunstancias, se tomaban decisiones, teniendo en la mira servir a Dios en todo cuanto hacían para elevar al cielo aquellas almas desvalidas, que, por otra parte, cualquiera con espíritu de caballero, tenía la obligación de asistir. A cada paso en pro de la conversión, ésta representaba una gesta, una efeméride, anotada para ejemplo de otros y para exaltación del adalid ante los ojos de su Amado. La crónica

²¹*Ib.*, pp. 153-6

de Ribas es un paradigma: a lo largo y a lo ancho, está colmada de narraciones cuyo contenido es un esfuerzo desfalleciente y un triunfo apoteósico.

La crueldad, por otra parte, no estaba descartada. Fueron famosas las embestidas del capitán Diego Martínez de Hurdaide (durante los primeros asentamientos misionales en el Septentrión) contra pueblos insumisos, desertores o rebeldes, con la total complacencia del sacerdote, quien aplaudía castigos como el ahorcamiento, los azotes, el destierro, etc.; escarmientos legítimos en el imaginario caballeresco contra quienes, por un lado, retaban a batalla y perdían; y, por otro, contra quienes, habiendo "aceptado" las normas básicas de la *misión*, se atrevían a burlarse de ellas, deshonrándolas.

También existieron puntos de organización misionera *cuasi* intocables, cuales feudos orgullosos de su vida comunal e indispuestos a perder su relativa independencia. Así pasó en algún momento con los pimas leales al padre Kino, en la parte norte de Sonora, Chihuahua y la Alta California; e igualmente, en la península californiana, donde por estipulación expresa del virrey, las misiones estuvieron -en sus inicios- a cargo de los padres jesuitas, incluso, por encima de las jerarquías milicianas y las guardias obligatorias. Se trataba de condiciones que requerían mayores dotes religiosas, intelectuales, morales, etc.; y, por ende, una redoblada entrega sería la forma de compensar favores recibidos del cielo, nunca escasos, nunca desdeñables en el imaginario del caballero jesuita, pues dábale oportunidad de más campo para la conversión, siendo ellos los labriegos.

Educación en la misión: la realidad prodigiosa, experiencia de conversos

Seres deformes o insólitos (enanos, caballeros malos con poderes mágicos, damas prepotentes y dominantes dedicadas a causas innobles, etc.) pululan en las páginas de novelas de caballería. Galaor, impresionante caballero cargado de aventuras, v. gr., "vio un enano feo encima de un caballo, e cinco peones armados con él de capellinas e hachas, y estaba firiendo con un palo que en la mano tenía a la doncella. Galaor llegó a él e dijo: 'Ve, cosa mala e fea, Dios te dé mala ventura.' E tornó la lanza a la mano siniestra, e fue a él, tomándole el palo, dióle con él tal herida, que cayó en tierra todo atordido..."²² Pese a todo, el enano logra darse a la fuga en medio de imprecaciones y juramentos del caballero -asaeteado en su amor propio: no sólo tendrá como misión compensar el maltrato recibido por la dama indefensa, sino el acto fallido de atraparlo. Se desencadena entonces una variedad de acontecimientos, relacionados con su localización, pues, *a posteriori*, vuelve a escena el personaje deforme, asociado a otros más siniestros y astutos, todos confabulados para perpetrar villanías. Metido en una y mil trampas, el héroe sale adelante y es tachado -también- de "prodigioso", ¿cómo no, cuando ha saltado las trancas impuestas por seres fantasmagóricos y desalmados?

Al mismo tiempo, va encontrando en cualquier tiempo y en cualquier lugar, personas solidarias que reconocen su talla de justiciero honesto. Es decir, nunca está solitario en la lucha contra el malvado; e igualmente, para un brebaje ponzoñoso, existe otro curativo; para una espada insólita,

²²Amadís de Gaula, ed. cit., p. 52

utilizada malévolamente, existe su contraparte; y así, de modo que a una franja de objetos y eventualidades inusitados -dispuestos en orden a cometer atropellos- surge otra, cuyo punto de apoyo se ubica en la valentía heroica, Dios, el deseo benevolente de la pareja entregada al amor, la predestinación del bien eternamente triunfante. Es verdad, la maldad impacta por sus matices infinitos; pero más sobresaliente resulta la victoria de los espadachines cristianos, los que invariablemente, hacen uso de una voluntad, de una inteligencia, fuera de lo común, ayudados por un protector notable: la figura omnipresente del rey, dotado de sentido para la justicia.

Otra vía de deslumbramiento es la acción basada en la virtud, que siempre trae buenas nuevas, entintadas de color agradable a los sentidos y al alma. Este aderezo deviene inesperado, emotivo en extremo. Veamos un ejemplo: el destacadísimo caballero (Balais) enfrenta una pandilla de bellacos; hábil, deja en el camino uno a uno; el último, viéndose acorralado, suplica clemencia:

*...paróse ante él de hinojos, e díjole: "¡Ay, Señor, por dios, merced, no me matéis; que según lo mucho que he andado en este mal oficio, con el cuerpo perdería el ánima. -Yo te dejo, dijo Balais, e pues que tu discreción basta para conocer que en tal vida eras perdido, que tomes aquella con que al contrario serás reparado." Así lo hizo este ladrón, que después fue hombre bueno e de buena vida, e fue ermitaño.*²³

Traducida en un acto concreto, la piedad del sujeto redundaba en frutos increíbles. Se pasa de un lugar común a otro pasmoso: ¿acaso es ordinario transformarse sin más, de

²³*Ib.*, p. 123

barbaján en trashumante benefactor de la humanidad? No, claro, salvo por intermediación de una hazaña inmensamente reveladora de cualidades en el realizador. La presencia ubicua de la lucha de contrarios: el bien y el mal, pone a prueba -siempre y cuando formen parte de la grey cristiana- tanto a humildes como a privilegiados, a dotados para la lucha y débiles de carácter, aun cuando, conforme a Weckmann, el Medievo europeo haya convertido al demonio en un ser perdedor: utilice los recursos que utilice, resulta vano su esfuerzo; "un eterno perdedor", lo llama, y con ese perfil se configura en el mundo novohispano.²⁴

No obstante -añadiríamos- la batalla sempiterna contra Satanás atrae acontecimientos portentosos, ya que no se trata de un enemigo común, ni tampoco de que cualquiera pudiera ganarle: sería condición suficiente, un dominio de la virtud cristiana; sólo quien la obtuviera, tendría las armas para salir victorioso.

Educación en la misión y "la realidad prodigiosa"

Dos condiciones se destacan en la pelea inacabable del bien contra el demonio: la primera refiere la calidad moral de los señores de hábito y rosario²⁵, dispuestos a morir pero nunca a cejar. Y la segunda, una fe ilimitada, que convierte

²⁴Luis Weckmann, ob. cit., p. 173

²⁵Sobre la santidad de las acciones referidas a la evangelización, el "uso de las imágenes caballerescas es singularmente propio y eficaz. Santo domingo, novicio ejemplar, es caballero novel en la milicia de Dios (*Vida de Santo domingo de Silos*, 84^a); en la perfección de su vida de ermitaño, San Millán recibe el título de "el buen campeador" (*Vida de San Millán*, 123^a, ed. C. Carroll Marden, Madrid, 1928) y su triunfo sobre el demonio es una victoria en el torneo (*Ibidem*, 174b); San Sixto papa profetiza a San Lorenzo su martirio, concebido como prueba caballeresca (*Martirio de Sant Laurenzio*, 72, ed. Janer)." María Rosa Lida de Malkiel. **La idea de la fama en la Edad Media Castellana**, México, FCE, 1983, pp. 134-135

la cotidianidad en oportunidad de merecer los sacrificios divinos: la *cristiandad medieval es el ejemplo histórico más notable de la aplicación de la fe a la vida: la incorporación de la religión a las instituciones sociales y a las formas externas*²⁶; inclinación por demás interesante, puesto que se aplica en la vida de las misiones jesuitas, hasta en detalles aparentemente intrascendentes. (Las poblaciones, los infantes, las iglesias, los lugares naturales, se bautizan con nombres de santos o algún significado religioso; en la guerra, en las catástrofes naturales o celebraciones colectivas, también se invocan; asimismo, en circunstancias límite como el arrepentimiento del pecado, la conversión de comunidades pacíficas o el salvarse una vida de milagro.)

Los padres se veían expuestos a innumerables riesgos: enfermedad, rebeliones, inquinas dentro de la misión, pobreza radical y, sin embargo, su labor de "operarios evangélicos", convencidos, humildes, siempre conllevaba anécdotas acerca de peligros, sorteados por intercesión de la Virgen; acontecimientos militares observados de lejos u organizados de modo directo, reproducción de pasajes bíblicos en el círculo indígena, pobladores inauditos que se sacrifican en la catequización, etc. El primer mártir entre los padres jesuitas del Septentrión, Gonzalo de Tapia, obró milagros palpables (después de su muerte); dice De Ribas: arrancó de raíz el vicio de la embriaguez en aquellas comunidades que había protegido; tardaron un tiempo y él no alcanzó a observarlo, pero deshacer hábito tan duro, sólo pudo haberlo suscitado un prodigio. Muy de notarse fue la transfiguración del gran hechicero Nacabeva, quien instigó el amotinamiento de la provincia y urdió segar la vida del padre

²⁶Cristopher Dawson. **Ensayos acerca de la Edad Media**. Madrid, ed. Aguilar, 1960, p. 27

Tapia; a pesar de ser aquél su verdugo, asienta De Ribas, el mártir lo influyó hasta el punto de solicitarles "con mucho afecto a los Padres, tuviesen cuidado de enseñarles la doctrina cristiana (a sus parientes), y se sirviesen de ellos, porque se asegurase su salvación, y no cayesen en las maldades que él había cometido, y de que iba con gran dolor."²⁷ Así falleció, ahorcado y consternado, a pesar de haberse destacado como un guerrero eficaz contra la experiencia evangelizadora.

Para Weckmann²⁸ resultaba natural una identificación de la religión indígena con el mismo Satanás; ello, añade, daba "una poderosísima arma" para la conversión e imposición de la autoridad cultural. Parece Weckmann estar hablando de un artificio hallado por los misioneros con la finalidad de someter conciencias autóctonas; pero no era así: aquéllos creían profundamente en un mundo prodigioso, plagado de celadas demoníacas, ahíto de fenómenos sobrenaturales que las contrapesaban, y, en medio, seres de carne y hueso que podían participar impregnándose de lo divino: rezando, cumpliendo con las festividades, recibiendo los sacramentos, cooperando en la comunidad, o bien acrecentando el apoyo a la misión sacerdotal y manteniéndose alertas contra las insinuaciones del Maligno. Un poco más adelante, el mismo autor ya sugiere: en "realidad, la identificación de los dioses indígenas con diablos cristianos fue algo espontáneo y natural entre los españoles del siglo XVI."²⁹

Elevarse a la santificación, o ganar el favor celestial, era una recompensa a los inquietos evangelizadores. Si perdían la vida violentamente, se convertían en mártires,

²⁷Andrés Pérez de Ribas, ob. cit., p. 138

²⁸Luis Weckmann, ob. cit., p. 181

²⁹*Ib.*

adjudicándoles un halo *post mortem* que permitía continuar regando la tierra con semillas cristianas; si se mantenían vivos en ambientes de extrema inseguridad, causas excelsas determinaban conservarlos sin daño. Uno de ellos, informa Andrés Pérez, rezaba solitario y, sin aparente pretexto, se estremeció, atemorizado a cuan más; de inmediato se refugió "en su pobre choza a acabar de rezar de rodillas su rosario; cuando al mismo punto, a un muchacho que salía por lumbre, le tiraron un flechazo, que dio en el mismo puesto donde estaba el Padre, que a quedarse allí lo hubiera muerto."³⁰ Sólo puede atribuírsele a la Virgen, colige nuestro informante, el proteger a sus fieles mensajeros. Ante la confusión del victimario, matando a un gentil cuya sombra le pareciera la del consagrado a Cristo, ¿qué explicación dar a suceso tan inverosímil, si no fuera la intervención del misterio divino?

El sacerdote pionero de la conversión en California, Francisco María Píccolo, en su informe a la Real Audiencia de Guadalajara sobre el estado de las misiones jesuitas, aclara que dicha empresa -exitosa- ha sido "más de María Santísima que de unos pobres religiosos", y hubieron podido llegar sanos y salvos a realizarla debido "aquesta estrella de mar en la devotísima imagen de la Señora de Loreto, que con prosperidad nos puso en el deseado puerto..." Después de plantear lances admirables, insiste en los escollos, como el aprendizaje de las lenguas vernáculas, enfrentamientos militares, aventuras en el descubrimiento de rancherías, escasez de recursos con qué pagar a los soldados, etc. Sin embargo, también acepta logros portentosos, como el mejoramiento en la calidad de la tierra -lo que les permitiría vivir sin sobresaltos durante años, gracias,

³⁰Andrés Pérez de Ribas, ob. cit. p. 113

insiste, "al influjo de la nueva estrella María, que apareció en su santa imagen de Loreto"³¹ Una creencia digna de destacarse es que ellos, los pioneros, a pesar de tener carencias materiales, es decir, de no poseer bienes con qué pagar los gastos de la cristianización en estas tierras, las más apartadas de la Nueva España, mantenían una fe ciega en salir triunfantes, confiados en un santoral capaz de incidir en el destino de sus protegidos. Echaban mano, cierto, de procuradores en las Audiencias y recibían limosnas de benefactores magnánimos, pero nada comparable a la injerencia de sus guías celestiales.

La buena estrella se cerniría sobre los creyentes en general, fueran españoles o indios, dándoles a estos últimos ocasión de escribir páginas gloriosas dentro de sus posibilidades. "Milagrosa salida de Egipto, del Gentilismo a la tierra santa de la Iglesia", llama Pérez de Ribas a una de estas historias en que, trescientos cincuenta neobomes de Sinaloa, decidieron salir de sus tierras para trasladarse al pueblo cristianizado de los bamoas, y recibir, allí, el bautismo y la doctrina de la salvación. Atravesaron regiones infestadas de tribus enemigas, llevando a cuestas hatillos de pertenencias; y todos, hombres, mujeres y niños, juntos en un desplazamiento que los obligó a padecer hambre, enfermedad y riesgo de morir flechados, ingresaron en la villa sanos y salvos en 1615. Fue un éxodo milagroso, de una inspiración "con que dios los había sacado de sus tierras llenas de tinieblas, a buscar la luz divina, y quedarse donde ella ya resplandecía."³² Resultó, por supuesto, un acontecimiento único en su género, recibido con muestras de asombro, misas

³¹V. Francisco María Pícolo S. J. "Las nuevas conversiones de California" en Ignacio del Río (comp.) **Crónicas jesuíticas de la antigua California**, México, UNAM, 2000, pp. 31-46

³²Andrés Pérez de Ribas, ob. cit., p. 120

distintivas y la presencia del rector, el capitán y la población huésped en pleno.

Así, el indio podía ser capaz de protagonizar fenómenos inusitados en el marco de las expectativas eclesiásticas y civiles, convirtiéndose en ejemplo digno, en estandarte vivo. Los discípulos adelantados se conceptualizaban como una lección, de la cual sacarían provecho los demás, incluyendo a los "montaraces", a los sueltos en rancherías aún apartadas de la influencia ibérica, quienes, con seguridad, recibirían estas noticias faustas.

El propio Pérez de Ribas utilizó varias veces la estrategia de difundir acaeceres fuera de lo común a los ojos del indígena, intentando convencerlo de la omnipotencia del Creador y, cuando se presentaba la ocasión, deslumbrarlo con los adelantos de una sociedad cristianizada: como la navegación, la labranza de la tierra, la enseñanza de la música o una variedad de oficios prácticos (adelantos tecnológicos que, en su conjunto, prodigaban bienestar y recursos para la expansión de la cristiandad, razón para considerarlos beneficios otorgados a quienes aceptaran la devoción, si bien, algunos de tales beneficios, como la posesión de armas, tenían estrictas limitaciones.)

Entre los peregrinos de la ya mencionada y "Milagrosa salida de Egipto, del Gentilismo a la tierra santa de la Iglesia" arribo uno desfalleciente y leproso. Solicitó, dice De Ribas, el bautismo. "Bautizólo el Padre, y púsole por nombre Lázaro". Tanto valió el nombre, que por sí mismo, el hecho produjo la curación asombrosa: sólo transcurrió un día, antes de quitársele la lepra y al punto se presentó en la iglesia a "dar gracias a Dios por el beneficio recibido"³³

³³*Ib.*, p. 121

Tanta magnificencia demostraba que no sólo fieles encumbrados podían resultar bendecidos, sino también los "pequeños" -como los llama nuestro cronista.

Un naufragio, por otra parte, dio oportunidad a Ribas de suscitar el asombro indígena. Envió ayuda inmediata con mensajeros indios, a la cual siguió un encuentro con Juan Iturbi, capitán del navío, sólo que, en esta ocasión, se hizo acompañar de una multitud de nativos, pues *había de servir de que contasen a Naciones de tierra adentro, cómo los españoles, sabían andar por la mar, y por aquellas costas que ellos tenían por impenetrables; y todo sabía yo que había de servir para amansar fieras Naciones, ignorantes de otro mundo*³⁴, es decir: ignorantes de un mundo que, sin dejarlos fuera de los grandes inventos, los conminaba a ser partícipes desde su lugar asignado: las "reducciones".

Los misioneros de California también describen el estupor del aborígen al contacto con especies animales desconocidas: ganado mayor, menor, animalillos domésticos, que o bien salvaban de sufrir hambre en tiempo de malas cosechas y escasez alimenticia, o bien constituían el sustento cotidiano. Cuidarlos, alimentarlos, dosificar su reproducción, implicaba necesariamente un acervo de técnicas traídas por los sacerdotes jesuitas. En la misión de Loreto, dice el padre Francisco María Píccolo "haber añadido muchos", ya que sumaban "más de mil cabezas" de ganado menor (que todo el año se reproducía). "Hay palomas y aves de Castilla". Etc.³⁵ Da la impresión de una misión organizada desde los cimientos, esto es, con una base alimentaria que reclutaba y conservaba el trabajo y la lealtad de las tribus. Ahora bien,

³⁴*Ib.*, p. 161

³⁵V. Francisco María Píccolo S. J. "Las nuevas conversiones de California" en ob. cit., p. 46

poniendo un último ejemplo, el mismo padre indica cómo "los gentiles quedaban admirados" (pueblo de Sn. Francisco Javier de Biaundó, misión de Loreto, 1699) de la fabricación de adobes que él y los soldados hacían a la vista de aquéllos, erigiendo posteriormente con ese material la capilla y otras habitaciones.³⁶

En el fondo de lo mencionado respecto a los milagros, a los avances tecnológicos, se trataba de presentar al neófito una realidad de ensoñación que también él podía contemplar y disfrutar.

Educación en la misión: la fama, elemento de la conciencia medieval

Cuando Amadís recibe mensaje de un joven a quien armó caballero, donde le promete acrecentar semejante privilegio, "las lágrimas le vinieron a los ojos": *envíaos decir que él punará de ser hombre bueno o pagará con la muerte; e que si él fuere tal en el prez, en la honra de caballería, que os dirá de su hacienda más de lo que agora vos sabéis, e si tal no saliere que debáis preciar, que se callará...*³⁷; palabras conmovedoras que dan nota sobre la significación de la fama.

La necesidad de ser hombre de bien o, de otra manera, morir, apunta un anhelo ante los demás: sobresalir, pues los otros podrían ser, tanto testigos de la grandeza como trovadores que notificaran; correlativamente, aplicarse a las hazañas magníficas, otorgaría el aprecio del señor que ha protegido al guerrero; lo honraría y, mientras más actos nobles realizara -o tal vez pocos, pero de dimensión extraordinaria-, incrementaría su glorificación y una

³⁶*Ib.*, p. 20.

³⁷*Amadís de Gaula*, ed. cit., p. 79

tendencia a otorgarle loas. De ahí que, el guerrero, persiga un afán por ensanchar sus logros, por hacer mayor "su hacienda más de lo que agora vos sabéis". La búsqueda de reconocimiento y aprecio, está íntimamente asociada al hecho de ser un sujeto prudente, decidido a resguardar los códigos que le han encargado (enalteciéndolos, haciéndolos obedecer).

Hablará por él su vida de caballero, "según él fuere en el prez" y, con ello, aportará a "la honra de la caballería". Por el contrario, si fracasara en el intento y, con ello, arrastrara a su señor a la vergüenza, entonces "se callará" frente a este último, en actitud de soldado que se reconoce vencido.³⁸

Un batallador perpetuo también podía caer en desgracia debido a sus calumniadores (siendo él inocente), pero sería posible resarcir el decoro doblando esfuerzos y demostrando cuán injusto había sido el estigma. Lo hará perseverando y elevando la lealtad, la grandeza de sus avatares guerreros y engrosando el tesoro real con su munificencia. Tarde o temprano, el soberano que le hubiera "quitado" el blasón, daría marcha atrás, reconociendo públicamente el error y consintiendo en devolvérselo con creces. Tal es la historia de Rodrigo Díaz de Vivar, el *Mío Cid*, que, de acuerdo con Lida de Malkiel, muestra los hilos finos de una codificación de la honra, arraigados en la sociedad medieval y codificados

³⁸Interesante resulta destacar que la conducta moral, motivo del orgullo propio, se consideraba fundamento de la civilización más allá de las peripecias económicas o políticas del momento. Pero además, la normatividad rectora de la conducta, debía universalizarse, pues se consideraba un deber extender el comportamiento noble y civilizado, como, en los hechos, lo pregonaba cualquier cristiano convencido, en una cruzada a muerte contra la barbarie. La cultura medieval -expresa Dawson- "fue la cultura de una clase privilegiada y de una sociedad en posesión no sólo de ocio, sino de una especie de seguridad moral que no dependía de la libertad política ni de las riquezas materiales, sino de unas normas de honor personal y de conducta civilizada universalmente aceptadas." V. Christopher Dawson, ob. cit., p. 21

en el "dominio jurídico".³⁹ El Cid, en efecto, es un paradigma de vasallo doliente por la indiferencia de su rey, ansioso de congraciarse, valeroso frente al tamaño descomunal del obstáculo. Logra que retorne su "reputación social" (su honor) cuando el juez máximo le concede el perdón y la recompensa de ser abanderado por la comunidad. Toda la obra anuda, por cierto, las hazañas del Cid en busca del tesoro extraviado: su prestigio, motivo y razón de ser de todo caballero andante.

Agustín de Hipona en la *Ciudad de Dios*, apunta respecto de la auténtica gloria, que no es la ganada por los héroes terrenales, aludiendo a los héroes romanos, sino la de los mártires, la de los apóstoles, quienes no esperaban ningún reconocimiento ni dedicaban sus méritos al grupo de partidarios, sino a Dios. Sería para el Obispo de Hipona la única gloria reconocible y, con esta creencia, vemos identificados al fundador de la Compañía de Jesús y sus hijos (los padres encargados de las misiones septentrionales).

En la cofradía o gremio de la sociedad colonial, campea un espíritu de solidaridad y avasallamiento, propio de un escuadrón caballeresco. Dentro de los cabildos o consejos, las cofradías se controlaban en su número y su modo de accionar, ya que pesaban en la economía y la cultura dependiendo de la clase a la que pertenecieran los cófrades, la región de donde provinieran, el volumen de recursos de que dispusieran. Ante las necesidades de la comunidad, estaban obligadas, las cofradías, a dar aportaciones con objeto de socorrer -mediante un fondo común- al desamparado, al enfermo, además de garantizar la continuación de los servicios religiosos y las obras pías. "Era una especie de

³⁹ María Rosa Lida de Malkiel, ob. cit., p. 130

tributo para la seguridad social y el apoyo mutuo y al mismo tiempo para la santidad y la salvación eterna.”⁴⁰ En función de su auge, cada una podía sufragar la construcción de capillas, edificios o bien alguna iniciativa de grandes vuelos, como sustentar misiones (la cofradía de la Ilustre Congregación de los Dolores de la Virgen, asociada al Colegio de San Pedro y San Pablo, aportó sumas cuantiosas remitidas a los jesuitas en la península de California). Así, pues, las había prósperas y ejemplares en sus dádivas o por sus festividades solemnes; pero todas, aun las de condición precaria, insertaban en los individuos una conciencia colectiva a la que debían responder dignamente, mediante su comportamiento y su fama pública.

A partir de 1602, un decreto real ordenó que a las juntas de las cofradías indígenas asistiera un cura (o algún representante de éste) que enjuiciara respecto de aquéllas su *decencia, educación y buen orden*.⁴¹ Se manifestaba, con esta medida, una censura y control hacia la cultura popular, limitándola, encauzándola por el camino de promover *asuntos insustanciales como el cultivo de un sentimentalismo filial, la fascinación por las figuras sagradas, el ornato, las fiestas, procesiones y ceremonias*.⁴² Lo anterior resulta sustantivo si lo relacionamos con las *misiones septentrionales*, que mantienen rasgos del conglomerado gremial denominado *cofradía*, adaptado, por razones explicables, a circunstancias bajo las cuales podía ejercerse un control sobre la población. De acuerdo a la legislación colonial, recordemos, las misiones -cumplidos diez años de instituidas- pasarían de manos de las órdenes regulares al

⁴⁰María Alba Pastor. “La organización corporativa de la sociedad novohispana” en ed. cit., p. 117

⁴¹*Ib.*, pp. 102 y 103

⁴²*Ib.*

clero secular, aportando diezmos, pagos oficiales y llevando una vida incorporada a las instituciones; ello no se cumplió puntualmente, debido a la resistencia de los indígenas y de los propios sacerdotes. Mientras tanto, ¿cómo planteaban los jesuitas la transformación cultural en el punto específico de los actos que otorgaban mérito y prestigio?

La educación en la misión y el prestigio caballeresco

La odisea pregonada a quienes leyeran *Historia de los triunfos de nuestra sante fe*, destaca por lo menos un par de motivaciones: la primera se propone contar y solazar con "los heroicos ejemplos, y acciones de señaladas y memorables virtudes, de algunos de aquellos Operarios Evangélicos, y soldados de la milicia de Cristo..."; y la segunda, diferente a la necesidad de propalar una imagen prodigiosa, aludiría a un deber cumplido del paladín, "en orden a libertar las almas, que Dios había apreciado con su sangre, y derribar las fortalezas, donde las tenía cautivas el demonio."⁴³ Había que diseminar la noticia de los eventos maravillosos, que despertarían el asombro hacia la orden ignaciana, ¿o no era el reconocimiento honorífico a cambio de publicarlos? Pero también se trataba de ubicar las grandes virtudes de quienes, de modo particular, las habían encarnado.

Dentro de la misión, catequistas, fiscales, acólitos, soldados, esposas, etc., podían desplegar la virtud haciendo su trabajo tanto como pudieran destacarse, no sólo en lo correspondiente a su oficio terrenal, sino en el cumplimiento de sus deberes religiosos.

⁴³Andrés Pérez de Ribas, ob. cit., p. xviii

Un ejemplo entre muchos, lo proporciona el autor de *Historia de los triunfos...*: asentada en la misión de los guazaves, una etnia llamada de los toroacas recibía adoctrinamiento y varios de sus miembros habían aceptado el bautismo; sin embargo, persuadidos por el hechicero, huyeron después de causar algunos daños a la población. Se refugiaron en una isla, antaño habitada por ellos, "pareciéndoles que los españoles no podrían entrar por donde ellos habían pasado a nado". El capitán Hurdaide, entonces, elucubró una solución fantástica, pues en aquella región no había quien se dedicara a la construcción de embarcaciones: "con sus soldados, y indios amigos, armó unas balsas grandes, mucho mayores de las que ellos usan"; atravesando las aguas que lo separaban de la ínsula, dio con los "forajidos" trayéndolos a tierra; terminó con la vida de los cabecillas; pero añadiendo algo insólito: perdonó a los demás, "repartiéndolos por los pueblos de los buenos guazaves, para que cuidasen de ellos, y los acomodasen en casas y tierras, como lo hicieron en buena amistad."⁴⁴ Como puede notarse, el capitán combina su tarea militar con la del buen cristiano. Ambas las realiza de sobra. No se amilana en la persecución de los fugitivos, pues había dado su palabra de que "habían de entender los que fuesen delincuentes forajidos, que podían entrársele a pueblo donde se les escapasen"; y la cumplió, haciendo alarde de astucia y bondad, cualidades a todas luces, loables.

Por cierto, los indios "reducidos", parece indicarnos Pérez de Ribas, tenían prohibido desertar, lo que en los hechos implicaba una concepción del comportamiento exigido para la buena marcha de una misión: aquellos amotinados se tacharían de traidores (en *Amadís de Gaula*, bajo ninguna

⁴⁴*Ib.*, p. 125

condición se perdona la traición, ni de la doncella, ni de quien ha empeñado su palabra y se retracta, ni del individuo marrullero, ni de nadie), aún cuando tuvieran una excusa. La percepción era que, habiendo sido indios manumitidos, volvían a colocarse bajo la influencia del demonio y habrían caminado al son del hechicero disidente.

Se asignaba a los indios una jerarquía dentro de la estructura social-religiosa. Conforme a María Alba Pastor, las corporaciones se entretrejían en forma piramidal, cuya base la conformaban los estamentos más débiles; y este acomodamiento escalonado, evocaba en los sacerdotes, nobles, intelectuales y poderosos "el orden cósmico, natural y teológico"⁴⁵; por esta razón, el indio de la *misión* no podía quedar fuera del acoplamiento universal y divino, y así, como súbdito capaz de enaltecer la colectividad imperial, debía ser fiel y obediente de los lineamientos morales y materiales. De tal manera, tenía derecho a un buen trato y a respetársele su libertad, entendida como un decidir dentro de los límites que una teocracia bien articulada, le imponía. Buen indio, indio afamado, fama de buen indio, serían apelativos de quienes se alejaran del curandero-hechicero, mantuvieran constancia en la catequización, asistieran a las misas, acataran el sacramento del matrimonio, abandonaran las guerras encarnizadas, dejaran de lado bailes paganos y borracheras, bautizaran a sus hijos, aportaran su trabajo comunal y dieran ejemplo de recogimiento en las festividades del santo patrono. Cooperar en la práctica de los esquemas

⁴⁵María Alba Pastor. "La organización corporativa de la sociedad novohispana" en ed. cit., p. 125

establecidos, equivalía a un signo de prosperidad individual y comunitaria, evitando el caos y el pecado.⁴⁶

Quizás la bonanza de ciertas misiones y la firmeza de ciertos padres en defenderlo de los abusos, dieron al indio la pauta para considerar justo y natural al sistema monárquico; pero también en las menos favorecidas y discriminatorias, los sacerdotes jesuitas, sin distinción, intentaron retribuir al indio lo que consideraron una condición más humanizante.

¿Cómo el indio sería un guerrero contra el Mal? Responde el padre De Ribas con otra anécdota: estando enferma una anciana de algún mal crónico, la visitó el Diablo en su casa, achacándole sus malestares a la ingratitud por haberlo abandonado; aparte, "amenazaba los de afuera, que los había de matar, si no seguían su doctrina". Los indios, respondiendo a la provocación de rodillas, "con sus cruces en las manos", aludieron al sacerdote: vamos ir por él, a ver si eres capaz de enfrentarlo. Llegó el padre y, sin detenerse, "fuese a la enferma, rezando los exorcismos, con que cesó todo el estruendo". Indagó posteriormente si la anciana se había bautizado, si era de buenas costumbres y si

⁴⁶Polzer pone de relieve la estricta observancia jesuita, cultivada en las misiones, como extensión de la que vivieron los padres durante su enclaustramiento: "No sólo el misionero jesuita se sujetó a las regulaciones de una misión específica, sino que observó escrupulosamente las Reglas de la Sociedad, las Reglas comunes, las Reglas de la Modestia, las Reglas del Predicador y del Confesor, las Reglas de los Superiores; y el espíritu del Instituto. Estas reglas se aplicaron a qué ropaje debía usar, cómo los cuartos debían barrerse frecuentemente, cómo tenía que arreglarse la cabeza, cómo los ojos tenían que expresar castidad, cómo los penitentes tenían que ser consolados, y así. Poco se dejaba a la libertad individual..." V. Charles W. Polzer. **Rules and Precepts of the Jesuit Missions of Northwestern New Spain**, Tucson, The University of Arizona Press, 1976, p. 12. La salida del claustro hacia lugares geográficamente inhóspitos, hacia poblaciones desconocedoras de la cultura española, daba pie a probar(se) su ser estricto en el acatamiento de lo aprendido: salirse de los límites aprendidos sería fracasar, entrar en el vacío, fallar.

regularmente se confesaba. Cantó misa, rogando junto a la feligresía por la buena salud de la vieja. Le regaló, una vez constatada su calidad de cristiana, una imagen de San Ignacio de Loyola, para que éste, en adelante, fuera su protector.⁴⁷ La contienda entre el Maligno y el indígena se ganaba con móviles espirituales, como la oración, además del bautismo y una conducta honorable. La pregunta sobre los hábitos y méritos de la anciana, inquiere lo que todo indio o india deberá cumplir para ser considerado un buen súbdito (el que da su aportación a la batalla eterna, el que se muestra agradecido con sus benefactores).

⁴⁷Andrés Pérez de Ribas, ob. cit., p. 124

CAPÍTULO V

TERCERA SUPERFICIE DISCURSIVA

(2ª PARTE): EL ANDARIEGO JESUITA Y LAS
CAUSAS JUSTAS *AD MAIOREM DEI GLORIAM*

Situación general del indio septentrional

En el Septentrión se conjugaban climas hostiles y benévolos, culturas altamente desarrolladas y culturas pobres en alcances técnicos. Como ejemplos de las primeras están Pueblo bonito en Nuevo México, Paquimé (Chihuahua) y La Quemada-Tuitlán en Zacatecas; es decir, desde el extremo norte hasta los linderos centrales de la Nueva España, se podían descubrir hechos culturales que reflejaban aportaciones sobre sistemas de irrigación, cerámica, explotación minera, fortificaciones y comercio, entre otras. Ahora bien, como ejemplos de grupos nómadas y seminómadas, aparentemente rezagados en aportaciones culturales, estaban los tepehuanos, guazaves, tobosos, etc, luchando todo el tiempo para conseguir mejores condiciones de sobrevivencia, expuestos a los vaivenes climáticos, a la fuerza o debilidad de otros núcleos humanos que competían tenazmente por los recursos disponibles, a sus propias limitaciones como el aumento en el número de pobladores y la consiguiente necesidad de cambiarse a zonas más promisorias en alimentos y agua.

Existían nexos asombrosos en áreas que abarcaban el Norte de México, el centro y el sur. "Todas las unidades que a la fecha hemos descrito, muestran relaciones de distintas categorías con Mesoamérica, pero no cabe duda que Paquimé contiene la mayor cantidad de elementos sureños; con ellos podemos establecer claras relaciones con los estados del Occidente de México, de la región mixteca de Puebla, Yucatán y Centroamérica, hacia donde se exportaba la turquesa que se obtenía en minas norteñas."¹ El acarreo de minerales

¹Beatriz Braniff. "Sistemas agrícolas prehispánicos en la Gran Chichimeca" en **Nómadas y sedentarios en el norte de México**, México, UNAM-IIH-IIIE, 2000, pp. 99-107

apreciados en los grandes centros ceremoniales y económicos, tenía su base de sustentación en el trabajo fino de ciertas piedras y, además, requería del conocimiento de una vasta red de caminos. Comerciar en otras latitudes significaba trasportar, no sólo la malaquita o la turquesa, sino productos como mantas, plumas o cerámica; por lo demás, tampoco era un comercio limitado a los ejes de poder, sino repartido igualmente en lugares "periféricos" donde pudiera desahogarse la entrega de artículos. Aquellos andantes tenían una concepción de la distancia y la comunicación basada en puntos específicos de descanso, de riesgo o de contacto seguro. Símbolos religiosos, grafías zoomorfas, vestimenta y otros implementos culturales tienen similitudes y adaptaciones en un juego de transacciones que, no cabe duda, se presentaba con sistematicidad.²

Todo ello nos conduce a una tesis de Weigand: podríamos entender la vida de la parte norte y el resto hacia el sur como una organicidad cuyos vasos comunicantes se entrelazaban complejamente, produciendo, añadiríamos, horizontes insospechados de mestizaje.³ Ahora bien, la generación de un comercio vivo hasta el grado de atravesar superficies tan amplias requería de organización y, resulta más o menos obvio, de una infraestructura que hubiera permitido -antes que nada- la satisfacción de lo básico, aunque fueran muy difíciles las condiciones como el clima desértico o el acoso del enemigo. En Paquimé, siguiendo con el ejemplo anterior, se explotaba la madera, los minerales, sistemas agrícolas e hidrológicos y la domesticación de ciertas especies animales, permitiéndole a la población una vida ceremonial-religiosa y

²Patricia Carot. "Las rutas del desierto: de Michoacán a Arizona" en *Ib.*, p.137

³Phil C. Weigand y Acelia García de Weigand. "Dinámica socioeconómica de la frontera prehispánica de Mesoamérica" en *Ib.*, p. 117

el ocio suficiente para el arte y el juego. (La decadencia y desaparición de esta gran cultura tuvo lugar a fines del s. XV y principios del XVI.)

Por cierto, a la llegada de los españoles, los lugareños en diversos establecimientos tenían referencia exacta de las vetas y los minerales explotables, lo cual en no pocas ocasiones facilitó el hallazgo a los extranjeros y la subsiguiente conformación de pueblos de minas.

La guerra se mezclaba en la vida cotidiana de los chichimecas fundamentalmente por la competencia entre ellos. Minas y concentraciones humanas requerían, en algunos sitios, fortificaciones sólidas que resistieran las acometidas de los vecinos dentro de una estructura comercial bien cimentada.⁴ Es verdad que los denominados teochichimecas o grupos nómadas igualmente eran un potencial digno de tomarse en cuenta, en particular, si se hallaban presionados por carecer de insumos para sobrevivir: podían atacar con destreza y mucho peligro, a pesar de que ellos, en efecto, ninguna vinculación tenían con el comercio y la minería.⁵

Este permanente estado de confrontación tendría mil años o más, antes de la llegada del europeo, así que no había nada de sorprendente encontrarlo más vivo que nunca en la lucha contra invasores belicosos y más depredadores como eran los españoles armados.

Beatriz Braniff distingue a todo el septentrión como la Gran Chichimeca y está de acuerdo en sostener que, a lo largo de tan vastas extensiones, cuando los acolhuas se replegaron hacia el sur allende el Río Lerma, se diseminaron los teochichimecas: "auténticos grupos silvestres, como los

⁴Beatriz Braniff. "Sistemas agrícolas prehipánicos en la Gran Chichimeca" en **Nómadas y sedentarios en el norte de México**, ed. cit., p. 137.

⁵Phil C. Weigand y Acelia García de Weigand. "Dinámica socioeconómica de la frontera prehispánica de Mesoamérica" en *Ib.*, p. 119

describe Sahagún".⁶ Estos "grupos silvestres" se desenvolvían en condiciones climáticas y geográficas difíciles: *La gran extensión de los desiertos, lo extremo del clima, la dificultad para encontrar buenas tierras para la agricultura y la inseguridad de las lluvias exigieron de sus habitantes una gran capacidad de cambio y de adaptación a variadas formas de subsistencia. Eso mismo definió como característica la movilidad, la fortaleza y la violencia...*⁷ Existían regiones de temporal que debían abandonarse, ya sea por la terminación del ciclo para la siembra, ya por el agotamiento o erosión de los suelos; además, podían trabajarse, en otras regiones, cultivos más permanentes o, por último, los trabajos agrícolas esporádicos, pudieron haberse considerado como un complemento de la recolección y, tal vez, de la caza y la pesca. Todo estaba en relación directa con la disponibilidad del agua de lluvia, algún pozo profundo, algún río atravesando la superficie habitable. En un aparente equilibrio, las necesidades de alimento quedarían satisfechas; pero las presiones demográficas y los componentes de un clima adverso, siempre gravitaban obligando al éxodo y la lucha encarnizada por las fuentes de alimentación y refugio.

Situación del indio desde la perspectiva del misionero jesuita

Misioneros jesuitas como el Padre Pérez de Rivas consideraron en sus juicios que las poblaciones del norte, allende los asentamientos mesoamericanos, carecían de algún grado de civilización. Más aún, las concibieron como las más

⁶Beatriz Braniff. "La Gran Chichimeca" en *Arqueología Mexicana*, México, Num. 51, Vol. IX, Septiembre-octubre 2001, pp. 44-5.

⁷Beatriz Braniff. "Sistemas agrícolas prehipánicos en la Gran Chichimeca" en *Nómadas y sedentarios en el norte de México*, ed. cit., p. 129-130.

inferiores de que se tuviera noticia en el mundo: *más indómitas -dice Andrés Pérez- que los Leones, y Osos, que desquijararon David, y Sansón, y arrancaron sus costumbres bárbaras, indómitas, y nunca oídas, y se introdujeron en su lugar las Cristianas, y santas, predicadas en el Evangelio suave de Cristo.* Esta forma de juzgar el hallazgo de gente radicalmente diferente, tiene, es cierto, un sesgo propagandístico de la labor que irá desempeñando la Compañía de Jesús en favor de la salvación de estas almas. ¿No era acaso un gran mérito lidiar con salvajes de costumbres más torpes incluso que las observadas en fieras, reduciéndolos mediante grandes esfuerzos a la vida cristiana?

Respecto a las culturas halladas en el Septentrión, los datos obtenidos por los religiosos pioneros, reflejaban un conocimiento de las lenguas autóctonas -en el mejor de los casos-, vivencias personales y descripciones del estilo de vida, narradas por sacerdotes circunvecinos o por informantes nativos. En la parte sur de Sinaloa, por ejemplo, el Padre Ribas acota:

*De los varones podíamos decir, que andaban totalmente descubiertos: porque aunque algunos dellos se cubrían con mantas de algodón, o de Pita; pero estas fácilmente las dejaban, y arrimaban. Y estos son en los que quedaba algo de policía humana, que otras Naciones más pobres, y montaraces, menos cubierta traían, excepto las mujeres, que siempre usaron de alguna, aunque fuese de yerbas, y hojas de plantas; muestra de ser hijos de los primeros padres Adán y Eva, que se cubrieron de hojas de árboles, en pena de su pecado, y después los cubrió Dios de pieles de animales.*⁸

⁸Pérez de Ribas, Andrés. **Historia de los triunfos de nuestra santa fe** (edición facsimilar), México, ed. S. XXI, 1992, p. 12

La vestimenta llamó mucho a reflexión a los primeros europeos, principalmente el escaso rubor del habitante autóctono por mostrar su cuerpo. Colón apunta en su diario el asombro que le causaban los naturales de las islas encontradas, de cuerpos hermosos y sin ropaje. Bajo la premisa: en el pecado original, Adán y Eva "se cubrieron de hojas de árboles, en pena de su pecado, y después los cubrió Dios de pieles de animales"; pero además: los bárbaros carecen de cubierta corporal; entonces, se concluye, debemos entender que están en una condición elemental, montaraz y ajena a designio cristiano alguno. Otros índices de barbarie apuntados en la crónica de Ribas, refieren las estrategias de subsistencia como la caza, la hechicería (la cual analizaremos más adelante) y un acontecimiento llamando poderosamente la atención del misionero: la guerra como parte de la cotidianidad entre naciones. Rasgos dignos de anotarse por el asombro que le causan a Pérez de Ribas son, entre otros, el paisaje, la fauna, la medicina tradicional, la hospitalidad y lealtad, las dotes retóricas de los indios, etc. Todo lo interpreta desde la óptica europea, sostenida en creencias político-religiosas ajenas a la indianidad. Los polos de identidad del discurso que lo influye, se sitúan en especificaciones propias de la religiosidad cristiana y lealtad a la monarquía. Ello sería una perogrullada si no observáramos un rasgo de tal interpretación, a saber: la inflexibilidad, que se manifiesta en negar sistemáticamente cualquier adelanto cultural -mucho menos en materia religiosa- entre las naciones nómadas o sedentarias recién descubiertas. Dicha negativa se ha explicado por la guerra santa contra el Islam, trasplantada a tierras americanas, en la que se consideraba un ataque cualquier manifestación heterodoxa, propia -insiste todo el tiempo Pérez de Ribas- de

la influencia demoníaca. La hechicería, la idolatría, los ritos funerarios, la antropofagia, la curación "engañosa"; en general, la persistencia de costumbres como vivir en acantilados y dispersos, se consideraba atentatorio de una vida plena y civilizada al estilo europeo.

Notamos en el misionero, a pesar de todo, una sorpresa al encontrar estados de ánimo de satisfacción y alegría por vivir en condición tan primitiva (refiriéndose al nómada, dice: *este tan peregrino género de gente es mucho menor en número que las labradoras, y con tal modo de vivir están tan contentos que si tuvieran los haberes y palacios del mundo*⁹; lo cual atribuirá a una estratagema luciferina, agazapada en conciencias desentendidas e inocentes. Cambiarlas, abrirles los ojos, convencerlas de imitar la palabra verdadera, será una labor educativa, la cual se considera una actividad de objetivos nobles (propia de una nobleza selecta); por ejemplo: ofensa para la sensibilidad misionera eran las "potaciones y borracheras, que solemnizaban con la frecuencia y congregación de todo el pueblo, aunque a los mozos y gente nueva no consentían beber. Estas embriagueces se han ya quitado por la divina gracia de todo punto."¹⁰ Al estilo de una gesta, el misionero irá interviniendo para deshacer lo que considera acciones insanas, al tiempo de socorrer al necesitado con bondad y humildad de espíritu -¡tarea inacabable de beneficencia! Mayormente, si a los más bárbaros, *habiéndoles faltado la religión no es mucho que también hayan carecido de ley y de rey que los gobernase y contuviese en verdadera policía.*¹¹ Sacarlos de su marasmo,

⁹Pérez de Ribas, Andrés, ob. cit., p. 3

¹⁰Andrés Pérez de Ribas. "Relación de Sinaloa" en: González Rodríguez, Luis, **El noroeste novohispano en la época colonial**, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM-Miguel Ángel Porrúa, 1993, p. 209

¹¹Andrés Pérez de Ribas. "Relación de Sinaloa" en *Ib.*, p. 210

daba sentido a una labor evangelizadora que, inclusive, podría llevarse a cabo utilizando castigos corporales o la intervención de la soldadesca.

Existieron, por otra parte, puntos de significación concordantes o concomitantes, en los cuales encontramos similitudes en el parecer: serán puntos que ubicarán un mestizaje cultural debido a la fusión de sentidos. El trato sustentado en la liberalidad para dar de comer, *v. gr.*, a quien se hallase con hambre, lo exalta nuestro padre jesuita, describiendo con satisfacción cómo los alimentos hallábalos el necesitado en moradas de paso, donde era consentido como si fuera su "casa propia"; de la misma manera, gentes de una misma ranchería o grupo seminómada transcurrían su vida sin conocer los robos o los engaños, ni las mentiras al estilo de lo que llamaban los españoles "fraudes".¹² También usaban de cantar y bailar después de un ayuno prolongado de los huérfanos en una ceremonia de adopción, a cuyo término se les entregaban instrumentos de caza y guerra en el entendido de ser básicos para la sobrevivencia: similar algarabía tenía lugar en el sacramento del bautismo. Vecinos españoles se trasladaban desde sitios lejanos con el fin de apadrinar a los niños indígenas, y sus padres tenían venia para bailar y cantar loas a Dios y la Virgen en un ritual cercano a la ceremonia pagana. Una ilustración más aparecería en la experiencia lúdica de los juegos: había poblaciones enfrentadas entre sí o sujetos individuales que podían despojarse de todo lo que tenían como mantas y alhajas -o lo considerado más valioso entre ellos-; eran los perdedores quienes terminaban sin los pocos bienes que mantenían para sí, pero eso no los inmutaba, y "al cabo se van muy contentos

¹²Pérez de Ribas, Andrés. **Historia de los triunfos de nuestra santa fe** (edición facsimilar), ed. cit., p. 13

todos". Signo de camaradería: sin enojo ni pesar; y aún cuando esto le satisface, De Ribas desliza una ironía descalificadora, aseverando que no sabe si se deba a su "bruteza o insensibilidad" (actitud indicativa quizás de quien frecuentemente se resiste a recibir lecciones de una cultura tachada de inferior; pero, en el fondo, reconoce que las ha recibido).¹³

El concepto de liderazgo entre los misioneros jesuitas se centraba en una cabeza dirigente dentro de la Iglesia y el Estado (no separados del todo para el caso del reino español). A los generales de la orden, al Papa en la cúspide de la pirámide eclesiástica, y al soberano seglar, se debían obediencia y una voluntad disciplinada frente a las decisiones que ellos juzgaran correctas. Recordemos las tesis de Loyola sobre la obediencia como una voluntad sujeta a la razón del superior, en el entendido de vivir deseando lo mismo, de formar un cuerpo unido para el engrandecimiento de Dios. Así, el Fundador, concebía junto con Aristóteles, que lo inferior se supeditaría a lo superior en una arquitectura existencial ordenada. Pérez de Ribas observó que, en los grupos dispersos o los asentamientos indígenas, prevalecían líderes con su coto de poder e influencia. Había lo que llamaba "caciques" o guerreros destacados, convertidos en adalides; o bien hechiceros que se dedicaban tanto a sanar enfermos, como a fulminar mediante sortilegios a quienes consideraran un estorbo para ciertos fines (esto, claro, en el contexto de las creencias autóctonas; "supersticiosas", dice De Ribas). De ello se desprendían dos tesis: por un lado, había muchas cabezas dirigentes y, a la vez, malévolas, pues aprovecharse de su ascendencia para incitar

¹³Andrés Pérez de Ribas. "Relación de Sinaloa" en ed. cit., p. 213

a la guerra con todas sus consecuencias perniciosas como el esclavismo o los festejos viciosos, donde se perdía la conciencia con bebidas embriagantes, o, en orden a la hechicería, implementar el culto a ídolos e invocar fuerzas extrañas y "engañosas" que conducirían a la muerte o la curación, todo, en conjunto, sólo podía atribuírselo de Ribas a la entronización del mal. Por otro lado, semejante dispersión de adalides (parecidos a enanos pecaminosos y brujos pletóricos de maldad, en el imaginario medieval), impedía la construcción de una policía verdadera, es decir, de una gobernación que permitiera a tantas almas disgregadas, marchar al unísono hacia una condición de religiosidad civilizada.

"Estos hechiceros, como gente que tanto trata con el demonio, son los que más se oponen a la publicación del Evangelio, y más lo persiguen; y por consiguiente a los ministros que lo predicán, y son los instrumentos de que se vale Satanás para cuantas maldades quiere introducir entre estas gentes ciegas."¹⁴ Era natural, por tanto, considerarlos sujetos antipáticos y blanco de las críticas de quienes, como los misioneros, deseaban reeducar a la gente que caía en su radio de acción cristianizante. Los hechiceros no hacían sino defender un *modus vivendi* comunitario y generacional, que retribuía un beneficio mutuo: el grupo les otorgaba voz, quizás la más relevante, en las decisiones de una Nación; y, a su vez, aquéllos cumplían el papel de curanderos y gestores ante fuerzas misteriosas benéficas o lesivas, según fueran las circunstancias. Ellos más que ninguno, lo asienta De Ribas, avivaban un resabio contra los rituales adoptados entre los conversos, como los santos óleos aplicados a los

¹⁴Pérez de Ribas, Andrés. **Historia de los triunfos de nuestra santa fe** (edición facsimilar), ed. cit., p. 16

moribundos, señal -aseveraba el hechicero- de que habían fallecido a causa de dicha aplicación; justo ésta los dejaba sin vida; y lo mismo pasaba con el agua santa otorgada a los niños enfermos, que, según el parecer misionero, simplemente agonizaban.

Amén de los dimes y diretes en la defensa de intereses opuestos, la insistencia en rechazar al intruso español constituía una medida desesperada por conservar el territorio, la independencia para desplazarse y la cultura original -atacada de raíz y hecha a un lado para beneficio de conglomerados foráneos como reales de minas o haciendas ganaderas, que eran, en el fondo, un reclutamiento de indios para trabajar (semi)esclavizados, o apoyar incursiones hacia el norte; además, la obligación que tenían los pobladores autóctonos de asentarse en "reducciones" carecía de seguridad frente a los embates de tribus enemigas y, aunado a todo ello, facilitaban los malos tratos a manos de funcionarios, clérigos y soldados en la "misión". La única forma, sin embargo, de incidir en los naturales desde el punto de vista de las avanzadas españolas hacia el norte, consistía en mantenerlos concentrados en "reducciones".

En medio de esta, por llamarla de alguna manera, guerra psicológica, reclama el misionero jesuita: *destos endemoniados curanderos salen ordinariamente las pláticas (que llaman Tlatolis) de alzamientos y rebeliones de pueblos, y naciones, abrasamiento, y asolamiento de Iglesias. Porque como ve el demonio, que con la luz del Evangelio, y doctrina que en ellas se les enseña, se deshacen, y desvanecen todos sus embustes, y enredos, y pierden autoridad, e intereses en curar enfermos, y se les atajan sus vicios; aquí pone toda su diligencia ese enemigo del género humano, por medio de hechiceros, para persuadir a los pueblos que se levanten,*

*abrasen las iglesias, y se vuelvan a los montes, y vivan a sus anchuras.*¹⁵ "Volver a los montes" y "vivir a sus anchuras" le parece inadmisibile, pues deambulando en la llanura, en el desierto, en los bosques, serían inasibles. En semejantes condiciones, resultaría punto menos que imposible introducir la doctrina, ya que el terreno estaría dominado por quienes habrían sido sus líderes naturales y de lo que se trataba, precisamente, era de la sustitución del liderazgo moral y político, con una excepción: cuando el cacique adoptaba el perfil de cristiano; cuando se bautizaba y solicitaba la construcción de una iglesia para los suyos, con todo el simbolismo de obediencia a una deidad nueva junto a sus representantes eclesiásticos y civiles.

El apaciguamiento necesario para que pudieran vivir una vida civilizada, también se consideraba prioritario; la observación del estado de guerra permanente en que vivían, lo tildaba nuestro misionero jesuita de "vicio", en el que solían ser muy hábiles y crueles: se confrontaban en campo abierto o mediante albacos (asaltos durante la madrugada en los lugares de residencia -sementerías, rancherías- del enemigo), produciendo auténticos genocidios en los que no respetaban ni sexo ni edad. Siempre se acosaban unos a otros en una vecindad caracterizada por la hostilidad, y su preocupación consistía en mostrar a los niños pequeños las necesarias pericias en el uso de las armas, pues, tarde o temprano, se verían enfrentados al requerimiento de defenderse o agredir. Flechas envenenadas, pequeños o grandes arcos, instrumentos de madera contundentes, salían a relucir en cualquier momento y, conforme a la interpretación de Pérez de Rivas, ello impedía la condición necesaria y suficiente

¹⁵*Ib.*, p.17

para el intercambio comercial o cultural entre Naciones.¹⁶ En la perspectiva del misionero, se les atribuye un salvajismo radical, sólo reconocible en los carentes de sensibilidad por las formas civilizadas. Y, con esta idea, abría las puertas para "intervenir" en los acontecimientos con la finalidad de trastocarlos en lo que se consideraba decente y apropiado. (Nada nuevo, tomando en consideración la añeja polémica acerca de cómo actuar con justicia ante la novedad de las culturas indígenas: ¿avasallándolas, tolerándolas, accediendo a ellas mediante un diálogo persuasivo? Se vivían todas las posturas imaginables; pero quizás la prevaleciente por la evidencia que mostraron algunos hechos posteriores, fue la de Ginés de Sepúlveda en su tratado *Las causas justas de la guerra contra los indios*, a saber: atacarlos -por su bien- utilizando la fuerza, excepto cuando aceptaran las condiciones de obediencia regia y papal.)

En fin, si debido a la sobrevivencia, sustentada en la agresión -entiéndase guerra consuetudinaria-, brillaba por su ausencia el comercio, era menester asentarlos en una actividad productiva, cuyos resultados pudieran darle ganancias a la comunidad. Tal sería lo deseable; ahora bien, el hecho de vivir pacíficamente de la agricultura y la domesticación de animales, representaría de por sí, un paso formidable. ¿Acaso no era el mejor terreno para la conversión evangélica? Ningún otro les pareció más adecuado a los "operarios evangélicos", y en abonarlo emplearon desde el inicio lo mejor de sus energías: persuadir para concentrar poblaciones (en misiones) conduciría a destruir los factores -hábitos dedicados a conseguir el alimento, andanzas

¹⁶*Ib.*, p. 9

continuas en defensa de un territorio benigno, educación guerrerista, etc.- adversos al sedentarismo.

Pocos eventos inflamaban tanto la llaga en el corazón de los misioneros como la antropofagia, impulsada por el "enemigo capital del género humano" (el demonio). Entre los Acaxees -dice nuestro padre jesuita- "era tan ordinario este inhumano vicio, como comer carne de caza; que es muy cotidiana en ellos: y de la manera que salían a cazar un venado, así salían a buscar alguno de sus enemigos al monte, o sementera, para hecho pedazos, cocido, o asado, comérselo."¹⁷ Existían otras, por decirlo así, modalidades antropófagas. Se creía que comiéndose a un adversario valiente, caído en batalla, se introduciría la valentía en el comensal. O bien, todo género de enemigo vencido era susceptible de servir como platillo. Independientemente de la explicación que pudieran darle los practicantes de esta costumbre, la sola mención de ésta a lo largo de la crónica jesuita de Pérez de Ribas, inflama su discurso, convirtiéndose este "fiero vicio" en un motivo digno de una cruzada y, en cada lance ("gracias al evangelio de nuestro Señor"), levanta la mano en señal de una victoria irrefutable ("que después que le recibieron [a Cristo] ha quedado desterrado y extinguido" tan ignominioso proceder). El estandarte de la enseñanza evangélica siempre será enarbolado como insignia de grandes hazañas dentro de una gama de situaciones adversas a la predicación -y estimulantes de espíritus redentores y leales-.

¹⁷*Ib.*, p. 10

CONCLUSIÓN

LOS JESUITAS, MAESTROS, CABALLEROS,
HIDALGOS Y DISIDENTES

La naturaleza del indígena la ubicaron los jesuitas (ropas negras) dentro de la especie humana, que se sujeta, tanto para bien como para mal, a la ley eterna. Percibiendo que, de acuerdo con Tomás, se pueden distinguir dos causas del mal, una involuntaria y otra surgida de la voluntad, los jesuitas entendieron al indígena dentro de una suerte de ambos tipos. Si de un defecto digestivo se trata, *la causa del mal es accidental de parte del agente, en cuanto su potencia es defectuosa*¹, y así, cuando la potencia resultara deficiente, el afectado permanecería sin culpa de lo que pudiera sucederle; en este caso especial, habría una carencia de origen, una deficiencia física, se entiende, y como tal, despertará compasión, no alabanza ni perdón.

Al aquinate no se le escapa el símil cultural: así como habría un hueso desviado provocando el caminar anómalo del portador, así también puede haber una acción malvada desprendida de la facultad aprehensiva (es decir: la razón). Al acto malévolo se le denomina agente segundo y a la razón, primer agente. Aquél depende de éste. Al primer agente podrían debérsele juicios erróneos acerca del bien, sólo que, accidentalmente. En *el orden de las acciones morales* -puntualiza Santo Tomás- *dos principios preceden a la voluntad, que son la facultad aprehensiva y el objeto aprehendido, que es el fin*², de modo tal, que ambos principios son susceptibles de contener, respectivamente, lo falso en un juicio equivocado y la determinación impropia de la causa final. Pero ello podría suceder sin mediar intención explícita del actuante: aunque éste se haya conducido en una

¹Tomás de Aquino. **Suma contra los gentiles**. México, ed. Porrúa, 2004, p. 351

²*Ib.*, p. 353

práctica opuesta al bien, ha confundido lo bueno con lo malo, sin saberlo.

Encontrarse de frente -se sigue entonces- con una cultura pagana, ignorante de los designios cristianos, sólo despertaría conmiseración. Según ideas tomistas, la potencia activa, es decir, la acción moral ejerciendo un efecto práctico, podría deberse a una voluntad movida por la razón, pero no por la recta razón. En este contexto no habría ninguna falla moral, sólo miopía cultural, y, en palabras del aquinate, *aún no [habría] pecado hasta que la voluntad tienda a un bien indebido, lo cual ya es un acto voluntario. Por consiguiente tanto en las acciones morales como en las naturales, es evidente que el bien causa el mal sólo accidentalmente*³. En el imaginario jesuita, el indio septentrional, carente -desde la óptica de la orden ignaciana- de civilización y policía que lo dignificara como lo que era, un ser humano; carente del conocimiento de la ley de Dios, sólo podía despertar el sentido de la compasión en el misionero. Enderezar el camino de una razón extraviada mueve la voluntad de actuar, mueve un deseo misericordioso, pues, impactados por la condición montaraz de las tribus encontradas al paso, y a pesar de no hallar explicación satisfactoria a la presencia de estos "primitivos", los padres misioneros comprendieron su deber: potenciar la razón y la voluntad del indígena hacia el bien en sí mismo.

Existe, además, una consideración fundamental sobre la elección de un acto identificado con el bien o con el mal. Amén de los factores racional y un ejercicio de la voluntad, están las circunstancias particulares asociadas a los individuos dotados de libre albedrío (*a cada ser móvil*

³Ib., p. 354

corresponde un motivo propio, no cualquier potencia aprehensiva es motivo necesario de cualquier apetito, sino que una mueve uno, otra, otro). O en palabras de Beuchot: tres elementos sustentan básicamente "la bondad o maldad morales; en efecto, éstas dependen del objeto, del fin y de las circunstancias del acto."⁴

Actuar adorando fetiches, vivir dispersos en abismos, aceptar la antropofagia, etc., daban cuenta de una asociación razón-voluntad ajena al horizonte cristiano; sería un cuadro humano con características propias; una manera diferente de vivir en el mundo, que, sin embargo, resultaba inaceptable desde los conceptos eje del europeo (tales como "civilización", "humanidad" o "religiosidad"). El jesuita entendería las causas de tal *atraso y nomadismo* y, aunque no compartiera la perspectiva del indígena, la podría justificar enmarcándola en su contexto. Salvarlo espiritualmente, hacerlo partícipe del verbo divino, sacudirlo de su letargo sacrílego, le parecieron motivos más que suficientes para la conversión. Apoyado en ideas tomistas, el adalid jesuita concluiría que el indígena no era malvado *per se*, sino sólo en apariencia. La materia, la forma del efecto, o el acto que se juzga, estaría dependiendo -en el caso del indio septentrional- de un entendimiento del universo muy peculiar y, de entrada, aceptable, pues las premisas bajo las cuales tiene lugar se debían a condiciones de subsistencia agrestes, difíciles de sobrellevar. Ahí, ningún indicio de maldad podría encontrarse, puesto que la causa de ésta es el agente, cuando de un modo deliberado acepta conducirse en una dirección opuesta al bien.

⁴Mauricio Beuchot. **Introducción a la Filosofía de Santo Tomás de Aquino.** UNAM, México, 2000, p.149

De lo anterior se obtiene un sentido de mestizaje, aplicado en múltiples *misiones* jesuíticas. Si convertirlo en cristiano significaba civilizarlo y catequizarlo, ello tenía como base articular la cosmovisión india con la cristiana. Se notó, por ejemplo, en la repartición de los bienes dentro de la comunidad misionera; la labranza de la tierra, la reproducción del ganado, la reverencia en procesiones, la distribución de las cosechas o la ropa, el cuidado de los ancianos: todo era comunal. Los indios errantes, antes del encuentro con el europeo, así se habían estado repartiendo los beneficios, en la guerra o la caza, y hasta en los festejos que los jesuitas llamaban auténticos bacanales y borracheras. El criterio del sacerdote ignaciano respeta la cultura *sui generis* de los tarahumares, de los tepehuanos, habitantes de la Sierra Madre Occidental en Chihuahua o Durango, salvo en lo que considera un obstáculo para los propósitos de la divinidad cristiana. Incontables veces, los indios aceptaron concentrarse en pueblos de misión siempre que no los arrancaran de sus áreas ancestralmente ocupadas; incontables veces, mantuvieron tradiciones como el baile, la música, la pintura en el rostro, las construcciones, aderezadas con representaciones católicas en los templos, los cantos o las festividades.

La connotación de feudo medieval y población autárquica se trasladó al de *misión*: se buscaba la autonomía en la subsistencia mediante el uso de técnicas de cultivo, ganaderas, arquitectónicas, educativas, provenientes del Viejo Mundo. Mientras en el sentido original de orden feudal, uno era el señor y principal beneficiario del trabajo de la gleba, a cambio de protección, en la *misión* se añade un componente autóctono, el de comunalidad. Los misioneros desplazaron el sentido de la competencia guerrera por el de

productividad alimentaria y de vida sacramental (mucho énfasis pusieron en la cantidad de bautismos, matrimonios o fastuosidad de las conmemoraciones religiosas) con un objetivo societario. Pensaban, como Tomás, en el bien común forjado en la virtud. Constantemente se desplazaban al concepto de *misión* partes doctrinales del tomismo, como la del gobierno divino asentado en la tierra, por reflejo analógico:

*Así como la fundación de una ciudad o de un reino se compara con la formación del mundo, también el orden de gobierno ha de tomarse de acuerdo con el gobierno divino.*⁵

El misionero jesuita se invistió de creador del reino divino en tierra de indios: su objetivo consistía en incorporarlos al imperio de los monarcas en turno; pero guardando una distancia prudente de la actitud explotadora y cruel hacia el indígena. Diríamos que, en los hechos, mantenían un grado de autonomía doctrinal y política dentro del pueblo misión, sin embargo, eran requeridos por las instituciones monárquicas debido a sus habilidades para expandir territorios e influencia cultural sin matanzas ni exterminio de la población originaria. En el clímax de su eficacia evangelizadora⁶, los jesuitas fueron diplomáticos habilísimos, respetados por las altas esferas del virreinato, tanto eclesiásticas como civiles. No podía ser menos: su

⁵Santo Tomás de Aquino. **La monarquía**, Madrid, ed. Tecnos, 1994, p. 67

⁶"En 1645, cuando Pérez de Ribas publicó su célebre *Triunfos de nuestra santa fe*, el resultado de medio siglo de empeños era en verdad impresionante. Al occidente de la Sierra Madre, en una faja continua de unos novecientos kilómetros, había entonces treinta y cinco misiones principales, cada una con uno a cuatro pueblos; un centenar, o quizá más, en total. Cada una de las misiones principales, y muchas de las visitas, o puestos secundarios, tenía hermosas iglesias, por lo común de adobe, así como prósperas granjas y ranchos bien provistos. Para esa fecha, los libros de las misiones registraban un total de más de trescientos mil bautismos en el occidente. Son cifras sorprendentes, pero no cabe duda de su exactitud." V. Herbert Eugene Bolton. **Los confines de la cristiandad**, México, Universidad de Sonora, 2001, p. 65

labor resultaba necesaria a los intereses económico-políticos de la corona, pero, al mismo tiempo, estos heraldos del mensaje evangélico, daban cuenta de una conciencia final inclaudicable: la salvación del Septentrión indígena bajo un esquema igualitario y católico. No dudamos que esta utopía evangelizadora, llegado el momento, contribuyó a tensar los nexos con el poder hasta el punto de la ruptura.

Ejemplos de disidencia habitual con el discurso colonialista, hay muchos: a fines del s. XVI el padre Alonso Ruiz se encontraba en Topia, atendiendo la conversión de los acaxees; él vivió la revuelta de esta *nación* en contra de los españoles. Topia era un enclave minero, los dueños de la concesión real necesitaron mano de obra y los indígenas fueron obligados a trabajar. El régimen de explotación se volvió insoportable. Se dice que Ruiz llegó a tiempo en una batalla de acoso a cuarenta españoles: ochocientos indios los tenían cercados. El padre jesuita enarboló la cruz en medio de una lluvia de flechas, dice la crónica, rescatando a sus coetáneos sin salir herido en la batalla⁷. Este lenguaje, salpicado de gestas milagrosas, esconde una verdad: el misionero topaba con la intención del colono español, contraria al pensamiento ignaciano-tomista de reverenciar la justicia cristiana.

Eusebio Francisco Kino arribó en 1687 al estado actual de Sonora; a la sazón, el extremo noroccidental de la Nueva España. Desarrolló entre los pimas una labor de hacendado hábil: copiosos hatos de ganado y cosechas abundantes, lealtad a toda prueba de su grey, construcción de templos y un ascendiente en amplias zonas que abarcaron Arizona, California y Sonora, fueron algunos de los logros que él

⁷ Herbert Eugene Bolton, ob. cit., pp. 62-63

mismo relata -sin afán de notoriedad- en su biografía⁸. La prosperidad de las misiones a su cargo, generó rumores infamatorios graves, como los de conspiración y bandidaje:

[Existieron] tantas contradicciones y oposiciones que hubo en esta Pimería, que hicieron titubear hasta el afectísimo padre visitador Horacio Polici. Se le informó nuevamente, pero muy siniestramente, como después se ha visto, que los pimas sobaipuris estaban confederados con los enemigos jocomé y con los demás enemigos desta provincia de Sonora, y se les achacaban robos de las caballadas, y que tenían muchos y muy grandes corrales llenos de caballadas hurtadas. Se informó, pero también siniestramente, que estos pimas estaban metidos con los alborotos y alzamientos de la Taraumara por confesión de los mismos taraumares; pero los taraumares no podían hablar de estos pimas de esta Pimería, que distan de los taraumares más de 150 leguas, sino sólo de los pimas que tienen inmediatos, que son los de Tapipa y cerca de Yécora...⁹

Buena parte de su energía la empleaba Kino en deshacer entuertos, es decir, en desmentir con evidencia -ante capitanes, superiores y gobernadores- los embates de enemigos ("los menos, como siempre", dice él). Los padres de misión, como Eusebio Kino, poseían información privilegiada de la extensión geográfica más allá de los territorios conocidos, de los mosaicos poblacionales existentes, de los pueblos más dóciles o belicosos; concertaban las paces en medio de guerras autóctonas o sabían de lugares donde podían localizarse vetas minerales; cómo no iban a ser útiles, entonces, a los fines del poder: en términos generales, se

⁸**Aventuras y desventuras del padre Kino en la Pimería Alta.** México, Asociación Nacional de Libreros A. C., 1986

⁹*Ib.*, pp. 27-8

les tenía en alta estima y ellos gozaban su condición privilegiada, a saber: "servir a las dos majestades: Dios y el rey", según expresaba Kino. Este padre se convirtió en pieza tan esencial para la pacificación del occidente extremo, que, ante la petición -hecha por él mismo al virrey- de permitírsele desplazar hacia tierras ignotas de California, las autoridades civiles y militares intercedieron para evitar su partida.

La violencia de españoles armados también les costaba a los padres jesuitas. Cuenta Joseph Palladares¹⁰ el temor y la indignación de los tarahumares de la zona por verse expuestos a la fiereza de los soldados. Un tal general (Domingo Terán) "ajustició cuatro cristianos de esta sierra en el real de Guadalupe, y uno en la misión de Santa Inés de Chínipas" y, por ese motivo, un sector indígena pugnaba por asesinar a los misioneros, en la creencia de que éstos sólo entraban "a sus tierras para entregarlos a los españoles". Deseaban volver a pelear, dice Palladares, defendiéndose como hombres, y no morir manteniéndose quietos, "como mujeres".

Implícita o explícita, está la coincidencia del interés indígena con el interés del misionero por resguardar un territorio o una población, apartándolos de la guerra, la agresión y la insidia, con objeto de mantener una forma de vida según leyes morales y políticas justas. El concepto de *bien común* tiene un significado asociado al de *aislamiento de la ignorancia y la maldad*, como en los claustros, como en los colegios de jesuitas¹¹: los novicios y los estudiantes, vivían

¹⁰Carta del padre Joseph Palladares al padre provincial Bernabé de Soto. Batopilas, 24 de abril de 1689, en Luis González Rodríguez. **Crónicas de la Sierra Tarahumara**, México, SEP, 1987, p. 142

¹¹La Dra. Frost observa el ser del colegio jesuita: "en una estructura piramidal perfecta cada uno de los miembros de la Compañía destinado a un colegio debía observar las reglas de la *Ratio*, bajo la vigilancia de un superior. Reglas que abarcaban todos los aspectos de la vida escolar y

en una atmósfera delimitada, ajena a un mundo de tentaciones que pudiera conducir a la desviación de la vocación misionera. Trabajar arduamente para "la mayor gloria divina" representaba sumergirse en el ambiente espiritual y material de los rituales católicos; representaba formar parte de la cofradía -literalmente, pertenecer a ella-; representaba integrarse a una estructura superior. Los aprendices en el colegio no sólo se quedaban en las abstracciones, también salían a redimir y ayudar al necesitado en los hospitales, la calle, las cárceles, las plazas o las chozas miserables¹². Así en la *misión*, poco a poco, y según las condiciones sobre el terreno, la vida de cada quien se convertía en parte de un fin social, vigilado abierta o discretamente por los misioneros, de modo que se sabía de reincidentes en la hechicería, de posibles levantamientos armados, de remisos ante los sacramentos, etc. Cumplir con el *dictum* tomista de la virtud individual y social, implicaba, para los jesuitas, orden y previsión. Una vez alcanzados los requerimientos mínimos (espirituales y materiales) se inculcaba el compartirlos. La buena cosecha en una misión, servía para resarcir la mala cosecha en otra; el ataque a tribus aliadas, organizaba un frente común; catequizar en lugares inhóspitos, impulsaba la construcción de barcos y aparejos; todo lo cual perseguía un espíritu de cooperación desprendida. Nunca faltaron ni reticencias ni resentimientos por la obligación de trabajar para otros; pero los jesuitas adaptaban a circunstancias ajenas lo vivido en la orden, a saber: todo para todos, fuera poco, fuera mucho, lo recogido como fruto

aun se adelantaban a ofrecer soluciones a los problemas que pudieran presentarse." Cf. Elsa Cecilia Frost. *Los colegios jesuitas* en Antonio Rubial García (coord.), **Historia de la vida cotidiana en México**, México, Colmex-FCE, 2005, p. 318

¹²Elsa Cecilia Frost en ob. cit., p. 317

del trabajo. El voto de pobreza lo habían practicado desde su ingreso a la orden, cumpliendo la exigencia de ceder los bienes propios. Era natural que intentaran replicar en sus allegados, la cesión de patrimonio en aras de ampliar las virtudes de la catequización.

En el marco del pensamiento tomista, un conglomerado humano tiene necesariamente un fin en la arquitectura de la creación, y para dar forma a dicho fin, cada integrante de la sociedad deberá tender a la realización del bien común. Las prescripciones de la legalidad formal o general (en las misiones existían lineamientos de conducta general no escrita, aparte de los códigos estipulados por la Iglesia y la monarquía) son la estrella de Belén que guía la razón hacia la conducta apropiada. Pero, ¿cuál es el "fin último de la vida humana"? Responde Santo Tomás de Aquino: *es la felicidad o gozo..., es necesario que la ley propiamente se dirija a la felicidad común. Por ello dice el Filósofo, al definir lo legal, que ha de referirse a la felicidad y a la comunidad política.*¹³ Descansan las leyes o esquemas de conducta política en virtudes como la bondad y la honestidad, de otra manera no reflejarían la esencia de la razón divina. Nunca está de más insistir en la disciplina jesuita: conducir la nave en medio de la tormenta, llevarla al sitio esperado sorteando adversidades, sólo pueden hacerlo marineros diestros y abocados a cumplir tan difícil meta. Aparte del aprendizaje teórico, se necesitaba el práctico en la persecución de la justicia, dentro de un orden educativo estricto que impida la anulación de la iniciativa individual¹⁴. Como si fueran navegantes que iniciaran, los

¹³Tomás de Aquino. **Tratado de la ley**. México, ed. Porrúa, 1996, p.5

¹⁴Respecto al pensamiento de Tomás de Aquino sobre la vida razonable y practicable, Beuchot expone: "De la inteligencia y la voluntad se derivan

pimas o sinaloas tendrían una perfección teórica en la catequización, y otra práctica en una vida de redención, apegada a los contenidos de la equidad cristiana.

La estructura de la misión, en comparación analógica¹⁵, tenía similitudes con la estructura de inspección y acomodamiento estricto del Colegio. Desde el rector, los síndicos, los prefectos y los hermanos coadjutores dedicados a labores de administración, cada uno tenía un lugar dentro de la jerarquía; cada uno cumplía con una función específica, y cada uno, sin excepción, era observado minuciosamente. De forma similar, los misioneros, en su radio de influencia, nombraban *justicias* de común acuerdo con la autoridad civil: caporales, gobernadores, jefes de arrieros, alguaciles que castigaban las faltas menores, capitanes, alcaldes, jefe de aradores, etc., quienes provenían de las filas indígenas¹⁶. Con estos nombramientos se configuraba un autogobierno *de facto*, pues las autoridades vernáculas rendían cuentas entre sí y, si acaso, al funcionario real más cercano -en caso de que lo hubiera-. Prácticamente cualquier información disponible llegaba a oídos del misionero: éste podía observar, cada cierto tiempo, un cuadro comparativo sobre la buena marcha de la misión. A su vez, los datos disponibles

la vida teórica y la vida práctica. Si la ejecución de la acción es inmanente, se trata de la vida teórica, cuya finalidad es el conocimiento en cuanto tal. Si la acción es transeúnte, se trata de la vida práctica, cuyo fin es la obra, la transformación de la realidad externa. La teoría y la práctica están de suyo muy vinculadas, y en la realización ordenada de ambas consiste la perfección humana, aunque predomine la teoría, por ser más perfecta. Consúltese, Mauricio Beuchot. **Introducción a la Filosofía de Santo Tomás de Aquino**. UNAM, México, 2000, p. 132

¹⁵El sentido de lo analógico, que hemos explicado en la parte dedicada a la filosofía de Tomás de Aquino, contiene un elemento unívoco y otro equívoco. Ello, aplicado a la organización colegial en comparación con la misión, sólo significa que tomaban elementos aprendidos en el Colegio como la disciplina, la cooperación, etc.; pero imprimiéndoles un cariz distinto en la experiencia misional.

¹⁶Herbert Eugene Bolton, ob. cit., p. 56

los transmitía al rector y al provincial para su procesamiento y reinserción en soluciones prácticas.

Se pedía la asistencia puntual a misa y a la confesión; la participación en el cultivo y la cosecha o los preparativos de tal o cual festividad. A los rebeldes se les imponía castigos o se les expulsaba. Amparados en la estrategia jesuita de la conversión, a los indios, dice Bolton, "les enseñaron a cultivar la tierra, a criar ganado, a practicar oficios y artesanías"¹⁷; también el arte de la construcción con adobe y piedra, uno de cuyos resultados fueron templos maravillosos legados a la posteridad. Por supuesto, los instruyeron en la fe y les inculcaron la vida sedentaria. De modo general podría decirse que había disposición de los indios hacia los padres jesuitas.

No pueden soslayarse, sin embargo, las fracturas en el discurso educativo jesuita, la desarticulación debida a lo real (en términos lacanianos), a lo impredecible. Según Faulk¹⁸, eran más que constantes las fugas de indios desacostumbrados e inconformes con la rigidez de la vida en las misiones; los sacerdotes, con la misma frecuencia, pedían ayuda al gobierno central para obligarlos a regresar. Considera que, debido a estas molestias, la corona fue dejando el entusiasmo por instaurar asentamientos nuevos y de avanzada. Además, dice, el fracaso fue total en los linderos apaches: ellos jamás aceptaron el estilo del pueblo misión y fueron siempre un enemigo declarado de cuanto foco poblacional se les pusiera enfrente. Por otro lado, remata, están las rebeliones de indios pacíficos contra los jesuitas, la tropa y todo lo que proviniera de los españoles; ello

¹⁷Ib., p. 54

¹⁸Odie B. Faulk, *El presidio: ¿fuerte o farsa?*, en **El México perdido. Ensayos sobre el antiguo norte de México**, 1540-1821. David J. Weber (comp.), México, SEP (colección septentas, No. 265), 1976, pp. 56-7

aconteció en Sonora, Sinaloa, Chihuahua, California o Durango.

Ya hemos visto cómo, enfrentados a los amotinamientos, los padres volvían a la carga una y otra vez, y a nosotros nos interesa, después de las situaciones caóticas generadas por la guerra, cuál pudo ser la retórica empleada en el convencimiento del indígena para -sin obligarlo- reintentar la cooperación pacífica y civilizada.

En efecto, existen innumerables ejemplos de insatisfacción indígena con la *misión*; pero seguimos la postura de Bolton respecto de factores contingentes, aparecidos en el transcurso de la tarea evangelizadora jesuítica, tales como la explotación del indio en haciendas y minas, o la confrontación abierta incentivada por líderes autóctonos -hechiceros- en su afán legítimo por conservar influencia y cultura. Cómo pudieron los ropas negras franquear tales obstáculos, es un hecho importante. Ahora bien, existen innumerables contraejemplos; es decir, misiones dignas donde se pudo observar el mestizaje, y allí, sin lugar a dudas, imperaron riesgos similares a los anteriores. ¿En qué radicó su éxito? Una directriz, lo hemos demostrado, estuvo en la filosofía tomista, particularmente en su noción de analogicidad. La persona, para Tomás, tiende a Dios "en cuanto tiende a su felicidad, que es cierta semejanza con la bondad divina": en la bondad está la felicidad humana, y ésta, mientras sea mayor, en esa medida la persona se acerca a Dios, pues Él es bondad suma. Acercarse a Él, implica conocerlo. Nunca será nadie igual a Él, pero sí semejante; nunca nadie lo conocerá totalmente, pero sí a partir de sus semejanzas con Él -que Tomás de Aquino denomina "efectos", a través de los cuales "el hombre llega al conocimiento de Dios

mediante el raciocinio"¹⁹. La *misión* era un "efecto": debía infundir la bondad y constatar en la obra realizada, la felicidad humana en semejanza con Dios. Un cometido difícil, intrincado, puesto que los acechos a la labor de los obreros *evangélicos* eran múltiples: desde obispos hasta reyes, desde generales hasta mineros y hacendados, no les faltaron ataques. Debido a su talante de caballeros honorables al servicio divino, muchos de ellos cayeron en la batalla, orgullosos de portar el blasón de su orden: tan convencidos hubieron de estar.

En el campo de lo social, la estructura discursiva plantea oposiciones, lucha de contrarios, polos enfrentados que buscan atraer adeptos. La orden de san Ignacio suscitó la animadversión de la monarquía portuguesa en 1754, año de su expulsión de los dominios lusitanos, y en 1762, le acontecía lo mismo en todo el territorio francés. Fue un cambio de posición en el devenir de la Compañía, pues, curiosamente, el primer monarca solicitante de ayuda misionera a los recién ordenados jesuitas, había sido el de Portugal. De ahí en adelante, sólo quedaba un paso para la separación del territorio español, hecho que se consumó en 1767 bajo el reinado de Carlos III. ¿Qué instigó tan grave determinación? ¿No era acaso la Compañía de Jesús un regimiento monárquico, defensor a ultranza del rey?

En el *Dictamen fiscal de la expulsión de los jesuitas de España*²⁰, se asientan los motivos oficiales -demasiado sucintos y aparentemente rodeados de insuficiencia de pruebas- que condujeron al destierro de los ropas negras. Los acusan de antimonárquicos; "por su ciega obediencia a un

¹⁹Tomás de Aquino. *Suma contra los gentiles*. México, ed. cit, p. 14

²⁰V. la introducción de Elsa Cecilia Frost (comp.) a la obra **Francisco Javier Alegre, Rafael de Zelis y Antonio López de Priego. Testimonios del exilio**, México, 2000, p. 17

poder exterior, forman un poderoso partido o, más que eso, un verdadero estado dentro del estado"; poseedores de riquezas excesivas; acaparadores de bienes sustanciales en misiones como Baja California y Nayarit; han dispuesto de tales áreas geográficas de un modo que "sin llegar a ser un 'reino despótico' como las misiones de Paraguay, no reconocen la autoridad real y tratan a los oficiales y a los soldados como si fueran indios"; partidarios del regicidio; cismáticos.

Tanto Portugal como Francia, sin ser España la excepción, apunta Frost, creyeron poder aliviar apuros económicos confiscando propiedades de la orden de San Ignacio. Pero, si bien el dinero y las deudas pudieron haber incidido en el desarraigo, lo cierto es que no fue lo único determinante. El mínimo lenguaje desplegado en el *Dictamen fiscal...* deja traslucir el interés jesuita por seguir su propia ruta -inspirada en la razón y sustancia divina, fundamentada en una interpretación del pensamiento tomista, en una idea caballeresca de la existencia, etc.-, independientemente del regalismo de Carlos III. Tal vez el convencimiento basado en el honor, la honradez y la lealtad hacia el verdadero Dios; tal vez, en una palabra, el trabajo misionero desde la perspectiva jesuítica, afectó en la práctica fibras sensibles del régimen colonialista.

La acusación exagerada de proclividad al regicidio, y no sólo eso, sino de complicidad en el asesinato de un rey francés, se basaría en una supuesta obediencia radical de cierta propuesta tomista (el desacato a la autoridad inicua o tiránica). Tomás nunca afirma ni menos justifica algo como segar la vida del príncipe en caso de vivirse la tiranía, sólo involucra las voluntades para cumplir los fines de toda sociedad justa, naturalmente, dentro del marco de la palabra evangélica. Pese a todo -como pienso que sucedió- podría

tratarse de un antagonismo entre dos polos: el reino y la Compañía. Uno propugnando inmiscuirse más y directamente en el modelo de enseñanza y de subsistencia material (observado en la práctica con lineamientos societarios más humanistas y equitativos en la distribución de la riqueza). Y el otro, los ropas negras, promoviendo hasta el último aliento su reino divino-terrenal, el cual, por lo demás, nunca reconocieron ni reconocerían que tuviera posibilidades de ser incompatible con la estructura de la monarquía vigente.

La cautela y agresividad con las que se actuó para expulsarlos muestra cómo, dentro del discurso hegemónico, ya eran considerados enemigos de la monarquía hispánica. Algunas de las consecuencias de esta iniciativa, por otra parte, no se hicieron esperar: *...es fácil ver -dice Elsa Cecilia Frost- el transtorno que el decreto real provocó al dejar sin escuela a miles de niños, sin que, por lo imprevisto de la medida, hubiera forma de encontrar maestros sustitutos. Más grave aún fue el abandono de las misiones, ya que, situadas en regiones inhóspitas: Nayarit, Sinaloa, Sonora (la Pimería), la Tarahumara y la Baja California, en la mayoría de ellas, los neófitos dependían de la Compañía hasta para "el necesario mantenimiento de la vida". Tampoco en este caso fue fácil designar un reemplazo y cuando los franciscanos se hicieron cargo encontraron muchas misiones totalmente vacías.*²¹

²¹Ib., p.8

BIBLIOGRAFÍA

Abellán, Concepción et. alt. **Heterodoxia y ortodoxia medieval**, México, UNAM-IIFL, 1992.

Alfaro, Alfonso. "Hombres paradójicos, la experiencia de alteridad" en **Artes de México**, México, N° 65 (*Misiones Jesuitas*), 2003.

Althusser, L., **La Revolución Teórica de Marx**, México, s. XXI, 1967.

Amadís de Gaula, México, Ed. Porrúa (Col. Sépan Cuántos, No. 131), 1978.

Arellano, Arturo et. alt. **Presencia jesuita en el noroeste**, México, Gobierno de Sinaloa, 1992.

Aristóteles. **La Política**, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1946.

---**Retórica**, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, |990

Beuchot, Mauricio. "La analogía como instrumento lógico-semántico del lenguaje y del discurso religioso, según Santo Tomás de Aquino", **Signo y lenguaje en la filosofía medieval**, México, IIFL-UNAM, 1993.

---**El espíritu filosófico medieval**, México, UNAM-IIFL, 1994.

---**El problema de los universales**, México, UNAM, 1981.

---**Introducción a la Filosofía de Santo Tomás de Aquino**. UNAM, México, 2000.

---**Signo y lenguaje en la Edad Media**, México, UNAM-IIFL, 1993.

Bolton, Herbert Eugene. **Los confines de la cristiandad**, México, Universidad de Sonora, 2001.

---"La misión como institución de la frontera en el septentrión de Nueva España", **El México perdido. Ensayos sobre el antiguo norte de México**, 1540-1821. David J. Weber (comp.), México, SEP (colección septentas, No. 265), 1976.

Braniff, Beatriz. "La Gran Chichimeca", **Arqueología Mexicana**, México, Num. 51, Vol. IX, Septiembre-octubre 2001.

---"Sistemas agrícolas prehispánicos en la Gran Chichimeca", **Nómadas y sedentarios en el norte de México**, México, UNAM-IIH-IIE, 2000.

Carot, Patricia. "Las rutas del desierto: de Michoacán a Arizona", **Nómadas y sedentarios en el norte de México**, México, UNAM-IIH-IIE, 2000.

Copleston, F.C. **El pensamiento de Santo Tomás**, México, FCE (Col. Breviarios, No. 154), 1976.

---**Historia de la Filosofía**, Barcelona, Ariel, 1983. Vols. 2 y 3

Dawson, Cristopher. **Ensayos acerca de la Edad Media**. Madrid, ed. Aguilar, 1960.

De Campomanes, Pedro R. **Dictamen fiscal de expulsión de los jesuitas de España (1766-1767)**, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1977.

De las Casas, Bartolomé. **Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión**. México, FCE, 1975.

Del Barco, Miguel. **Historia natural y crónica de la Antigua California**, México, UNAM-IIH, 1988.

Del Río, Ignacio. **Conquista y aculturación en la California jesuítica**, México, UNAM-IIH, 1998.

Duby, George. **El amor en la Edad Media y otros ensayos**, Madrid, Alianza Editorial, 2000.

Elizondo, Domingo. **Noticia de la expedición militar contra los rebeldes seris y pimas de Cerro Prieto, sonora, 1767-1771**, México, UNAM-IIH, 1999.

Espinosa Polit, Manuel Ma. **La obediencia perfecta**, México, ed. Jus, 1961.

Faulk, Odie B. *El presidio: ¿fuerte o farsa?*, **El México perdido. Ensayos sobre el antiguo norte de México, 1540-1821**. David J. Weber (comp.), México, SEP (colección septentas, No. 265), 1976.

Flori, Jean. **Caballeros y caballería en la Edad Media**, Barcelona, ed. Piados, 2001.

Foucault, M. **Arqueología del saber**, México, s. XXI, 1971

---**Nietzsche, la genealogía, la historia**, España, ed. Pretextos, 1992

Frost, Elsa Cecilia (comp.). **Francisco Javier Alegre, Rafael de Zelis y Antonio López de Priego. Testimonios del exilio**, México, 2000.

---*Los colegios jesuitas* en Antonio Rubial García (coord.), **Historia de la vida cotidiana en México**, México, Colmex-FCE, 2005.

García Martínez, Bernardo. "La guerra chichimeca y la paz comprada", **Arqueología Mexicana** (el norte de México), Septiembre-octubre, 2001, México.

García Villoslada, Ricardo. **Loyola y Erasmo. Dos almas, dos épocas**, Madrid, Taurus, 1965.

---**Nueva Biografía de Ignacio de Loyola**, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, Editorial Católica, 1986.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar. **La educación popular de los jesuitas**, México, UIA, 1989.

González Rodríguez, Luis. **El noroeste novohispano en la época colonial**, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Miguel Angel Porrúa, 1993.

---**Crónicas de la Sierra Tarahumara**, México, SEP (Col. Cien de México), 1984.

González, Aurelio. **Introducción a la cultura medieval**, México, UNAM-FFL, 2005.

Gracia, Jorge J. E. **Introducción al problema de la individuación en la alta Edad Media**, México, UNAM-IIF, 1987.

Hernández Zamora, Gregorio. **Identidad, proceso de identificación y consumo cultural**, México, DIE-CINVESTAV, tesis de maestría, 1993, s/p.

Joseph Palladares, "*Carta del padre Joseph Palladares al padre provincial Bernabé de Soto. Batopilas, 24 de abril de 1689*"

Kino, Eusebio. **Aventuras y desventuras del padre Kino en la Pimería Alta**. México, Asociación Nacional de Libreros A. C., 1986.

Laclau, E. Y Mouffe, Ch. **Hegemonía y Estrategia socialista (Hacia una radicalización de la democracia)**, Madrid, s. XXI Editores, 1987.

---"Discourse", en: *The Blackwell Companion to Contemporary Political Philosophy*. Edited by Professor Robert Goodin and Philip Pettit: The Australian National University, Philosophy Program, 1993.

Lacouture, Jean. **Jesuitas. Los conquistadores**, Barcelona, ed. Paidós, 1993.

Lida de Malkiel, María Rosa. **La idea de la fama en la Edad Media Castellana**, México, FCE, 1983.

López Sarrelangue, Delfina E. "Las misiones jesuitas de Sonora y Sinaloa, base de la colonización de la Baja California", **Estudios de Historia Novohispana**, IIH-UNAM, Vol II, 1967.

Loyola, Ignacio de. **Obras de San Ignacio de Loyola**, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1997.

---*Constituciones de la compañía de Jesús*

---"Carta a los padres y hermanos de Gandía"

Mirafuentes Galván, José Luis. **Movimientos de resistencia y rebeliones indígenas en el norte de México (1680-1921). Guía documental**, Vol. I y II, México, UNAM-IIH, 1989.

Navarro, Bernabé. **Filosofía y cultura novohispanas**, México, UNAM-IIF, 1998.

Pastor, María Alba. "La organización corporativa de la sociedad novohispana" en María Alba Pastor y Alicia Mayer. **Formaciones religiosas en la América colonial**, México, FFyL-UNAM, 2000.

Pérez de Ribas, Andrés. **Historia de los triunfos de nuestra santa fe** (edición facsimilar), México, ed. S. XXI, 1992.

---"Relación de Sinaloa", **El noroeste novohispano en la época colonial**, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM-Miguel Angel Porrúa, 1993.

Píccolo, Francisco María S. J. "Las nuevas conversiones de California" en Ignacio del Río (comp.) **Crónicas jesuíticas de la antigua California**, México, UNAM, 2000.

Platón. **La República**, México, UNAM, 1972.

Polzer, Charles S. J. "Misiones en el noreste de México" en: **Misiones Jesuitas**, Artes de México, No. 65, 2003.

---**Rules and Precepts of the Jesuit Missions of Northwestern New Spain**, Tucson, The University of Arizona Press, 1976.

Quiroga, Vasco de. **Información en derecho**, México, SEP, 1985.

Rodríguez Sala, Ma. Luisa. **La expansión del Septentrión mexicano**, México, UNAM-IIFL, 1997.

Seassure, F., **Curso de Lingüística General**, México, Eds. Nuevomar, 1959.

Suárez, Francisco. *En defensa de la fe*, en Carlos Herrejón (coomp.). **Textos políticos en la Nueva España**, México, UNAM, 1984.

Suárez, Juan Luis. "“El derecho, muchos son los que lo razonan y pocos los que lo conocen”. Elementos jurídicos en la estructura del *Amadís de Gaula*" en **Medievalia**, Nos. 32-33, enero-diciembre 2001, México, Instituto de Investigaciones filológicas-UNAM.

Tomás de Aquino. **La monarquía**, Madrid, ed. Tecnos, 1994.

---*Sobre el ser y la esencia*, **Opúsculos filosóficos selectos** (selección y traducción de Mauricio Beuchot), México, SEP, 1986.

---*Sobre los principios de la naturaleza*, **Opúsculos filosóficos selectos** (selección y traducción de Mauricio Beuchot).

---**Suma contra los gentiles**. México, ed. Porrúa, 2004.

---**Tratado de la ley**. México, ed. Porrúa, 1996.

W. Powell, Phillip. **La Guerra Chichimeca**, México, FCE-SEP, 1977.

Weber, David J. "Una ojeada a la frontera del antiguo norte de la Nueva España" en: **El México perdido. Ensayos sobre el antiguo norte de México**, 1540-1821. David J. Weber (comp.), México, SEP (colección septentas, No. 265), 1976.

Weckmann, Luis. **La herencia medieval de México**, FCE, 1996.

Weigand, Phil C. y Weigand, Acelia García de. "Dinámica socioeconómica de la frontera prehispánica de Mesoamérica", **Nómadas y sedentarios en el norte de México**, México, UNAM-IIH-IIIE, 2000.

Wittgenstein, Ludwig. **Investigaciones filosóficas**, México, Alianza-IIF-UNAM, 1956.

---**Remarks on the Foundations of Mathematics**, Oxford: Basil Blackwell, 1956.

Zizek, Slavoj. **El sublime objeto de la ideología**, México, s. XXI, 1992.