

La figura diabólica como ordenador del discurso de la crónica de Pérez de Ribas

Guy Rozat Dupeyron*

Historia, relato, literatura

Ayer, los historiadores, de manera casi general, tenían muchas certezas epistemológicas. Esta serenidad hacía del trabajo historiográfico un espacio difícil, riguroso, incluso ascético, pero finalmente muy placentero.

Los historiadores sabían o parecían saber lo que era hacer historia, y esto no les impedía discutir en austeras reuniones y de modo solemne, (a veces incluso retórico) y entre ellos, cómo hacer y quién hacía la mejor historia.

Todos parecían tener este sentimiento de seguridad proveniente de la tranquilidad de que, de la obra bien pensada, bien fundamentada, lógicamente compuesta y claramente expuesta, manaba de manera natural un saber que cualquier hombre honesto y de buena fe no podía rechazar.

La posibilidad de construir esta armonía discursiva les llenaba de un sentimiento de superioridad y consideraban de manera condescendiente a los otros intelectuales y a todos los demás escritores que intentaban acercarse a escribir sobre el pasado, su propiedad y su material de trabajo. En fin, había la Historia y todo lo demás era literatura.

Así, crecieron apartadas la una de la otra, literatura e historia, como géneros extraños: de vez en cuando un literato genial o un astuto aficionado, buscando atraer fama y fortuna, se arriesgaba de contrabando a situar a sus personajes en el pasado, produciendo este género ambiguo que es el de la novela histórica. Si su lectura gustaba a los amos y dueños del pasado, podían saludar el intento e incluso a veces felicitar al autor, pero en general todas estas producciones eran consideradas como meras diversiones cuando no simples payasadas.

El método de la historia era el rigor, el de la literatura la fantasía, entre estas dos prácticas no había término medio.

*INAH-Veracruz.

Quedaba el problema pendiente que durante años no se quiso ver o por lo menos no se pudo enunciar claramente: el problema de la historia de la literatura. Ese género pertenecía enteramente a literatos, o más específicamente, a ciertos maestros universitarios, ni historiadores, ni productores de literatura, pero sí «especialistas en historia de la literatura» (género monstruoso como el espacio que definía sus prácticas).

Esta historia de la literatura se desplegaba en un mundo de aburrición y de juicios primarios, donde el nacionalismo y las voluntades de superioridad cultural disfrazadas con el oropel de la ciencia desempeñaban plenamente su papel de ordenador discursivo.

El replanteamiento de la historia de la literatura, en los años sesenta, lo hizo entre otros y a su modo «la Escuela de Constanza» que fue uno de los grupos de trabajo más importantes, ya que no solamente sacudieron a esta añeja y rancia práctica universitaria, sino que reunieron sin intermediarios y para una nueva confrontación, historia y literatura.

Hoy, los historiadores han perdido su inocencia y sus bellas ilusiones, o, más bien, probablemente ya no las necesitan.

Han perdido esa animadversión contra «lo literario»; incluso, algunos libros de historia llegan a ser *bestsellers*, éxitos antes reservados sólo a la literatura, y los historiadores pueden ocupar en el mundo de la cultura, lugares que antes estaban sólo reservados a los «verdaderos» literatos.

Literatura e historia empiezan a conocerse mejor. La producción literaria se vuelve documento para una historia de las mentalidades, la evolución del hecho literario, de las prácticas de lectura y de escritura, elementos para una nueva historia cultural.

El abandono del mito de la verdad de la historia, que asimilaba la verdad de lo ocurrido a la verdad de su relato, abre caminos inmensos a la interpretación. La historia revive, rica, compleja, contradictoria, como la vida misma, porque el problema del relato se vuelve central y hay miles de relatos posibles de un mismo suceso.

El problema del relato se ha colocado en el centro de la reflexión de la práctica historiográfica.

Ambigüedades de práctica historiográfica

En este movimiento se encuentran superadas, o más bien ya sin objeto, las críticas que se hacían en los años sesenta a la historia cuando se discutía sobre el «carácter ficticio de las reconstrucciones históricas» y se discutía con pasión sobre el carácter de la ciencia de la historia.

Pero también, y aquí quiero «predicar en mi propia parroquia» como dicen los franceses, y retomar las hipótesis que animaron mis enseñanzas durante más de diez años en la Escuela de Antropología, y que Hayden White resume así:

la impresión de que la conciencia histórica de la que el hombre occidental se ha enorgullecido desde comienzos del siglo XIX podría no ser mucho más que la base teórica para la posición ideológica desde la cual la civilización occidental contempla su relación con las más, que son sus contemporáneas en el tiempo y contiguas en el espacio. En suma es posible ver a la conciencia histórica como un prejuicio específicamente occidental por medio del cual se puede fundamentar en forma retroactiva la presunta superioridad de la sociedad industrial moderna.¹

Si no he podido resistirme a citar a un autor cuya recepción favorable es posible en el México de los noventa, es porque hace veinte años, cuando un puñado de maestros y alumnos intentaron expulsarme de esta escuela con un juicio sumario de corte «proceso de Moscú» como en la gran época de papá Stalin, yo no pretendía otra cosa, y es evidente que los que querían que las masas me expulsaran sentían el efecto violento de este cuestionamiento que rechazaban.

De hecho, lo que yo proponía y sigo proponiendo es: ¿qué hay detrás de la pregunta por el otro que anima el acto antropológico?, ¿en qué medida la práctica antropológica construye la propia negación de lo que pretende estudiar? Y más allá de estas cuestiones inmediatas: ¿por qué el problema de la alteridad, el relato del otro, parece estar presente en el corazón del logos occidental desde tiempos inmemoriales?

Hoy en día los antropólogos jóvenes son un poco más leídos que algunos de sus mayores, y a esta cuestión mía afirman que todo esto ha cambiado mucho. Lo dudo, porque no me saben explicar muy bien en qué ha cambiado, y constato que la antropología mexicana en general (es suficiente pensar en la última mesa de la Sociedad Mexicana de Antropología) se sigue haciendo de la vista gorda, sobre los fundamentos de su práctica.

¿Pero, ustedes me dirán: qué tiene que ver aquí la antropología si estábamos hablando de historia? Es muy simple, primero porque hoy estamos

¹ Hayden White, *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, 432 pp. Cita de las páginas 13-14, en Alfonso Mendiola, «La historia, un saber alegórico», en *Historia y grafía*, UIA, número 2, 1994, 217 p.

aquí, en la ENAH, y hace veinte años no existía en ella, a pesar de su nombre, enseñanza de la historia. Y, sobre todo, porque cuando en el siglo XVIII se inaugura lo que llamó con una genial intuición Michel Duchet: «le partage des savoirs», algo así como la «explosión de los saberes»; es decir, en ese momento en el cual el pensamiento ilustrado occidental elabora las bases de lo que se concretará en el siglo XIX como la posibilidad de unas prácticas intelectuales que llamamos la antropología y la historia, se inaugura un nudo epistémico —o sería más bien una maraña epistémica— o un dispositivo que intenta insertar al hombre de la modernidad en el tiempo, pero en un tiempo en el cual, él, es finalmente el único referente, porque Dios ha muerto como lo dirá Nietzsche algunos años después.

Desde este momento se perfiló en el horizonte de las ciencias humanas, la pregunta «¿por qué la historia rechazó hacia sus márgenes a los pueblos llamados ‘salvajes’?» y qué tipo de discurso histórico se volvió discurso «etnológico, para tratar de un nuevo orden del saber». ² O, como dijo F. Furet, «La historia en el siglo XVIII es la de la civilización», y precisa Michel Duchet, esto es muy claro si «entendemos por ‘civilización’, lo que implica: El derecho a poder civilizar a los demás, considerándolos como incapaces de civilizarse por sí mismo». ³

Y ya estamos de regreso con la historia, arma y legitimación de la empresa de occidente sobre el mundo. También estamos de regreso de lleno en la búsqueda que me ha mantenido vivo desde hace veinticinco años.

El estado de la enseñanza de la antropología en la ENAH hace casi veinte años, maniatada por un marxismo dogmático aunque por una extraña aberración —histórica— nos empecinábamos en hacer de éste la base de nuestras esperanzas, tenía muchas dificultades para entender esta pregunta fundamental a la cual hace referencia Hayden White.

Cuando intentábamos plantear lo que significa pensar históricamente las culturas indígenas de México, cuando quisimos revelar, más allá de la retórica de la lucha de clases, la historia de las prácticas de la antropología mexicana, este cambio nos llevó naturalmente a la creación de la carrera de historia, y a este «andar darme cuenta», como dice Alfonso Mendiola, de que «la pregunta por el conocimiento de la historia se convierte en la pregunta por la escritura de la historia».

¿Qué es escribir historia?, ¿cómo y desde dónde se autoriza la escritura de la historia, son algunas de las preguntas más enriquecedoras de la

² Michel Duchet, *La partage des savoirs*, ed. La Decouverte, París, 1989, p. 12.

³ Duchet, *Ibidem*, p. 24.

práctica historiográfica actual. Pero, lo interesante es que podemos intentar llevar estas preguntas a textos más antiguos.

Así, en esta mesa de crónicas coloniales podemos trasladar este tipo de pregunta a «una de las obras maestras del siglo XVII novohispano», la de Andrés Pérez de Ribas.⁴ ¿Qué hace un sacerdote jesuita como Pérez de Ribas cuando nos dice que va a escribir una historia, y, aún, más una Historia Verdadera?, ¿desde donde se autoriza su relato?, ¿cuáles son los criterios de verosimilitud que utiliza?, etcétera. ¿Son estos los mismos criterios que funcionan en la escritura moderna de la historia o son otros?

La extraña liviandad de las crónicas

La mayoría de las crónicas coloniales son colocadas y editadas en la categoría de «fuentes para la historia colonial» y no en la que a lo mejor sería más indicada «fuentes para el totalitarismo occidental», o «fuentes para la lumpenización cultural del mundo», o «fuentes para el etnocidio mundial y generalizado», y aquí en esto los dejo imaginarse todos los tipos de las colecciones en las cuales éstas, aparentemente inocentes crónicas, podrían entrar.

Por esta colocación como fuentes, repito, aparentemente sin otro problema que el de favorecer su accesibilidad, los científicos sociales, antropólogos, historiadores, etcétera, se creen con el derecho pleno y entero de utilizarlas como instrumentos a su servicio.

Como dicen Alfonso Mendiola y Norma Durán, «las crónicas de la conquista son usadas por los historiadores —y añadiría yo, los antropólogos— como documentos informativos. Se acude a ellas para saber cómo sucedieron las cosas», y añaden Mendiola y Durán «al leerlas, para buscar datos se convierte a los escritores de esos siglos en modernos positivistas».⁵ Es siguiendo esta tranquila certeza de que los documentos están al servicio del investigador, y más aún, que anhelan ser descubiertos y leídos por el investigador, que se pudo, por ejemplo, llegar a considerar a Bernardino de Sahagún como el primer antropólogo, a Las Casas como el primer anticolonialista... y Andrés Pérez de Ribas como una fuente ineludible para la historia del Norte.

Así, si consideramos esta última obra la primera tentación, la más natural, la más inocente, podríamos pedirle genuinas y auténticas informaciones

⁴ Andrés Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos de nuestra santa fe, entre gentes las más bárbaras y fieras del nuevo orbe conseguidas por los soldados de la milicia de la Compañía de Jesús en las misiones de la provincia de Nueva España*, Madrid, 1644, reedición Siglo XXI Editores, México, 1992.

⁵ Alfonso Mendiola y Norma Durán, «La caída de Tenochtitlan: ¿un relato verídico o un relato de ficción?», en *Historia y grafía*, UIA, número 2, 1994, p. 53.

sobre las poblaciones indígenas entre las cuales vivió ese santo padre, y que cristianizó en persona, como el mismo lo afirma. La obra sería así debido a un testigo, quien naturalmente y de buena fe compone un relato, para que quede testimonio de lo que fue este encuentro entre los jesuitas y los indios bárbaros del Norte.

Es evidente que lo del «testigo» es una trampa, e incluso una muy vieja trampa retórica que la práctica occidental desde Herodoto ha torcido y retorcido de mil formas.

La insistencia en la idea del autor como testigo intenta esconder lo que está en obra en el relato mismo. El testigo construye la validez del relato, y su verdad en una supuesta transparencia, a través del ojo del testigo, son los hechos mismos lo que va a ver el lector. De hecho, estamos en medio de una concatenación de «ojos de testigos», en una gran mirada universal. El testigo Pérez de Ribas utiliza para construir su relato otros trozos de relatos, ellos también reportados como testigos de algo: misioneros jesuitas, administradores españoles... sin olvidar que, el mismo Pérez de Ribas lo afirma, «entrevistó» a otros muchos protagonistas, estos también testigos más o menos forzados de la conquista del Septentrión novohispano donde los azares de la historia los habían colocado.

Si nos dejamos seducir por la retórica del testigo, la obra de Pérez de Ribas, así considerada, adquiere el estatuto de obra de primera mano que utiliza otros documentos de primera mano y esto casi *ad infinitum*, y podemos entrar sin precaución mayor en ella y hacer de ella lo que se nos antoje. Y como además muchos de estos «testimonios» son considerados hoy perdidos, este argumento del testigo que funda la verdad del relato se refuerza por la escasez de testimonios de otros testigos.

Y como además desde la modernidad la retórica del testigo, su verdad y genuinidad es constituida como ahistórica, aparece como muy «natural», en el sentido de no problemática, la verdad del texto del siglo XVII. Aunque sea evidente que la verdad del XVII y la del XIX (sobre la cual seguimos viviendo y pensando) no son iguales.

Verdad hagiográfica y verdad histórica. Un poco de orden

Es evidente que los usuarios de las crónicas coloniales, incluso los más inocentes, no consideran al texto completo de la misma manera. Se puede comprobar fácilmente que se utiliza el mismo tipo de «informaciones», se copian sistemáticamente los mismos pasajes. Es, por lo tanto, evidente que el utilizador moderno reintroduce en su práctica de la crónica, diferencias y

criterios ajenos al texto mismo, y también a la de su justificación primaria, la de la inocencia del texto.

Por ejemplo, en una crónica como de la de Pérez de Ribas, y en la mayoría de las crónicas de esta época, hay una parte del relato que hoy parece anacrónica y por lo tanto aburrida. Me refiero a lo engorroso hagiográfico. Por eso la lectura de estas crónicas, para evitar la aburrición, es en general una lectura rápida.

Incluso se puede pensar que el investigador moderno —digo investigador, porque ningún lector «normal» lee estas cosas—, en general, no lee las crónicas sino que *reconoce* en ellas lo que necesita, y esto son dos cosas completamente diferentes.

Y, como la finalidad de las ciencias sociales hoy no es —por el momento— la de buscar las pruebas de la existencia de Dios, ni su actuar en la salvación del género humano, lo que se recupera de estas crónicas son finalmente escasas informaciones cuya verdad o fiabilidad no proviene de la obra sino de la lógica de verdad perteneciente al lector investigador.

No quiero decir que no hay nada que «recuperar» en estas crónicas, y en particular en la del padre Pérez de Ribas —ya estamos terminando un libro sobre esta obra—, sino que de manera inmediata y sin mucho cuidado, no tenemos los medios para saber realmente si lo que «pensamos»

—es una información auténtica en bruto, algo observado y anotado sin reelaboración por el autor en un momento de *lapsus* epistémico;

—si es un elemento que sólo y estrictamente pertenece a las reglas retóricas internas del género de discurso que está construyendo;

—si es un efecto de verdad-realidad producido sólo por nuestro deseo de encontrarla en ella.

Así, si consideramos sólo este tipo de lectura rápida tenemos una obra en la cual hay unas pepitas de inestimable valor en medio de una masa informe de lodos discursivos. Lodos que, en general, se tiende a dejar de lado como estériles o incluso a despreciar por pertenecer a un discurso religioso, hagiográfico, premoderno, colonialista, eurocentrista, etcétera.

Pero, en la obra del padre Pérez de Ribas, lo hagiográfico es casi todo, porque lo que quiere mostrarnos el autor en su relato es lo que fue «realmente», para él, la conquista espiritual mexicana, es decir, la lucha del bien contra el mal, la lucha de los jesuitas contra el demonio y la resistencia encarnizada de éste. Ni más ni menos.

Incluso, podemos pensar que las escasas anotaciones encargadas de situar en el tiempo y el espacio norteño, esta lucha cósmica fundamentalmen-

te ahistórica —porque empezó antes de la posibilidad misma de la historia (antes de la Creación) y se terminará después de el fin de la historia humana con el juicio universal—, estas anotaciones digo, que nos parece constituyen la verdad del indio y de su medio físico, están allí más bien sólo para crear un escenario, para dar a esta gran lucha una concreción histórica y espacial.

Por eso, estos indios jamás son los protagonistas del discurso, jamás inciden sobre su destino, son siempre los juguetes de fuerzas que los sobrepasan: si aceptan la evangelización es porque la Divina Providencia los quiere salvar, y si se resisten, es porque, poseídos por el demonio, obedecen a su amo.

Esta situación de bulto discursivo de los indios es muy evidente a todo lo largo de la obra, como cuando anuncia que va a hablar de los indios de La Laguna: «de cuyas particulares costumbres, sitio, sustento y modo de vivir en su gentilidad y tinieblas... escribiré en este primer capítulo, para que se entienda la materia sobre que cayó y se imprimió la forma de la ley evangélica».⁶

En cuanto a la descripción de la naturaleza misma, que en una primera aproximación podríamos pensar menos manipulable por este santo varón, podemos ver que también entra enteramente en la lógica de una naturaleza diabólica, marcada por la esterilidad, lo áspero, lo desértico...

El Diablo como ordenador del relato

A quien con un poco de entusiasmo se adentre realmente en la obra de Pérez de Ribas le salta inmediatamente a la vista la presencia diabólica, no solamente porque en cada página hay por lo menos una o más referencias a la presencia diabólica, sino porque esta figura se encuentra en el centro mismo del relato.

Es evidente que hoy no podemos, de manera general, dar crédito a todos estos elementos del discurso demoníaco que aparecen en cada página, ni tampoco a su corolario, el de la omnipresencia de la Divina Providencia.

Pero, si despreciamos estas construcciones simbólicas, si las suprimimos, es probable que no podremos entender cómo estas referencias repetitivas a lo «maravilloso cristiano» desempeñan un papel fundamental con respecto al texto entero, función de organización del relato, modelo de inteligibilidad para el lector potencial de la obra. Y aquí creo que es útil recordar que estos textos, aunque los hemos colocado en la categoría cómo-

⁶ Si bien es cierto, como me lo hizo notar José Luis González que hay en esta formulación huellas aristotélicas, esto no impide que se trate aquí de significar la pasividad de unos seres que fueron alcanzados por los rayos de un destino trascendental del cual ignoraban la existencia; Pérez de Ribas, *op. cit.*, p. 670.

da de «Fuentes para la Historia de México», de hecho fueron escritos para occidentales, europeos cultos, futuros misioneros, jóvenes estudiantes... no para indios, ni para antropólogos o historiadores del siglo XX.

Así, debemos tomar en serio esto de la presencia demoníaca y considerar que el análisis de carácter real/no real de las manifestaciones demoníacas tiene que ser desplazado hacia la toma en consideración de que si estas referencias están presentes y son ineludibles es porque son 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. Lo que quiere decir que no hay aquí, por una parte, un relato de hechos menos ideologizados y, por lo tanto, más inmediatamente accesibles, y, por otra, una interpretación que pudiéramos rechazar en nombre de una supuesta modernidad, las dos son inseparables y se enuncian al mismo tiempo.

De esta manera y en buena lógica, si los elementos de los relatos propuestos por Pérez de Ribas en donde aparece la lucha del Demonio no pueden ser considerados como información accesible en forma inmediata, tampoco deberían serlo los que tratan de la figura del indio.

En el texto de Pérez de Ribas, definitivamente no hay diferencia real de naturaleza entre los dos conjuntos discursivos. Si los relatos del indio nos parecen más atractivos y más verosímiles que el relato 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 por efecto de nuestro deseo y nuestra intervención en el texto, en el proceso de lectura-investigación.⁷

El espacio norteño como espacio diabólico

Supongo que todo el mundo sabe que, para el mito cristiano de los siglos XVI y XVII, como lo explicó muy bien el también jesuita Acosta en su *Historia natural y moral...*, América es tierra del Demonio, éste y sus huestes se refugiaron allí, y allí se afirmaron a medida que la Iglesia iba conquistando los viejos continentes.

En el siglo XVII, la tierra de las misiones, donde se desenvuelven nuestro jesuita y sus hermanos, es una 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

⁷ Sobre los problemas metodológicos de acceso a la obra de Pérez de Ribas, ver mi ensayo «Historia y literatura apoloéticas. Algunas cuestiones de método», en *Historia y grafía*, UIA, número 2, 1994, pp. 80-99.

más allá del espacio se vuelve indecible. Tierra donde América se confunde con las periferias asiáticas, espacio de nada y de nadie donde los hombres pueden pasar de la una a la otra, transgresión espacial peligrosa porque en ese espacio indecible están encerrados, hasta que Dios lo permita, los pueblos de Gog y Magog, cuya invasión antecederá el fin de los tiempos.

Estas tierras son colocadas en la categoría de desiertos a pesar de que sabemos que allí vivían poblaciones a veces bastante grandes. Incluso en las páginas siguientes nuevas descripciones nos indican que a veces estas poblaciones viven allí sin problemas de abastecimiento excesivos o insuperables. Lo importante para entender estas descripciones espaciales es que estamos aquí realmente en un desierto moral, desierto, porque para los occidentales el desierto se caracteriza no por lo que es sino porque lo que le falta.

El desierto, desde los griegos, empieza en las márgenes cercanas de la *Polis*, más allá de los campos cultivados, viñedos y vergeles, empiezan estas zonas ambiguas en donde los hombres y la naturaleza se degradan, tartamudean.

Desde el Antiguo Testamento el desierto es la morada del Demonio, que se encuentra allí a sus anchas. Pero, en estos desiertos el enemigo del género humano tiene sus preferencias. Prefiere las sierras empinadas y los riscos ásperos. Recuérdese que es desde un monte del desierto en donde contemplaba a sus imperios, que el Demonio transportó a Cristo para tentarlo.

La escritura del desierto de las crónicas se desarrolla así sobre un doble movimiento mítico y discursivo, está lleno del Demonio y vacío de lo que hace lo humano, vacío de campos cultivados, ciudades, rutas, etcétera.

En ese lleno diabólico que va a desaparecer con el trabajo heroico de los padres jesuitas, y, por lo tanto, para poder ser realmente eficaz y completa, la evangelización no podrá hacer otra cosa que llenar estos espacios «vacíos» de lo que hace y significa la civilización occidental, los pueblos, los campos cultivados, etcétera.

Si el desierto está poblado de nómadas, el empleo de esta categoría no se refiere a una estrategia de sobrevivencia de tipo histórico-ecológico como lo podríamos pensar hoy, sino que, más bien, lo nómada es pensado ante todo como una inconsistencia o una imposibilidad moral. El nómada pertenece a una humanidad que todavía no es, algo en devenir pero que necesita de la gracia divina y su vehículo, la predicación jesuita, para alcanzar la verdadera humanidad. Sólo Dios puede, con su omnipotencia, cambiar radicalmente a estas criaturas diabólicas, hacer de estas fieras los corderos del Señor, introducirlos en la humanidad.

Es por eso que el relato de la crónica no se dedica a describirnos los diferentes momentos de estas estrategias de sobrevivencia desarrolladas por los indios del Norte. No importa el indio, finalmente, dice el *logos* jesuítico, todos son iguales, y lo repite en diversas ocasiones el buen padre. Sólo son más o menos bárbaros.

Una lectura errónea de este desierto que nos presentan las crónicas, confundiendo desierto —moral— y desierto —ausencia de biomasa—, introduce un efecto perverso en la interpretación del funcionamiento de las culturas antiguas del desierto en la actualidad. Esta confusión hace que no estemos deseosos de entender, o no nos interese entender, una cultura de la nada, cuando la investigación arqueológica demuestra la gran capacidad de reproducción histórica y social de los hombres de estas «tierras desérticas».⁸

⁸ Se nos hizo notar que más que de la figura del Demonio, el discurso de la evangelización trataría del juego de la dualidad fundamental en la teología cristiana. En la práctica de la evangelización, la figura demoníaca es realmente central, porque se trata de imponerla a toda costa, leyendo a través de ella toda la cultura previa. Esta imposición es imprescindible, porque es ella la que justifica en últimas la presencia de los occidentales y de los jesuitas. Se trata de arrancar de las garras del Demonio a unos infelices inconscientes que sirven a la criatura infernal. Es ella, eternamente dedicada a la perdición del género humano, la que justifica la existencia del pecado del cual hay que convencer a los indígenas, para imponerles una nueva cultura, y la pérdida de la propia. Es tan clara, en el plano discursivo, esta figura que en el texto *Monarquía indiana*, editada por M. León Portilla en la UNAM, hay más referencias textuales al Demonio que a Dios. Lo que no significa que esta obra sea una oda diabólica, ni que deje de ser el relato de la epopeya divina en América, sino que muestra la importancia de la figura diabólica para la organización de este relato.