



se expresa en ella de un modo manifiesto y entre líneas?, ¿cómo se explica su primera y apresurada aparición en letra de molde?, ¿qué significado tienen, en general, su contenido, su estructura, su título mismo?

Para responder a estas ineludibles cuestiones, el profesor Guzmán examina el propio dicho de Pérez de Ribas, confronta diversos testimonios, relaciona hechos, se plantea hipótesis, reflexiona, formula propuestas, aduce pruebas documentales y, en fin, discurre con rigor y con tino a lo largo de 27 densas páginas, que son las que forman el convincente estudio prologal suyo, correctísimamente escrito por lo demás. Aparte de la erudición que campea en este estudio, hay en él varias proposiciones originales que seguramente permitirán hacer una nueva y más provechosa lectura del texto de Pérez de Ribas. No voy a anticiparlas ahora, pues no me corresponde hacerlo y supongo que de ellas tratará el profesor Guzmán en su intervención. Me limito a manifestar que me parecen aportaciones valiosas, interesantes y aleccionadoras.

Pueden ya imaginarse ustedes lo que me pesó el compromiso adquirido luego que tuve a la vista el estudio al que me acabo de referir. Sabía bien —lo sé— que sobre la persona de Pérez de Ribas y sobre las motivaciones circunstanciales que el jesuita tuvo para componer su obra no podría yo decir más sino, antes bien, menos de lo que sabe y ha escrito el profesor Guzmán. En algún momento pensé que para justificar mi presencia en esta mesa podría ocuparme en comentar alguno de los muchos tópicos tratados en la obra de Pérez de Ribas, pero consideré luego que eso resultaría demasiado parcial y no daría, como conviene para esta presentación, una cabal idea de la obra en su conjunto. Finalmente decidí hacer aquí algunas consideraciones generales que es posible que resulten digresivas pero que espero que no sean impertinentes.

Quisiera que reparáramos, como lo hace el profesor Guzmán en cierta parte de su estudio, en el título de la obra de que estamos tratando: *Historia de los triunfos de nuestra santa fe entre gentes las más bárbaras y fieras del Nuevo Orbe*. Debo decirles que siempre que menciono por primera vez este descriptivo título en el curso que imparto para alumnos universitarios se produce en el grupo una reacción de risa. Es evidente que la hilaridad la provocan los adjetivos, que parecerían muy radicales; pero, según he podido constatar, las risillas espontáneas se aparejan invariablemente con una inquietud que se manifiesta en seguida: los alumnos quieren saber por qué el cronista



aseveró que no había mayor fiereza y mayor barbarie en el Nuevo Mundo que las de los indios de esta región; quieren saber quiénes eran y cómo eran los indios de esta región.

Buen pretexto es el título de la obra de Pérez de Ribas para introducir, allá en la clase o aquí en nuestra charla, un tema siempre interesante y que se vuelve, además, insoslayable en un año de tan espectaculares y controvertidas conmemoraciones como es este de 1992. Es el tema de la imagen del “otro” en las situaciones de contacto interétnico. Sobre este asunto hay mucho que decir y no pretendo espetarles a ustedes una conferencia al respecto. Quiero nada más llamar la atención sobre el hecho de que esas imágenes, esas diversísimas caracterizaciones que se hacen del “otro” responden primordialmente a una necesidad de autodefinición. Aclararé esto de una manera muy simple: si yo califico al otro de “bárbaro” estoy afirmando tácitamente que yo no lo soy.

Pero ocurre que esas descripciones que se hacen del otro tienden a ser también recursos de autojustificación, formas de legitimar la acción propia de cara al encuentro. Por eso no son expresiones neutras, anodinas, puramente distintivas o nominativas. Nunca lo son cuando se trata de encuentros entre grupos humanos étnicamente diferenciados. El que los españoles llamaran “vacas corcovadas” o “creaturas monstruosas” a los bisontes no influía seguramente en que se le disparara o no un arcabuzazo a alguno de esos animales. En cambio, llamar “indio” a un hombre y describirlo, además, como endemoniado o inocente, como bárbaro o refinado, o como feroz o apacible no era algo ajeno a las acciones que se tomaban respecto de él; las de conquista, por ejemplo, o incluso las de exterminio. Yo no me conformaría, pues, con pensar que esas imágenes constituyen una pura descripción del “otro” y que, por lo tanto, basta con considerarlas falsas, prejuiciadas, equívocas, o bien apropiadas u “objetivas”. Las pensaría más bien como imágenes que revelan las condiciones en que se da la relación interétnica.

Si la obra de Pérez de Ribas se examina con esta óptica se verá cómo los indios son vistos y descritos no como “son en sí” —cosa que en ningún caso podría lograrse— sino como resultan ser para un observador que está involucrado en la situación de contacto. No podemos ahora analizar en detalle alguna parte del texto del jesuita, pero cualquier lector podrá advertir cómo, en las páginas de este libro, los indios supuestamente “más bárbaros y fieros” son considerados en general “buenos y dóciles” si se prestan a la evan-



gelización y se someten al orden de vida que tratan de imponer sus evangelizadores, y, en cambio, si se resisten a todo esto son tildados de “malévolos”, “delincuentes” o “forajidos”. No es, pues, una condición originaria lo que se va calificando allí, sino una condición que emerge precisamente del contacto y que es juzgada unilateralmente.

Vamos a dejar estas cuestiones por un momento para atender a la otra acotación que se hace en el título de la crónica de Pérez de Ribas: *Historia de los triunfos de nuestra santa fe...* Se nos advierte allí que no se va a hacer la historia de otra cosa sino de los avances del cristianismo en un mundo, pues, de ferocidad y barbarie extremas. Yo veo en esta indicación algo más que un propósito de deslinde temático; me parece que en esta parte del título se está afirmando, ante todo, la idea de que la empresa de evangelización ha podido tener una entidad y un sentido propios, y que eso es lo que en el voluminoso libro se va a tratar de mostrar. Una de las precisiones que se adicionan al título de la obra es la de que esa triunfante empresa se ha llevado a cabo por “los soldados de la milicia de la Compañía de Jesús”, lo que significa que ha sido una especie de empresa militar, una conquista, pues; pero una conquista peculiar por sus objetivos —el triunfo de la fe— y por sus agentes —los misioneros jesuitas. No utiliza Pérez de Ribas la expresión “conquista espiritual”, pero en la portadilla de su libro aparecen todos los elementos definitorios de lo que se concibió como tal. Aunque el profesor Guzmán toca este punto en su estudio, me voy a permitir hacer algunos comentarios al respecto, no para enmendarle la plana a él sino para ampliar un poco la discusión sobre este tema tan vasto y complejo.

Los jesuitas parecen haber sido los primeros que empezaron a emplear la expresión “conquista espiritual” para aludir a la obra que, como evangelizadores, ellos se sentían llamados a consumir. Hacia el tiempo mismo en que apareció la primera edición de la crónica de Pérez de Ribas, el padre jesuita Antonio Ruiz de Montoya, misionero en las reducciones guaraníes, en América del Sur, alegorizaba así para explicar el hecho y el propósito:

La naturaleza de la conquista espiritual es la misma que la del cultivo de la viña del padre de familias y del pastoreo de la grey de Cristo, de que habla el Evangelio. El enemigo que se trata de vencer en esa conquista es el Demonio; los alcázares y fortalezas que se ganan, las almas en que el Demonio estaba encastillado por la superstición y el paganismo; la guerra es la que hace la verdad del Evangelio al mentiroso culto de los gentiles; las armas, la espada de la predicación, la perseverancia,



las cruces que llevan los misioneros en las manos; los soldados son los misioneros mismos, que se arrojan a todos los riesgos... [y derraman] su sangre por tan noble causa.<sup>2</sup>

Permítanme ustedes destacar dos de las ideas que están claramente expresadas en este texto: una es la de que la evangelización era de suyo una forma de conquista, de sometimiento; la otra es la de que esa conquista se realizaba en forma incruenta.

Ahora bien: hablar de conquista pacífica es ciertamente un contrasentido; pero en un planteamiento como este que hacía Ruiz de Montoya de lo que se trataba era precisamente de validar esa irregularidad lógica, de validarla para convertirla en un argumento ideológico y político capaz de disolver la identidad entre conquista armada y evangelización, bien establecida ya desde los tiempos de la reconquista de la Península Ibérica y continuamente reafirmada en tierras americanas. No fueron los jesuitas los primeros evangelizadores que trataron de hacer ese deslinde. Antes que ellos tuvieron empeños semejantes no pocos clérigos pertenecientes a otras órdenes religiosas; a este respecto baste mencionar, como individualidades bien conocidas, al dominico fray Bartolomé de las Casas y al franciscano fray Gerónimo de Mendieta.

Podríamos decir que la distinción que se hacía entre la evangelización o conquista, pues, de las almas y la otra conquista, la que se llevaba a efecto a sangre y a fuego, sólo podía ser tajante en el plano puramente discursivo. Sin embargo de esto, hemos de reconocer que el solo planteamiento de la idea de que la fe triunfaba por sí misma tenía de suyo un sentido cuestionador, ya que lo que indirectamente se postulaba con ello era que la conquista armada resultaba innecesaria y, por lo tanto, no podía ser considerada como justa. Precisamente por ello, esa idea tuvo desde siempre abiertos impugnadores. Un veterano conquistador, Gerónimo López, decía con sorna en 1547: "es verdad que si yo gobernara [en la Nueva España] yo les hiciera [a los religiosos] ir a pacificarlos [a los indios] pues ellos dicen que para ello no ha menester armas sino la melodía de su lengua".<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Pablo Hernández, *Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*, 2 v., Barcelona, Gustavo Gili, 1913, v. I, p. 404-405.

<sup>3</sup> *Carta de Gerónimo López al rey*: México, 1 marzo 1547, en Francisco del Paso y Troncoso, *Epistolario de Nueva España*, 16 v., México, J. Porrúa, 1939-1942 (Biblioteca Histórica Mexicana de Obras Inéditas, 2a. Serie, 1-16), v. 5, p. 21.

<sup>4</sup> Miguel Venegas, *Noticia de la California y de su conquista temporal y espiritual hasta el*



La obra de Pérez de Ribas es evidentemente apologética. Fue compuesta con la clara intención de exaltar la obra de los misioneros jesuitas en Sinaloa y las provincias aledañas. Pero es también un texto en el que se pretende probar que los evangelizadores pueden, con los medios que les son propios, consumir una auténtica conquista aun entre las “gentes más bárbaras y fieras del Nuevo Orbe”. En este sentido, la obra reivindica no sólo la legitimidad sino también la eficacia de la conquista misionera. Hemos de recordar que, cuando los jesuitas llegaron a la provincia de Sinaloa, la frontera de la colonización española tenía ya varios años de estar detenida más o menos a la altura de la pequeña villa de San Felipe y Santiago. A través del sistema de misiones, los religiosos de la Compañía de Jesús hicieron posible que esa frontera empezara a desplazarse con una rapidez sin precedentes en la región.

Es cierto que los religiosos no penetraron en estas provincias con las armas en la mano. Es cierto también que algunos de ellos fueron sacrificados por los indios. Pero aquellos evangelizadores no prescindieron por completo del amparo militar. En 1596 se estableció el presidio de Sinaloa —o sea una guarnición militar—, el que sirvió de eficaz apoyo a los misioneros. Admitida como necesaria, la presencia de esa fuerza militar creaba, en el plano de las concepciones ideológicas de los misioneros, una flagrante contradicción, la que se trató de salvar arguyendo, como se puede ver en el texto mismo de Pérez de Ribas, que la tropa tenía únicamente una función defensiva y que en ningún caso obraba para compeler a los indios a aceptar la religión a la que los padres los procuraban atraer. De hecho, tanto en esta región como en todo el norte de México coexistieron y se apoyaron mutuamente las misiones y los presidios, no sin que hubiera frecuentes conflictos entre los ministros religiosos y los jefes militares. Refiriéndose a los soldados que le servían de necesaria escolta, un misionero de la Baja California solía repetir aquel verso del poeta Marcial: “Nec tecum possum vivere, nec sine te”;<sup>4</sup> esto es, “no puedo vivir contigo pero tampoco sin ti”.

Otra contradicción se hace evidente en el texto de Pérez de Ribas. Es la contradicción entre el principio de que todos los indios eran “evangelizables” —como todos eran “conquistables”— y el hecho de que no todos los indios de que habla el cronista llegaron a ha-

*tiempo presente*, 3 v., México, Editorial Layac, 1944, v. II, p. 181.



cerse cristianos. En el discurso de Pérez de Ribas, la inconsecuencia es explicada de una manera muy simple: no se hicieron cristianos los indios que no quisieron salvarse, los que no tuvieron la voluntad de abandonar sus cultos “gentílicos” y se empeñaron en seguir siendo siervos del Demonio. En la práctica, a esos indios se les persiguió, se les acosó, se les combatió, no con aquellas armas de las que hablaba el padre Ruiz de Montoya sino con las que manejaban los soldados. Las imágenes de que hablamos hace un momento se hicieron en esos casos extremadamente peyorativas y sirvieron así para justificar las acciones militares. Poniéndonos quisquillosos en el análisis del discurso de Pérez de Ribas podríamos decir que, a la postre, fue precisamente entre las “gentes más bárbaras y fieras” donde la fe de nuestro misionero-cronista no triunfó.

La *Historia* de Pérez de Ribas es una obra extensa, que contiene una información rica y de origen muy diverso; una obra formada a partir del examen de fuentes documentales y de observaciones directas del autor; una obra en la que se pretende dar cuenta y razón de muchos y variados hechos. Es también —y no podía ser de otra manera— una obra en la que no está ausente la visión subjetiva del cronista. Su autor no estuvo a salvo de errores de información ni pudo tener —perdonen ustedes la perogrullada— intenciones que no fueran las propias: las suyas y las que compartía con sus congéneres y, en general, con sus coetáneos. En esa obra se expresan las ideas, la mentalidad, la conciencia de un hombre, pero también las de otros hombres de su tiempo.

Las fallas lógicas del discurso historiográfico, los falseamientos intencionales o inconscientes, la parcialidad de los juicios, ¿limitan el valor testimonial de un texto como éste? Yo digo que no; que únicamente lo definen. La *Historia de los triunfos de nuestra santa fe...* es testimonio válido y valiosísimo de muchas cosas, entre ellas de las contradicciones mismas de la otra historia, la que trató de contar y explicar Pérez de Ribas.

Tenemos aquí, en su flamante reedición, el texto publicado por primera vez hace ya casi tres siglos y medio. Hay que agradecerlo a quien corresponda y felicitarnos a nosotros mismos porque se ha logrado que entre nuevamente en circulación esta obra fundamental de la historiografía misional jesuítica.



INSTITUTO  
DE INVESTIGACIONES  
HISTÓRICAS