

El desierto, morada del demonio. Bárbaros viciosos y censores jesuitas

Guy Rozat*

Hoy, a 500 años del encuentro americano, cuando los problemas generados por la coyuntura económica y por el desarrollo desigual llegan a poner en duda la permanencia de algunos estados latinoamericanos, no parece extraordinario que se dedique poco tiempo y esfuerzo a esclarecer, desde América, lo que fue la naturaleza de ese encuentro.

A la idea de descubrimiento, tan importante para una historiografía occidental mucho tiempo dominante, se ha querido oponer el ambiguo "encuentro de dos mundos", o de manera más radical el genocidio y el recuerdo de cinco siglos de violencias que tuvieron a América por escenario. La discusión generada por la celebración europea de los 500 años de la hazaña de C. Colón ha provocado, en ciertos países de América Latina, una gran confusión porque la llegada de C. Colón, se quiera o no, está en el centro de un sistema histórico de representaciones que sostiene a las identidades nacionales latinoamericanas. Pero creemos que si en México los problemas de semántica dividen a los intelectuales (considerando que estas querellas van más allá del deseo personal de algunos de ganar posición en las escalinatas del poder cultural oficial o de oposición), es en gran parte porque se ha perdido de vista la naturaleza de la creación discursiva que posibilitó América.

La proposición de Edmundo O'Gorman ha sido poco entendida, y nos parece que no ha dado los frutos que tal tesis merecía. En efecto, podemos razonablemente pensar que si se hubiera considerado con más atención "la invención de América" y las estrategias discursivas que la sostenían, es probable que el conocimiento de la historia temprana del mundo americano y del ocaso precolombino sería menos

atomizado, más coherente y menos traumatizante para la conciencia histórica de los mexicanos. Y probablemente hoy, en 1992, se podría hablar del doloroso parto y de los primeros años de la emergencia real y discursiva de América sin tantas precauciones y circunlocuciones ambiguas.

Para los que desde tiempo atrás han trabajado y reflexionado sobre "los problemas del encuentro americano", muchas de las reacciones actuales eran previsibles si se toman en cuenta las interpretaciones que imperan en la historiografía mexicana en cuanto al relato de la conquista de México y particularmente en lo que desde hace unos 30 años se ha querido pensar como la "visión de los vencidos".

Esta ambigüedad surge por la configuración, en el discurso histórico nacional, de los relatos de la Conquista. Para nosotros, hay una contradicción fundamental entre el indigenismo y la reivindicación del pasado prehispánico que parece una parte fundamental del espíritu nacional, y el mensaje subliminar de "la visión de los vencidos" (entendida más allá del intento legítimo en su tiempo, de un autor como M.L. Portilla de hacer inteligible unos eventos complicados y fundamentales para el imaginario histórico del país). En efecto, esta versión de la Conquista, la más difundida y conocida, presenta una visión primitivista, en la cual los antepasados americanos de una parte mayoritaria de la población se encuentran encerrados en un discurso mágico-religioso elemental del cual no pudieron salir para enfrentar de un modo racional la invasión española. Son estas contradicciones nacidas entre las interpretaciones y versiones del encuentro y la reivindicación indigenizante que aparentemente sostiene la cultura nacional las que son vividas por muchos mexicanos de un modo doloroso, aunque en parte inconsciente, y por lo tanto no es una

* INAH-Veracruz.

casualidad si podemos observar un cierto descontrol tanto de autoridades como de ciudadanos frente a la "celebración" de los 500 años.

Desde hace algunos años el sentimiento de que en México existe una cierta "pérdida del sentido de la nacionalidad" se está haciendo patente en muchos niveles oficiales, y la cuestión del análisis de los presupuestos fundamentales de la cultura nacional está a la orden del día, generando una renovación historiográfica que intenta repensar la historia de este país.

Es en este debate en donde podemos colocar el trabajo que, desde hace algunos años, desarrolló un grupo de alumnos y maestros de la Escuela Nacional de Antropología e Historia; el grupo intentaba releer, o proponía una relectura, de las crónicas del siglo XVI que contienen relatos de este encuentro en el Anáhuac. Los relatos de la conquista espiritual del norte mexicano en el siglo XVII proponen también una versión de dicho encuentro, que no difiere mucho, en cuanto a una teoría general de los patrones discursivos novohispanos, de lo que se escribe para el altiplano mexicana. El presente artículo se inscribe en un trabajo más amplio desarrollado para el tomo colonial de una Historia General de Chihuahua en proceso de redacción, sobre un clásico de la historiografía nortea, "La Historia de los triunfos de Nuestra Santa Fe entre gentes las más bárbaras..." del padre Andrés Pérez de Ribas, S.J.¹

En este intento de relectura de los textos coloniales prevalece la idea de que existen lecturas específicas o recepciones que se diferencian por géneros y por épocas; es decir, que no podemos practicar ciertas lecturas en un texto del siglo XVI o del XVII igual que cuando nos apropiamos de un texto contemporáneo. Alfonso Mendiola Mejía ha mostrado en su libro sobre Bernal Díaz del Castillo la ambigüedad que se genera al considerar esta obra como una obra de historia, y más aún, la de una verdadera historia.² El libro del padre Pérez de Ribas ha sido considerado a su vez, tomando en cuenta el prestigio y la integridad científica natural de la cual goza un padre jesuita, como un auténtico y fidedigno relato de la formación histórica del norte mexicano, transformando así el ejercicio de la crítica

de fuentes, en una auténtica apología acrítica de dicha obra, en la cual la emergencia del septentrión americano se transforma en el luminoso escenario de la lucha cósmica entre el bien y el mal, entre la civilización y la barbarie, entre los santos jesuitas y naciones bárbaras dominadas por los demonios. Es bien evidente que esta interpretación es sólo una recepción posible de este texto, y el ejemplo de un tipo de recepción que además empobrece a los textos sometidos a su mirada. Y este empobrecimiento es aún más criticable porque los textos americanos del siglo XVI o XVII son todavía escritos con un nivel de claridad que se perderá después con los intentos de construir un discurso racionalista y sobre todo en el siglo XIX con el discurso científico, en el cual el autor intentará esconder sus propósitos y sus estrategias retóricas detrás de una apariencia de objetividad fría e impersonal. Creemos que con un mínimo de cuidado, en los textos de estos siglos, se pueden perfectamente identificar los auténticos y originarios actos de escritura que constituyen estas crónicas, las estrategias que esbozan y los resultados que se proponen.

Si tomamos a la figura del indio como centro de nuestra reflexión podemos pensar que la actuación y palabras del tlatoani mexicana, Motecuzoma, del libro XII de la obra de Sahagún, no pertenece en ningún caso a la de un sujeto real histórico americano, sino al del actante de un discurso teológico occidental, ¿qué debemos pensar de estas descripciones del indio salvaje, del apache, del chichimeca, hombres de los confines y pensados fuera de la posibilidad de la cultura?

En este artículo nos gustaría reflexionar sobre el hecho de que, si bien Pérez de Ribas habla de indios ¿de qué indios está hablando? ¿De indios reales o de indios discursivos, pertenecientes más al imaginario de la cultura occidental del buen padre jesuita, que a una hipotética naturaleza americana?

Al empezar su obra, como en la mayoría de las obras de esos tiempos, de manera muy sencilla y con toda serenidad, con la tranquilidad del que no tiene dudas, Andrés Pérez de Ribas, indica la estructuración y la finalidad de su testimonio.

Nuestro autor expresa con gran claridad la finalidad de su obra, quiere cantar a las grandes empresas espirituales que contribuyeron a la evangelización del septentrión novohispano.

Pero para explicar esta grandiosa hazaña espiritual, nuestro padre jesuita se da cuenta que tiene que describir y fijar el escenario de tales relatos, si desea

1 Pérez de Ribas, Andrés S.J. 1944 - *Historia de los triunfos de Nuestra Santa Fe entre gentes las más bárbaras y fieras del Nuevo Orbe...*, Madrid [1645]. Edit. Layac, reimpresso en México.

2 Mendiola Mejía, Alfonso 1991 - *Verdad romanesca y verdad historiográfica en Bernal Díaz del Castillo*. UIA, México.

que el lector europeo o novohispano tenga elementos suficientes para entender los trabajos y sufrimientos por los cuales pasaron los soldados de Cristo para conquistar esta inhóspita región.

La descripción de este escenario será el objeto del libro 1 y el relato de la santa historia, los 6 libros siguientes. Lo que llama la atención no son sólo las escasas 38 páginas de esta descripción (en la versión moderna de que disponemos) de un total de 550 que consta la obra, sino el contenido mismo de esa descripción.

Para Pérez de Ribas el escenario, "la materialidad de la historia", no es sólo como podríamos esperarlo, el conjunto de elementos de lo que convenimos en llamar desde hace un poco más de un siglo, el escenario geográfico y su descripción física, montes, ríos, desiertos, variedades climáticas etc.; además, encontramos también algo que hoy no puede ser considerado como parte de la materia de la naturaleza, del paisaje; ese algo son los hombres que allí vivían.

Hoy el discurso sobre la naturaleza, la geografía física, y el de la descripción de los hombres, la etnografía, se sitúan en dos prácticas discursivas diferentes, y aunque se pueda perfectamente identificar una geografía humana, como nueva práctica dedicada a dar cuenta del aspecto transformador de la acción del hombre sobre su medio físico, ésta no invalida ninguna de las dos instancias descriptivas originarias. Aquí nuestra reflexión científica es hija del *Partage des savoirs* que propuso la *Ilustración* y realizó el siglo XIX.

Esta asimilación en la obra de Pérez de Ribas (como sucede en muchas otras contemporáneas) en la misma categoría, de la naturaleza física y de las "costumbres de gentes fieras que la habitan" nos da una idea del espacio simbólico desde donde habla nuestro autor y de la naturaleza del acto de lenguaje y del efecto al cual pretende el jesuita.

Por eso no será ninguna casualidad si lo que pretende nuestro autor en su obra es escribir una historia espiritual, o "alma de ella", que tendrá que testimoniar sobre tres cosas:

- El papel de la intervención divina, particularmente los medios con los cuales "la divina sabiduría encaminó a estos pueblos a la luz del evangelio".
- El relato del efecto de tantos santos trabajos, es decir "los admirables efectos y mudanzas que la Divina Providencia obró en tales gentes".
- La descripción de los frutos espirituales de los que se hicieron acreedores en esta santa cruzada los hermanos jesuitas, la santa legión de Cristo.

Es evidente que en este proyecto en ningún momento se contempla la idea de hacer (a pesar de lo que pretenderán algunos investigadores), una etnología o una geografía del norte novohispano. No pretende jamás reivindicar a las culturas autóctonas, ni tampoco hacer una descripción etnográfica. En este proyecto no hay ningún lugar para la búsqueda de una alteridad americana, sino más bien se enuncia la negación del autóctono y por lo tanto se organiza y legitima el etnocidio en curso.

Definitivamente el norte es extremoso, grandes fríos y grandísimos calores, y "la tierra de Sinaloa fuera del todo inhabitable para hombres y aún para brutos animales por su sequedad si no lo atravesaran y repararan los ríos".

Tierra de contrastes y de confusión de lenguas y de pueblos. Coexisten en ella dos naturalezas, una con aspecto infecundo, violento, salvaje, la "poblada de arcabucos, breñas y árboles silvestres, y son tan extendidas estas selvas que algunas corren tres, cuatro y seis leguas tan espesas que no pueden volar en ella por sus espesuras los pájaros y sólo son madrigueras de fieras" pero también existe otra naturaleza con un aspecto más fecundo, apacible, más positivo a pesar de "infinidades de serpientes, víboras y otras sabandijas, a orillas de los ríos, hay valles amenos, y muy poblados de alamedas frescas, de chopos, y limpias de malezas de montes".

Parecería además como si la naturaleza americana estuviera marcada con el sello del exceso, no sólo de calor y de frío, la fauna era tal, que los tigres no atacaban al hombre, en los ríos existía una profusión de aves de todo tipo y color, la pesca, particularmente en los estuarios, era casi milagrosa, pero allí también pululaban los caimanes comedores de hombres. En las costas se podían encontrar salinas y criaderos de perlas, y en los montes y sierras de Sinaloa muchos minerales de plata.

La primera descripción esbozada por nuestro autor en sus tres o cuatro primeras páginas es como un gigantesco fresco; plantea una riqueza potencial casi infinita de estas regiones, sin hablar, sugiere el autor, de las riquezas escondidas que la divina providencia revelaría a su hora.

Estos ríos que posibilitaban la vida en esta región inhóspita, en su parte baja, estaban sujetos a crecidas repentinas, lo que volvía problemático hallar puestos seguros para las poblaciones y las iglesias. Nuestro jesuita reporta la sencilla solución que los moradores oponían a estos desbordamientos de la

naturaleza. Se instalan provisionalmente en los árboles cercanos no muy altos, desde donde con toda calma y comodidad esperan a que se acabe la inundación. Los jesuitas que no habían considerado este fenómeno lo aprendieron a sus expensas y por la creciente "se derribaron muchas iglesias y casas y se hallaron obligados los Padres a valerse de las ramas de árboles y pasar en ellas días y noches, con harta incomodidad de comida y sueño; porque algunas veces son tan repentinas estas avenidas que no dan lugar a prevenirse".

En este relato de las crecidas de los ríos podemos ver cómo una situación que puede ser descrita como una estrategia de sobrevivencia bien adaptada de los indios, se transforma en la misma frase en una molestia intolerable para un padre jesuita, a tal punto que incluso nos cuenta nuestro testigo, que para que no peligrase su vida, hubo el caso, en el cual los indios tuvieron que sacar al padre que los adoctrinaba en "hombros por el agua, casi una o dos leguas". Extraño espectáculo que debió ser el de estos padres sobre las espaldas de indios atascados en el lodo y el agua, bajo el peso de su santo pastor, esta imagen nos parece transmitir perfectamente uno de los "mensajes" de esta "historia".

Abandonando la descripción física propiamente dicha el autor se abocará a describir en el capítulo II "la variedad de naciones que habitan en esta provincia, frutos de tierra que gozan, modo de habitación y sustento". Lo que caracteriza a las poblaciones es, según nuestro testigo, el estar "todas desunidas e encontradas", en continuas guerras entre sí, matándose unos a otros, aunque hablaran a veces la misma lengua, prueba de algún origen común y de algún parentesco, sugiere nuestro autor.

La proximidad del agua es fundamental para asentar sus rancharías. Por eso se asientan en los bordes de los ríos, tanto para tener agua para beber y otros usos cotidianos como para sus sementeras. Esta descripción de los asentamientos a lo largo del río es probablemente auténtica y constituye uno de estos elementos que dan una cierta credibilidad a la idea de que este texto enuncia una verdad americana, pero como lo mostraremos más adelante, este tipo de datos objetivos, no son producidos aquí por el autor más que como un "efecto de real" y no tienen jamás por finalidad la de mostrar una buena adaptación ecológica al medio natural del autóctono, sino al contrario, la de mostrar la casi animalidad de estas poblaciones que viven apegadas a la naturaleza, dispersas, sin fe ni ley. No debemos jamás olvidar el

estatuto discursivo de estos elementos de descripción de la naturaleza en el texto de Pérez de Ribas, cuando de manera contemporánea nuestra recepción ecologizante nos autoriza a concluir que los indios de Sinaloa vivían en pequeños grupos, atomizados en medio de sus cultivos y asentados donde las condiciones naturales eran las más favorables.

Las casas son de bajareque con azotea, aunque otros grupos las hacían de petates cocidos sostenidos sobre arcos de madera. Su sustento principal era el maíz, cuyo rendimiento ("una fanega sembrada, ciento y más de fruto") maravilla todavía en ese siglo XVII a cualquier occidental acostumbrado a los escasos rendimientos de los trigos europeos (en el mejor de los casos de 1 a 7). El resto de la descripción de sus cultivos es bastante sumario: algunas calabazas dulces que conservan secadas al sol, un poco de frijol y "otros géneros de semillas". También nos recuerda el santo padre, el uso de la semilla de mezquite, como bebida, en lugar del chocolate y de "otras frutillas semejantes". No podía faltar en esta descripción el maguey, la planta maravilla de los primeros botanistas eruditos españoles del siglo XVI. Tunas, pitahayas y nopales completan el inventario alimenticio autóctono.

Aquí se termina la descripción de las naciones más domesticadas, porque dice nuestro jesuita, hay otras "las más bárbaras que se han visto, ni labran tierras, ni siembran, ni tienen género de casa..." y por lo tanto "el modo de vivir de éstos es más extraño del humano y de las demás gentes del mundo".

Recordando que fue por culpa del pecado original, ya que el hombre "fue criado de Dios con honra y dominio de las bestias se abatió a vida de brutos animales". Por eso, esos desgraciados descendientes de Adán "viven en espesuras de breñas, montes y arcabucos, otros en las marinas y médanos de arena del mar: sustentándose los primeros con caza, raíces o frutillas silvestres, y bebiendo de algunos charcos o lagunillas de agua recogida de las lluvias y los marítimos de su pesca de mar y a veces de langostas, culebras u otros animales, teniendo por pan para comer el pescado fresco, otro que tienen de seco y salado". Aunque están tan alejadas de las prácticas generales que caracterizan el género humano, el santo varón también tiene que admitir que estas poblaciones rescatan e intercambian maíz con los sedentarios en ciertos momentos del año, prueba de que a pesar de todo lo dicho, estos pueblos no eran tan aislados ni tan enemigos como lo pretendía al empezar su descripción. También recuerda sin ningún

comentario, como otra curiosidad, el uso alimenticio de unas algas que “les sirven de pan”.

Pero a pesar de todo el buen jesuita se extraña un poco de que la frugalidad de su sustento no impida que estas “peregrinas naciones sean las más corpulentas y de más estatura de todas las naciones de Nueva España, y aún de las de Europa”, y “muy sueltas y ligeras” y que incluso “con ese parco sustento viven muchos años hasta la edad decrepita”.

Vuelve a insistir el santo padre que lo que más llama la atención de estas naciones, y es algo difícilmente pensable para un occidental, “es que la mayor parte del año se sustentan sin pan ni otra semilla que lo supla con sólo pescado o con frutillas silvestres”.

En el capítulo tercero se nos ofrece “un retrato moral de esta gente bárbara, de sus vicios y costumbres”, y también de los vicios de los cuales carecían, como si por su naturaleza bárbara deberían tenerlos todos. Al empezar por los vicios la descripción del retrato moral de sus futuras mieses, el autor indica la lógica simbólica en la cual se inscribe tal relato. Aquí en ningún momento se intenta un balance, una comparación, como lo hicieron en su tiempo otros evangelizadores americanos —Las Casas, por ejemplo. El punto cero del relato se encuentra en el asco moral absoluto, e incluso la primera frase del autor es para pedir perdón a sus lectores de tener que reportarles de manera tan cruda el estado de vileza total en el cual se encontraban estas naciones antes de ser tocadas y transformadas por el efecto de la palabra divina en hijos de Dios. Así aunque este relato parezca humillar y ofender al género histórico, nuestro autor se encuentra obligado a reportarlo porque tiene que testificar que, siguiendo el ejemplo de San Pedro, los angélicos hermanos supieron llevar al cielo a “los que parecían dragones, basiliscos y serpientes”, “ponzoñosas y asquerosas fieras”.

“El vicio que más generalmente cundía era el de la embriaguez, en que gastaban noches y días”, y lo que parece molestar mucho al santo padre es que no lo usaban “a solas y en sus casas”, como cualquier buen cristiano español, sino en ceremonias y fiestas colectivas en las cuales participaban todos los de la ranchería, invitando a veces a comarcanos y pueblos vecinos, y como cada quien podía organizar a su vez una borrachera, “no faltaba convite para cada día y noche de la semana”. Según el buen padre no les faltaba ingenio para lograr sus cometidos, y utilizaban para hacer vino, “varias plantas y frutas

de la tierra”, tunas, semillas de mezquite, maguey y otras plantas que “molidas o quebrantadas, echadas en agua se acedan o arrebatan el juicio”.

Uno de los fermentados más apreciado y reservado para los guerreros, era el preparado con “panales de miel”. Su consumo parece decirnos el autor, estaba ligado a la guerra, y aprovecha que habla de guerra para describirnos las ceremonias de preparación o del regreso victorioso de los guerreros. Es evidente que esta descripción se asemeja para él, a la de una fiesta diabólica, o de un sabat de brujos y brujas. Tan es así que la única comparación que le viene a la pluma para concluir esta descripción de las borracheras es que, “de suerte que todo estaba manifestando un infierno, con califas de demonios que son los que gobernaban a estas gentes”. Por fin aparece claramente la figura ordenadora de toda esta descripción, y que desde este momento no dejará de aparecer en su relato, “el enemigo del género humano”.

“El otro vicio muy anexo a éste (de las borracheras), era el traer guerras continuas entre sí y matarse unas con otras, las vecinas con sus vecinas ya en campo abierto, ya en asaltos en sus sementeras y dándose albazos”. El relato en este aspecto es claro. En esas regiones reinaba una atmósfera de violencia y crueldad que no perdonaba a mujeres, niños, o ancianos (quienes eran convertidos en esclavos si bien les iba...). Es esta violencia generalizada la que explica, según el relato, la falta de información que tenían estas naciones del espacio más allá de su nación, y que no tuvieran ni comercio, ni contrato entre ellas. Porque “ordinariamente estaban cercadas de enemigos, sin concederles treguas”. Pero por suerte, nos dice, esta terrible situación se está acabando porque ahora “entró la ley de Cristo, que es ley de paz, y las concuerda y ciñe en la caridad”. La guerra se acaba porque el demonio ha sido derrotado.

En las descripciones de las técnicas guerreras que siguen, el santo varón nos da interesantes elementos sobre la guerra en estas culturas. Nos cuenta su habilidad con el arco, su velocidad de tiro (de 8 a 10 flechas lanzadas en el tiempo necesario para un sólo arcabuzazo), su astucia para las trampas contra los enemigos, etc. Se nota que le interesa la ciencia de los venenos vegetales que desarrollaron estas naciones “y que es más de temer una de estas [flechas envenenadas] que una bala de arcabuz”, y contra las que “no se ha hallado contrayerba ni remedio”. No le viene a la idea pensar por qué con armas tan mortales y una estrategia tan efectiva haya tan pocos

muerdos españoles en los encuentros americanos ni por qué la mayoría de los hermanos jesuitas martirizados son más bien sacrificados a macanazos o a pedradas. Falta todavía un estudio general sobre la guerra americana, sobre su simbología, y sobre las concepciones de la vida y la muerte que vehiculaba. Para terminar su descripción de la guerra en estas regiones, el padre jesuita nos describe el aspecto terrible de estos valientes guerreros, sus trajes, sus pinturas y afeites, y evidentemente la única comparación que le viene a la mente es que "parecen fieros demonios del infierno".

No podría faltar "el vicio de la deshonestidad", donde reinaba tanto la embriaguez, y por "haberse apoderado tanto de estas gentes los demonios", espíritus impuros por excelencia. Pero, a pesar de este categórico punto de partida nuestro testigo se queda corto, porque si bien algunos tenían muchas mujeres, "eran más los que se contentaban con sólo una mujer", y si considera que sus matrimonios no eran verdaderos porque no eran indisolubles, no parece imperar en estos espacios el estupro y la fornicación que se podría esperar de hombres tan bárbaros. Lo que finalmente le extraña es la tranquilidad sexual que parece existir en estos confines a pesar del dominio diabólico, y con justa razón recuerda la violencia sexual latente que imperaba en esos siglos en Occidente y que investigaciones recientes han puesto a la luz, "era de ver con qué seguridad caminaban mujeres solas y doncellitas, por el campo y por los caminos sin que nadie las ofendiese".

Los prejuicios tradicionales occidentales le impiden entender lo que existía en América detrás de lo que él llama el vicio inmundos, la homosexualidad. Afirma que aún en estas almas ciegas quedaba algo de luz natural y por eso "tienen por vil y afrentoso" principalmente a los sujetos pasivos, objetos de un menosprecio general. Pero tiene que constatar que si bien "los tales no usaban de arco ni de flecha", su estatuto estaba perfectamente reconocido en estos pequeños grupos porque el consenso social les permitía que se vistiesen como mujeres.

En cuanto al último vicio, el de la antropofagia, éste como los demás, había sido introducido por el "demonio, enemigo capital del género humano". Es evidente que es en las "serranías donde era tan ordinario este inhumano vicio". Para el santo padre no había duda de que en los montes existían unas fieras con apariencia humana que se levantaban cada mañana para ir a cazar a sus semejantes para comérselos como harían con un

conejo o un venado. Después de esta afirmación tajante debe matizar y diferenciar de estos antropófagos "verdaderos", las prácticas rituales de otras naciones que sólo comen parte de algún enemigo valiente. Concluirá este apartado diciendo que por suerte todas estas prácticas fueron desterradas con la llegada de la ley evangélica.

La noción de vicio, y por lo tanto de pecado está, para nuestro autor, ligada irremediamente a su represión y a la existencia de instituciones especializadas en esta fundamental e imprescindible tarea social. Lo que más parece chocar al jesuita, heredero de un sistema social jerárquico, e individuo convencido de la ejemplaridad de la represión física, es la disolución de lo político que constata en estas naciones bárbaras. En efecto, allí no hay ni "leyes ni reyes que castigasen tales vicios y pecados". Esta ausencia de cualquier género de autoridad y gobierno, estable y formal es una prueba contundente de la puerilidad de estas naciones y el freno a su posible desarrollo como sociedad política. Nuestro autor debe, a pesar de todo, reconocer la existencia de "caciques principales que eran cabezas y capitanes de familias o rancherías", pero se da perfectamente cuenta de que los poderes de estos individuos sólo se limitan a ciertos actos de paz o de guerra. Estos individuos gozaban de un cierto prestigio, que les permitía recibir ayuda para trabajar en sus cosechas, pero este prestigio se lo habían ganado por su valor en la guerra, sus juiciosos consejos, o por su estrategia familiar, no por herencia. No hace a este propósito ningún comentario, sino que pasa directamente a una conclusión después de haber hablado de la forma de fundamentar el poder caciquil: "Finalmente estas naciones eran ciegas, no supieron género de letras, pintura ni arte", y arremete en contra de ellas. Para probar esta ceguera retoma parte de lo descrito en el capítulo precedente: descalificando su modo de sustento "el de la agricultura sólo se extendía a las sementeras que quedan dichas. Y para sembrar esas semillas y limpiar la tierra no tenían otros instrumentos, que los de unas cuchillas anchas y largas de palo, con que movían la tierra".

En su afán de decir la verdad, como lo pregonó en su prólogo al lector, o porque no logra entender realmente a estas bárbaras naciones, se siente obligado a concluir su capítulo sobre los vicios de ellas con una nueva descripción: "también debo escribir aquello de que carecen y no se hayan entre ellos por ciegos que están". Lo que le plantea problemas, es que en estas poblaciones no encontró "hurtos, latrocinios y robos", tampoco "juramentos falsos y aún

blasfemias, tratos ilícitos e injustos". Testifica que no había violencia, ni riñas, ni traición, "pues de todo esto, raro o nada era lo que se hallaba entre estas gentes, sino concordia y paz en los que se tenían por una nación, sin haber engaños, fraudes o hurtos". Y no solamente existía allí poca violencia social, sino que compartían con generosidad lo que tenían, aunque fuese poco, "el que se hallaba con hambre, aunque fuese pasajero que caminaba, como no fuese enemigo, la hallaba en la casa donde llegaba y se sentaba a comer como si fuera en casa propia".

¿Qué concluir de este largo comentario de los tres primeros capítulos de esta descripción de la "materia" de la historia del padre Pérez de Ribas? Evidentemente su relato está encerrado en un sistema global que no le permite entender en términos reales, ni por un instante, lo que ve; nuestro testigo ve siempre a través de lentes que deforman totalmente su juicio. Frente a sociedades radicalmente diferentes de la occidental no puede hacer más que comparaciones elementales o emitir consideraciones irrisorias sobre lo que cree ver.

No puede "describir" realmente la situación agrícola de los pueblos ribereños, y la naturaleza de la abundancia de alimentos de que disponen, porque sería reconocer en estas naciones bárbaras, una superioridad sobre España o Europa donde desde el fin del siglo XVI se nota un deterioro global drástico en la alimentación de las clases populares en muchas regiones.

No puede entender la falta de jerarquías establecidas entre estas naciones, como un logro cultural donde la colectividad controla a lo político, delegando parte de ese poder a los "caciques", cuya autoridad necesita siempre ser refrendada por la colectividad a pesar de las formas de respeto que a ciertos momentos les pueden testimoniar. No puede entender la ausencia de instituciones de represión, como la ausencia de leyes represivas, aunque su propia experiencia le demuestra que no las necesitaban.

Se tiene la impresión, hoy, que su reflexión se queda como a medio camino, que algo le impide ver "más allá", y que su escritura de la genuina América no puede salir de una cultura de la curiosidad. La omnipresencia demoniaca como figura que organiza el conjunto de la obra limita totalmente su sentido de la observación. Pérez de Ribas, como la mayoría de los religiosos de su tiempo, está convencido de que frente a la expansión de la Santa Fe debida a

la obra apostólica, el demonio con sus huestes buscó refugio en América donde reinaba como amo absoluto en el momento del "encuentro". Y no solamente el continente americano es su morada sino que las sierras y los desiertos son, en el imaginario occidental, el lugar donde éste prefiere morar.

Así lo que intenta realmente nuestro jesuita para el intertexto occidental, es un reordenamiento americano de un discurso espacial que se constituyó desde Herodoto, no sobre la descripción de elementos reales, sino sobre un eje de calidad moral. Para Occidente lo que define el desierto es la ausencia, ausencia de todo lo que hace la vida civilizada, la vida de la polis, las casas confortables, los campos cultivados, el orden político, el saber, el intercambio, las artes, la riqueza, etc. Para los jesuitas, el septentrión novohispano es una tierra de fin del mundo que se ordena según este eje moral, el indio más lejano es siempre el más salvaje, el más bestia, el más indescriptible. Hay como una degradación de lo humano que se enuncia en sus textos, partiendo de los centros simbólicos del Anáhuac que los primeros evangelizadores constituyeron como centro ordenador de una nueva construcción del espacio simbólico.

Este espacio es eminentemente teológico y no geográfico; en él se desplaza a sus anchas el demonio, "éste muchas veces se les aparecía en tiempos de su gentilidad, hablándoles en figura de animales, pescados o serpientes". Es él quien excita a la resistencia contra la predicación evangélica a través de los discursos de los caciques. Es él, "cabeza y príncipe de confusión y división", quien no ha parado de provocar "división de gentes y lenguas, para hacer también por este medio más dificultosa la predicación del Evangelio". Así, el verdadero objetivo de esta obra no es construir una antropología, o un acercamiento a una alteridad que se intentaría construir para hacer inteligible esta subregión americana, sino todo lo contrario. Los capítulos de la obra dedicados a reportar los logros de la evangelización son particularmente claros. La evangelización entendida como progreso moral se tiene que acompañar de instituciones de poder claras y estables, de comercio, de una vida racional en pueblos, de cambios drásticos en el vestir, y los cuidados del cuerpo, etc. En resumen, lo queramos o no, la evangelización es la forma propagandística del etnocidio y de la lumpenización cultural mundial en obra, desde el siglo XVI.