

Jorge Luis Amao Manríquez

“Santos y hechiceros: simetrías culturales en mundos singulares y maravillosos”

p. 209-220

Caminos y vertientes del septentrión mexicano: Homenaje a Ignacio Del Río

Patricia Osante, José Enrique Covarrubias Velasco, Javier Manríquez, Juan Domingo Vidargas del Moral y Nancy Leyva (coordinación)

México

Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Históricas

2020

334 p.

Figuras

ISBN 978-607-30-3387-9

Formato: PDF

Publicado en línea: 08 de abril de 2021

Disponible en:

http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/718/caminos_vertientes.html



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

D. R. © 2021, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, se requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510. Ciudad de México



SANTOS Y HECHICEROS: SIMETRÍAS CULTURALES EN MUNDOS SINGULARES Y MARAVILLOSOS

JORGE LUIS AMAO MANRÍQUEZ
Universidad Autónoma de Baja California Sur

El año de 1817, en un pueblo cercano a la ciudad de México llamado San Lorenzo Huichichilapan, el sacerdote parroquial informó acerca del arresto de varios hombres por participar en “ritos propiciatorios en honor de un dios indígena tradicional de la sierra”. En las celebraciones del culto se utilizaban iconos de Cristo y de la Virgen, pero también muñecos que representaban deidades paganas. En esos ritos los hombres y las mujeres bailaban y cantaban, presentaban ofrendas de comida y mostraban diferentes elementos rituales. Cuatro años atrás, en 1813, un sacerdote descubrió en Xochimilco prácticas paganas encabezadas por varios “chamanes” que realizaban ritos de fertilidad “en una capilla secreta dentro de una cueva”.¹ Estas ceremonias, llevadas a cabo en una región distante cientos de leguas de la península de California, que también se realizaban de manera semejante en otros lugares del México novohispano, son coincidentes en varios aspectos con algunas de las celebradas décadas atrás por indígenas de la región del desierto central de la península de California. De ellas dejaron constancia otros sacerdotes, en este caso miembros de la orden de san Ignacio de Loyola. Estos paralelos del tiempo colonial se dan en dos sentidos: uno en relación con la referencia espacial específica y otro en las formas de celebración del ritual. La referencia espacial remite a “la sierra” y a “la cueva”, mientras que la celebración remite a “los muñecos”, “bailes”, “cantos” y “ofrendas de comida”. Estas coincidencias pueden considerarse como simetrías culturales que se manifestaban de manera profusa en diferentes regiones del

¹ Eric Van Young, *La otra rebelión. La lucha por la independencia de México, 1810-1821*, trad. de Rossana Reyes Vega, México, Fondo de Cultura Económica, 2006, 1007 p. (Historia), p. 844.

territorio novohispano. Para el caso que nos ocupa, tales expresiones son referentes indígenas a un tiempo remoto, al tiempo de los orígenes y las antiguas creencias que subyacían como un “telón de fondo” que se desplegaba en la realidad cotidiana de las misiones californianas.

Para una aproximación a esas simetrías culturales, así como a ese “telón de fondo”, el relato del sacerdote jesuita Miguel del Barco es contundente.² Dicho misionero, que se desempeñó en la península de California durante un lapso de más de treinta años, escribió acerca de una festividad “pagana” que se realizaba en las “tullirías” de la misión de San Ignacio, la cual se había levantado en el desierto central de la península, en medio de un oasis rodeado de lomeríos pedregosos de origen volcánico. Este oasis era desde antes de la llegada de los misioneros jesuitas una “puerta” de entrada y salida a las sierras y mares que se localizan en esa parte de la península de California. Entre estas sierras, la más inmediata de esta misión es precisamente la que se levanta hacia el este, la de San Francisco, lugar donde se localizan “las cuevas” con algunas de las pinturas rupestres “más relevantes” del continente americano.

Año con año, cuenta Miguel del Barco, se reunían en las inmediaciones de aquella misión de San Ignacio cientos de personas de “la nación” indígena cochimí, quienes permanecían ahí por varios días y hacían lo siguiente:

Fabrican una casa de ramas, esto es, una enramada. Algunos días antes de la fiesta hacen trabajar mucho a las mujeres para que busquen y recojan de sus pobres comidas en abundancia, para recibir y regalar al hombre venido del cielo. Toda esta prevención la guardan en la casa, para el día señalado. El cual llegado, disfrazan a un mozo pintando su rostro o afeándolo con colores para que no sea conocido; y cubren algo su cuerpo con pieles. Éste se esconde detrás de un cerro, que no está lejos de la casa, en la cual están los hombres de la rancharía para hacer el recibimiento. Las mujeres y muchachos se colocan lejos de la casa, pero a vista de ella y del cerro. Cuando el disfrazado conoce que es tiempo, o se le hace una señal, sale corriendo de su escondite y baja del cerro a carrera abierta, sin parar hasta la casa preparada, donde le reciben los hombres y presentan variedad de comidas. Él descansa y come, y los hombres comen con él, o guardan

² Miguel del Barco, *Historia natural y crónica de la Antigua California*, ed., estudio preliminar, notas y apéndices de Miguel León-Portilla, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1973, LXXVI-466, ils., mapa (Historiadores y Cronistas de Indias, 3), p. 324.

para comer después lo que les sobra, que es mucho de todo. Habiendo estado el tiempo competente dentro de la casa, sale de ella para volverse a su escondrijo y, a vista de todos, va subiendo el cerro, como quien se vuelve al cielo.³

Aunque aquel misionero no da la ubicación del cerro por donde este hombre que vino “del cielo” se vuelve “al cielo”, es de señalar que “la subida” a cualquiera de los cerros de la misión de San Ignacio podría considerarse metafóricamente una vuelta a las alturas de la sierra de San Francisco, pues esos cerros y lomeríos pedregosos del oasis son las alturas finales de sus pliegues. De hecho, el arroyo principal que bordea la misión de San Ignacio y que recibe el nombre de Santa Marta tiene su origen en lo más alto, agrio y escarpado de dicha sierra de San Francisco.

El relato de esta festividad religiosa a la que aludimos señala la presencia de la pintura corpórea en el personaje “único” que representa, en la visión y traducción del sacerdote jesuita, al “hombre que vino del cielo”. Esa pintura corpórea, que desde su apreciación es para “afearlo”, está presente en diferentes culturas, pero cobra mayor significación aquí en virtud de que las pinturas rupestres de la sierra de San Francisco tienen como una de sus características sobresalientes la representación “colorida” del cuerpo humano. Esta representación está dada por formas que fueron creadas con el color aplicado sobre una matriz rocosa en el interior de varias cuevas y covachas de la sierra mencionada. Cuando el padre Miguel del Barco hace referencia a que el hombre venido del cielo vuelve a su escondrijo del cerro, el escondrijo podría ser entonces una cueva, pues, como se aprecia en el relato, éste no vuelve al cielo: se guarda en su “escondrijo”, cerrando así de manera despectiva la metáfora de la representación aquella.

La adjetivación de “feo” o “afeamiento” que el misionero hace del personaje que representa al hombre “venido del cielo” es la misma que más tarde corresponderá desde el relato misional a la pintura rupestre de una de las cuevas de la sierra de San Francisco y también, coincidentemente, a una buena parte de la geografía californiana hasta entonces conocida. Extraña realidad cultural aquella para hombres europeos y novohispanos que enfrentaron una sociedad de cazadores recolectores cuya distancia cultural respecto de ellos era la de un abismo insalvable, como quedaría demostrado

³ *Ibidem*, p. 355.

décadas después.⁴ Sin embargo, menester es aquí señalar que así como la cultura indígena californiana estaba inmersa en sus propios mitos, sus creencias que les daban una visión del mundo, así también los evangelizadores traían los suyos, los cuales no podían reconocer como mitos vitales debido a que estaban abismados en ellos y se les confundían con su propia realidad, con sus vidas, incluso con sus “milagros” de los que registrarían varios en diferentes momentos y lugares de la península.⁵

Los mitos indígenas, como el “del hombre venido del cielo”, constituyen estructuras simbólicas específicas. Ese simbolismo revela cómo una sociedad de cazadores recolectores formulaba codificaciones de hechos fundamentales relativos a un orden sobrenatural y también a la vida de los hombres. La representación del mito descrito por Miguel del Barco muestra que la narración de los mitos indígenas de los californios fue uno de los principales instrumentos para la elaboración de interpretaciones del mundo, del vínculo entre el tiempo, la muerte y el espacio, sus deidades, y todo aquello “necesario para la vida”. Es éste un conocimiento acumulativo transmitido de manera oral, mientras que los mitos de los jesuitas se enseñaban en ese momento desde otras fuentes, desde la magnificencia del arte sobre el óleo llevado después a los retablos deslumbrantes de oro. Sin embargo, las dos interpretaciones están vinculadas a sus propias religiones, a sus propias especificidades culturales.⁶ En el caso de los indígenas ligados a la representación del “hombre venido del cielo” se trata de una memoria mnemónica que contribuía a una identidad cultural, pero que para el misionero aparecía o se interpretaba en algunos momentos como síntomas de infantilismo, incompetencia y vulnerabilidad.⁷

La festividad religiosa del “hombre que vino del cielo”, y otras más que veremos después, presenta una parafernalia propia de los grupos de cazadores recolectores que poblaron la península. Es en estas prácticas y en su parafernalia donde mejor se articula la tradición del hechicero, el personaje vinculado a través de sus prácticas

⁴ Vid. Ignacio del Río, *Conquista y aculturación en la California jesuítica, 1697-1768*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1998, mapa, 240 p. (Historia Novohispana, 32).

⁵ Ignacio del Río, *Vocación por la historia. Textos varios*, La Paz (Baja California Sur), Gobierno del Estado de Baja California Sur, Instituto Sudcaliforniano de Cultura/Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2013, 128 p., p. 21.

⁶ Enrique Florescano, *Nuevo pasado mexicano*, México, Cal y Arena, 1991, 234 p., p. 22.

⁷ Van Young, *La otra rebelión...*, p. 852.

al pasado más remoto de esa región peninsular, tan alejado como la antigüedad misma de muchas de las pinturas rupestres; de ahí su importancia como expresión de continuidad y presencia de algunos rasgos culturales milenarios entre los que destacan los de sus antiguas creencias asociadas a los mitos, y con ellos a su concepción del tiempo, el espacio y la muerte.

Es precisamente frente a la muerte que los hechiceros desempeñaron una de sus funciones principales, pues era mediante una práctica de sanación de los enfermos que se realizaba la afanosa búsqueda de la prolongación de la vida. La clandestinidad en la que finalizaron estas expresiones religiosas y en general todas las prácticas de hechicería tiene que ver con el juicio que los misioneros hicieron de estos usos religiosos distantes culturalmente de los de ellos y de los de su mundo cristiano de referencia, en este caso el europeo. Así, en la península de California los protagonistas religiosos pertenecientes al mundo indígena fueron denominados “hechiceros”, “brujos”, “chamanes” y “guamas”; en cambio, en Europa, a algunas de las formas más primitivas de estas expresiones culturales vinculadas con el tiempo y la muerte se les asignaron otros nombres: los de “taumaturgos”, “los piadosos curanderos”, “los santos” y “los reyes médicos”. Aunque distantes culturalmente, cumpliendo funciones sociales y políticas diferentes, a estas expresiones las une un uso particular muy antiguo, contemporáneo de las más remotas creencias de la humanidad: ese uso es el del contacto personal de dos cuerpos como vía para la sanación de las enfermedades, es decir, tocar, tentar, sentir al otro o la otra:

El contacto de dos cuerpos efectuado de una manera u otra, pero más particularmente por intermedio de las manos, siempre pareció el medio más eficaz para transmitir fuerzas invisibles de persona a persona. A este viejo gesto mágico se le agregó otro, también tradicional de su tiempo pero específicamente cristiano: la señal de la cruz, hecha sobre los pacientes o sobre sus heridas. Y se decía que trazando la imagen sagrada, los santos habían triunfado de las enfermedades en varias ocasiones.⁸

Es de señalar que los hechiceros o chamanes de la California compartían la misma costumbre europea del contacto para la sanación, pues varias son las fuentes que dan constancia de esa búsqueda

⁸ Marc Bloch, *Los reyes taumaturgos*, trad. de Marcos Lara y Juan Carlos Rodríguez Aguilar, México, Fondo de Cultura Económica, 2006, 663 p. (Colección Conmemorativa 70 Aniversario del Fondo de Cultura Económica). *Vid.* p. 91-92.

de los hechiceros para continuar el tiempo de la vida y escapar a la muerte mediante un ritual ancestral que fue el que enfrentó la señal de la cruz cristiana con todo el peso de una tradición milenaria. Cuenta el misionero Miguel del Barco una experiencia que le ocurrió al jesuita Francisco Xavier Wagner cuando éste estuvo en la misión de San José de Comondú, distante de la misión de Loreto como a unos cuarenta kilómetros:

Sucedía que el padre misionero disponía a un enfermo para la muerte con los Santos Sacramentos, y demás actos y efectos propios de tan tremenda hora, apenas se apartaba de él un rato, cuando llegaba el hechicero, o llamado de los parientes del enfermo, o porque de suyo venía a ofrecer su industria para sanarle, si quisiese dejarse curar y ponerse en sus manos. El deseo de la vida y de la salud, junto con la facilidad de esta gente en dejarse persuadir de cualquiera disparate; y más si es cosa de su gusto, era muy fuerte tentación para no caer en ella. Exhortábale entonces a no creer, ni hacer caso de lo que los padres enseñaban, sino sólo de sus creencias y boberías antiguas. Luego soplaba frente al enfermo con el chacuaco o tubo de piedra, que tenía para este efecto, y de esta suerte le disponían para que, en expirando, bajase su alma al infierno.⁹

Como se puede ver, el texto es el relato de dos costumbres enfrentadas (dos rituales): la del hechicero indígena de una sierra montaraz de la península de California, por una parte, y, por otra, la de un misionero jesuita, nacido en Eichstadt, Alemania, portador de la vida ejemplar de los santos. El primero ocupado en retener un tiempo de vida terminal, el de “la tremenda hora” de un indígena agonizante, pero a la vez también luchando por un tiempo que ya le pertenece a “la misión”, que ya no es suyo y que solamente le puede quitar en esa medida imprecisa de tiempo: “un rato”, “el rato”, la duración del intervalo dado cuando el misionero “apenas” se aparta brevemente del enfermo. Por otra parte, la alusión que hace el misionero a lo que denomina “boberías y creencias antiguas” es la certeza de que no está frente a una práctica reciente, sino a una fuertemente arraigada en la cultura de los indígenas, al grado de disputársela en las condiciones por él relatadas, en medio de un tiempo *in articulo mortis*, como se observó en diferentes ocasiones. Desde otra perspectiva, la observación de Wagner coloca la figura del hechicero como un elemento central en aquella sociedad de cazadores-recolectores, pues formaba parte del funcionamiento

⁹ Del Barco, *Historia natural y crónica...*, p. 236-237.

social y religioso de ella. El hechicero realizaba el contacto a través de un instrumento de piedra cuya característica era la de tener una forma cilíndrica, con un agujero que comunicaba al otro extremo y por el cual se soplabá con fuerza alguna parte del cuerpo enfermo. Se hacía así el contacto a través de un gesto mágico con el cuerpo del otro, el del enfermo que podría estar, como lo relata el mismo Wagner, ya moribundo. El hechicero representaba así una suerte de sobrevivencia de una de las creencias más longevas de la península y, por lo tanto, como lo veremos en otro apartado, estaba también vinculado a las expresiones que guardan algunas de las formas de “las pinturas rupestres” de la sierra de San Francisco, las cuales constituyen en sí mismas evidencias culturales de las más antiguas del continente americano.¹⁰

El tocamiento ha sido una práctica común a toda la humanidad. Se realizó no solamente en Europa y en América, sino también en otros lugares como, por ejemplo, las islas del Pacífico, donde, al decir de James Frazer, quienes lo realizaban vivían “una atmósfera cargada de electricidad espiritual”, la cual era capaz de acabar a quienes penetraban la frontera de su “círculo mágico”. Sin embargo, era también capaz de dar la salud por simple contacto. La diferencia de estas prácticas isleñas en relación con la de Europa es la de su dicotomía, es decir, era capaz de producir un mal pero también un bien.¹¹

En cuanto al caso californiano, los hechiceros fueron considerados por los misioneros como personajes no gratos, pues decían que ejercían sus maleficios por medio de prácticas supersticiosas. Desde su manera de ver el mundo, ellos representaban, como afirma Wagner, el camino de descenso a los infiernos, y por eso sus prácticas debían ser exterminadas.¹² Era pues, ante los ojos misionales, una lejanía respecto de la vida cristiana de “los santos”, de las personas capaces de hacer milagros y cosas maravillosas; sin embargo, aquellos hombres llamados hechiceros daban forma a un mundo diferente que, en sus propias circunstancias de orden sagrado y simbólico, habían construido también un orden mágico y

¹⁰ Una expresión gráfica de la “forma” del hechicero se localiza en el panel mayor de la cueva pintada del Cañón de Santa Teresa. Se trata de una “forma” humana de color negro con los brazos extendidos y sugiere el capote de cabellos colgando bajo sus hombros y brazos. Vid. Enrique Hambleton, *Lienzos de piedra. Pintura rupestre en la península de Baja California*, México, Gobierno del Estado de Baja California Sur, 2010, p. 193, ils. Véase la página 8, parte media del extremo izquierdo.

¹¹ Bloch, *Los reyes taumaturgos*. Apud James Frazer, p. 58.

¹² Del Barco, *Historia natural y crónica...*, p. 236-237.

maravilloso en una sociedad de cazadores recolectores, cuya pertenencia al espacio originario también formaba parte de su identidad, pues había modelado su cultura de nómadas en lugares con poca disponibilidad de agua y otros recursos bióticos necesarios para la sobrevivencia. En el centro de esa realidad cultural estaba el hechicero a quien ahora, de una manera incomprensible para él, un hombre vestido de un negro absoluto le disputaba su lugar.

En lo que podríamos considerar la cristianización del relato del hombre “que vino del cielo”, el jesuita Miguel del Barco nunca apunta cómo entendían “el cielo” los indígenas cochimíes. Lo que sí queda claro desde los primeros años de evangelización es que, para los misioneros como Juan María de Salvatierra, Francisco Piccolo y otros, el cielo era un espacio sagrado de armonía eterna, de salvación del alma, y para que los indígenas accedieran a ese cielo, es decir, “subieran a él”, había que desterrar antes a Luzbel de las tierras californianas.¹³ Este Luzbel, Diablo o Demonio, referido por Juan María de Salvatierra, era en las letras de otro misionero, las de Francisco María Piccolo, el mismo que habitaba “el infierno estéril de la California” y en donde solamente, decía, gracias “al sumo creador y a su santísima madre”, había ahora también “pedazos de paraíso terrenal”. Así, fundadas las primeras misiones, los rumbos de la misión de San Ignacio Kadaakaman, los de la tierra del ritual del hombre que vino del cielo y, además, de la entrada a la sierra de San Francisco se convirtieron, junto con todo su extenso entorno, en un espacio a liberar de quienes se acercaban a las prácticas no deseadas por los misioneros, aquellas que, según ellos, ayudaban a los indígenas a “bajarlos” al mismo infierno. La del hechicero fue así una presencia que no tendría cabida en la nueva realidad cultural que terminaría por imponerse en la península. Sabemos que su futuro estaba ya cancelado.¹⁴

Con la llegada de los misioneros jesuitas un tiempo diferente se aplicaría sobre la población originaria de California y la figura del hechicero sería proscrita, perseguida, humillada, castigada y aun ridiculizada por parte de los jesuitas frente a quienes durante siglos la habían asumido como parte de su tradición. Este nuevo *continuum* estaría señalado ahora por toques de campanas que darían sonidos destinados a romper para siempre los silencios de un tiempo milenario. La campana, más que ningún otro objeto, incluso más que los cañones y demás armas de fuego, simbolizaría desde el

¹³ Vid. Carta a Juan Caballero y Ocio, en Del Río, *Conquista y aculturación...*, p. 79-80.

¹⁴ *Idem*.

primer momento el dominio que los misioneros jesuitas impusieron sobre las poblaciones originarias, y con ello el desmantelamiento de su modo de vida. La campana regularía la conducta; con ella aprenderían a “conocer el tiempo” cristiano: el antes y el después; el esperar.¹⁵ Así, el hechicero, los mitos, las festividades, las danzas, y en general los rituales que formaban parte de ese su modo de vida, son el *continuum*, el puente con la memoria más lejana, aquella que podemos considerar como la que expresa rasgos de supervivencias culturales muy antiguas.

Todo parece indicar que, dentro de la sociedad de cazadores recolectores de la península, la fortaleza y la permanencia de la tradición hechicera peninsular se mantuvo durante largo tiempo gracias a varios factores, entre ellos el de una magnífica parafernalia que habían sido capaces de construirse. De ella destacan cuatro elementos o artefactos principales que seguramente propiciaban el desarrollo de la imaginación: el chacuaco de piedra que mencionamos en páginas anteriores, los abanicos, las tablas ceremoniales y la utilización de un capote hecho de cabellos humanos. En términos generales, un capote se define “como una capa” hecha con mangas y de menor vuelo que la capa común, la cual es más larga, sin mangas y abierta por delante. El capote cumplía una función mágica de primer orden y se creía que de él se desprendía un poder sobrenatural que sólo lo podían otorgar los cabellos humanos con los que estaba manufacturado. Esta lejana idea de poder se encuentra en diferentes momentos y culturas. Durante algún tiempo, algunas expresiones del poder milagroso de los reyes de Europa se explicaban de esa misma manera. En ellos, la cabellera larga que nunca se recortaban era representativa de lo “maravilloso”, un símbolo del poder sobrenatural como el de la dinastía franca, aquel que sólo se reconocía en “los hijos de una raza de elegidos”. Así pues, en Europa campeó la cabellera de los reyes, y algunos fueron santos. En California, la parafernalia de los hechiceros con el capote de cabellos fue la expresión de un poder sobrenatural en ceremonias ancestrales.

En medio de todas estas simetrías culturales, una imagen conmovedora retrata las exequias de Juan María de Salvatierra, uno de

¹⁵ Norbert Elias, *Sobre el tiempo*, trad. de Guillermo Hirata, México, Fondo de Cultura Económica, 2010, 213 p. (Sección de Obras de Filosofía), p. 153-157. *Apud* Edward T. Hall, *The Silent Language*, Doubleday, New York, Garden City, 1973, p. 21. La idea del tiempo en Elías resulta también aplicable a la disputa entre el hechicero y el misionero. Su disputa, la de ambos, es al final por un *continuum*.

los fundadores de la misión de Loreto Conchó. Cuando ocurrió su muerte, el cuerpo fue colocado en la nave de la capilla de Loreto del Colegio de Guadalajara para el despido final de los feligreses. La noche anterior, la agónica, el cielo libró una batalla de relámpagos y truenos; fue la última lucha, se dijo, de Salvatierra en contra de “los demonios” sueltos que siempre lo habían perseguido. Ahora, ya muerto, el cuerpo de Salvatierra tuvo que ser defendido, resguardado y sepultado casi de manera clandestina. Cuenta uno de sus biógrafos que una multitud de creyentes comenzó a cortarle “los cabellos de su cabeza” y también sus ropas. Los cabellos los querían como reliquias para los milagros que se necesitaban en ese presente y también para los del porvenir. A duras penas los religiosos lograron cerrar las puertas del colegio y lo metieron rápidamente en un ataúd fabricado con tablas de cedro antes de que los creyentes se amotinaran y lo despojaran de sus últimos cabellos. Lo sepultaron en un lugar secreto de esa capilla que él había dedicado a la virgen de Loreto. Ahí quedó por algún tiempo hasta que su cuerpo “incorrupto” tuvo un “entierro secundario”, ahora sí, en un ataúd forrado con láminas del plomo.¹⁶ Al final todo parece indicar que después, cuando aquella capilla fue demolida para abrir una avenida que exigía la ciudad, el cuerpo de Salvatierra quedó para siempre bajo la capa de asfalto que ahora lo alberga.

A los reyes europeos, misioneros y hechiceros los separaban las distancias, pero los unían creencias ancestrales de mundos maravillosos. Los primeros en la corte, los segundos en sus remotas iglesias misionales de dilatadas geografías, y los últimos, los hechiceros, en el desierto y en las cuevas de las sierras. Hoy, como en la entrada de una vieja catedral europea, como esa de la “cueva pintada” de la sierra de San Francisco, considerada ahora una parte significativa del patrimonio mundial, un hechicero despliega su capote milenario desde lo alto de la roca.

Todo indica que el régimen de misiones nunca acabó del todo con el poder de los hechiceros de la península de California. En

¹⁶ Como es sabido, los restos de Salvatierra terminaron al final en el extravío urbano de la ciudad de Guadalajara. Muy probablemente se encuentren bajo el pavimento de una céntrica avenida, pues la capilla última donde fue sepultado fue demolida para dar paso a una nueva vialidad. La obra que relata la vida y las exequias de Salvatierra es la de Miguel Venegas, y lleva por título *El apóstol mariano representado en la vida de V. P. Juan María de Salvatierra, de la Compañía de Jesús, fervoroso misionero en la provincia de Nueva-España, y conquistador apostólico de las Californias*. Existen otras biografías, entre las que se encuentra la edición crítica que hace Alfonso René Gutiérrez de la de César Felipe Doria, la cual se titula *Edición crítica de la vida de V. P. Juan María de Salvatierra escrita por el V. P. César Felipe Doria*.



Europa, como ya es sabido, el tiempo renacido del siglo XVI comenzó a quebrantar para siempre el poder de los taumaturgos.¹⁷ Al final, los relatos parecen indicar que los taumaturgos, los misioneros, los santos y los hechiceros repitieron un mismo ritual, un relato simbólico muy antiguo, universal, válido para todas las culturas, válido para Europa y para América. Cada uno en su propia singularidad. Las diferencias mayúsculas con California son varias, y entre todas ellas destaca una: allá eran santos, aquí hechiceros; allá fueron elevados a los altares para toda la cristiandad, aquí a su destrucción y su olvido.

¹⁷ Bloch, *Los reyes taumaturgos*, p. 65.



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS