

Labor jesuita en Nueva Francia y hagiografía en Nueva España: Un ensayo de replicación cultural

CARLOS-URANI MONTIEL
University of Western Ontario

El tema de este trabajo es el resguardo y distribución de creencias mediante diferentes acciones en dos puntos distantes del territorio americano. La labor jesuita estableció un circuito de comunicación entre los extensos dominios de las monarquías europeas que sirvió de punto de contacto, no sólo entre los colegios e iglesias de la Compañía, sino entre sus propios feligreses. Mi hipótesis es que la transferencia de la información que circulaba por dicha red, es eficiente en tanto que sus contenidos adquieren cualidades abstractas. Un recargamiento simbólico sobre esas acciones, altera su formato al tiempo que multiplica sus intenciones y sus usuarios.

La historia local de la india iroquesa Tegakovita (1656–1680), adscrita a la misión jesuítica de Sault St. Louis/Kahnawake en Nueva Francia, es traducida del francés al español y se publica en 1724 como una hagiografía en la Nueva España; lo que coincide, no por fortuna, con un debate sobre la creación de un convento para indias. La labor jesuita en la Nación Iroquesa en el actual Canadá y la publicación de una vida de santos en la ahora Ciudad de México, configuran un ejercicio de replicación cultural que opera a nivel colectivo,¹ ya que disemina un conjunto de instrucciones que reducen las variables en el comportamiento dentro de una comunidad católica-atlántica, com-

puesta por indios, españoles, franceses y criollos, pero también promueve la distinción y estratificación entre grupos.

Para describir los mecanismos de replicación cultural del caso específico seleccionado, divido el trabajo en tres secciones. En la primera, expongo los fundamentos teóricos de esta forma de transmisión y presento un modelo, propuesto por Oliver Goodenough, que tiene como base la imitación y tres modos de *pasar* la información. La segunda parte trata sobre el origen de la historia de Catherine Tekakwitha y de la labor jesuita a orillas del Río San Lorenzo. Será importante resaltar qué elementos establecen la narración y cómo es que éstos persisten y logran ser transmitidos en su traducción al español. Finalmente, me detengo en la hagiografía de Catharina Tegakovita y en las posibles lecturas a las que estuvo sujeto el libro como objeto comunicativo en la Nueva España.

Replicación cultural

Los estudios sobre este tema exploran los mecanismos con los que una cultura asegura su supervivencia y reproducción, ya sea dentro de un ecosistema o al momento en que ésta se traslada. La replicación cultural tiene un doble fundamento y parte de la idea de que la cultura evoluciona a través de un proceso de transmisión de unidades de información. En primer lugar, la cultura es información no genética que logra afectar el comportamiento individual dentro de una población mayor. Estos paquetes de información son adquiridos, almacenados y transmitidos a través de diferentes mecanismos. Segundo, la unidad de transmisión, la que replica el elemento cultural, lleva el título de *meme*. *Culture and the Evolutionary Process*, de Boyd y Richerson; y *The Selfish Gene*, de Dawkins, representan, respectivamente, cada una de estas nociones.

La teoría que está de fondo y que sirve como analogía, es la de la evolución darwiniana, la cual descansa sobre tres principios básicos: replicación, variación y selección. Sin embargo, es importante señalar sus límites y particularidades. El modelo

biológico puede salir del mundo natural y ser aplicado a fenómenos sociales siempre y cuando se tenga claro que se trata de instancias diferentes, pero de mecanismos similares.²

Oliver Goodenough opina que el mecanismo de imitación en los humanos crea la posibilidad de la transmisión cultural. Él confirma que la aplicación exacta de modelos biológicos arroja más dudas que soluciones; por tanto, presenta un modelo de replicación cultural a través de la imitación de acciones hechas por otros, que el individuo recuerda, actualiza y da contexto. La transmisión se puede dar a través de la imitación de ideas y de acciones; sin embargo, el autor sostiene que “what we do observe, and can recreate, is action. An idea must become an action if it is to spread” (574). El carácter exclusivo de esta sentencia ofrece la posibilidad de su aclaración, ya que una idea puede ser replicada de forma automática, antes de ser acción, e incluso, la respuesta en el observador puede ser anticipada.³ Además, tras la vaguedad del concepto de *meme*, que varios han señalado, ha habido intentos por redefinir su campo de acción. Robert Aunger, por ejemplo, argumenta que el acto de replicación se lleva a cabo tras la sinapsis de una o varias neuronas; un *neuroromeme*, “a configuration in one node of a neuronal network that is able to induce the replication of its state in other nodes” (2002: 197), se replica dentro del cerebro, va invadiendo gradualmente otras áreas cerebrales hasta modificar sus funciones.

Teniendo esto en cuenta, prosigo con el modelo de Goodenough, que distingue tres diferentes modos de transmisión: acciones no-lingüísticas, acciones-historias y acciones-fórmulas. En dos de ellos interviene el lenguaje. La repetición de una fórmula o de una historia oral puede o no provocar respuestas cognitivas o alterar el comportamiento, ya que un significado secundario puede adquirir relevancia para el observador y, entonces, lo que se replica es la acción lingüística, pero no el significado principal.

El lenguaje, la religión, el saber cómo comportarse según el lugar, o las instrucciones para hacer algo, conforman paquetes

de información que se transmiten de generación en generación, pero no siempre con fidelidad. Es así que el comportamiento de cualquier organismo es el resultado de la interacción de su información genética con las propiedades y lo que aprende de su medio ambiente, o en palabras de Goodenough, de su contexto. Él explica que métodos de almacenaje externo, como la escritura o la grabación digital de sonido o video, extienden exponencialmente el poder de los modos de transmisión, aunque el mecanismo básico siga siendo el mismo. Su modelo descansa en el siguiente proceso: la replicación cultural implica la observación, el almacenamiento interno (modelación mental) o externo y la re-creación de las acciones (darles contexto). Como ya mencioné, las acciones pueden ser transmitidas por medio de tres formas o modos donde la información puede estar no-codificada, parcialmente codificada o totalmente codificada.

Las acciones no-lingüísticas dependen de la observación directa. Una persona *B* observa el comportamiento de *A* y almacena acción y contexto, hasta que éstos son reactivados y un observador *C* los almacena de nuevo. Como el comportamiento no está codificado, en el sentido de que no depende de un lenguaje o de algún otro sistema de codificación, se dice que este tipo de transmisión es de información no-codificada (como en los fenotipos).⁴ Aquí reposa el principio de imitación, primera fase de la comprensión del lenguaje.

Cuando *A* cuenta una historia interviene un mensaje lingüístico; *B* “observa” la acción y contexto de la historia y los representa en un espacio/imagen virtual. Esto quizá provoque en él un comportamiento no-lingüístico, pero, al mismo tiempo, una memoria aparte con elementos narrativos se puede añadir a la historia original y convertirse en un elemento que puede replicarse. La ordenación de la primera historia es un acto de imitación que genera una nueva memoria. Como la transmisión original se basa en el lenguaje, aunque pueda generar un comportamiento no-lingüístico, se dice que este modelo transmite información parcialmente codificada. La historia puede ser

contada a través de generaciones y la replicación puede tomar diferentes vías: aquellas relacionadas con la acción, con el comportamiento (“embedded behavior”), o con la recreación de la historia misma.⁵ El alcance de la información es mayor, ya que no se necesita una transmisión directa (*C* tienen acceso a *A*, sin pasar por *B*) y puede hacer uso de experiencias previas. La enseñanza podría adecuarse perfectamente a este modelo.

Esto implica que historias sobre lugares peligrosos o situaciones desfavorables pueden enseñar lecciones de supervivencia sin que el oyente haya tenido que experimentar o ser testigo directo. El conocimiento previo es útil en la replicación, ya que el individuo construye a partir de lo que existe. Ideas nuevas que concuerdan con representaciones ya aceptadas tienen más probabilidad de ser recordadas y transmitidas; la información se replica con mayor facilidad cuando es absorbida dentro de un depósito de conocimiento estable. “Memes will be acquired and retained if they are compatible with the existing assembly of knowledge (representational content) of the recipient” (Dustin 45).

La información totalmente codificada se transmite por medio de fórmulas lingüísticas que pueden estar relacionadas con aspectos legales, religiosos o artísticos. La misma producción de las fórmulas no es tarea sencilla, ya que hacer generalizaciones con el lenguaje implica un gran esfuerzo mental y un estudio de casos. De funcionar bien, la replicación debe ser exacta, pero como el alcance de estas fórmulas es mucho mayor, el contexto puede cambiar y generar incongruencias. El beneficio de las fórmulas “is that they are much more compressed, but with such compression even a relatively small transmission error can turn into a disaster” (Goodenough 579). Por eso la memoria funciona como herramienta indispensable; rimas, ritmos, melodía, aliteraciones y la propia escritura ayudan a este fin. Ahora bien, es importante aclarar y repetir la observación de Richerson y Boyd (1985), de que no todos los mensajes lingüísticos tienen información cultural, ya que, en su

mayoría, son accesorios y tienen poca duración; solo alcanzan esa calidad aquéllos que, por sí mismos o en cadena, provocan su repetición en un observador y aquí es donde interviene la selección.

Cada uno de los tres modelos de replicación cultural se fortalece por el desarrollo de tecnologías y métodos de almacenaje externo en varios soportes: pintura en una cueva, escritura en un papiro o bits en un disco duro. Goodenough contempla que si las acciones “can be preserved in decently accurate and durable external storage, the error rate will fall off considerably, and the breadth of preserved experience increased” (581).

Respecto a las variaciones y a la incorporación de innovaciones, éstas deben ser contempladas como variables aleatorias o elementos que intervienen por probabilidad. No obstante las innovaciones traen detrás un alto grado de intención, propósitos o deseos que las guían y preparan para la competencia y que provocan incertidumbre y diversidad en las reacciones o respuestas; pero que, eventualmente, promueven formas de estandarización. La posición de Kate Distin es que “memetic evolution is quite consistent with a world of intentional, conscious and responsible free agents” (5). La esencia del proceso de enseñanza, por ejemplo, es que el aprendiz adquiera una representación, no una copia exacta, de la información relevante. Las instituciones religiosas, políticas y económicas, estructuradas de forma jerárquica,⁶ aprenden de la experiencia, se adaptan a las exigencias de su realidad, y formulan un programa de acción que considera diferentes posibilidades y consiguen anticipar estados futuros en un ambiente donde rige la diversidad y la competencia.

Para aplicar este modelo en el análisis de la historia/hagiografía de Tegakovita, hay que tener en cuenta que, según el mismo Goodenough, “all three modes of replication can mix, cluster, and combine into more-or-less tightly bundled packages of differing elements” (580). Esta forma estructurada de transmisión por medio de contenido representacional⁷ deter-

mina los mecanismos de comunicación, enseñanza y, por supuesto, imitación, en la interacción cotidiana en sociedad.

Catherine Tekakwitha y los jesuitas en Nueva Francia

La contribución historiográfica realizada por Allan Greer funciona como una guía para cualquier investigador que se adentre en la singular historia de Catherine Tekakwitha y su abundante bibliografía. Este investigador especifica que los textos jesuitas tienen un componente sacro; su composición era también un acto de devoción y los hechos y verdades que intentaban comunicar están filtrados por su religiosidad y la intervención de Dios (2005: viii). Las recopilaciones de cartas a las que tenemos acceso tienen además, un considerable valor de propaganda y responden a un público ávido de noticias sobre las otras partes del Mundo. La información requerida desde Roma sobre la cosmografía de tierras lejanas responde a la curiosidad, reconocida por el mismo San Ignacio, y por las ventajas de poseer y gestionar el conocimiento (cartografía, geografía, historia natural, matemáticas). Los secretarios de la Compañía eran los editores de la producción epistolar, y ahí intervenían problemas de traducción, selección/resumen y censura. Los misioneros, sin importar latitudes, mostraban un celo excesivo al reportar el éxito inicial de su labor, hecho que provocó alabanzas y patrocinio, así como críticas por parte de otras órdenes. Sus publicaciones, entonces, no pueden estar desligadas de su servicio en sociedad. La gestación de su escritura coincide con su labor misional y es ahí, desde donde parten los textos hacia los centros urbanos, pero es ahí también donde los textos regresan, años después, para ser utilizados como herramientas útiles para la evangelización.

El registro de la vida de la “Santa Mohawk” inició poco después de su muerte en 1680. Claude Chauchetière y su colega Pere Cholenec empezaron a recoger datos sobre Catherine Tekakwitha. La tarea de estos jesuitas franceses se materializó en borradores, apuntes y autobiografías donde van dando forma a una historia con disimilitudes que evidencian el re-

cuento y experiencia desde una doble perspectiva. La versión más completa de la vida de Tekakwitha, que goza de mayor popularidad y que podría recibir el nombre de estándar, es la carta escrita por Cholenec en 1715⁸ e impresa dos años después en París; ésta cuenta con un par de reimpressiones durante ese mismo siglo y, por lo menos, otras cuatro durante el XIX. Este es el modelo que ha servido para otras versiones y distintas traducciones. En ella, su confesor, el Padre Cholenec, relata a detalle la corta vida de Tekakwhita. Los datos que presento a continuación pertenecen, en general, a la reconstrucción hecha por Allan Greer, quien además consultó la autobiografía de Chauchetière, por quien siente un especial interés, y otras fuentes francesas en archivos canadienses.⁹

Como mi objetivo no es hacer un recuento biográfico de Tekakwhita, solo presto atención a los datos relevantes para este estudio. El hecho de que la mamá sea de diferente tribu, algoquín, y haya sido educada con los franceses, por ejemplo, nos habla de que la inmersión no siempre era en contra de la voluntad; de hecho, así sucede cuando es tomada cautiva por los iroqueses tras un ataque a un asentamiento francés. El ambiente urbano, entonces, queda sugerido como el lugar de paz y resguardo.

Tekakwhita nació en 1656, año en que Pascal, al otro lado del Atlántico, escribía sus *Cartas Provinciales*, contra algunos confesores jesuitas. La personalidad de la niña, su aspecto físico y su vista quedaron marcados por la enfermedad que su madre y a su hermano. La epidemia masiva que atacó a la Nación Iroqués en las década de 1560 y 1570 se individualiza en su historia con la viruela que la deja huérfana. A partir de este momento, la niña se manifiesta a través de acciones no lingüísticas y no codificadas, ya que casi no habla y lleva una vida retirada, la cual comienza en un momento de crisis para las tribus iroqueses; sin embargo, Nancy Shoemaker especifica que “crisis may not lead automatically to permanent change but instead may simple be the moment in time when competing interests

clash in a visible and tangible way” (51). Es este el contexto al que pertenece Tekakwhita; su interés por el catolicismo, que en la historia parece ser innato, se justifica por este ambiente de competencia en donde varias creencias luchan para lograr la estabilidad de sus seguidores.

La acción diplomática dentro del relato también adquiere relevancia, ya que tras un ataque francés y la consecuente rendición de los indios, los acuerdos, acciones-fórmulas, quedan sentados y entre las condiciones se permite el libre acceso a los jesuitas a territorio iroqués. Eventualmente, dichas negociaciones promueven que los asentamientos o misiones se establezcan fuera del territorio de los europeos. El contacto entre Tekakwhita y los jesuitas se da por medio de acciones-historias, mediante las cuales aprende los misterios de Dios y la doctrina del evangelio. Su comportamiento es distinto casi de forma inmediata y la narración gira en torno a la posibilidad de alcanzar la perfección religiosa a través de una constante penitencia, acompañada de ayunos, autoflagelación y meditación. Un giro trascendente, al final de la historia, es el papel de modelo que ella adquiere ante los demás y, en especial, ante Chauchetière, quien ve en la serenidad de Catherine un refugio para sus dudas (Greer 2005: 5).

Las condiciones de su muerte también merecen mención. Desde el momento en que cayó en reposo, los testimonios filtran nociones de espiritualidad, comprobable en los sentidos de los demás, ya sea el olfato de las otras iroquesas que la cuidaban o la vista de Cholenec, quien reportaba una misteriosa luz que la rodeaba. Una vez muerta, no sólo la prudencia de Cholenec, sino la del mismo texto se disparan y aceptan, por completo, la santidad de Catherine. Greer señala que “almost immediately after her death, she became the object of a cult among Native and French-Canadian Catholics” (2003: 235). A una hora de la muerte, su apariencia se transforma; su rostro, marcado desde la infancia, se volvió hermoso y blanco, según el testimonio de Cholenec, quien rezaba a su costado. La interpretación hecha

por el padre es la siguiente: Catherine había llegado al cielo, Dios removió la huella de la enfermedad, de su sufrimiento y de su inferioridad racial, transformó a la mujer Mohawk en cuerpo radiante con un aura santa (Greer 2005: 17). Susan Blackmore intenta explicar el funcionamiento y replicación de las religiones. Ella afirma que “deep emotions are inspired to the point of religious ecstasy or rapture which then cries out for –and receives– an explanation. The ecstasy is real enough, but from the meme’s point of view, beauty is another trick to help them reproduce” (189).

Lo que sigue en la historia es una serie de milagros y apariciones; lo cual no es una novedad en la protohistoria de una hagiografía. Lo que resalta es que estas experiencias afectan a nativos, colonizadores franceses y a los jesuitas. La utilidad de Tekakwhita se vuelve una constante que ha llegado hasta nuestros días.

Catharina Tegakovita y su hagiografía en la Nueva España

Aunque la referencia bibliográfica de la obra aprobada, finalmente, el 8 de enero de 1724, al final de este ensayo, corresponde a Francisco Colonec (Cholenec), estamos frente a una obra particular. La idea de que la traducción es un ejercicio de creación, funciona perfectamente en este caso. El jesuita español Juan de Urtassum es quien traduce y edita la historia de la india iroquesa seis años después de su aparición en Francia (la primera licencia de impresión es de octubre de 1723). Para Allan Greer el libro es una instancia inusual de la circulación de textos a través del mundo católico-atlántico; del norte del imperio francés, vía Europa, llega a las Indias Occidentales del imperio español (2003: 236).

En el mismo título encontramos la primera variante; decisiva para la interpretación de la obra, ya que según la teología jesuita, el individuo tiene libertad de elegir y, simultáneamente, recibe el apoyo de la gracia divina. Ambas fuerzas trabajan a

la par y al servicio de Dios y buscan la perfección. *La gracia triunfante en la vida de Catharina Tegakovita*, también actúa en las de otras, así de su nación, como de esta Nueva España, como se lee en el título.

El trabajo de Urtassum, profeso de la Compañía de Jesús y calificador del Santo Tribunal, como se lee en la portada, consistió en la fragmentación en capítulos, en la catalogación, dramatización y calificación de sus virtudes. La opinión del autor funciona como criterio de selección y su pluma alcanza autonomía completa por medio del uso de los paréntesis, en donde Urtassum *globaliza* la materia narrativa de la Nación Iroqués. El formato y género del libro dan por hecho la santidad del personaje. La hagiografía se desprende del reporte epistolar y no intenta justificarse desde un ‘yo testigo’; presenta una santidad, conseguida a priori, y de la que el lector sólo espera el recuento de los sucesos.

La obra inicia con un largo exordio dedicado al marqués de Casafuerte, Juan de Acuña y Bejarano, segundo virrey criollo de la Nueva España. Urtassum da las gracias necesarias y hace un recuento de la vida del virrey limeño. En el yace fuerza y prudencia. El texto llama la atención en que deja sentado un proceso de adquisición de títulos nobiliarios. El virrey ayuda con sus fuerzas armadas a Felipe V y el monarca muy agradecido, no hallaba como recompensar a su fiel vasallo, quien sólo pidió “esmaltar sus blasones con la efusión de su sangre en servicio de su real persona” (vi), por lo que adquirió más título y un sinfín de beneficios. El conocimiento que maneja Urtassum sobre las posiciones de la Compañía alrededor del mundo y de “nuestra América”, como él la nombra, lo incluyen en el deseo de consolidar una religión universal “para llenar las sillas que perdieron los ángeles rebeldes” (x).

¿Dónde ubicaba el lector novohispano la zona de los grandes lagos? En el libro, la Provincia de los Iroqueses, para mayor comodidad, está en la frontera de Nuevo México, a “medio día el Reino de la Florida” (2), lugar perfecto y desconocido que el

público tendrá que poblar con imágenes a partir de la lectura. En la América Septentrional “a los 43 grados de latitud, y 295 de longitud, yace la extendida Provincia de los Iroqueses” (2). “Nación “brava y celosa de su libertad, que puede competir con la de los celebrados Araucanos del Chile; como si colocados en igual altura de opuestos Polos, les influyera el clima igual ferocidad y bravura”. El autor insiste en que este pueblo nunca fue conquistado; el determinismo geográfico y su parentesco con los del Cono Sur, son de gran interés. Desde 1525 los franceses han tratado de “reducirlos a su dominio, no lo han podido conseguir hasta ahora”. También “aborrecen el Cristianismo”, la mansedumbre, humildad y paciencia que “introduce el espíritu de la fe” (4) y, además, persiguen a quien se bautice, lo cual sucede más adelante al Catharina.

El tema principal de la obra es la potencia espiritual que descansa en cualquier rincón donde haya humanidad. La naturaleza aquí, no deja de ser peligrosa, como en la fuente, pero obtener la categoría de opuesto ante la idea de ‘gracia’: “Sería desdoro del supremo oficio del mundo, si la naturaleza excediese en sus maravillas a los primores de la gracia” (1). Cuando brota “una vistosa flor en el campo más inculto”, la naturaleza resalta “en el dilatado campo de la racional esfera, superiores primores, y maravillas”. Hay ocasiones en donde “rationales azucenas”, como también se nombra a Catharina entre los Mohawks, desempeñan su divina gracia “en lo inculto del campo más espinoso”. Si Dios creó al hombre a su imagen “del tosco barro de la tierra” (2) puede ahora “fabricar del más rudo tronco vistosa estatua” (3).

Naturales y europeos llaman Tegakovita a la “nueva Santa Geneva”; “nació en este espinoso campo de la nación Iroquesa” en 1695, fecha contradictoria a las fuentes históricas y literarias francesas, “en un Village llamado Gandavage”. Su padre nunca se sujetó “al suave yugo de la ley evangélica” (5). Sin embargo, su madre fue cristiana, de la nación Algonquine, bautizada en “el pueblo llamado, de los tres Ríos” y educada entre europeos. Pero

en una irrupción de los iroqueses, “estos bárbaros” la raptaron y la obligaron a casarse para que no escapase, pero “en medio de aquella infidelidad se conservó firme en la religión Cristiana, en que murió dichosamente” (6). Tuvo dos hijos, uno varón y otra hembra. Madre e hijo murieron por viruela y aunque Tegakovita también la padeció “quiso el Señor librarla para ostentación de las maravillas de su gracia” (7). Al morir su madre quedó en poder de sus tíos; la viruela le dañó la vista, lo que la empujó al retiro, “una especie de abstracción” que le ayudó a “conservar su inocencia” (8).

Ya más grande “se aplicó con todo cuidado a los ministerios propios de su sexo” (8). Evitaba el ocio y la exhibición pública, que Urtassum recrimina en las “naciones civiles y políticas” (9). Por aquel tiempo los iroqueses hicieron varias irrupciones en “las Colonias de los Cristianos”, capturaban gente. Los franceses levantaron tropas al comando del Sr. Tracy y atacaron a los iroqueses (11) y aterrados “los bárbaros vinieron a pedir la paz”. Entre las condiciones, fue el que entraran en su provincia los misioneros de la Compañía de Jesús para instruir a los que quisieran la fe católica. El Padre Iogues “anunció las luces del evangelio” (12) y aunque recibió prisión y le cortaron los dedos, pudo escapar. “Su inocente sangre debía ser la primera semilla del cristianismo en aquella tierra”. Logró regresar y seguir con su misión (13) hasta dar la vida “en medio de los más espantosos suplicios”. Él y otros dos se convirtieron en “los primeros Apóstoles de la nación iroquesa”, primeros mártires de Canadá.

Paul Bouchard preguntaba en 1968 “¿qué importancia especial revestía para la Nueva España la casta vida de la desconocida hija de una tribu bárbara de pieles rojas?” (121). Él mismo ofrece la respuesta y como ya se mencionó, la publicación de la hagiografía coincide con un momento histórico de suma tensión entre las clases altas de la Ciudad de México: “el de la dignificación muy justa y muy debida de la psicología indígena, hasta entonces víctima de un lamentable prejuicio” (Cuevas 189). El debate comenzó en 1720 cuando el virrey Baltasar de

Zúñiga Guzmán Sotomayor y Mendoza donó dinero para el establecimiento de un convento franciscano para monjas, con la particularidad de que éstas eran indias caciques. La clase alta criolla se opuso, aunque, finalmente, el convento, al costado sur de la Alameda, abrió sus puertas en marzo de 1724 bajo Cédula Real. La documentación que existe al respecto sirve de testigo de un ir y venir de ataques y argumentos entre el cabildo que aprueba y la audiencia que rechaza; cada cuerpo político tiene razones, exponentes y pruebas; el libro, es una a favor. La oposición que está detrás es el cuestionamiento sobre la vocación de las mujeres indias.

La nómina de las monjas que habitaron el Convento de Corpus Christi, presentada por Josefina Muriel, incluye “descendientes en línea recta del emperador Moctezuma” y de “los Reyes de Tlaxcala” (39 y 41). Una cláusula, al inicio del documento especifica que “van con letra cursiva los nombres de las monjas que salieron del convento por habérseles comprobado tener mezcla de sangre española, por motivos de salud o bien por no agradecerles la vida monástica” (35).

Es hasta el Libro II que se habla de tierra novohispana. El título del Capítulo VI, es:

En que se da una breve noticia de la ejemplar vida de algunas indias de esta Nueva España, y en especial de la consistencia, que profesaron, y se mantuvieron hasta su dichosa muerte. 209

Aquí Urtassum expone los méritos, autoridad, virtud, fidelidad y ciencia de las indias, que “quitan cualquiera duda en su acento, y creencia” (210). El primer ejemplo es el de Juana de San Gerónimo, extraído de una fuente mercedaria. La beata “consagró a Dios su virginidad, que la conservó hasta su muerte” (211). Ella afirmaba ser una pecadora y una bestia; padeció enfermedades y suma pobreza (212). Al morir Francisco Florencia, historiador de la Compañía, a quien ella tanto ayudó, “cerró dichosamente el periodo de su vida” (213).

Al final del libro, en el folio 246 acaba la historia de las in-

días Petronila y Francisca e inicia una serie de apéndices que completan la obra. El “Parecer” escrito por el doctor don Juan Ignacio de Castorena y Ursúa, rector de la Universidad de México, Provisor y Vicario General de los Naturales, tesorero de la Iglesia Metropolitana. Este breve texto, junto con el “Punto apologético”, del mismo autor, defienden la capacidad espiritual de las nativas, quienes tienen todas las facultades para llevar una vida mística.

En conclusión, así como la replicación enfoca su atención en unidades de información para el análisis de la evolución cultural; los estudios coloniales tienen aún bastante qué decir cuando el nivel de concentración recae en individuos específicos, con aventuras y nombre propio. En las fuentes francesas, la constancia del personaje funciona como una predeterminación, pero en el texto novohispano, ésta tiene un valor vital y es alcanzada por propia convicción.

Si bien es cierto que en la selección grupal, el “bien común” debe entenderse con cuidado, ya que un solo individuo puede tener efecto en el grupo sin consenso y, sobre todo, en el caso de los jesuitas, quienes se mueven y adaptan entre grupos; este tipo de selección se ve favorecida, en palabras de Richerson y Boyd, por estrategias que reducen las diferencias en la aptitud (*fitness*) biológica dentro del grupo, pero incrementan las diferencias sociales dentro del mismo. La selección grupal “can be a potent force leading to the spread of the evolutionary stable behavior with highest probability of group persistence” (1990: 340). Dicho fenómeno puede presentarse en grupos de población extensa y tasas altas de migración; y tiende a suceder cuando el comportamiento (*behavioural variation*) ha sido culturalmente adquirido por enseñanza o transmisión cultural.

La hagiografía del primer cuarto del siglo XVIII adquiere una lectura como panfleto político y juega un papel indispensable en la apertura del Convento de Corpus Christi a inicios de 1724 en plena capital novohispana; es una prueba irrefutable de la devoción y castidad de la nación india de los naturales,

no de México ni de la nación iroqués, sino de toda América. El texto funciona porque altera su medio ambiente, de forma que incrementa la posibilidad de ser retenido fuera de sus fronteras originales. Los elementos contradictorios que posee le dan cierta inestabilidad que permite justificar un amplio catálogo de acciones que se almacenan en sus usuarios; evocan emociones y experiencias (contacto espiritual de la protagonista); proveen respuestas verdaderas, aunque no comprobadas; crean y reducen miedo para generar complicidad; y usan lo bello de la naturaleza, la gracia dada al Catharina y su altruismo como medio de difusión de un programa religioso, sistemático y estable, entendido como el resultado de un conjunto de reglas invariantes, capaces de adecuarse a casos específicos.

La imprenta novohispana duplica un objeto, pero es la mente de su público (lectores y oyentes) la que replica las instrucciones para alcanzar la perfección. La obra es en sí un *atractor* psicológico. Capítulo a capítulo se modela un paso-a-paso hacia un mismo punto; los errores o desviaciones en los que se puede caer, también son regulados desde el texto mediante la presentación de casos donde las acciones se prevén o se castigan. La memoria/imagen que el cerebro almacena es una esencia ideal de la santidad de una joven india, cada intento de recreación es una aproximación hacia ese objetivo particular dentro de uno mayor, la replicación cultural entre las diversas comunidades americanas.

Obras Citadas

Aunger, Robert. *The Electric Meme: A New Theory of How We Think*. New York: Free Press, 2002.

—. "Memes." *Oxford Handbook of Evolutionary Psychology*. Eds. R. Dunbar, and Louise Barrett. Oxford; New York: Oxford UP, 2007. 599–604.

Blackmore, Susan. *The Meme Machine*. Oxford: Oxford UP, 1999.

Bouchard, Paul. "La nueva Francia en escritos mexicanos del siglo XVIII." *Actas del Tercer Congreso Internacional de Hispanistas*. Ed. Carlos H. Magis. México: El Colegio de México, 1968. 117–26.

- Boyd, Robert, and Peter J. Richerson. *Culture and the Evolutionary Process*. Chicago: Chicago UP, 1985.
- . “Group Selection among Alternative Evolutionary Stable Strategies.” *Journal of Theoretical Biology* 145 (1990): 331–42.
- Colonec, Francisco. *La gracia triunfante en la vida de Catharina Tegakovita. India Iroquesa, y en las de otras, así de su nación, como de esta Nueva España*. Tr. Juan de Urtassum. México: Joseph Bernardo de Hogal en el Puente del Espíritu Santo, 1724.
- Cuevas, Mariano. *Historia de la iglesia en México. Vol. IV. 1700–1800. Instituciones y labor de la iglesia organizada. Las misiones. La destrucción*. México: Cervantes, 1942.
- Dawkins, Richard. *The Selfish Gene*. New York: Oxford UP, 1976.
- Distin, Kate. *The Selfish Meme: A Critical Reassessment*. Cambridge; New York: Cambridge UP, 2005.
- Goodenough, Oliver R. “Information Replication in Culture: Three Models for the Transmission of Culture Elements through Observed Actions.” *Imitation in Animals and Artifacts*. Eds. Kerstin Dautenhahn, and Christopher L. Nehaniv. Cambridge: MIT, 2002. 573–85.
- Greer, Allan. “Iroquois Virgin: The Story of Catherine Tekakwitha in New France and New Spain.” *Colonial Saints: Discovering the Holy in the Americas, 1500–1800*. Eds. Allan Greer, and Jodi Bilinkoff. New York: Routledge, 2003. 235–50.
- . *Mohawk Saint: Catherine Tekakwitha and the Jesuits*. Oxford; New York: Oxford UP, 2005.
- Koppedrayner, K.I. “The Making of the First Iroquois Virgin: Early Jesuit Biographies of the Blessed Kateri Tekakwitha.” *Ethnohistory* 40.2 (1993): 277–306.
- Lettres édifiantes et curieuses, écrites des missions étrangères, par quelques missionnaires de la Compagnie de Jesus. XII. recueil*. Paris: Près S. Yves, 1741.
- Muriel de la Torre, Josefina. “El convento de Corpus Christi de México. Institución para indias Caciques.” *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas de la UNAM* 2.7 (1941): 11–47.
- Pinker, Steven. *The Language Instinct: How the Mind Creates Language*. New York: Perennial, 2000.
- Shoemaker, Nancy. “Kateri Tekakwitha’s Tortuous Path to Sainthood.” *Negotiators of Change: Historical Perspectives on Native American Women*. Ed. Nancy Shoemaker. New York: Routledge, 1995. 49–71.
- Suárez, Juan Luis. “La reordenación del tiempo y la replicación cultural en el primer ciclo atlántico: la *Loa para El divino Narciso*, de sor Juana.” *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos* 29.1 (2004): 79–98.

- Thagard, Paul. *Mind: Introduction to Cognitive Science*. Cambridge: MIT, 1996.
- Weingart, Peter, *et al.* "The Value and Limitations of Analogies from Biology in the Study of Culture." *Human by Nature: Between Biology and the Social Sciences*. Mahwah: Lawrence Erlbaum, 1997. 283–98.

Notes

1. En este sentido, retomo algunas de las ideas desarrolladas por Juan Luis Suárez en "La reordenación del tiempo y la replicación cultural en el primer ciclo atlántico".
2. Peter Weingart y sus colegas hacen una descripción más detallada sobre el tema y repasan el valor y las limitaciones de las analogías biológicas en el estudio de la cultura. Para ellos, las analogías son "open-ended and interactive tools for raising questions, pointing to areas of study, and developing theories" (283).
3. Las últimas investigaciones sobre las llamadas neuronas espejo, dan cuenta de este fenómeno.
4. Robert Aunger aclara que objetos o artefactos "can be the phenotypic effects of memes, but cannot be considered memetic interactors because they do not carry memes around inside" (2007: 601).
5. Steven Pinker abrió el debate sobre la posibilidad de que el mecanismo de contar historias (memorizar, recrear, consumir) tiene un fundamento genético que condiciona estructuras neurales: "language is not a cultural artifact that we learn . . . it is a distinct piece of the biological makeup of our brains" (4).
6. Distin escribe que una condición para la replicación de la complejidad cultural es el acomodo jerárquico, ya que ofrece "a better time scale, greater stability and resistance to shock, and a greater amenability to repair and improvement" (41).
7. Paul Thagard concluye que "most cognitive scientists agree that the knowledge in the mind consists of mental representations . . . such as rules, concepts, images, and analogies" (4).
8. La carta aparece en el volumen 12 de las *Lettres edifiantes et curieuses*. La edición de 1741 lleva el título de "Lettre du Pere Cholenec, missionnaire de la Compagnie de Jesus: Au Pere Augustin le Blanc de la même Compagnie, Procureur des missions du Canada. Au Sault de S. Louis, le 27 Août 1715" (117–211).
9. Otra recuento biográfico, más resumido, puede consultarse en el artículo de Koppedrayar.