
Las representaciones del Indio, una retórica de la alteridad

Guy Rozat

in memoriam Edmundo O'Gorman

Edmundo O'Gorman acaba de desaparecer y es muy probable que su idea de la invención de América, volviéndose únicamente académica sin su presencia vigilante y burlona, perderá poco a poco esa potencia generativa tan poco ordinaria que algunos le habíamos reconocido, sin olvidar además que varios de sus eminentes colegas harán todo para que se consuma una segunda muerte del maestro O'Gorman. Ese hombre irascible, orgulloso, clasista y sexista -añaden algunas feministas- molestaba mucho; probablemente lo que más molestaba fuera su inteligencia y su cultura, dotes que ponía a perseguir y denunciar a la mediocridad y a los "*petits maitres*" de la historiografía mexicanista;... ¡por fin murió!, suspiraron varios de sus enemigos íntimos.

Pero intuir y reconocer el potencial generativo de una idea como la de la Invención de América es una cosa, e intentar desarrollarla como base de un proyecto de investigación es otra empresa no siempre fácil.

Una manera nuestra de participar con un modesto artículo de esta idea de la Invención de América sería ayudar a explicitar los dispositivos y el lugar desde donde se construyeron algunas de las múltiples "invenciones de América". Porque es evidente que más que la invención ha habido en 500 años muchas invenciones de América, decenas de construcciones discursivas coyunturales y particulares que constituyen La Invención de América, entendida en un sentido amplio, espeso, multifacético.

Esta "Invención" en singular, la del enunciado de O'Gorman, se fue nutriendo así, según nuestro entender, de todos los discursos que intentaron un día decir América. Es evidente que para un historiador sólo se puede trabajar sobre las huellas escritas a nuestro alcance que dejaron estas construcciones. Escapan a nuestro análisis todos los

sueños, deseos y esbozos imaginarios de los que un día pensaron o pronunciaron en voz alta o interiormente esas palabras fabulosas y míticas: Indios, América, México.

En este conjunto de representaciones que constituye América nos interesaremos particularmente en la figura del indio porque es una de las figuras centrales de ese *corpus* y siguiendo sus derroteros a lo largo de estos 500 años pensamos que nos daremos los medios para entender cómo funcionan los dispositivos que producen Américas.¹

Es evidente que hubo varios ciclos en esta construcción del indio, y sólo en la masa de discursos que nos dejó la época colonial podemos distinguir varias capas de escritura del indio.

-Los primeros son eminentemente hispanos y constituyen el "sido de la conquista" discursos de afirmación de los derechos teológicos y naturales de los españoles sobre esas tierras

-Un siglo después, una vez desaparecida o casi la población autóctona, la figura del indio imaginario -a pesar de varias rebeliones de los últimos indios reales- no logrará constituirse como una pregunta al logos occidental; el indio ya será sólo una figura muda, necesaria y decorativa como parte del escenario de la construcción y de la extensión del imperio español.

-En el siglo XVIII asistimos a un salto fundamental, "el indio" que se inscribía como figura general en un discurso tejido entre España y sus posesiones americanas escapa a la hispanidad, e integrándose en la figura del "indio americano" se vuelve un protagonista importante de la reflexión filosófica de Las Luces. En Europa del Norte empiezan otros ciclos de invenciones del indio, y desde ese momento América se volverá omnipresente en el transfondo onírico-cultural de Occidente, y España ya no tendrá el monopolio del indio.

-En el siglo siguiente, una vez más desposeído de toda referencia a su tierra natal, el indio se vuelve un fantasma que recorre Europa de París a Berlín pasando por Londres y Roma. Para convencerse de lo cosmopolita de estas construcciones europeas de América es suficiente repasar algunos de los nombres de los miembros del Primer Congreso Americanista de Nancy o de los congresos posteriores a fines del XIX.

¹ Ya hemos esbozado este proyecto en dos libros anteriores, *Indios Imaginarios e Indios Reales*, México, Tava, 1993, y *América, imperio del Derrota*, México, U.I.A. 1995.

Desde ese momento es evidente que las futuras construcciones del indio americano serán dominadas por el nuevo imaginario europeo elaborado en ese siglo de dominación de la burguesía industrial. No es aquí el lugar de explicitar el por qué y el cómo de estas construcciones imperiales, ni por ejemplo por qué muchos de estos doctos especialistas de la antigua América son duques, condes o marqueses, residuos de una clase expulsada del poder en las metrópolis europeas.

Sólo queremos recordar brevemente la extraordinaria densidad de estas capas de construcciones decimonónicas "del indio", y recordar que pesan todavía mucho, demasiado probablemente, sobre el conocimiento de las antiguas sociedades americanas e incluso sobre la suerte cotidiana de los actuales "indios".

Creo que hasta la fecha no se han esclarecido con suficiente seriedad las relaciones existentes entre estas elaboraciones "científicas" de los americanistas decimonónicos, es decir, de esas gentes que producían y vendían cosas, ideas, representaciones "americanas", y los indigenismos oficiales, piedras angulares de varias representaciones nacionales latinoamericanas; esclarecimiento urgente si, por otro lado casi todo el mundo está hoy de acuerdo en considerar que el discurso del siglo XIX sobre el mundo -y no solamente sobre América- es clasista, imperial y racista.

En el caso de México sería urgente intentar reconstruir estas grandes etapas de la construcción de la figura del indio, para elucidar finalmente de qué estamos hablando, si de indios imaginarios o de indios reales.

Es evidente por ejemplo que desde ese primero de enero que vio la irrupción en el escenario nacional de los zapatistas chiapanecos, asistimos a la creación de un nuevo ciclo de escritura del indio como protagonista de una nueva utopía indigenizante y revolucionaria en la cual los pobres entre los pobres de la Nación Mexicana, pero también los más antropologizados, los más folklorizados -"los indios chiapanecos"- se vuelven los portadores de la esperanza de la renovación y del futuro de la nación.

*I. Genealogías del indio: América como Asia
o el indio como indio*

Cuando Colón al atravesar el Atlántico descubre nuevas tierras, podía legítimamente pensar, considerando el saber de su época, que había llegado a Asia, y O'Gorman ha mostrado cómo el espacio geográfico imaginario que tiene Colón en su cabeza se impone en su lectura del litoral cubano.¹

El saber cartográfico de los marinos sobre estas regiones del "Extremo Oriente" es tan elemental y el referente mítico-cultural asiático es tan fuerte para Colón como para sus contemporáneos, que nadie podrá pensar antes de muchos años estas islas pertenecen no a Asia -que pertenece ella sí a la esfera de lo conocido- sino a otro continente desconocido, y por lo tanto, estrictamente impensable de antemano.

Así podemos decir que la invención de América empieza por una primera y garrafal equivocación. Pero este "error" produce representaciones, y evidentemente éstas serán elaboradas conforme al imaginario asiático de la cultura occidental.

Durante buena parte de la Edad Media, el Indico era considerado como un mar cerrado, un antimediterráneo, receptáculo de los sueños, mitos y leyendas. Mundo onírico de la inversión donde se puede desplegar toda la fantasía y el exotismo occidental.²

Plinio, Solín, Isidoro de Sevilla, Raban Moro, Alberto Magno habían recogido en sus obras muchas de las maravillas humanas y naturales de la India y de otras tierras lejanas; ese imaginario está tan profundamente anclado en la cultura occidental que no tuvieron efecto las dudas expresadas por algunos autores como Strabon o el propio Agustín de Hipona. Colón lee a Pierre d'Ally o a Marco Polo y, como sus contemporáneos, se convence de las extraordinarias riquezas y maravillas de Asia, de Cipangu y de la India. ¿Cómo podría poner en duda a un cardenal erudito tan famoso y a un testigo ocular, a un casi "especialista" de Asia que viajó a esas tierras lejanas tantos años?

² Edmundo O'Gorman, *La invención de América*, México, FCE, 1995.

³ Sobre ese universo ver Jacques Legoff, "L'Occident Medieval et l'Océan Indien: un horizon onirique", en *Pour une autre Moyen Age*, Paris, Gallimard, 1977, pp. 280-298. Con informaciones interesantes pero una problemática que envejeció mucho.

Cada quien sabe que en esas tierras lejanas maravillosas, llenas de riquezas, se puede encontrar hasta el paraíso terrenal, y por eso también el Indico está lleno de buenos salvajes inocentes, que siguen viviendo en un estado anterior al pecado original, tierras lejanas en donde viven virtuosos pueblos como los etíopes, donde terminará por andarse la figura mítica del Preste Juan.

Según el "testimonio" de Marco Polo en el Indico, "en todas las islas susodichas los árboles son de especies, pues allí no crece ningún arbusto que no sea aromático y provechoso. Allí hay especies infinitas.." Esa fecundidad de la naturaleza es tal que incluso afirma haber encontrado a un rey anciano con un sinnúmero de mujeres y que tenía 336 hijos, varones y hembras. Pero si el Indico es el lugar de la abundancia, de especias, perlas, diamantes, oro, éstas no son fácilmente asequibles. En Cipangu los edificios son de oro, techos y pisos incluidos, pero el rey de esa isla no deja que nadie saque el precioso metal. Las poblaciones de estas "7 378 islas" son muchas veces antropófagas y "comen con gran gula aquella carne afirmando que la carne humana es mejor que ninguna otra"; no es nada extraño que se llegue a esas aberraciones, si "estas islas están sometidas a los demonios y que sus habitantes en general adoran ídolos y viven muy bestialmente, salvajes y crueles..." Incluso allí también se encuentran algunos de estos hombres "que tienen cabeza de perro y ojos parecidos a los caninos".

Si nos adentramos en las descripciones de las maravillas del Indico como las relata Marco Polo, podemos entender la decepción de Colón cuando descubre estas nuevas tierras; no hay especias, el oro es escaso, pocas perlas sin embargo, ya está en juego una construcción de la alteridad, tenemos a los pueblos adanitas pero también a salvajes antropófagos. Si bien los pueblos americanos practicaban en cierta medida el consumo de carne humana, ¿qué hay de "histórico" -en el sentido de realmente comprobable- en estos feroces caribes, opuestos a los mansos taínos que nos describe Colón y que después se volverán como las dos figuras antitéticas de los indios del Caribe?

La existencia de los feroces caribes en los textos de Colón es apoyada esencialmente por el testimonio de los supuestos inocentes taínos. Pero, ¿sabremos algún día lo que verdaderamente dijeron a Colón?, ¿je

⁴ *El libro de Marco Polo*, Biblioteca de Colón núm. 1, Madrid, Alianza, 1992, pp. 140-141.

hablaron de terribles antropófagos?, ¿de la isla de las Amazonas?, ¿del oro de Cipangu? O incapaz de entender a estos nuevos "indios", como lo confiesa varias veces, sin darse cuenta, Colón estaba poniendo la primera piedra para la construcción de una alteridad americana con lo que tenía en la mente, el imaginario índico.

II. Alteridades americanas

Decir el indio para el logos occidental en el siglo XVI, no es posible sin proponer establecer una diferencia, decir en qué y cómo el indio es diferente. Porque en la tensión de ese discurso sobre el indio hay dos polos los occidentales, los que hablan, y los indios, de quienes se habla. Es evidente que los dos conjuntos tienen que ser a fuerza diferentes porque si fueran iguales no habría discurso posible sobre el otro.

El hecho de escribir sobre el indio como figura *suí generis* de América para un occidental o un occidentalizado⁵ permite que los dos conjuntos, los occidentales y los indios, se enfrenten en un mismo universo de la lengua y que la escritura produzca diferencias significativas permanentes. Sólo después de esta inclusión puede empezar "el trabajo incesante y multisémico de la retórica de la alteridad que consistirá en regresar a toda costa lo otro, a lo mismo, lo desconocido a lo conocido".

Pensamos que ese es el dispositivo que legitima, identifica y anima la casi totalidad de las crónicas americanas de los siglos XVI y XVII, como ya había ordenado las crónicas de los viajeros occidentales desde el siglo XII y seguirá ordenando hasta nuestros días en los relatos de viaje.

⁵ Creemos que la figura del indio occidentalizado obedece a la misma lógica de la retórica de la alteridad, el mejor ejemplo de este indio "colaborador" con la construcción del indio mexicano es el de "los informantes de Sahagún" que juegan así el papel del logos occidental en su propio discurso. Este, incapaz de dar cuenta con verosimilitud de lo otro, cuya realidad es demasiado cuestionante para ese logos occidental, tiene que afirmar que la construcción del otro que está produciendo es una producción del otro mismo, máscara perfecta encargada de restablecer una congruencia discursiva entre las extraordinarias producciones culturales americanas que tienen a la vista o en las manos, y la simpleza de la retórica de la alteridad que está en juego. En resumen, el verdadero papel de los Informantes de Sahagún es el de esconder lo que está pasando en el relato.

⁶ Francois Hartog, *Le miroir d'Hérodote, essai sur la représentation de l'autre*, Paris, Gallimard, 1980, p.225.

Porque es evidente que las crónicas hispanas de la Conquista no han sido escritas para ser "fuentes de la historia mexicana", y si queremos utilizarlas para ese fin deberemos dar cuenta de qué manipulación y cuál violencia se ejerce sobre esos textos cuando proponemos una lectura en esos términos.

Sahagún, franciscano español, no escribe para mexicanos de otros igualmente mexicanos, pero sí escribe en tanto que occidental, versión española, de unos otros, los indios, que hay que hacer inteligibles a los españoles.

Es así como en este género de discursos tendremos siempre a "un narrador perteneciente al grupo A, que va a contar B, a las gentes de A. Existe un mundo donde se cuenta y un mundo del cual se cuenta, y el trabajo del narrador es hacer que el mundo que se cuenta se inscriba totalmente para volver significativo en el mundo donde se cuenta".¹

Podemos estar de acuerdo con Hartog cuando afirma que de lo que se trata en esa narración es de un auténtico trabajo de traducción que va efectuando el narrador. Y si recordamos la vieja máxima "*traduttore traditore*" tenemos una primera aproximación a lo que será el resultado final de ese trabajo de la retórica de la alteridad.

Inversiones

Para traducir esa diferencia, hace notar Hartog, el narrador tiene la figura cómoda de la inversión donde la alteridad se traduce en anti-mismo. Todos los que han leído con un poco de atención o intentado trabajar los relatos de los muchos viajeros de los siglos XVIII o XIX, así como las primeras crónicas americanas, se han dado cuenta de que esa figura de la inversión es la más utilizada y la más productora de sentido.

En el origen de toda escritura está la inversión fundadora de la Invención de América, la que anima todas las crónicas clericales o no de los siglos XVI y XVII: esa idea totalizadora de que América es tierra del demonio.

Una Nueva España donde señorea el enemigo del género humano se opone a España donde reina el nuevo pueblo elegido de Dios, y por

¹ *Ibidem*, p. 225.

lo tanto, la lucha por las nuevas tierras se escribe como un combate sin remisión entre los misioneros españoles hijos de Dios y los indios hijos del demonio. Es así como todo lo que se refiere a la cultura española estará marcado con un signo positivo, y todas las manifestaciones de las culturas autóctonas, con el signo de la inversión.

Un ejemplo de esa irremediable inclusión de todas las manifestaciones de la cultura en la esfera demoniaca nos es dada, entre miles, por Motolinía cuando relata que en ciertos templos mexicas había doncellas dedicadas al servicio del templo. Evidentemente la comparación no se puede hacer en términos de igualdad, en la retórica de la alteridad que construye éste no se puede comparar a estas mujeres con las religiosas de los monasterios cristianos en la medida en que todo lo referente al culto en esas tierras es demoniaco, y se organiza sobre la siniestra burla del esquema de la inversión demoniaca. Así, si hay mujeres en el servicio de los templos aztecas,

todas esas mujeres estaban aquí sirviendo al demonio por sus propios intereses, las unas porque el demonio les hiciese merced, las otras porque los dioses les dieran larga vida otras para ser ricas, otras para ser buenas hilanderas...

En esas mujeres nada de noble o religioso, sino una perversidad absoluta, que explicita así Motolinía

Si algunas de ellas cometían pecado carnal, y aunque nadie lo supiera, estas hembras embusteras hacían penitencia, pero sólo para que el demonio encubriera su pecado⁸

Este "testimonio" de un "testigo" no merece más comentarios.

Si esta inversión como figura de base de la retórica de la alteridad es la más utilizada, es también porque es la más transparente, "no hay a y b, sino a y el inverso de a, figura privilegiada cuyo proyecto consiste en hablar siempre de lo mismo".⁹

Así podemos resumir hasta ahora esta mecánica que constituye la retórica de la alteridad: en un primer tiempo el relato occidental sobre lo otro, en este caso lo indio, para poder existir afirmará una diferencia.

Segundo tiempo: ésta se explicitará en un esquema de inversión del ser occidental, así es evidente que de lo que se hablará -aunque invertido- será siempre de Occidente, y de hecho jamás hemos salido de ahí.

⁸ Fray Toribio Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*, E. O'Gorman (ed.), México, Porrúa, 1973, p.43

⁹ Francois Hatog, *op. cit.*, p. 225

Considerando esa mecánica de base de la producción de lo otro se entiende toda la ambigüedad del trabajo de los investigadores modernos que buscan en las crónicas americanas del siglo XVI o XVII trozos de verdades indígenas, elementos de la presencia genuina de palabras perdidas o escondidas, incluidas en esas obras de manera inadvertida y/o a pesar del autor mismo.

Pero como lo señala también Hartog, esa mecánica tiene artimañas para ocultar su trabajo de reducción de lo otro a lo mismo: "El enunciado pretende la universalidad, la inversión aísla el espacio de la diferencia y la inversión se mide con respecto al resto del género humano".¹⁰

La universalización es evidente en estas crónicas, los hombres verdaderos serán sólo los cristianos, y es la regla que permite al relato de la crónica enmascarar la operación en acción, borrar el lugar desde donde se habla, escondiendo detrás de lo general a los particulares occidentales. A esta universalización de los occidentales corresponderá también una universalización del indio, particularmente clara y evidente en la "Brevisima Relación..." de Fray Bartolomé de Las Casas, en la cual el largo discurso de esa denuncia dramática no construye ninguna referencia espacial, ni temporal, como si el mundo del cual se habla no existiera fuera del mundo y del tiempo en el cual se relata, la corte imperial. Lo que prueba evidentemente que este discurso no se elabora ni funciona para un mundo novohispano, sino en un espacio estrictamente español que es el espacio donde se produce, en Valladolid, y por lo tanto, el trabajo de la producción de significación ordenado por ese relato toma su sentido sólo en ese espacio particular.

De ahí surge esa otra ambigüedad, la de los proyectos de los investigadores que desde los años 40 quieren hacer de las discusiones de Valladolid y de la naturaleza del indio un problema americano o universal." Estas discusiones sobre la naturaleza del indio fueron sólo y estrictamente un problema pensado en el interior de una problemática perteneciente al mundo occidental, en su forma particular hispano-teológica.

El principio de inversión es una manera barata y efectiva de transcribir la alteridad, facilitando su comprensión para el usuario del texto:

¹⁰*Op. cit.* p., 226.

" Queriendo ver en estas discusiones la fundación del derecho internacional moderno; nada menos.

lo que dice el texto es la misma cosa que lo que sé o lo que soy, pero al inverso. Esta figura permite dar un sentido a esa alteridad que se construye en el mundo donde se cuenta, que sin ella quedaría casi totalmente opaca. "La inversión es una ficción que hace ver, que hace entender, es una figura que ayuda a la elaboración de una representación del mundo".`

Indios retóricos al rescate

Pero la figura de la inversión hispano-indio, dios-ídolo, aparentemente no es suficientemente generativa para producir toda la alteridad india, porque en la multiplicidad de los escenarios discursivos del descubrimiento y conquista americana el relato se encuentra confrontado a decir muchos "otros" indio: las altas culturas del altiplano, las del trópico húmedo, los bárbaros del norte, etc., por hablar sólo del caso novohispano.

Si esta inversión planteara que todas las inversiones son idénticas - inversos de occidente- el relato americano se volvería opaco, tartamudo e impotente para decir tantos otros diferentes.

El trabajo de la inversión en ese caso va a ser el de ordenar a todos esos otros posibles a fin de regresar a la relación dual que organiza la inversión. Así, si no hay duda de que el indio es el inverso del occidental-hispano, ese indio, una vez nombrado, puede ser asimilado o comportarse a su vez, en el relato, como un referente occidental, el habitante del altiplano, por ejemplo, que participa de una organización política y jerarquías sociales, posee casa, tierras cultivadas, templos, escuelas etc., se opone al bárbaro nómada del norte que no vive en política, no cultiva, no posee casa, que es inculto, etc. En ese sentido ese "indio" se comporta de hecho en el relato como una figura española y se reduce la tensión que amenazaba la legitimidad de la inversión y el relato por un regreso de la opacidad.

Es por eso que en las crónicas americanas se pueden encontrar siempre indios que dicen la verdad de un otro indio siempre más bárbaro, estos indios de papel se organizan siempre según una jerarquía dual, pero ésta es siempre producida por el trabajo del *logos* occidental, y no creemos que corresponda a ninguna reflexión ni a una genuina figura

jerárquica (pre)americana. En cada una de estas parejas de otros, el discurso occidental marca el paso, habrá siempre un indio de papel para decir el otro invertido y enunciar así el lugar desde donde se habla.

Recordemos, por ejemplo, algunas parejas: toltecas-mexicas, texcocanos-tenochcas, aztecas-otomíes, otomíes-chichimecas, mayoshiaquis¹³, etc., lo que permite al discurso de la inversión trabajar todo el cuerpo de las descripciones posibles o necesarias para cubrir todos los espacios por "describir", sin renunciar al principio de base: uno se define por ser el inverso del otro, o más bien, el otro toma existencia sólo como el inverso de Uno.

Pero, nos preguntaremos con Hartog "qué pasa con los elementos que no toma en cuenta la inversión, ¿tienen un sentido?, ¿algo de sentido?, o ¿su sentido es justamente el de no tener sentido, de quedarse fuera y marcar límites?, incluso si se resisten al trabajo de la inteligibilidad, que el viajero quiera o no traducidos, ¿no son a pesar de todo rechazados fuera de lo verosímil?" Al contrario -responde ese autor, "se puede pensar incluso que su verosimilitud reside precisamente en esta aparente ausencia de sentido. Su verosimilitud propia sería de hecho la de darse en el relato como "idiotismos" esta ausencia se vuelve garantía de su autenticidad, y juega finalmente como garantía de la alteridad del relato."

Las lecturas de estos idiotismos en los textos coloniales que dominan en la actualidad los afanes antropólogos por encontrar la verdad del indio, caen en la trampa de esas sencilleces que no parecen pertenecer a la esfera de donde se habla -a lo ideológico si se quiere-, sino a una sencilla naturalidad, que permearía el relato a pesar de la misma lógica del relato. Estas lecturas no se dan cuenta de que esta naturaleza, o esa naturalidad en la cual se instala el relato es un efecto del arte, una construcción retórica que pertenece sólo al mundo donde se habla y no del cual se habla, supremo refinamiento del arte de convencer que da a ver una naturaleza del indio construida y sólo posible en el mundo donde se produce y consume el relato. En el siglo XVI si hay un término fetichizado es el de "naturaleza" y el pintor debe contentarse con ser su imitador fiel, el reflejo en un espejo será para Da Vinci la "única pintura verdadera", esta imitación de la naturaleza es como un *leitmotiv* en las

¹³ Se cambió voluntariamente la grafía de Pérez de Ribas de la escritura actual, diferenciando de los yaquis, porque corresponde a dos universos semánticos diferentes.

obras de los teóricos italianos, o un elemento de juicio de los comentaristas o críticos de la literatura. "Las pretensiones realistas, llevadas al extremo revelan sus soportes imaginarios: éstas son las manifestaciones de un imaginario especular que consiste en creer que la imagen da acceso a un real objetivable, cuando sólo ponen en escena el teatro del interior materializando sólo el deseo del sujeto".

No tendremos que esperar a Chateaubriand para inventar una naturaleza americana, naturaleza romántica sin el menor mosquito, donde la tierra no mancha a los que se acuestan en ella. Desde el origen, desde Colón y sus errores, la retórica de la alteridad trabaja en un "cuadro" espacial, él también enteramente construido y pintado por los autores de crónicas, constituyendo con esfuerzos y efectos realistas una naturaleza totalmente imaginaria.

En consecuencia no hay nada genuino, esencial, impoluto, libre de contagio en los relatos de la conquista, ni el más mínimo detalle, y en ningún momento podemos hacernos de la vista gorda sobre el mecanismo general que instauro, posibilita y preside a la escritura del indio, aunque fuese la descripción del desierto.

Comparaciones y analogías

Uno de los dispositivos más frecuentemente utilizados para construir una retórica de la alteridad es el método comparativo. Este anima no solamente los relatos de viajeros y las crónicas novohispanas, sino que fue el fundamento de toda posibilidad de un método antropológico durante el siglo XIX. El antropos burgués triunfante se dedica a construir un mundo nuevo racional, ordenado y civilizado; no habrá un solo espacio ni un solo rincón del planeta o de la mente de sus conciudadanos de donde no querrá extirpar la barbarie. Por eso, si él es sujeto de la historia, si ésta es el relato de su triunfo y expansión, todos los que comparados con él no son blancos, machos, propietarios, con familia, casa, buenos modales, serán rechazados en el anonimato de la barbarie, de donde no podrán jamás salir solos, ni con sus propias fuerzas, sino "redimidos" (palabra clave) por la educación y los cuidados que su bondad y magnanimidad organizarán para tal fin.

A los bárbaros de la nueva polis industrial, campesinos desarraigados y violentos, habrá que darles un identidad de clase, una educación y buenos modales, y asegurarles un trabajo fijo, una casa y un

sindicato. A las mujeres, esas almas primitivas, inconstantes y delicadas, habrá que educarlas con dulzura como corresponde a su débil temperamento, enseñarles también buenos modales para que encerradas en sus jaulas doradas decoren con mucha elegancia la casa de su señor.

Los relatos antropológicos y la enorme literatura de viajes que florece en ese siglo XIX no son más que la parte exótica, exterior, de un trabajo que el antropos burgués, el *homo aënomius*, realiza sobre el mundo, a fin de que sea su mundo.

En todos los textos donde esa figura ordenadora explicita claramente y sin rastros del menor pudor su proyecto sobre el mundo, está siempre presente y obsesiva la comparación, porque es evidente que esa figura no establece un sencillo discurso de puesta en relación de dos mundos equivalentes, como algunos incautos quieren pensar, sino que de hecho establece semejanzas, diferencias y jerarquías que le servirán para "reconocer" distancias y elaborar las estrategias convenientes para su proyecto de redención o de exclusión definitiva.

De las figuras ambiguas y múltiples de la mujer, que hereda o que están inscritas en su inconsciente, el antropos burgués escoge estrategias para intentar crear, nuevo amo del universo, una mujer a su imagen y a su servicio. Si la mujer se puede redimir siendo el ángel del hogar, "*le grillon du foyer*", a fines del siglo como no sabe calmar sus angustias y frustraciones sexuales, ese antropos inventará a la prostituta congénita para la cual ya no hay posibilidad de una redención por la educación, criminal de la cual la sociedad debe deshacerse o encerrarla para siempre.

Como la inversión, la figura de la comparación no puede dar cuenta de todas las comparaciones posibles y necesarias para agotar el relato de todos los Otros - indios - posibles, por eso la comparación efectúa un trabajo análogo al de la inversión y así puede dar nacimiento a una infinidad de comparaciones clasificatorias, cuyo trabajo es el de establecer una coherencia en los diferentes enunciados y posibles representaciones, estableciendo diferencias y jerarquías entre los indios. Pero la dinámica interna de ese universo de la comparación, como el de la inversión, será la de siempre regresar a la norma única que produce sentido, la del ser occidental.

Esta multiplicación combinada de la comparación permite agotar el campo del conocimiento de los indios en el universo de la obra, pero también de regresar a la unidad necesaria del indio como pareja antitética.

e invertida del ser occidental. Así queda esclarecido cómo funciona una obra como la del padre Ribas cuando enuncia uno tras otro los nombres de los diferentes grupos indígenas del noreste; esta nominalización es una manera necesaria de proceder del relato que se desarrolla paso a paso, "inventando" -en el sentido de O'Gorman- los diferentes grupos que encuentre, con nombres y apellidos, hasta cubrir todo el espacio del noroeste.

La escritura de las diferencias "indianas" se constituye no como diferencias reales, observables, objetivas o etnográficas diríamos hoy, sino más bien como confirmación de la imposible asimilación del mundo de los indios, porque estas diferencias están ahí sólo como pretexto o escenario para explicitar la intervención repetida de la Divina Providencia. Este proyecto de la escritura se manifiesta en el orden del enunciado, cada descripción empieza por un esbozo sumario de la especificidad de cada grupo y de su entorno natural, pero rápidamente ese relato se corta, indicando que no es el logoi principal y empieza a explayarse el relato verdadero. Invariablemente se empieza por recordar que estos indios que se acaban de esbozar viven a pesar de todo en el pecado y sometidos a Satanás y por lo tanto puede explayarse la verdadera lógica de la obra que es contar a los españoles cómo otros españoles, jesuitas y militares, han transformado en sujeto del imperio español a fieras y bárbaros, los más feroces del nuevo orbe.

La mejor prueba de que la descripción de los elementos "etnológicos" esbozados son allí colocados sólo para dar a ver y crear un efecto de verosimilitud y de autenticidad del relato, puede encontrarse, por ejemplo, en la crónica del jesuita Pérez de Ribas. Después de una descripción sumaria de los hiaquis, que es uno de los capítulos centrales de su obra y del cual el autor saca su máximo argumento de autoridad -él, el evangelizador de los hiaquis-, esta descripción se corta de repente con esta frase:

...y en todo lo demás eran muy semejantes a las otras naciones de que atras quedó escrito a los demás.. mismas embriagueces y borracheras, mismos bailes bárbaros, cabezas cortadas a los enemigos, uso de muchas mujeres, mismas hechicerías, y otras semejantes...

Frase que repite al final de las "descripciones" de muchos otros grupos, repetición que tiene evidentemente como finalidad la de refundir a todos estos grupos que se acababan de nombrar y habían existido contruidos sólo por un instante en el relato, en el lugar de unidad fundamental de su negación, la del ser diabólico. Por lo tanto con esa frase

repetida muchas veces al final de las descripciones particulares el relato regresa a la unidad necesaria del indio para que siga funcionando la retórica de la alteridad.

*III. Ejercicio de aplicación: la retórica de la alteridad
en la crónica de Pérez de Ribas*

Sobre el funcionamiento de esta retórica de la alteridad en esta experiencia paroxística que fue el "encuentro de dos mundos", el padre Pérez de Ribas nos puede servir de guía. En la crónica de ese autor, testigo y actor de la evangelización, intentaremos ver en acción un relato, ver cómo se organiza para dar cuenta del otro, pero a través de esa construcción, detrás de esa invención del indio bárbaro intentaremos entrever su consecuencia: lo que fue para sus habitantes el proceso de evangelización del Norte novohispano.

La transformación radical impuesta en esta región por la evangelización puede ser resumida en una frase que el padre jesuita pone en la boca de un neófito cristiano hiaqui -palabra maravillosa para el santo padre y sus posibles lectores, pero terrible a 500 años de distancia.

Padre ya no somos los que solíamos, parece que el agua que nos echaste bautizándonos, nos ha quitado el brío y la ferocidad que teníamos, ahora tenemos juicio que antes no lo teníamos.

Esta frase puede haber sido proferida por un hiaqui cristianizado y conciente de lo que pasó en su pueblo o sólo, más bien, prestada a un indio de papel por el propio Pérez de Ribas; eso para el relato importa poco finalmente. El mensaje es claro: alguien dice en el texto que, ya en este principio del XVII, los indios no son los de antes. Tenemos aquí expresado por un "indio del relato" el esquema de la inversión fundamental que constituye el ser indio:

-situación presente del indio: bautismo-juicio-vida política

-antes era el inverso: sin religión-animidad-ferocidad Conclusión: "ya no somos los que solíamos", o en términos más claros dice el relato para sus lectores: ahora los indios tienen identidad, antes no existían.

Los logros de la evangelización según Pérez de Ribas

Trabajo e identidad: Precipitados por el pecado de Adán y Eva fuera del paraíso terrenal, los hombres colocados para siempre en el dolor y la historia, deberán ganarse la vida por el trabajo. Desde el punto de vista del mito teológico sería muy inquietante que una sociedad lograra reproducirse sin trabajo; tal vez habría allí una trampa diabólica. Probablemente de esa consideración surja la fascinación de los occidentales por esas especies de "paraísos" que parecen entrever en los espacios americanos o en las islas del Pacífico, de esas gentes que parecen no trabajar jamás, de esos "adamitas" que parecen haber escapado a la maldición divina. Pérez de Ribas escribe que en los "tiempos de su gentilidad" los indios trabajaban muy poco, sólo tres o cuatro horas durante las épocas en que sus pocos cultivos lo necesitaban; después, descuidado, el indio regresaba a su casa, a jugar con los demás, a dormir, o se iba al monte de cacería o a recolectar panales de abejas silvestres... "sin otro cuidado, ni oficio en todo el año".

Sin embargo -y esto extraña al padre jesuita- cuando se necesitó construir iglesias, tiene que convenir que estos bárbaros fueron muy trabajadores y concurrían centenas de personas, jóvenes y adultos de ambos sexos, para edificarlas colectivamente con mucho entusiasmo y constancia. Incluso si fuesen destruidas por el fuego o inundaciones, como sucedió en la región del Mayo, esas gentes tan vagas que no conocían el trabajo, "estas gentes las más ociosas del mundo" se ponían a trabajar otra vez con más valentía, mostrándose muy orgullosos y satisfechos del resultado, edificando iglesias y casas de los sacerdotes más grandes y más bonitas, según el propio testimonio del padre jesuita.

La nueva costumbre social del trabajo productivo individual, impuesta por la evangelización y la vida en pueblos, debía permitir a los bárbaros salir adelante, vendiendo o cambiando excedentes producidos por más trabajo, por ropas, semillas, instrumentos, armas o caballos, e incluso, si fuera necesario, irían a proponer sus servicios a las minas o haciendas más lejanas. "Maravilloso trueque" de la evangelización -se felicita el jesuita- que constata el paso de la barbarie al estado político de sus parroquianos.

La invención de las palabras: Otra maravilla de los textos de esta evangelización americana es la extraña facilidad con la cual estos santos padres, con la ayuda del espíritu santo evidentemente, "aprendían" las lenguas indígenas, venciendo "la fiereza y barbaridades que en ellas tenían".

Estos religiosos, lograron ese aprendizaje con tanto éxito que no solamente dieron "a entender en ella a los naturales los más altos misterios de nuestra santa fe," sino que incluso "los mismos indios" -¿reales o imaginarios?- "confesaron" que quedaron como "niños balbuceantes en comparación de estos padres lenguas que en todo son sus maestros".

Esta frase podría parecer sólo jactancia hispana, o prepotencia del logos occidental, pero hay que tomarla en serio.

Si no es sólo retórica, ejemplo recurrente del discurso teológico omnipresente del espíritu santo ayudando a los nuevos apóstoles con el don de lenguas, esa frase encierra algo más fundamental.

El relato está afirmando que al cambiar las costumbres y la economía simbólica cotidiana que sostenía a las culturas del Norte, desaparece también la lengua, lugar de expresión de la gramática social que las hacía inteligibles y posibilitaba la vida de los hombres en ellas. Por lo tanto hay que tomar el relato en serio cuando dice que la evangelización estuvo en el origen de la transformación y de la re-inventación de toda la semántica indígena. Re-inventación lingüística necesaria para imponer los nuevos referentes histórico-culturales y modelos de identidad personal y colectiva que van a inventar/construir al indio.

Estos problemas del trabajo de las lenguas indígenas por el logos occidental merecerían ser desarrollados más extensamente y con mucha mayor profundidad, para no caer una vez más en el espejo mágico insertado de contrabando que se presentaron a sí mismas las sociedades indígenas cuando se reestructuraron y se reafirmaron durante el último siglo colonial, aunque en "sus"(?) lenguas, espejo del discurso simbólico occidental, en el cual sólo aparece la imagen de su propia negación.⁷⁵

Narcisismo e inversión

Para un espíritu contemporáneo, la inocencia y la aparente "absoluta falta de espíritu crítico" con la cual el autor construye el relato del balan

¹⁴ Así se ve claramente que no solamente el relato considera que la evangelización construye identidad, sino que crea incluso el instrumento para decirla.

¹⁵ Desde ese punto de vista es evidente que hay identidad entre indianidad y lengua indígena, pero también podemos pensar que si hay "enajenación en la indianidad", ésta está también inscrita en el corazón de la lengua.

ce de la obra misional realizada en el río Hiaqui, desconcierta. El capítulo XXI del Libro V, intitulado "De la mudanza y mejoras en lo político y temporal de esta nación y estado que hoy queda y persevera" es un balance que Pérez de Ribas organiza para sus lectores de la obra de los misioneros en esa región. Si sabemos sobrellevar la sensación de desesperación frente a tanto narcisismo del logos occidental, si sabemos no preguntar por el indio de antes del contacto con los europeos,¹⁶ y oír lo que dice el texto, éste se vuelve una representación extraordinariamente ilustrativa del efecto de la evangelización y por lo tanto de la eficacia de la retórica de la alteridad.

Porque es evidente que el indio "de antes" jamás logra aparecer sino sólo como figura invertida y hasta los ínfimos detalles cotidianos de la vida material o cultural indígena, no son más que efecto retórico encargado de construir lo verosímil del relato y en ese sentido pertenecen sólo a una verdad del relato y no a un relato verdadero de la **vida de antes**.

Vida racional y vida cristiana

En el relato de Pérez de Ribas hay un paralelo absoluto entre "vida cristiana" y "vida racional y de hombres: faltando lo cristiano, falta todo lo demás. El bautismo sólo puede hacer hombres y revertir la inversión fundamental de la gentilidad que sólo puede producir brutos y fieras.

El logos occidental cristiano, primera forma de imperialismo cultural sobre estas tierras, elabora así la matriz originaria que vuelve pensable y decible América. Esta habla y esta enunciación se consideran a sí mismas como portadoras de la única posibilidad de humanidad y marcan con el sello de la inversión, envían a la no-humanidad, a la barbarie demoniaca, a todos los conjuntos históricos y culturales existentes en América antes de la pisada de los españoles.

Esta premisa "metodológica" tan particular permite entender cómo la empresa historiográfica construida sobre América desde el siglo XVI por los occidentales a través de la evangelización, no solamente será

¹⁶Pregunta que es hoy, en general, la que impulsa a la lectura de **esas** crónicas y por lo tanto difícil de "olvidar".

incapaz de entender y describir las culturas precolombinas, sino que el objetivo de toda la producción discursiva europea será más bien la autoafirmación narcisista, y su corolario, la desaparición, lo más rápida y radicalmente posible de lo de antes. En el caso hiaqui este proceso es particularmente rápido, y la mecánica de representaciones impuestas, terriblemente eficaz. Tanto para Pérez de Ribas como para la mayoría de sus coetáneos no debe quedar en pie nada de lo que precedió a la evangelización. De este "etnocidio" planeado con amor y firmeza, Pérez de Ribas está particularmente orgulloso y justifica que este "brillante" resultado sea conocido, con su relato, por generaciones futuras.

"Cristus venit Cristus vincit Cristus reinat",

las victorias del padre Pérez de Ribas

Aunque más maleda que otras y obscurecida en costumbres y vicios gentilicios... se ha mejorado en grande parte en lo moral y político.

Lo primero que se acabó en el mundo Hiaqui -y para siempre- fue la anarquía satánica, inversión de toda vida política cristiana:

gobiémanse ya todos sus pueblos por gobernadores, alcaldes, fiscales de Iglesia y otros ministros de justicia de su misma nación, con orden, sujeción y obediencia

Con esta última frase entendemos por qué este autor que vivió varios años con los hiaquis y una década con grupos vecinos, no nos habla jamás de las formas de poder que existían entre los hiaquis antes de su reducción. De esta época, "de antes", sólo se acuerda de una "ausencia" total de poder, de un espacio político donde todos se rigen solamente por sus voluntades particulares. Varias veces, en su obra, se lamenta de que "los caciques" ya ganados a la causa cristiana no tengan los elementos de una tradición de poder eficaz para castigar a las gentes de sus pueblos que desconfían o se oponen a la evangelización, como lo reporta amargamente cuando se queja de la impotencia del cacique de Torim, don Mateo, "amigo fiel y bautizado", quién aunque informado de una conjuración en contra del padre y a la cual éste escapó por milagro, no pudo intervenir. Constatando la "impotencia" de este cacique, escribe:

estos caciques no tienen autoridad con sus gentes para castigar en ellos delitos que cometen.

Es evidente que el discurso del padre Ribas, como todos los discursos sobre la invención de América, será escrito durante siglos desde un

tipo particular de poder. Son escritos pragmáticos que fundan y legitiman un (nuevo) poder y es sólo porque se constituyen sobre el referente occidental que "ven" una "ausencia", una inversión; donde nosotros, al contrario, podríamos leer con Pierre Clastres una omnipresencia de Poder." Unos poderes que nadie abandona a nadie de manera permanente, ni a caciques y jefes de guerra, porque cada miembro del grupo se muestra celoso del ejercicio de su poder personal.

Incluso se puede preguntar por qué en este espacio caracterizado por una inversión fundadora que enuncia la ausencia de derecho y de poder político, el relato necesita tanto las figuras "de los caciques". ¿Qué crédito podemos acordar a esta sobrerepresentación de estas figuras políticas en la gentilidad, si no son figuras de poder? Es evidente que la presencia -invención- de estos jefes, caciques, etc. en los relatos -otra vez- tiene como función la de preparar y legitimar una aparente y sencilla "traslación de poder" y de justificar, bajo la posterior dominación española, la creación de una casta de nuevas autoridades que gobernará por fin en "El Orden", es decir, en nombre y provecho de los españoles.

Por eso, si Pérez de Ribas habla mucho de caciques -caciques buenos, claro está- los que cree que les son favorables, o ya cristianizados (los otros son sólo inversiones, vulgares hechiceros) y de su papel decisivo para la evangelización, evidentemente no nos explica, ni puede explicar, de dónde sacan éstos su "autoridad" y su "estatuto".

Así no sabemos nada sobre la naturaleza del poder -de Antes: cómo se volvían caciques?, aunque da escuetas indicaciones de que era más por mérito propio que por herencia, pero ¿cómo se sucedían?, ¿cómo cohabitaban en una misma rancharía diversos caciques, y cómo se articulaba el poder de estos caciques con el poder de la palabra de los ancianos o las ansias de los jóvenes de alcanzar estatuto de hombre probando sus capacidades individuales de guerrero?

Toda esta dinámica de poder, particularmente complicada en las sociedades "sin clases", se perdió con los nuevos asentamientos, proceso de degeneración que deja escasas huellas en las resistencias y mormullos de los cuales el texto, como un palimpsesto, porta las rasgaduras de una palabra desconocida.

17 Pierre Clastres, *La sociedad contra el Estado*, Caracas, Monte Avila, 1975.

Así las "nuevas autoridades" de los pueblos son realmente nuevas porque "antes" no existían, los grupos del norte no las necesitaban, y la delegación de poder cuando existía era sólo temporaria y para determinados fines. Evidentemente las autoridades que inventa la evangelización no serán investidas por la comunidad sino

las unas puestas por el Capitán, las otras, fiscales de Iglesia, por el ministro de doctrina,¹⁸

De hecho estas autoridades tampoco tienen funciones orientadas a las necesidades del grupo; con mucha inocencia el padre nos explica sus nuevas funciones,

cargo de avisar al padre de todo lo que pertenece a la Iglesia como casamientos, bautizos, fiestas, enfermedades, de acompañarlo en el pueblo o a otros pueblos si fuera necesario,

pero también de

darle aviso si se ofrece pecado público o escandaloso contra la ley y costumbres cristianas.

Las nuevas autoridades tienen un papel eminentemente represivo. Esto en cuanto a autoridades religiosas, en cuanto a las nuevas autoridades civiles, de manera escueta las resume:

los gobernadores... hacen el mismo oficio con el Capitán.

Así no hay duda de que por fin en estos confines tan alejados de Dios se instauró un orden, pero este orden, con su figura de represión y de sumisión a un poder exterior a las comunidades, transformará totalmente la relación política entre los mismos indios, así como logrará contribuir a acabar con la conciencia de su existencia e identidad propia anteriores y de las cuales no sabremos nada, porque el proyecto del relato del padre es otro.

Espacios

La Invención de una nueva estructura política va a la par con un

"reacomodo" espacial 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.

¹⁸ Andrés Pérez de Ribas, op. cit. p. 339.

No debemos dejarnos engañar por esa retórica, porque no se trata de una simple reubicación espacial, sino de cumplir hasta el fondo el objetivo que persigue la inversión fundadora; podemos leer en esos reacomodos en pueblos, no una decisión más o menos racional dictada por cuestiones prácticas o económicas, sino la voluntad de consumir la desarticulación sistemática de los cuadros espaciales de la lógica cultural antigua.

Así debemos entender la repetición durante siglos y hasta la fecha, y no solamente en el continente americano, de estos "reacomodos" espaciales por los conquistadores occidentales." En este deseo de control del espacio debemos ver más que un deseo funcional de eficacia en la práctica cotidiana de la evangelización. Se debe ver además y esencialmente como una voluntad de marcar un rompimiento total y definitivo, entre el antes y el ahora. Y Pérez de Ribas será testigo de lo duro que es para sus ovejas mudarse a los pueblos nuevos de misión, abandonando espacios familiares, recuerdos, lugares de culto, restos de los antepasados.

La imposición forzosa de la congregación en pueblos es descrita por él como un auténtico rompimiento con la tradición cultural existente; incluso llega a compararla, para sus lectores y con mucha inocencia en términos europeos como cambiar de patria y exiliarse.

Por eso la resistencia de los indios en general a esta "concentración" es tan fuerte y será eterna fuente de dificultades posteriores que se resolverán sólo con las amenazas de la intervención de la fuerza mágica del vicario espiritual y la presencia o la amenaza de las siempre muy cercanas armas "del Capitán".

La cristianización y el contacto con los españoles imponen nuevos modelos de comportamiento y de identidad, una nueva diferenciación social está en marcha. Ya el espacio comunitario original se disuelve definitivamente cuando los indios se adentran en nuevos espacios, ya muchos hiaquis, por ejemplo, utilizan caballos, estos signos de prestigio del nuevo poder, caballos que los españoles regalaban como premio de fidelidad y de alianza. Después, los que desearan poseer un caballo, aunque fuera sólo para intentar restablecer el antiguo orden democrático de los grupos guerreros, tendrán que trabajar, sembrar más para comprárselo. Y para satisfacer esta necesidad nueva impuesta por la nueva

19Podríamos recordar aquí las aldeas estatégicas de la guerra de Vietnam o los fuertes del oeste americano, si olvidar los "villages pacifiés" de la colonización forzada del Níger por el imperialismo francés.

identidad occidental deberán -dice el jesuita- "apropiarse" de más tierras para obtener un excedente intercambiable con los españoles. Porque muchos ya "vienen a rescatar productos de la tierra", especialmente en los malos años, de otras regiones alejadas y así -vaticina el Padre la rica tierra hiaquí se volverá el centro de un próspero comercio, en el cual indios y misioneros jesuitas encontrarán felicidad y prosperidad.

Cuerpos

Para que el evangelizador pueda reconocer quién es el indio cristiano y quién el inverso que sigue sometido al imperio del demonio, tiene que imponerles marcas sobre los cuerpos y/o una manera de vestirlos. La primera y fundamental es el corte de las cabelleras que eran el orgullo del guerrero.

Mudanza también maravillosa de estos indios ha sido lo que hemos apuntado de rendir y sujetar sus estimadas cabelleras, cuando se bautizasen para que sean cortadas. Este sacrificio no lo hacen de buena gana, y el propio Pérez de Ribas insiste sobre lo doloroso de esta decisión,

tienen mucho que vencer por ser grande la estima que dellas hacían, teniendo por gallardía y valentía que fuesen largas y crecidas.

Es evidente que la decisión de obligar a los neófitos a cortarse la cabellera es influida por el mito bíblico de Sansón, cuyo episodio no olvida recordar el sabio padre. En este relato y en la práctica encuentra que cortar la cabellera a un bárbaro lo vuelve manso: "por experiencia (sic) se ha visto que cortándose la pierde mucho de su fiereza y barbarie". El bárbaro, como Sansón, tiene "situada y aliçada su fuerza y valentía en sus cabellos".

El cabello cortado se vuelve símbolo de obediencia e incluso explica el Padre, "por lo contrario cuando un indio que se había bautizado y dado la cabellera, después la cría y deja crecer, índices da, y la experiencia lo ha demostrado por recelar de su fidelidad".

Al organizar un nuevo sistema de alianza matrimonial, los evangelizadores, instauran una nueva manera de practicar la sexualidad y el intercambio de los cuerpos. Pero la enseñanza de Cristo es muy clara, un solo hombre y una sola mujer para hacer una sola carne. Los bautizados tienen que aceptar previamente renunciar a toda práctica po

ligámica. El efecto de esta nueva imposición matrimonial tuvo probablemente un efecto desgarrador sobre el sistema de alianzas y de reproducción de estos grupos, como lo recuerda todavía años después el misionero: "innumerables veces vi a mis ojos y oí los clamores rabiosos de las desechadas" y es probable que en estas mudanzas matrimoniales las mujeres indias perdieran más que los hombres. Porque si los hombres podían tener varias mujeres, las mujeres también podían tener varios maridos, e incluso tenían la misma libertad que el cónyuge - lo quisiese o no- de separarse y casarse con otros a su albedrío. Esta libertad de las mujeres que enuncia no llama realmente la atención a nuestro autor, sólo saca la conclusión de que "de donde se venía a seguir, no ser ellos a lo natural verdaderos contratos de matrimonio" porque es evidente que estos indios estando cegados por las artimañas diabólicas, han perdido de vista la ley natural que, evidentemente -según un religioso del XVII-, afirma y confirma la monogamia y la dominación natural del macho sobre la hembra. Lo que dice el texto es que con la nueva identidad impuesta por la evangelización, las mujeres de antes de América perdieron sus derechos y libertades, como tres siglos después las mujeres africanas, "por fin" civilizadas los perderán con el código napoleónico y la modernidad capitalista-imperial.

El mismo principio organiza la práctica de los evangelizadores hacia el cuerpo desnudo de los indios. Aquí también el texto de Pérez de Ribas se vuelve repetición del intertexto bíblico, y ofrece desde el mundo donde se habla, pautas de represión de los cuerpos desnudos de quien se habla. Estos cuerpos a fuerza tienen que ser escondidos a ejemplo del padre Adán que,

luego que se vio por el pecado nuestro padre Adán se halló tan avergonzado y corrido con ella que al punto buscó con que repararla, aunque fuese con hojas de árbol.

El cuerpo vestido se vuelve la marca de la razón y de la forma política: "Y todas las naciones en quienes queda algún uso de razón lo han procurado, reparar". Y el resultado es que "ya hoy los cristianos modestos y honestos, todos se cubren y visten".

La simbólica negativa del cuerpo desnudo, implícita en el cristianismo y la diferenciación individual y social española marcada en el vestir, empujará a los hiaquis a varias estrategias, como sembrar más algodón. Pero aún más, el deseo de parecer y de representación que habla sido una constante del guerrero americano lo empuja, -para po

der conseguir su nuevo aspecto- hacia el exterior. Para satisfacer estas nuevas necesidades que imponen con ese vestir cristiano, los padres habían introducido ovejas para poder tejer lana, pero ello resulta rápidamente insuficiente y así, para conseguir 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.

Así para nuestro exbárbaro, ser indio le cuesta mucho porque tiene que conquistar, con muchos esfuerzos armas, ropa, caballo, los símbolos "occidentales" de su nueva identidad. Y no tendrá otra opción que la de insertarse poco a poco en la incipiente economía norteña. Así muy tempranamente y de manera casi obligatoria los indios evangelizados tienen que ir a los reales de minas, donde los jornales del trabajo son más crecidos y donde podrán conseguir "los vestidos para ello más galanos".

Con el tiempo muchos se quedarán atrapados en este mundo español y por varias razones no regresarán a sus pueblos y "se hacen a la vida entre españoles y quedan con ellos". Si bien la mayoría regresan a sus pueblos es ya con una identidad nueva. Y 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, a escasos años de la reducción, empezó ya una larga agonía.

De esta disminución, Pérez de Ribas da algunas indicaciones poco claras y manifiestamente evasivas: "ha disminuido algo"; a pesar de todo, su texto nos permite esbozar una hipótesis numérica sobre esta drástica disminución de la población. Ya no hay "8000 indios de arco y flechas", sino alrededor de 4 000 vecinos, es decir que en algunos años de evangelización ya falta más de la mitad de la población.

Es el padre Pérez de Ribas testigo junto con sus compañeros de esta terrible disminución, las "enfermedades han causado alguna admiración", y fueron a tal punto espectaculares, nos dice el santo padre, que pareciera "que quiere Dios disminuir estas gentes y llevar muchas dellas al cielo".

No hay ninguna reflexión sobre la naturaleza de la propagación de estas epidemias, incluso rechaza la idea expresada por algunos "hechiceros" indígenas, éstos últimos voceros del pasado, que ven en el contacto con los españoles la causa de la contaminación. Estos atri

buyen al bautizo, dice el padre, el efecto de una especie de hechizo maligno. Los santos varones están demasiado implicados en el gigantesco combate que organizan contra el demonio para no ver en la suspicacia indígena más que un razonamiento diabólico.

Aquí dejaremos a los hiaquis reales, sometidos a una remodelación totalitaria que los construye como objetos imaginarios de una retórica sacra de la alteridad, cuyos efectos hoy nos horrorizan. Los padres jesuitas, estaban muy conscientes de los efectos radicales que se proponían y de que el éxito de la evangelización necesitaba una radical destrucción cultural.

Conclusiones

Si hemos descubierto hoy el lado perverso de la evangelización como introducción implacable a la occidentalización, si de nuevo nos fascina este indio enigmático que no podía entrar a la historia más que siempre re-inventado, o limpiado de toda identidad anterior por el bautizo, no debemos olvidar que esta gigantesca empresa de destrucción se reproducirá durante siglos en México como en muchos otros espacios del planeta, y que probablemente hoy, a 500 años del Descubrimiento de América, este gigantesco etnocidio continúa bajo formas apenas disfrazadas.

Las palabras que dicen lo otro, niegan y matan; los discursos que dicen e inventan al indígena pueden ser aparentemente diferentes, pero sigue en acción la misma retórica de la alteridad, y si tenemos a veces la impresión de que ésta se está agotando es sólo por falta de "indios reales" que blanquear.

Y así para nosotros no hay duda de que muchos discursos indigenizantes que hemos oído estos últimos meses son una nueva forma de la manifestación de este logos occidental en acción, que si hoy ya no proclama la destrucción de los indios reales necesitándoles para la producción, sólo los deja sobrevivir en la lumpenización o la folklorización.

Hoy antropólogos comprometidos, politólogos de izquierda, militantes zapatistas, universitarios socialdemócratas o liberales han tomado en sus manos el destino de los indios, y se abocan a decir cuáles son y qué deben ser los derechos indígenas, quién es y quién no es indio, etc. ¿Serán igualmente exitosos en su empresa que los padres

jesuitas, o que los indigenistas del estado nacional?

¿Serán capaces de escapar a las trampas de las retóricas de la alteridad? ¿No estamos una vez más asistiendo a la invención de indios imaginarios, porque somos incapaces de pensar de nuevo México?

La Pitaya, Coatepec, marzo de 1996.