



Nóesis. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades

ISSN: 0188-9834

noesis@uacj.mx

Universidad Autónoma de Ciudad Juárez
México

Rozat Dupeyron, Guy

Reflexiones personales sobre la conquista espiritual y consolidación temprana de la
colonización hispana en el Septentrión novohispano
Nóesis. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades, vol. 24, núm. 47-3, julio-diciembre,
2015, pp. 74-108

Universidad Autónoma de Ciudad Juárez
Ciudad Juárez, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=85959207003>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Reflexiones personales sobre la conquista espiritual y consolidación temprana de la colonización hispana en el Septentrión novohispano¹

Personal reflections on the spiritual conquest and consolidation of early spanish colonization of New Spain in Septentrion

*Guy Rozat Dupeyron**

* Nacionalidad: Francesa. Grado: Doctor en Historia. Especialización: Historiografía colonial. Adscripción: INAH-Veracruz. Oficina Xalapa, dirige el seminario de historiografía “Repensar la Conquista”. Correo electrónico: grozat@gmail.com

- 1 Advertencia: El texto presentado recoge algunas de los análisis presentados en las conferencias impartidas en la “Cátedra Patrimonial de Historia Latinoamericana Profesor Friedrich Katz” que son elementos en la investigación que llevó a la publicación del libro *América, imperio del demonio*. UIA, 1995, hoy agotado pero disponible en el blog <http://guyrozatrepensarlaconquista.blogspot.mx/search/label/Libros%20para%20descargar>.

DOI: <http://dx.doi.org/10.20983/noesis.2015.14.3>

Fecha de recepción: 5 de febrero de 2013

Fecha de aceptación: 12 de febrero de 2014

RESUMEN

En este artículo se intenta reflexionar sobre la conquista espiritual y política del Septentrión novohispano a través de una lectura personal de la crónica del padre jesuita Andrés Pérez de Ribas. Lo que se intenta percibir es la naturaleza misma de esa “fuente imprescindible” de la historia del norte. Lejos de presentar la evangelización como una acción paternalista, el propio cronista nos muestra su orgullo de haber logrado lo que se puede llamar, hoy, un verdadero etnocidio. El autor del artículo considera que su lectura es, eminentemente, suya; no pretende establecer ningún criterio de verdad ni pretende haber agotado el sentido de dicha crónica, solamente presenta un cierto tipo de lectura que espera ayude a la renovación de la historia de la evangelización americana.

Palabras clave: Evangelización, Hiaquis, Etnocidio, Historiografía, Historia Nacional.

ABSTRACT

This article reflects on the spiritual and political conquest of northern New Spain through a personal reading of the chronicle of the Jesuit Father Andrés Pérez de Ribas. The intent is to perceive the nature of this “vital source” of northern history. Far from presenting evangelization as a paternalistic action, the chronicler itself shows pride of accomplishment of what could be called today a real ethnocide. The author of this article believes that reading is eminently his, not intended to establish any criteria of truth nor claims to have exhausted the meaning of that chronic, but presents a certain kind of reading that hopefully help the renewal of the history of American evangelization.

Keywords: Evangelism, Hiaquis, Ethnocide, Historiography, National History.

Preámbulo

Durante siglos, las crónicas coloniales escritas por los evangelizadores del Septentrión novohispano se quedaron en sus estantes sin que nadie se interesara mucho en sus contenidos. Raras veces algunos curiosos o eruditos sacudieron los sudarios de polvo que las recubrían, pero desde la constitución de las historias regionales al interior del gran movimiento de la construcción de una historia nacional en los siglos XIX y XX, se empezaron a desempolvar estos lejanos fantasmas del pasado. Es así que se redescubrió la crónica del padre Andrés Pérez de Ribas y que esta, aunque fue publicada en Madrid a mitad del XVII, se transformó repentinamente en una fuente “indispensable” para la historia del norte de México.¹

Un ejemplo de “lectura” de una crónica imprescindible

Raúl Cervantes Ahumada, prologuista de la edición Layac de 1944, concluye así su texto: “la obra de Pérez de Ribas es fundamental para el estudio de la historia de Sinaloa y Sonora”, y la compara con otras fuentes más conocidas y reconocidas, como serían: la Crónica de Tello, la de Mota y Padilla, etcétera; es decir, que el prologuista pretende participar de la buena acción que consistiría en sacar del olvido un texto importante para afianzar una historiografía regional norteaña.²

- 1 Andrés Pérez de Ribas, *Historia de los Triumphos de Nuestra Santa Fee entre gentes las más bárbaras y fieras del nuevo orbe*, Madrid, 1645, 764 pp. El autor de esa crónica hizo una honorable carrera en la Compañía de Jesús. Oriundo de la Córdoba española, ingresa joven a la Compañía, es novicio en España y profesa en la Nueva España. Pide ser destinado a las misiones del norte; ahí “inicia con pasión su labor misional”, nos relata Cervantes Ahumada, logrando entre otras santas hazañas la conversión de los Yaquis, “coronamiento de la heroica obra misional de Pérez de Ribas”. Después de su periodo misional, fue rector del Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo; director de la Casa de la Profesa; Provincial de la Compañía. Enviado a Roma como procurador, aprovecha su viaje a la corte española para presentar su obra y publicarla. Muere en 1655 en la ciudad de México.
- 2 Editorial Layac. Primera edición en México, 1944, con el subtítulo *Páginas para la historia de Sinaloa y Sonora*. Prólogo de Raúl Cervantes Ahumada.

Las principales cualidades de la obra, según él, son una prosa elegante y sencilla que cohabita con una “majestuosa claridad”, sin olvidar “su gran amor a la verdad”. Un amor a la verdad tan evidente que “salta a la vista”. Fray Alonso de la Corte, que fue en su tiempo consultado para otorgar la licencia y privilegios para la impresión madrileña de la obra, también consideró en su tiempo que “cumple el autor con todas las reglas de la historia especialmente con la principal que es la verdad”. Y, ¿cómo podría no decir la verdad y solo la verdad?, enuncia sentenciosamente nuestro prologuista, si es sacerdote jesuita y “la mayoría de los hechos que en la historia se cuentan los conoció el autor por haber sido en ellos actor principalísimo o por haberlos investigado personalmente con gran acuciosidad”.

Una vez más es la situación de testigo la que legitima el valor de la obra. Nada nos autoriza a dudar de la buena fe de un sacerdote de la Compañía, parece decirnos el prologuista, quien además, añadirá, es un “hombre dotado de gran memoria”. Por el peso de la “mirada del testigo”, toda la crónica se inscribe para él y muchos de sus lectores bajo el signo de la verdad: tanto el escenario natural como las características de las tierras o las costumbres y organizaciones de los pueblos indios, sin olvidar “los hechos propiamente históricos”. Pero más allá de la verdad del relato, el prologuista nos invita a compenetrarnos con esa epopeya misional: “En realidad la obra misional desarrollada en Sinaloa y Sonora, no necesita justificación alguna: sola se justifica, para admirarla, basta leer la obra de Pérez de Ribas”. Y añade: “en pocas partes de las tierras conquistadas en el Nuevo Mundo, se realizó semejante labor constructiva y suave y profundamente evangelizadora”.

Claro está que hubo algunas sombras en este idílico lienzo que nos pintan, a la vez, el texto y su presentación: “también allá, cierto es, se hizo sentir alguna vez la mano dura del militar”. Esta pequeña frase no tiene por objetivo recordar la importancia de la presencia ofensiva y represiva de la Corona, elemento esencial en una estrategia de “conquista espiritual” y que el propio relato de Pérez de Ribas nos muestra en acción, sino más bien de intentar borrarla o de convencernos de que el papel de la presencia militar en la conquista del norte fue un elemento poco significativo, porque según esta interpretación,

que no es privativa de ese autor, “en realidad quienes realizaron la conquista y pacificación, fueron los soldados de la fe, los misioneros que no esperaban otra recompensa que la de verse rodeados de sus indios incorporados a la civilización, o encontrar la muerte como premio de su heroica labor”.³

Los misioneros fueron así, desde esta corriente de interpretación, los primeros “indigenistas americanos”: ya que

[...] nunca olvidaban los misioneros la base material en que la educación y la fe deben sustentarse; por eso enseñaban primero el aprovechamiento de los recursos naturales, el sistema de trabajo más práctico o útil para elevar el nivel de vida de los indios y luego, lenta, suave y seguramente les iban inculcando los principios de la nueva fe.

Por eso no hay duda de que al igual que hoy, los indios de ayer, ignorantes y huraños, buscaban la protección y pedían ser amparados por el manto protector de la Iglesia.

Introducción

Mi lectura de esta crónica

Cuando por primera vez me enfrenté con la lectura de esta crónica, no estaba particularmente muy interesado en la problemática específica de la evangelización del Septentrión novohispano; más bien me interesaba pensar el funcionamiento de una crónica atrayéndola a la reflexión historiográfica general que estaba desarrollando sobre la escritura de la historia mexicana. Es así que, confrontado un poco por casualidad a ese texto, mi primera pregunta fue: ¿Cómo había adquirido ese aparente estatuto de fuente histórica “indispensable”?⁴ ¿Por qué

3 Y a nadie extrañará que frente a gente tan paternal y tan buena, que no tenía otro interés que el bien de su rebaño, “los indios, como en este libro se lee, buscaban la protección del misionero, y pedían ser amparados a la sombra de las misiones”.

4 Es evidente que no era el primero en interesarme en ese texto: prácticamente todos los historiadores que se dedicaron a estudiar la evangelización y aculturación en esas regiones, ya sean mexicanos o norteamericanos, se habían topado obligatoriamente con ese

tanto interés en la reedición de un texto que a primera vista tenía realmente pocos datos “duros” para el historiador contemporáneo? Y sobre todo, ¿qué filtros culturales radicales de esa lectura hecha por historiadores y antropólogos del siglo XX se interponían para la comprensión de ese texto de un afanoso evangelizador jesuita del XVII? Buscando solo “perlas de verdad”, elementos referenciados etnográficos o geográficos, era claro que muchos lectores modernos tendían a olvidarse de la naturaleza profunda de la obra y del acto de comunicación que se proponía en su época establecer el padre jesuita. Estos sesudos investigadores generalmente no sabían qué hacer con la presencia constante del demonio en estas regiones; una presencia tal que parece ser más bien la figura ordenadora de toda esa voluminosa obra. Así, echando por la borda al demonio, sus secuaces y sus manifestaciones, de hecho castraban el discurso del padre jesuita, que se volvía incomprensible.

mamotreto, cada quien haciendo su cosecha en esa obra o, al contrario, recomendando a los lectores de la obra desconfiar de su contenido a pesar de las protestas reiteradas de su autor de decir la verdad. Pero esto lo supe mucho más tarde y no conocía estos trabajos cuando empecé mi lectura; solo tenía como referencia, por investigadores especializados, el carácter que parecía haber adquirido de “texto fundamental para la historia de la conquista evangélica” del Norte de México. Es este carácter que quise testar con la reflexión historiográfica general que había elaborado para pensar la naturaleza de otros textos de conquista, la del altiplano mexicano en el siglo XVI. Solo en esto podía tener algo de originalidad mi reflexión, y en ningún momento intenté posicionarme frente a la historiografía propia, crítica o hagiográfica, dedicada a la obra de Pérez de Ribas.

Se trataba antes que todo de un simple ejercicio metodológico, pero pronto, al filo de las lecturas sucesivas, el ensayo previsto creció tanto que se tuvo que dividir en capítulos y hasta imponerme un punto final, porque quedaron muchos otros capítulos posibles; tanto ese texto se prestaba al tipo de análisis historiográfico que intentaba desarrollar. Y la obrita que resumió esa reflexión no pretendió jamás ser otra cosa que un intento de testar una cierta reflexión historiográfica. Si ayudó a jóvenes estudiantes e investigadores del norte en su reflexión y práctica historiográfica, como me lo comunicaron después, y por eso me invitaron en la Cátedra, es algo gratificante, pero no debe hacer olvidar su objetivo de partida: una simple proposición de reflexión metodológica. Y reconocer la importancia y méritos de la obra del maestro F. Katz puede hacerse de varias maneras. La hagiografía no corresponde a mi trayectoria; no veo ningún interés en la alabanza retórica, pero sí creo que puede participar del reconocimiento de la importancia de una obra, proponiendo algo modesto y personal que como la obra de dicho maestro permita pensar algo de la conquista y formación del Septentrión novohispano. Es por eso que intenté resumir aquí los momentos principales de aplicación de este método.

Adulterado, el texto podía ser utilizado como un conjunto meramente referencial para nutrir los capítulos de las diferentes historias de los estados nortños.

Para mí, la cuestión fundamental no estaba en la obra sino en las posibles miradas que la hacían depositaria y fuente de una cierta Historia, porque el libro de Pérez de Ribas puede ser fuente, pero, ¿de qué? En esta extraña y compleja alquimia del reconocimiento de fuentes, ¿cómo abordarla sin hacer enormes contrasentidos ni castrarla? ¿Cómo reconocer, entender y utilizar el o los mensajes que lanzaba Pérez de Ribas a sus contemporáneos, y en cierta medida a la posteridad?

Es evidente que la estructura de esta obra y su “literalidad” pertenecen a géneros de escritura que hoy, en general, nos son muy extraños, como es el caso de la mayoría de las producciones coloniales. Pero está claro que si logramos franquear la primera barrera de incomprensión y extrañamiento que hoy asalta a cualquier lector ingenuo –aun al mejor intencionado– la posibilidad de una lectura se abre cada vez más en cada práctica del texto.⁵

Indios y jesuitas: el problema de la alteridad

Hoy, después de décadas de indigenismo, nos interesamos de manera ambigua en “los indios”. En México la figura del indio es omnipresente en el conjunto identitario nacional. Pero en los siglos XVI y XVII no interesaba realmente “conocer al indio”. Al contrario. Y la obra de Pérez de Ribas lo prueba: todo lo “indio” estaba marcado por el signo de lo demoníaco y solo aparecen positivamente las vidas ilustres o amargas, ejemplares, de los hijos de san Ignacio.

Hoy, en el trabajo cotidiano del historiador o del científico social en general, tenemos muchas dificultades para no confundir la verdad del relato y la verdad de la ocurrencia del hecho. La adecuación de es-

5 No pretendo tampoco haber agotado el sentido de la obra de este autor, pero espero que mi lectura pueda ser útil y retomada –en pro o en contra– por otros investigadores de manera cada vez más aguda y más enriquecedora, para que el sentido del texto que se proponía nuestro dedicado y afanoso varón pueda ser, “un día”, reconstruido y entendido en su plenitud.

tos dos elementos es un asunto reciente y pertenece claramente solo a la modernidad científica. La historiografía medieval, como la del siglo XVI y XVII, no siente la necesidad de diferenciar radicalmente la ficción de la realidad; aún más, la ficción puede, por medio del relato escrito, sus formas retóricas y la presencia legitimadora de “autoridades”, adquirir un estatuto de realidad y será vivida, entendida y reproducida como tal por los destinatarios del mensaje de la obra escrita, porque lo que importa en primer instancia es la función moral del relato.

Verdad hagiográfica y verdad histórica

En el texto de Pérez de Ribas, como en la mayoría de los textos coloniales, podemos encontrar todo un imaginario y una retórica cristianas que se tiende hoy a menospreciar o incluso a pasar totalmente por alto. Hoy no estamos muy sensibles a los elementos del discurso demoníaco que aparecen casi en cada página, ni tampoco al discurso de la correspondiente omnipresencia de la divina providencia. Pero si despreciamos todas estas construcciones simbólicas, es probable que no podamos entender cómo estas referencias repetitivas a lo “maravilloso cristiano” desempeñaban un papel fundamental con respecto al texto entero, una función de organización del relato que proponía al lector potencial un modelo de inteligibilidad. Estas referencias aparecen como leyes propias y necesarias del género al cual pertenece el texto, producidas y puestas en movimiento por el relato mismo en el curso de su elaboración. Pero si los relatos de la lucha del demonio contra la luz evangélica no pueden ser considerados hoy como “información”, tampoco lo deben ser los que tratan de la figura del indio, porque en la obra no hay diferencia real de naturaleza entre los dos conjuntos discursivos, ya que el indio del padre jesuita es, antes que todo, una figura retórica. Si los relatos del indio nos parecen más atractivos y más verosímiles que los de las intervenciones divinas, no es por una disposición intrínseca del texto o por una dosis más elevada de “verdad” contenida en los primeros, sino solamente por efecto de nuestro deseo y de nuestra intervención en el texto en el proceso de lectura-investigación.

Para que haya comunicación, e incluso para que exista la posibilidad misma del libro, debe haber de antemano establecido todo un conjunto de saberes y referencias intelectuales comunes en el siglo XVII, que se activarán tanto en el proceso de producción de la obra como en el de su recepción. Así, tanto la descripción de las intervenciones diabólicas como la descripción de las prácticas sociales, rituales y religiosas de los indios toman sentido solamente dentro de cierto espacio del saber que pertenece a la cultura clerical española del siglo XVII. Por fin, y no es la menor de las dificultades, ¿cómo reconocer y delimitar un saber compartido que, por su heterogeneidad en el tiempo y el espacio, ya no compartimos ni podremos compartir?

Por otra parte, si el texto se inscribe entre un narrador y un destinatario, también es probable que este último pueda ser reconocido dentro del mismo texto. No deben faltar en el curso del texto una serie de marcadores de la intervención del narrador o de narradores delegados, reales o imaginarios, encargados de ayudar al narrador principal. En resumen, el resultado de todas estas prácticas y sencillas precauciones metodológicas es el de tomar conciencia de que el historiador, al leer, y después al escribir a su vez sobre la conquista espiritual del norte, no va hacia los indios, no se acerca a ellos, no descubre una verdad del indio que la investigación bien llevada le hubiera permitido alcanzar, sino que lo acerca más y más hacia los españoles, hacia el saber cristiano, hacia el imaginario y las prácticas del logos occidental en acción “inventando” indios en estas lejanas regiones del Septentrión.

Y, finalmente para nosotros, lo que parece hoy la pregunta fundamental: ¿Cómo eran los indios reales?, se desvanece detrás de la única pregunta posible: ¿Cómo se “puede ser indio” en el texto de Pérez de Ribas? O, ¿cómo se constituye esa figura discursiva que el autor llama “indios”, o más bien, bárbaros? Es solamente después de haber intentado responder a esa pregunta que sabremos en qué medida y bajo qué condiciones podremos adoptar algunas de las figuras retóricas del indio construidas por el erudito jesuita.

Desiertos y confines

En el siglo XVII la tierra de las misiones es tierra de confines, tierra del fin del mundo, de disolución de lo conocible. Allí todas las categorías más seguras de la existencia occidental cristiana parecen no tener prisa sobre lo real; el más allá del espacio es un lugar indecible. Para rellenarlo, Occidente pone allí, todavía en este siglo XVII, las tierras extrañas donde viven los seres fabulosos de la mitología medieval, heredada de los antiguos grecolatinos.⁶

Para los Soldados de Cristo esta tierra sin fin es como una aspiración que los lleva cada día más lejos “del mundo” y, por lo tanto, más cerca de Dios, en una indefinición posible donde la criatura desaparece en la acción evangélica, sublimándose en la contemplación de su divino creador. Este movimiento hacia los confines espaciales se puede comparar, probablemente, con el movimiento del místico de esa época hacia los confines del alma, donde alcanza a sublimarse en su creador.⁷ A medida que se pierden de vista los marcadores de la civilización, campos cultivados, ciudades, rutas, etcétera, más grandes se alzan los Soldados de Cristo. Pero ellos no están solos. Sobre la espalda de estos hombres angustiados del siglo XVII, frente a la inmensidad de la tarea evangélica, sin rumbo ni mapas, se posa la mano firme de la Divina Providencia que indica el camino que ha de ser seguido. En estos soldados, el trabajo de la disolución del ser está probablemente en acción y fascina a muchas de sus víctimas. Desaparece el hombre de carne y hueso, y el hombre espiritual, fundido en el conocimiento de Dios, puede afrontar peligros y privaciones sin titubear. Esto explica, tal vez, la constancia y la santa necesidad de estos varones que consagran su vida

- 6 La existencia en estos textos de los pueblos míticos, Gog y Magog, la Fuente de la Juventud, el país de las Amazonas, el país de El Dorado, etcétera, no debe ser considerada como elemento discursivo arcaico o insuficiencia intelectual de sus autores, sino más bien como marcadores con los cuales el autor pide su inclusión en un saber compartido y establece así una relación comunicativa con elementos de un código conocido por todos.
- 7 Esta atracción hacia el norte no tiene fin, y se siente en Pérez de Ribas y en algunos otros autores como una especie de júbilo místico que espera esta aniquilación/sublimación del ser.

a la evangelización de los confines, así como también la seguridad con la cual, sin ninguna vacilación, destruyen costumbres y prácticas indígenas, desplazan poblaciones, mandan castigar, a veces con la muerte, a individuos o grupos enteros.

El desierto de Pérez de Ribas

Para el imaginario occidental, el desierto es tierra de inversión, el anti-Edén al cual el pecado original lanzó a los hombres. Al principio, caos original que los hombres con su trabajo tienen que organizar, lugar de prueba espiritual para los patriarcas, sitio de afinación y purificación del pueblo elegido. Allí Moisés verá a Dios frente a frente y recibirá las tablas de la ley, símbolo de la nueva alianza de Dios con los hombres, y a los hijos de san Ignacio se les impondrá la corona del martirio o la de la santidad.

Ya en el Nuevo Testamento aparece el desierto, por lo que para la civilización cristiana occidental será el lugar donde reinan los demonios y, más aún, desde la cima de los montes de los desiertos, el Príncipe del Mundo mira sus imperios. En estos lugares el Demonio es rey. Incluso Jesús es llevado allí por el Espíritu Maligno para ser tentado por él. Pero también es en el desierto de Judea donde Juan el Bautista anunciaba el progreso decisivo e inminente para el destino humano, su lucha contra el pecado y el Demonio, y proclama, desde el territorio mismo de este, el fin de su imperio.

Occidente y los límites de lo humano

En el intertexto occidental, casi desde sus orígenes, el ordenamiento discursivo del espacio se constituye no sobre elementos de algo “real concreto”, sino sobre un eje de cualidad moral. Para la gente de la polis griega, humanas son las ciudades, humanos son los campos cultivados y todas las obras y realizaciones del hombre sedentario.⁸ Más allá de los campos cultivados empieza la tierra de nadie, donde deambulan

8 No es una casualidad que la ciencia occidental haya hecho, durante años, de la revolución neolítica el principio de toda civilización y posible progreso.

porqueros, vaqueros, recolectores y carboneros y todo un conjunto de forajidos, peligro potencial para la polis.

En su descripción del mundo, Herodoto muestra perfectamente esta degradación de la calidad de lo humano a medida que su relato pone en juego a gente lejana de la patria griega. Más allá de lo griego, como ya más allá de los últimos campos de la polis, empieza el desierto, con sus sinónimos: salvaje, lejanía, soledad. No hay una oposición clara entre polis y desierto, sino que insensiblemente se pasa de uno a otro, de la misma manera que se pasa de hombres a salvajes. El espacio no es homogéneo; es aquí, ante todo, una categoría moral. El trabajo de ordenamiento del mundo que realiza Herodoto nos puede servir de guía, porque el método que aplica para relatar el mundo a los griegos seguirá practicándose, hasta probablemente bien entrada la modernidad, cada vez que los occidentales intentan ordenar discursivamente el mundo.⁹ Por ello, desde la herencia griega, en la producción narrativa occidental de los confines se observa una disminución de la calidad humana de sus habitantes, hasta que se llega a estos seres sobre los cuales se interrogan los mejores espíritus. ¿Cuál es la naturaleza de estos seres con pies de cabra, cabeza de perro, arimaspos o grifos? El logos occidental cristiano, heredero del logos griego, conservará esta tensión en la descripción espacial: aquí los hombres verdaderos; más allá una humanidad que va degradándose.

En la descripción de Pérez de Ribas, aunque de manera menos clara, se tiene la impresión de que sigue existiendo esta tendencia a la degradación de la humanidad. No todos los indios son iguales y si algunos son ya criaturas de Dios, los de más allá son realmente más criaturas del Demonio. El análisis de cómo Pérez de Ribas ordena el territorio de Sinaloa y regiones vecinas, mostraría probablemente que no está elaborando una primitiva geografía regional ni una incipiente etnología, sino más bien una ordenación simbólico-religiosa.

9 Véase el libro extraordinario e inagotable fuente de reflexión de François Hartog: *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*. París, Gallimard, 1986. Trad. FCE, *El espejo de Herodoto*, 2003.

A mayor alejamiento del centro simbólico espacial del discurso narrativo español –villas o conventos– se encuentran hombres menos humanos. Así, no debemos extrañarnos de que los relatos de la primera mitad del siglo XVI, compuestos en su mayoría en el Anáhuac, empiezan el más allá espacial en las orillas mismas de las ciudades y campos recién dominados, donde están al acecho los chichimecas, cabezas de perro o cinocéfalos morales.

En estos relatos de la evangelización mexicana (siglos XVI y XVII), siempre se tiene un sentimiento de extrañeza al leer la súbita transformación de las bestias que pueblan esas tierras ariscas, y que por la simple unción y la gracia bautismal se transforman en mansas ovejas. Duda particularmente legítima cuando se sabe que, algunos años o décadas después, estas mansas ovejas se transformarán otra vez en lobos feroces que aúllan de nuevo a su antiguo amo, el Demonio. Todo pasa como si la descripción de los indios mansos, ya sometidos, bautizados, tuviera como función la de dar cuenta y de reforzar, por contraste, el salvajismo de los demás. No hay que olvidar que la sumisión de estas fieras al rebaño del Señor manifiesta no solamente la violencia del combate contra el Demonio, sino también la constancia y la firmeza de la obra de los Soldados de Cristo en esas lejanas tierras. Claro está que el orden del discurso describe más allá otros grupos más feroces aún, que hacen aparecer como dulces colegialas a estos antiguos feroces, recién sometidos. Incluso el superlativo repetitivo de los buenos se opone a la parquedad y monopolización de los malos, como si con ellos se alcanzara el límite de lo decible. Desde Homero ya los cíclopes, lestrigones, lotófagos, pueblos extraños y extranjeros de pastores nómadas, comedores de frutas, no participan de una humanidad completa y además, hará notar Homero, los cíclopes, ya condenados por comer carne humana, “no tienen asambleas y cada uno decide sin tomar en cuenta a los demás, lo que necesitan él, sus mujeres y sus niños”.¹⁰

10 Estas regiones lejanas son además muy fértiles en fenómenos prodigiosos e increíbles. De Plinio y del legajo grecolatino, los medievales se enteraron de la existencia de estos pueblos que tienen nombres extraños como sciapodes, bleminjes, astomes, cinocéfalos, parotas, etcétera. Todos viven muy lejos, en tierras remotas, en la periferia del mundo romano, particularmente en Etiopía o en India donde abundan pueblos sin boca, sin

Este mensaje es perfectamente asimilado en el siglo XVI cuando se descubre América, y Colón, que sueña con el país de las amazonas y busca El Dorado, la fuente de la eterna juventud, etcétera, no tiene ninguna duda sobre la legitimidad de su derecho a reducir a la esclavitud a los “caribes”, estos subhombres monstruosos que comen carne humana.

La cruz y la espada, defensa del imperio

El sentimiento de compasión hacia la suerte de los indígenas, que se puede rastrear en ciertas obras de evangelización franciscana del XVI frente a la desaparición masiva de la población originaria de América y la desestructuración de las grandes culturas, casi está ausente en la obra del padre Pérez de Ribas. Si Dios había permitido y decidido la extinción de los indios es porque estos vivían totalmente bajo una sujeción diabólica, lo que la mayoría de los evangelizadores no había dejado de repetir. El siglo XVII es perfectamente consciente de que para mantener a la nueva sociedad cristiana se necesita de las armas españolas, particularmente en el caso de las tierras fronterizas de las colonias recién fundadas. El triunfo de la reforma en Europa está presente para recordar que nada está seguro, que el maligno sigue intentando a todo momento desviar a los pueblos del buen camino.

Hoy es evidente que en la Conquista de América —a pesar de lo que ciertos autores siguen pretendiendo— la cruz y la espada estuvieron siempre unidas, como lo habían estado durante la Reconquista española contra los moros y en la Contrarreforma en Alemania, donde los jesuitas juegan un papel central. Para la mayoría de los españoles, esta unión no era antinatural, pues el realismo cristiano, apoyado en el espíritu de cruzada, no desdeñaba valerse de las armas y de la violencia cuando fueran necesarias para alcanzar fines evangélicos. Hasta el siglo XVI se vio incluso a varios papas cambiar la sotana por la armadura y mandar en persona a sus ejércitos.

narices, pero también donde otros pueblos de monstruos no tienen otro lenguaje que los gestos y signos, y otros que ignoran el fuego.

Por otra parte, si bien es cierto que en la misma época hubo espíritus a quienes repugnaba el uso de las armas para estos menesteres apostólicos, las polémicas a este respecto en el siglo XVI se redujeron a un problema de método de evangelización, y aunque estos escasos pacíficos varones quisieron situarse lejos del uso de las armas, estas se encontraban siempre en el horizonte. A mediados del siglo XVII, ya bien entrada la Colonia, Pérez de Ribas puso fin a casi un siglo de ambigüedades y de discusiones hipotéticas: llamando a un verdadero realismo cristiano, se propone hablar en el mismo discurso de medios y fines en función de una estrategia de dominio claramente definida.

En resumen –por la confusión existente desde el siglo XIX sobre la naturaleza de los relatos y de las discusiones teóricas de los siglos XVI y XVII– se concretará la ilusión de que hubiera existido la posibilidad de cristianizar sin colonizar; civilizar, respetando las culturas indígenas. A esta pretensión, el propio Pérez de Ribas hubiera respondido con un grito de horror y lo hubiera considerado como una auténtica manifestación más del discurso diabólico. Para los jesuitas del siglo XVII, y particularmente para un Pérez de Ribas, no hubo ninguna duda: la conquista del norte se consumó a la par con la cruz y la espada, cada una a su tiempo a veces, pero las dos fueron necesarias y totalmente complementarias.

Evangelización pacífica o forzada, la disyuntiva no era nueva y el cronista sabía muy bien que desde el principio de la Conquista americana había sido objeto de muchos debates y polémicas, ya que se trataba de una “materia que han tocado y tratado gravísimos autores”.

Incluso en la propia Compañía, el choque de los partidarios de los dos métodos fue muy violento, particularmente en las misiones asiáticas.¹¹

11 Por ejemplo, hacia los años 1580-1585, en la sede oriental de la Compañía en Goa, el padre Valignano y el padre Francisco Cabral se oponían y se quejaban uno del otro; y recurrieron al general de la Compañía, Claudia Acquaviva, como árbitro de sus diferencias en cuanto a método. El padre Valignano recomendaba contemporizar y disfrazar el objeto de la penetración cristiana en Japón y adaptarse, incluso, a las prácticas locales, participando de lo que en el siguiente siglo sería la “cuestión de los ritos”, condenada ulteriormente por la curia. Su contrincante preconizaba los métodos radicales: pedía

Dulzura o fuerza, un falso problema

Pérez de Ribas empieza reconociendo que si su relato es el de una conquista evangélica y apostólica, ¿cómo es posible que en cada libro aparezcan las sombras de soldados, escoltas y capitanes? Si “Cristo nuestro señor” mandó a sus apóstoles a difundir un mensaje de paz y amor pidiendo que la aceptación fuese libre, espontánea y sin ruido ni violencia, y solo con la fuerza de la palabra divina, ¿por qué el ruido de las armas y el furor de la guerra? Su explicación empieza con un relato idílico. Nada de violencia: la primera evangelización se logró con dulzura. Favorecida por la Divina Providencia y el celo de los padres jesuitas, la región situada alrededor de la villa de Sinaloa crecía felizmente. Pero mientras más naciones indias se ponían bajo el amparo real y la sabia dirección de los padres, más crecía la resistencia a la cristianización, más se movilizaban las fuerzas diabólicas:

Habían muchos indios fieles y adictos a los padres, los indios delincuentes, como aliados suyos andaban inquietos y aun se atrevían a dar escolta a la villa, y pretendían abrassarla. Y cuando no podían hacer fuerte en los vecinos de ella, porque estaban muy en velo, lo hacían a los caballos y bestias que mataban, flechándolos y con otras insolencias, inquietaban a los bautizados cercanos de la villa con que ni ella tenía seguridad, ni los pueblos cristianos ni los Padres que los administraban. (Pérez de Ribas, 1992, p. 58).

Así, aunque “corrían en prosperidad las cosas de la cristiandad”, una amenaza mortal se alzaba sobre la pequeña villa de Sinaloa cuyos habitantes, recordando la suerte de la villa de Coroapa arrasada por los indios, pidieron que les fueran enviados “soldados con que se asegurase aquesta provincia y se reprima el orgullo de los que la alborotan e impiden el poder pasar adelante en ella la predicación del Evangelio” (ídem).

que los hermanos de la Compañía en el Japón se comportasen como hombres de hierro, imponiendo un cristianismo intransigente.

Construye el padre Ribas su argumentación sobre un texto de Solórzano Pereira, que es una límpida legitimación de la guerra como modo de evangelización.¹²

Si los indios maliciosamente pusiesen impedimento o dilación en admitir las personas que les van a tratar de la enseñanza de la fe o en estorbar que estén entre ellos y no se pase adelante con la predicación e instrucción de buenos usos y costumbres o que no se reduzcan o conviertan los que de los suyos o de los vecinos buenamente lo quisieran hacer, o si se armaren o si viniesen de guerra a matar, robar o hacer daños a los dichos descubridores o predicadores. En tal caso, se les puede hacer guerra con la moderación que conviene y consultando primero la justificación y forma de ella con los religiosos o clérigos que se hallasen presentes, o con las reales audiencias, si hubiere comodidad para ello y haciendo los demás autos, protestaciones y requerimientos que se entendiere convenir (Pérez de Ribas, 1992, p. 58).

Al llamado angustioso de la nueva colonia española, el gobernador responderá con el envío de 24 soldados que, aunque pocos si se considera lo numeroso de los indios de la región, en apariencia bastaban para revertir una situación que se anticipaba difícil, o por lo menos servía para tranquilizar a los colonizadores.¹³ Pero no por eso la región estaba tranquila, dice el autor. Aunque el teniente y sus soldados visitaran los nuevos asentamientos y firmaran las paces, persistía la “inestabilidad de naciones nuevas gobernadas, o por decir desgobernadas de sus muchas cabezas, y no acostumbradas a gobernarse por una”.¹⁴

12 Andrés Pérez de Ribas, *op. cit.*, t. J, p. 58. Se trata, probablemente, de un extracto de *La política indiana* de Juan de Solórzano Pereyra, jurista español (1575-1655).

13 Tanto los españoles como los padres se habían recluso en la villa y veían como hostiles a todos los indios cercanos a ella, aun a los bien conocidos. Con el refuerzo militar, los vecinos se animaron de nuevo y retomaron el proceso de asentarse en paz con los grupos indios vecinos; los padres también regresaron a sus rebaños.

14 Pérez de Ribas, *op. cit.*, p. 59. En adelante, se citará por el número de página entre paréntesis, en el cuerpo del texto.

Para Pérez de Ribas no hay duda de que la presencia militar y la formación del presidio coadyuvaron a mantener un orden en lo político que fortaleció mucho a la obra de evangelización. Durante años él fue testigo de los frutos temporales y espirituales que maduraron por la presencia de los presidios e intentó demostrar que esta estrategia de ocupación de los territorios, establecidos por orden de su majestad en este tipo de empresas y zonas fronterizas, no contradecía para nada el mensaje que Cristo legó a su Iglesia.

¿Cuáles fueron, entonces, los motivos y fines que se persiguieron con el establecimiento de un presidio? ¿Por qué fue “conveniente y necesario el usarse de esos medios”? Partiendo de la argumentación de Solórzano, Pérez de Ribas declara: “sucede y no pocas veces que un pueblo o nación de estas bárbaras que no supiera de gobierno, ni policía, espontáneamente y movido con la fuerza de la palabra divina se convierta y la recibe” (p. 62). Pero estos nuevos cristianos, maravillados por la gracia divina, seguían viviendo entre infieles y sus pueblos y fronteras poblados de apóstatas, falsos cristianos y gentiles, quienes los presionaban y veían con recelo.

Pregunta el autor: ¿Quién puede dudar de que reprimir las insolencias de estos enemigos de la fe y amparar a los recién convertidos sea una tarea para la conciencia de los reyes católicos? Aunque la palabra divina obra las conversiones por su propia virtud, la de la gracia, es menester que sea oída y, por lo tanto, que se predique; y si las huestes de Satanás impiden la predicación o si persiguen a los que la quieren oír, ¿quién amparará a estas almas presas del deseo de Dios? ¿Quién perseguirá a los perseguidores? ¿Los misioneros? Ellos no tienen armas: andan solos o con un compañero por los montes; y si van armados, es solo con la palabra divina. Si llegara el caso de que una cristiandad feliz y quieta, amparada por el rey, en paz y amistad con los españoles fuera repentinamente objeto de despojo por parte de sus antiguos enemigos y les quitaran tierras, cosechas, mujeres e hijos, ¿los dejaremos desamparados?, ¿los abandonaremos? ¿No sería esto un pecado y un error político? Pérez de Ribas recuerda las cláusulas de estos contratos de asiento hechos con las comunidades “cristianizadas”: “Los caciques en nombre de su nación (se obligan a) no dar auxilio a los que pretenden

infestar a los cristianos” (p. 63), a no admitir en sus tierras y asiento a ningún renegado o forajido, sino más bien, a entregarlos a la autoridad, comprometiéndose además a ayudar a los españoles en las empresas y entradas que se ofrecieran. Por su parte, los españoles se comprometen a amparar a esta nación de la violencia de sus enemigos, “pero, [dice el autor], ¿cómo lo podrán lograr realmente en la región de Sinaloa?, [si toda es] tierra despoblada de cristianos españoles” (p. 64).

El presidio, una sociedad ejemplar

El presidio también, insiste el padre Ribas, tiene el objeto de servir como ejemplo moral y presentar a las naciones indias la imagen y modelo de una sociedad política, jerárquica, donde reinan la autoridad, la obediencia y el orden. Si no, añade el santo varón, “¿Cómo podremos introducir en ellos la costumbre de un gobierno político estable y ordenado que necesitan todas las repúblicas del mundo para vivir en paz?” La ejemplaridad del presidio es particularmente necesaria para esta gente, “que de suyo no tenían gobierno ni policía humana” (ídem). Evidentemente, Pérez de Ribas tiene que reconocer que la fuerza de los escasos presidios no es suficiente para reprimir a tantas naciones particularmente belicosas, fieras e inquietas. En la villa de Sinaloa solo se disponía de escasos 46 soldados, y si todos los indios comarcanos bárbaros se hubiesen unido habrían llegado a ser de 20 a 30 000 guerreros. ¿Qué podrían hacer contra ellos estos soldados? Por otra parte, sabe que la hacienda real no puede sostener más presidios; es por eso que cuando se hacían entradas de pacificación o expediciones punitivas, no todos los soldados podían entrar en campaña, dejando desamparados el presidio y la villa sino que, conforme la situación lo exigía, se iban levantando contingentes de “indios amigos” para acompañarlos. El soldado español casi nunca salía solo.

Tres son los elementos fundamentales ofensivos: los arcabuces, los caballos armados y los aliados. Los primeros, aunque pesados y muy lentos, tenían no obstante un poder mortífero de alcance superior al de los mejores arcos indígenas; los segundos, pequeña fortaleza móvil, eran una especie de reconstitución, en tierra americana, del caballo

pesado de combate medieval: el animal y su jinete estaban recubiertos con capas espesas de cuero de toro que los hacían poco vulnerables a las flechas. Estas protecciones no los volvieron invencibles, porque los indios eran tan atrevidos que se dejaban ir debajo de los caballos para desjarretarlos o también se juntaban para derribarlos. Una vez en el suelo, el jinete quedaba casi incapacitado –por el peso de sus protecciones y armas– para levantarse y a merced del enemigo, si no interviniera –rápidamente– la ayuda de los peatones indígenas. Además, estos caballos se cansaban pronto y por eso no se montaban sino al llegar al lugar del enfrentamiento. Eran perfectos para la maniobra en tierra llana, donde desbarataban implacablemente escuadrones enemigos, pero en el monte su eficacia era mucho menor aunque su utilidad fuera real porque los indios aliados podían lanzar el ataque, protegidos y sostenidos por la potencia del fuego de los españoles y de sus caballos armados. Es así, concluye Pérez de Ribas, como un pequeño grupo de españoles, seguido de muchos indios, podía enfrentar a ejércitos numerosos de bárbaros.

El padre jesuita no esconde a su lector que los soldados hispanos no son todos santos pero considera que estos inconvenientes, que no se pueden negar y provocan “daños e inquietud a las villas y con los indios amigos”, no se pueden poner en la balanza –ni de lejos– con los resultados tan superiores que permiten la presencia del presidio en la región.

También es muy importante, señala el autor, que exista el presidio para que los indios sean así testigos del respeto que les tienen los soldados y los oficiales, porque esto ayuda a fortalecer el prestigio moral de los padres y muestra el lugar que ocupan en la jerarquía española, consolidando el valor simbólico de sus enseñanzas.

A pesar de todas estas armas, finalmente, recuerda el padre Pérez de Ribas, es la Divina Providencia la que procura dar de manera clara la victoria a las armas españolas y proteger, tanto a los padres como a su obra, de los enemigos. Y como los espacios conquistados se fueron ensanchando, relata de manera muy tranquila el jesuita, se hizo sentir la necesidad de nuevos presidios para asegurar la permanencia de los logros evangélicos en las nuevas regiones conquistadas.

*Los hiaquis, indios ejemplares*¹⁵

El relato de la conversión de la nación hiaqui ocupa el libro V, y como Pérez de Ribas señala que esta santa hazaña fue su obra personal, creo que una lectura atenta de este relato nos dará elementos para entender cómo funcionaba el sistema historiográfico del autor y, más globalmente, su sistema general de representaciones.

La evangelización y conversión de los hiaquis está marcada por el sello de la violencia. Se había producido ya entre estos y los españoles una serie de “encuentros y batallas más campales que a los españoles se les ofrecieron en esta provincia desde que se descubrió” (p. 284). Y no solamente los hiaquis estaban reacios al contacto con los occidentales, sino que se habían transformado en receptores y defensores de otros indios cristianos alzados y rebeldes. Esta justificación –que nos puede parecer de poco peso hoy– ocupa en el relato de Pérez de Ribas un lugar importante, porque le permite construir la legitimidad de una conquista hecha con violencia, forzada por la ferocidad de los dichos indios y su rechazo a entregar a indios renegados a la autoridad de los padres. De todas maneras, termina su justificación diciendo que, finalmente, es Dios quien así lo quiso; Dios quería que estos bárbaros entrasen en su reino. Pérez de Ribas nos presenta a los hiaquis como una nación numerosa, fuerte, soberbia a la que nadie podía acercarse pues trababa guerra con todo aquel que lo osara, particularmente con los mayos, quienes eran sus vecinos y por esos tiempos se estaban haciendo cristianos.

Para romper con ese aislamiento realmente diabólico, Dios escogió a unos agentes especiales, unos indios renegados que por su afán de regresar a vivir a sus antiguas usanzas y en su incierto camino de fuga, se habían internado en el territorio hiaqui. El pueblo hiaqui, nos cuenta su evangelizador, sacaba su fortaleza de una región muy rica en la que vivía asentado a lo largo de un río caudaloso (como el Guadalquivir,

15 Si hemos conservado la grafía utilizada por el padre jesuita es para diferenciar claramente estos indios más o menos imaginarios “inventados” por ese autor, de los yaquis objeto, ellos también muchas veces imaginarios, de la antropología nacionalista mexicana.

dice el padre Ribas) que atraviesa una serie de llanadas, antes de desembocar en el brazo de California. La descripción del valle hiaqui que nos hace el jesuita es la de una región excesivamente fértil, donde los lugareños aprovechaban las avenidas del río, como los egipcios las del Nilo, para fecundar sus tierras y obtener abundantes cosechas de maíz, frijol, calabaza, algodón, “y otras semillas que ellos usan, [además] se valían también de las semillas del mezquite [cuya] harina es algo dulce y sabrosa, y de que se sirven para bebida y comida (allí) la gente toda es labradora [y añade a su dieta] los frutos de la cacería del monte (como) las de grandes pesquerías” (p. 285). En cuanto a la ocupación del espacio por los hiaquis, cuenta que: “era en forma de rancherías tendidas por sus riberas y junto a sus sementeras, y el número de estas rancherías sería de ochenta en que había treinta mil almas” (ídem). Podrá parecer que una nación de 30 000 almas es poca cosa –dice el autor, interpellando al lector occidental– sobre todo si se compara con la situación europea, pero en América –explica– esto es suficiente para constituir una nación particularmente poderosa.

En resumen, la nación hiaqui era temida y considerada por todos como la más adelantada y belicosa de todas las de la provincia. Pero esa misma entereza y fiereza, dice el jesuita, se pudo transformar por el santo bautizo y el efecto de la gracia, y “puedo afirmar dellos que hallé muchos de muy buenas naturales, agradecidos y fieles” (ídem). Bien adaptados a un medio rico y diverso, no es nada extraño que fuesen “de más altura que los de otras naciones, y más bien agestados, en hablar alto y con brío singular y grandemente arrogantes”. Altos, fuertes, estos atletas desnudos o vestidos con pieles de venado o puma, o de simple algodón que sabían tejer y labrar muy bien las indias, tenían una figura que impresionaba tanto a indios como a españoles. Pero –añade el padre Rivas– estos eran finalmente también “grandes hechiceros y muy dados al culto de Satanás”. Y termina su descripción diciendo: “en todo lo demás eran muy semejantes a las otras naciones de que atrás quedó escrito, y así aquí no se repite, misma embriagues y borracheras, mismos bailes bárbaros, cabezas cortadas a los enemigos, uso de muchas mujeres, mismas hechicerías y otros semejantes” (p. 286).

Una guerra querida por Dios

Si el lema “fuera de iglesia no hay salvación” fue durante siglos un resumen *soft* del totalitarismo occidental, a través de esta crónica aprendemos cómo este programa de asimilación ineluctable funcionaba en América. Si los misioneros podían tener algo de conmiseración con los bárbaros que vivían en su gentilidad y que no habían aún oído el mensaje evangélico, el hecho de querer “retornar a sus antiguas usanzas” por algunos grupos, era considerado como un auténtico sacrilegio y merecedor de los más grandes castigos. Es así que el Capitán Hurdaide, máxima autoridad militar, en acuerdo con los padres jesuitas, pretendió reducir “el alzamiento” de un grupo de indios cristianos del pueblo ocoroni, “que pretendía libertad de conciencia, tomando su derrota la tierra muy adentro, para entrarse entre gentiles y vivir en su libertad y costumbre” (ídem). Es evidente que no se podía permitir tal sacrilego desacato. Sobre el jefe de estos forajidos, que “fingió ser cristiano”, el padre Pérez de Ribas nos tiene una interesante biografía que da, como en un palimpsesto, información sobre los movimientos de población en el área que ninguna fuente escrita jamás reportaría. El jefe de esos renegados:

Habiendo salido de la provincia, fue a parar al real de minas de San Andrés, donde habiendo estado algún tiempo entre cristianos, volvió a su tierra de Sinaloa [...] indio astuto y mañoso y muy ladino que no gustaba de iglesia, ni doctrina, sin parar donde la había y la podía aprender [...] y naturalmente tenía un corazón depravado y poseído del demonio (ídem).

Ese renegado, por lo tanto, no es ningún incauto: ha vivido entre cristianos y sabe lo que espera a sus familiares y su comunidad. Es por eso que intenta provocar el alzamiento de los mayos que se estaban haciendo cristianos. No logra su cometido, sino que al contrario, estos últimos entregaron algunos fugitivos al capitán. El cabecilla logra huir con cuarenta familias y se adentran en el territorio de los hiaquis. Estos, dice Pérez de Ribas, se ofendieron por la intrusión, pero el renega-

do les propuso enseñarles, a cambio de su acogida, trucos y estrategias militares para poder resistir a los españoles y escapar a los arcabuces; finalmente, fueron aceptados.

Primera jornada

El capitán decidió perseguir a toda costa a los fugitivos para acabar con ese escándalo, y porque “siempre estaba en su dictamen de que no habían de tener madriguera donde no entrase el español a castigarles sus maldades” (p. 287). El militar español se pone en campaña, pero es en “son de paz” que se presenta frente a los hiaquis, para pedirles que le entregasen a los forajidos y que sean regresados a su pueblo e Iglesia. El capitán actúa con mucha diplomacia porque sabe lo temible que son los hiaquis unidos, ya que podían juntar hasta 8000 indios de arco y flecha.

Con las armas en las manos, hiaquis y españoles se observan, pero ninguno se atreve a empezar la guerra. El capitán insiste: si realizan la entrega, no habrá guerra y él regresará a la villa; en recompensa, a los hiaquis se les abrirá el trato y comercio con los españoles. Pero, cuenta el jesuita,

[...] el indio Lautaro había hablado tan mal de los españoles que estos hiaquis no aceptaron en esta ocasión partido de paz ni plática de composición, respondiendo que ni querían entregar a los alzados, ni amistad con los españoles [y además, añadieron] que allí tenían en sus manos sus arcos y sus flechas (ídem).

El capitán, prudente, entiende que solo le queda tocar la retirada, ya que no cuenta con fuerzas suficientes.

Segunda jornada

Pero el enfrentamiento era ineluctable, admite el padre jesuita, porque la nueva situación, creada por la iniciativa del capitán, hizo que tanto cristianos como gentiles estuvieran “muy atentos a ver cómo salían los españoles del empeño a que se habían puesto con los hiaquis, ya que su

solución atañía a todos los habitantes de la provincia; daba mucho cuidado el suceso de esta facción, así a los Padres ministros del Evangelio, como al Capitán que con ellos lo consultaba conforme a las órdenes que tiene del rey” (ídem).

Circulan embajadas y recados hasta que, finalmente, un anónimo cacique hiaqui habló con el capitán, prometió entregar a los renegados, recibió regalos y una escolta de indios cristianos tegüecos encargados de encaminar a los rebeldes, así como a dos indias hiaquis que el capitán había tomado en la primera entrada y que habían sido rápidamente bautizadas y cristianizadas. Pero este primer contacto resulta ser una “traición”: los tegüecos son asesinados y despojados, y las indias, devueltas a sus rancherías hiaquis.

Los tegüecos, evidentemente, “resintieron el insulto y pidieron satisfacción” y venganza al Capitán. Desde ese momento la responsabilidad moral de la guerra ya no es de los españoles sino de los hiaquis: “Hallase ya aquí el Capitán obligado a tomar las armas y reparar con ellas los daños que amenazaban si se dejaba sin castigo tantos delitos” (p. 288). Sin olvidar que el capitán debía probar públicamente y frente a toda la región quién era el amo, además de su coraje por haber sido burlado.

El capitán armó su real con cuarenta soldados, algunos mozos españoles y 2000 indios mayos, y marchó hacia el río Hiaqui. Siguió mandando nuevos requerimientos de paz y la respuesta llegó al alba en forma de una furiosa batalla que duró todo el día. Hubo muchos heridos y muertos de ambos lados. El capitán tomó algunos prisioneros pero juzgó que el partido estaba mal enganchado y prudentemente decidió regresar a la villa. El resultado psicológico del fracaso de esta primera entrada es desastroso: “la cristiandad de la provincia estaba muy a riesgo de no poder gozar de paz, mientras durasen las inquietudes de los hiaquis y de los que a ellos se habían acogido. Todo esto daba cuidado y solicitaba remedio” (ídem).

Tercera jornada

Los adversarios ahora se conocen y todo el mundo se prepara a conciencia para el enfrentamiento decisivo. Al estar frente a frente, el capitán intenta un último requerimiento de paz, hasta que empieza una furiosa batalla en la cual la estrategia de los hiaquis impidió el éxito de la caballería pesada española. Pelearon durante horas, con saldo de muchos muertos; el capitán ordenó una retirada organizada, pero un movimiento de pánico en el centro del dispositivo español provocó una estampida general. Los soldados peninsulares abandonan el bagaje y los aliados indígenas se dieron a la fuga. El capitán y un pequeño grupo de veinte españoles aislados siguieron resistiendo hasta que finalmente —por milagro, dirá el cronista— lograron romper el cerco de 7000 indios de pelea y escaparon hacia la villa.

Cuando llegaron ahí los primeros soldados, con las malas noticias de la batalla y de la probable muerte del capitán, la desolación y el llanto fueron generales: “muerto el capitán que era el terror de naciones inquietas, y la cristiandad expuesta a riesgos manifiestos de acabarse y perderse” (p. 292). Los misioneros recibieron rápidamente órdenes de sus superiores de recogerse en el colegio de la villa, “para que juntos con los españoles que habían quedado se consultase sobre el asiento que se podía dar a las cosas para la conservación de la cristiandad” (idem). Quedaba una duda, porque nadie había visto, a ciencia cierta, caer al capitán. Por eso, cuando se recibió un mensaje de éste, la alegría y los suspiros de alivio fueron generales: finalmente regresó a la villa con los sobrevivientes de su pequeña tropa, herida y cansada.

El autor da gracias a Dios y pide el perdón del capitán para los soldados que lo habían desamparado. Como político avisado, este perdonó, puesto que si castigaba a los soldados como se lo merecían, los indios, al enterarse de ello y ser merecedores también de un posible castigo en este momento delicado, podrían quebrantar su fidelidad. El resultado de esta tercera jornada es desastroso, y el temor a los hiaquis, general: “llenos de arrogancia por haber desbaratado al mejor ejército que los españoles habían podido juntar” (p. 294).

Para los españoles la situación es evidentemente crítica; ya no se tenía dinero, y para reconstruir su real se vieron obligados a obtener

licencia del virrey y socorro para los gastos, pues hasta ese momento era el capitán quien los había sufragado. Por suerte para los españoles, un navío había entrado por el “brazo de California”. El capitán hizo saber a los hiaquis que preparaba un doble ataque por tierra y por agua, y que daría:

Un castigo nunca visto de hiaquis, abrazar y acabar con ellos y con sus pueblos [sin olvidar la violencia de los aliados que se vengarán de sus parientes muertos]. Todas estas amenazas y razones se las llevaban a los hiaquis, los que entraban en su río, o salían de él, al informarse de lo que pasaba de las naciones comarcanas (p. 298).

El milagro

Pero Dios no desampara al cristiano y valeroso capitán, nos explica el jesuita, ya que suscitó en algunos caciques hiaquis reales deseos de paz. Esta vez no habría traición, estos caciques fueron capaces de aplacar a su “gente moza y adelantada” que quisiera seguir en el camino de la guerra. Ningún obstáculo ya podría oponerse a la paz, resumiendo así la situación el padre Pérez de Ribas:

Fue obra de Dios el venir a reducirse esta nación [...] no obstante que siempre quedó algún número de rebeldes e inquietos, particularmente hechiceros, ministros de Satanás, y demás enemigos de Cristo y de su ley evangélica, pero finalmente como Dios quería que se llegase a esta nación el tiempo en que saliese del poder del demonio (p. 299).

Y la paz se hizo....

Como prueba de deseos de paz y de “voluntad de recibir la doctrina del evangelio y hacerse cristianos”, los hiaquis entregaron rehenes para que se quedaran con los padres en el seminario, regresaron la plata y el botín de la última jornada, y además, ofrecieron reducirse a pueblos “donde se pudiera edificar Iglesia, cuando fuesen los padres para ser doctrinados en ella”. El capitán repartió regalos, entre ellos potros y vestidos europeos, y provistos de matalotaje, los caciques embajadores de paz

se despidieron y volvieron “muy contentos” a su tierra. El resultado de esta embajada de paz fue que estos caciques después “hicieron muchas juntas a su usanza en sus pueblos. Predicábanse muchos sermones, exhortando y publicando en ellos cuán bien les estaba vivir como los otros cristianos, cuán buena amistad era la de los españoles”. Sobra decir que los renegados que quisieron salirse de la obediencia hispana, y los causantes de los enfrentamientos, fueron entregados al capitán,

[...] quien mandó hacer justicia de ellos, quiso Dios N.S. darles luz para que conociesen sus delitos y pidiesen a la hora de la muerte perdón de ellos y el santo bautizo...Y esta vez quedó el demonio bien descalabrado y corrido del alboroto y tempestad con que pretendía asolar la cristianidad de Cinaloa (p. 300).

¿Una bella historia?

La primera cuestión que nos viene a la mente es, ¿qué hay de histórico en estos relatos de acciones diplomáticas y militares? No negamos el enfrentamiento violento, totalmente verosímil entre españoles y hiaquis, pero podemos más bien preguntarnos: ¿cuál es la lógica del relato de estos combates?

Lo que ocurrió realmente no nos lo dice el texto del padre jesuita, y si lo quisiéramos saber tendríamos que recurrir a muchas otras fuentes. Saber la cronología y la lógica de los enfrentamientos puede ser importante para escribir una historia pormenorizada de estas regiones, pero a nosotros lo que nos interesa más bien en esta crónica jesuita, es ver cómo la historia que nos ofrece el autor es, antes que todo, un relato edificante. Lo que le interesa a él es constituir una retórica del relato eminentemente seductora, en la cual la eficacia moral domina al orden de la ocurrencia objetiva real incluso, si es necesario, fuera de toda verosimilitud. Por eso no hay ninguna referencia espacial de estas jornadas dramáticas, y ningún investigador podría encontrar los lugares de estas batallas ni reconstruir la estrategia española, o las respuestas indígenas, a partir únicamente del texto de Pérez de Ribas. El único elemento de juicio, con respecto a la construcción del espacio

del enfrentamiento, es que los indios se movían mejor en él que los españoles y escaparon de ellos jugando con el río o impidiendo que funcionaran las tácticas de la caballería española. Evidentemente, no sabremos jamás quiénes mandaban a esta masa indiferenciada de 7 u 8000 indios de arco y flecha ni sobre los que, finalmente, fueron a la villa para trabar paces, salvo los dos caciques cuyo nombre se menciona porque se transformaron a su vez, movidos por la nueva fe, en predicadores de la amistad española y de la “buena nueva”. Pero también aquí podemos preguntarnos si estos caciques “buenos” son reales o si son solo figuras retóricas necesarias para la feliz conclusión del relato de la conversión de los hiaquis.

El lugar del relato

En primer lugar, es evidente que el relato está centrado simbólicamente en el campo español; las figuras del capitán y de los religiosos son las que actúan, deciden, organizan, oran o lloran. Los hiaquis no piensan ni hablan, solo responden a iniciativas españolas o traicionan lo que es, en el orden del discurso, un intento de escapar, por un instante, a la lógica del encuentro que Dios les está imponiendo. Los hiaquis son objetos pasivos de una acción de la que no tienen conciencia, porque ya estaba dicho que a pesar de su soberbia y su valentía, Dios doblegaría a estos orgullosos guerreros.

Así, no debemos preguntarnos ¿qué hay de real en estas guerras?, sino más bien, ¿qué función tienen estos relatos dentro de una representación discursiva en la cual el protagonista central y principalísimo es la Divina Providencia? Por eso debemos tener muy claro que en estos relatos no puede existir una auténtica palabra o acción de los hiaquis, porque estos solo son sujetos del discurso de una acción que los sobrepasa y los manipula.

Los hiaquis y la antropología sacra

¿Podremos considerar —como a veces se ha hecho— que en estos relatos de la descripción de los hiaquis tenemos elementos para una posible

elaboración etnográfica? En un primer análisis vemos que la descripción de las ranherías hiaquis es eminentemente reducida. Lo otro no necesita describirse, es conocido de antemano, porque no es más que una figura de discurso: sujeto del demonio, presa de hechicerías, esclavo de sus instintos animales, etcétera. No existe como tal. Su única posibilidad de acceder a la existencia es ser reducido a la ley evangélica. El otro es objeto pasivo de la acción misional, figura casi indiferenciada hasta que la gracia del bautizo lo saque del anonimato demoníaco para nacer como posible persona. Por eso es tan terrible el escándalo cuando los “renegados” pretenden regresar a su estado anterior de caos; tendrían que ser perseguidos sin tregua, incluso hasta poner en peligro toda la obra de evangelización, como fue el caso. La figura del renegado, en esta obra, nos descubre la violencia real y cotidiana escondida tras el paternalismo de los santos padres y justifica el nombre de “pedagogía del terror” que algunos historiadores del catolicismo, especialistas de los siglos XVI y XVII, han dado a este conjunto de métodos utilizados en aquella época para la evangelización fuera de Europa o para las campañas de recristianización en ciertas regiones del viejo continente.

Las consideraciones anteriores nos llevan a cuestionar la aceptación inmediata y jubilosa del cristianismo que nos proponen muchos textos coloniales y la historia nacional. Es probable que existiera una gran curiosidad, entre los mismos pueblos americanos, por saber de otros que habitaban más allá del horizonte, aunque fuera solo para descubrir que eran potenciales enemigos. Los espacios en donde vivían los indios americanos eran abiertos; esto tal vez pueda explicar cómo, en escasos milenios, los grupos humanos de este continente, después de los últimos efectos de la glaciación, se movieron y poblaron a lo largo de todo el continente ensayando y transformando toda la gama de nichos ecológicos que la naturaleza les ofrecía.

La práctica antropológica e historiográfica nacional tiene muchas dificultades en admitir estos movimientos de grupos, individuos, pueblos enteros, y solo los considera bajo la forma reducida de “imperialismos” militares o comerciales, y no con la simple curiosidad de un auténtico *homo sapiens sapiens* gustoso de conocer el mundo, en busca

de nuevas oportunidades en un medio geográfico rico y complejo. La curiosidad del hombre americano de conocer más allá de su espacio inmediato estaría todavía viva cuando llegaron los españoles; incluso es probable que la invasión haya provocado, en las culturas indígenas, un nuevo cuestionamiento sobre el mundo, además de los desequilibrios demográficos suscitados por las epidemias que se transmitían aún sin la presencia física de los españoles. La llegada de pequeños contingentes de europeos no llamó la atención sobre el peligro potencial de los recién llegados, pues de norte a sur, a pesar de discursos posteriores como el de Pérez de Ribas, los recién llegados fueron, en general, bien recibidos e incluso festejados, por lo menos la primera vez. No sabremos, tal vez nunca, cómo o por qué son recibidos así, pues solo tenemos la versión occidental: la del “regreso de los dioses”, la de las profecías y el discurso de la superioridad natural de estos: del color, de las armas, de la novedad, etcétera.

Una vida nueva para los hiaquis

Para un espíritu contemporáneo es desconcertante la inocencia y la absoluta falta de espíritu crítico con la cual el autor construye el relato del balance de la obra misional en el río Hiaqui. El capítulo XXI del libro V, intitulado “De la mudanza y mejoras en lo político y temporal desta nación y estado que hoy queda y persevera” (p. 339), es un apresurado balance que tiene la figura clara e inocente de un etnocidio.

Para Pérez de Ribas, sin el bautismo no hay sociedad política ni hombres posibles. La presencia occidental cristiana se considera a sí misma como portadora de la única posibilidad de humanidad y precipita a todos los conjuntos históricos y culturales existentes en América a la barbarie y la no-humanidad. Esto nos permite entender por qué los evangelizadores fueron incapaces de entender y describir realmente las culturas precolombinas. Jamás intentaron realmente conocerlas. El objetivo principal era más bien el de aniquilarlas lo más rápida y radicalmente posible. En el caso hiaqui vemos que este proceso es particularmente rápido, y la mecánica de representaciones impuestas es terriblemente eficaz. Al decir esto no quiero negar o desacreditar los testimonios de

los evangelizadores, sino intentar colocarlos en una situación histórica concreta, para no seguir aceptando la concepción folclórica de estos religiosos, lejanos antepasados del indigenismo, en los cuales se reconoce la práctica historiográfica que sostiene a la mexicanidad.

Tanto para Pérez de Ribas como para la totalidad de los portadores de la cultura culta occidental es evidente –como lo he intentado mostrar desde el principio de este ensayo– que no debe quedar en pie nada de lo que la precedió. Pérez de Ribas está particularmente orgulloso del etnocidio realizado y justifica la inclusión de este “brillante” resultado en el corpus de su obra, porque es fruto de los ministros del evangelio y victoria suya.

Una nueva sociedad política

Para Ribas, la nación hiaqui, “aunque más maleada que otras y obscurida en costumbres y vicios gentilicios [...] se ha mejorado en grande parte en lo moral y político” (p. 339). ¿En qué se mejoró? Responde el jesuita: “gobiérnanse ya todos sus pueblos por gobernadores, alcaldes, fiscales de Iglesia y otros ministros de justicia de su misma nación, con orden, sujeción y obediencia” (ídem). Antes, según su testimonio, imperaba una “ausencia” de poder, un espacio apolítico donde todos se regían solo por sus voluntades particulares. Así se lamenta de que “los caciques” no tenían poder para castigar a la gente de sus pueblos (ídem).¹⁶ Pero, si es así, ¿qué crédito podemos conceder a estas figuras políticas en la gentilidad? ¿Qué es un “cacique” antes de la penetración occidental? A menos que la presencia de estos jefes, caciques, etcétera, tuviera por efecto preparar y legitimar una traslación de poder y, bajo la posterior dominación española, la creación de una casta de nuevas autoridades que gobernara en nombre y provecho de los españoles. Las “nuevas” autoridades de los pueblos realmente lo son, porque antes estas no existían como tales. Las funciones de los jefes políticos fueron siempre muy limitadas y controladas por el grupo; además dichas “nuevas” autoridades ya no serán investidas por la comunidad, según

16 Para destacar la impotencia de estos, escribe: “estos caciques no tienen autoridad con sus gentes para castigar en ellos delitos que cometen”.

el sistema de reglas culturales propias a ella, sino que “las unas son puestas por el Capitán, las otras, fiscales de Iglesia, por el ministro de doctrina” (p. 339). Estos últimos, de hecho, ya no pertenecen más a la esencia colectiva anterior: tienen cargo de avisar al padre de todo lo que toca a la Iglesia –como casamientos, bautizos, fiestas, enfermedades–; de acompañarlo en el pueblo o a otros pueblos si fuera necesario. También tienen el de policía moral, ya que deben dar “aviso si se ofrece pecado público o escandaloso contra la ley y costumbres cristianas” (p. 339). En cuanto a lo civil, constata el jesuita, “los gobernadores [...] hacen el mismo oficio para con el capitán” (ídem). Así, no hay duda de que reina el orden, pero como figura de represión y de sumisión a un poder exterior a las comunidades, lo que transformará la relación política entre los mismos hiaquis, así como la conciencia de su existencia política propia. En el reacomodo espacial que se da y del cual Pérez de Ribas está muy orgulloso, “los pueblos están dispuestos en muy buena forma, sin quedar ya un solo asiento vivo en sus sementeras, ni rancherías antiguas” (ídem). En esta reorganización del espacio, es evidente que la antigua estructura política y el tejido social son aniquilados. En esta nueva situación hay más que un deseo funcional de eficacia en la evangelización: se manifiesta la voluntad de provocar y marcar un rompimiento drástico entre el antes y el después. Pérez de Ribas es testigo de lo desgarrador que es mudarse a otros pueblos abandonando espacios, familias, recuerdos, lugares de culto, restos de los antepasados. La imposición forzosa de la congregación en pueblos es vivida como un auténtico rompimiento e incluso el jesuita llega a compararla con un exilio. Por eso la resistencia de los hiaquis a esta “concentración” será tan fuerte y fuente de posteriores grandes dificultades que se resolverán solo con las amenazas del vicario espiritual y las armas del capitán.

La cristianización y el contacto con los españoles impone nuevos modelos de comportamiento y de identidad: muchos hiaquis ya utilizan caballos que el propio capitán les había regalado como premio de su futura fidelidad; los demás que desearan uno tendrían que sembrar más para comprárselo, “apropiándose” de más tierras para obtener un excedente intercambiable con los españoles que “vienen a rescatar

productos de la tierra”, especialmente durante los malos años de otras regiones alejadas. Así, la rica tierra hiaqui se volverá el centro de un “próspero comercio”, y sus habitantes perderán mucho de su antigua identidad.

Un nuevo yaqui

El simbolismo negativo del cuerpo desnudo, implícito en el cristianismo, así como la diferenciación individual y social española marcada por el vestir, impulsaron a los hiaquis a sembrar más algodón. Pero aún más, el deseo de parecer y de representación que había sido una constante del guerrero americano los empuja –para poder conseguir su nuevo aspecto– hacia el exterior. Para satisfacer estas nuevas necesidades, los misioneros introdujeron ovejas para tejer lana, pero ello resultó insuficiente y así, para mostrar nuevas galas, “...por ganar un vestido y más porque sea algo galano, dejan sus tierras y sus mujeres y salen a veces cincuenta y más leguas fuera de la provincia a buscarlo con su trabajo” (p. 340).

Nuestro indio labrador se inserta así, de manera insidiosa, en la incipiente economía norteña y se va a los reales de minas, donde los jornales del trabajo son más crecidos. Otros, con el tiempo, “se hacen a la vida entre españoles y quedan con ellos”; otros regresarán, pero la nación hiaqui, cristianizada y españolizada, no es más que una sombra de lo que fue. La población está en franca disminución y la antigua cultura, golpeada además por las nuevas epidemias, a escasos años de la reducción, empezó ya una larga agonía.

Conclusiones

Dejaremos aquí a los hiaquis, seres reales u objetos de una retórica sacra cuyo efecto hoy nos horroriza. Pienso haber mostrado suficientemente cómo los propios padres estaban tan conscientes de los efectos radicales que se proponían y, por lo tanto, la destrucción de las antiguas culturas americanas no puede ser –como nos lo quieren hacer creer

algunos— la consecuencia de una política errónea de gente, a pesar de todo, “bien intencionada”, o de un azar caprichoso y misterioso. No hay aquí ninguna malicia individual o colectiva. Los evangelizadores del norte —o del sur— no eran monstruos, sino seres convencidos de que estaban allí para salvar de las garras del demonio a los desdichados bárbaros. Lo único que no podían saber es que eran tan solo representantes de una civilización implacable y totalitaria: la nuestra. Si hemos descubierto hoy el lado perverso de la cristianización como introducción implacable de la occidentalización, si de nuevo nos fascina este indio enigmático que no podía entrar en la historia más que muerto, no debemos olvidar que esta gigantesca empresa de destrucción y construcción de un Nuevo Mundo se reproducirá durante siglos en muchos otros espacios del planeta, y que probablemente hoy este gigantesco etnocidio continúa bajo formas apenas disfrazadas. Y si tenemos, a veces, la impresión de que se está acabando, es por falta de “indios” que blanquear.

La Pitaya, Coatepec, Veracruz. 2 de febrero de 2013.