

elites políticas e intelectuales en el siglo XIX, sino también en la articulación del capital simbólico propio de éstas y de su identidad social. La tradición retórica implica un universo conceptual con una lógica interna compleja y un poderoso alcance institucional cuyo estudio es necesario para investigar la identidad socialmente construida de las elites políticas e intelectuales del siglo XIX en Iberoamérica. Consignemos que la tradición retórica también supone una teoría de los géneros del discurso que se advierte, a manera de sustrato arqueológico, no sólo en el sistema de los géneros literarios modernos, sino también en los valores constantes y definidos en términos de *inventio*, *dispositio* y *elocutio* que se descubren en los escritos históricos mexicanos del periodo. *La tradición retórica en la poética y en la historia* nos estimula para afirmar que, en los valores acatados por la escritura de la historia en cuanto a los géneros y las partes tradicionales de los discursos retóricos, hay una orientación firme para el estudio de la *genericidad* de los textos históricos del siglo XIX. La investigación de tal estatuto genérico nos permitirá reconstruir un sistema de los géneros del discurso de matriz retórica donde la historia y la literatura todavía no se han separado como tipos independientes. ■

La construcción de las identidades andinas: un cristianismo en perpetuo reciclaje

NORMA DURÁN
Departamento de Historia/UNA

Estenssoro Fuchs, Juan Carlos. *Del paganismo a la santidad*. Lima, Instituto Francés de América Latina, 2003, 586 pp.

Para no perderse en detalles propios de un historiador que sólo busca rectificar lo que ya sabe (el ídolo del narcisismo) o descubrir errores en las fechas (el ídolo de los datos), es indispensable encontrar el hilo conductor que estructura el extenso libro de esta reseña. La obra de Estenssoro disecciona, a partir de un análisis histórico puntual, la inexistencia de una "inmutable esencia andina" tras tres siglos de sumisión colonial. La obra es un trabajo de historiador que analiza la evangelización del Perú a partir de periodos muy cortos, con las respectivas fuentes contemporáneas y siempre teniendo en cuenta que el cristianismo también tiene una historia que determina la identidad de los fieles que describe y nombra.

¿Existe algo que haya permanecido inmutable de ese "indio" peruano tras tres siglos de dominio colonial? ¿Es posible que hoy se encuentre, inalterada por el tiempo, la "esencia" andina? Éstas son las cuestiones que guían el plan del libro y que lo vuelven novedoso y a la vez peligroso para la historiografía más tradicional. ¿Por qué puede Estenssoro ir más allá de otras interpretaciones? Y no sugiero que la suya sea "la" versión verdadera, pues siempre la escritura, al ser

observada por otros, puede ser criticada, es decir, se pueden encontrar nuevas perspectivas. Ése ha sido el camino de la ciencia desde su nacimiento, cuando se desmoronaron las certezas absolutas. Ante el hecho actual de que toda verdad es falseable, muchos historiadores añoran ese mundo que se ha ido y denominan a cualquier otra forma de historia como el imperio del relativismo.

Juan Carlos puede ver otras cosas, pues conoce, por sus años de formación en Francia, el debate registrado sobre la "historia de las religiones"; aquella que encontraba las "esencias" de lo religioso en todo ser humano;² además, analiza la historiografía que construyó la identidad del indio, la que estableció su panotón divino, su "cosmogonía", sus creencias anteriores a la llegada del cristianismo, etcétera.

La historiografía contemporánea invita a historizar radicalmente los acontecimientos y analizar las categorías usadas para explicarlos en distintos momentos. Actualmente, la historia estándar sobre el periodo colonial³ no se ha comprometido con ese cambio. La paradoja estriba en que los historiadores siguen pensando que lo que dicen, descubren o escriben sobre el pasado no debe ser historizado o, peor aún, creen que la historia es una ciencia progresiva y que cada día se alcanza la versión más "fel" del "evento". Por eso les resulta incómodo pensar que incluso el trabajo del historiador debe ubicarse como la producción de

¹ Ilustrado perfectamente en este número por el artículo de François Laplanche que resume algunos de los postulados de su excelente libro, *La Crise de l'origine. La science catholique des Évangiles et l'histoire au XX siècle*, Paris, Albin Michel, 2006.

² La historiografía sustentada por Mircea Eliade conoció un acalorado debate en Francia, en donde Eliade pasó los años de la Segunda Guerra Mundial. En los años cincuenta, llegó a la Universidad de Chicago, donde encontró un lugar más afín con sus teorías. En nuestras universidades imperan desgraciadamente sus nociones y teorías universalistas.

³ Conozco el debate producido en la historiografía novohispana por el uso de los términos colonial y virreinal. La historiografía mexicana ha operado por el de virreinal, pues sostiene que jurídicamente nunca fuimos una colonia. Si lo anterior es cierto, lo es respecto al esquema conceptual de la época, pero la historia se escribe entre el lenguaje de los actores y el lenguaje del historiador. Empleo la noción de colonial en el sentido de que España se apropió de las tierras americanas mediante un proceso que destruyó una forma de vida e impuso una sujeción a su poder.

un lugar (la institución historiográfica) y de un tiempo específico que, a lo más, hablará sobre nuestro propio presente (el de su producción).⁴ Estenssoro lo expresa de la siguiente manera: "La historia debería también servir para ofrecer, sin imponer ninguna moraleja reductora, los elementos para comprender el presente devolviéndole su complejidad y tratando de mostrar que todo en el pasado no conduce a él y que por lo tanto éste no es en ningún caso una fatalidad" (p. 24).

El autor destaca que las construcciones sobre la identidad peruana han sido determinadas por los presentes que las fabricaron, cuestión que critica, pues "era inadmisibleservirse de él (del presente en que se hicieron estas fabricaciones) para inventar identidades o naciones, [o] para proyectar sobre el pasado los problemas del presente (en vez de servirse de ella [la historia] para comprenderlos)... " (p. 24).

Esta primera tesis es muy sólida, ya que en Perú ganaba la interpretación de que éste era un país violento y dividido, visión opuesta a la del mito mestizo que se favoreció en otro momento histórico y que convertiría al Inca Garcilaso en el "primer peruano". Posteriormente, la ideología y el lenguaje de "Sendero Luminoso" colocarían sus fundamentos en las estructuras de la "esencia andina": dualidad, cuadripartición, complementariedad; cuestión que, de hecho, daba un origen prehispánico a los "indígenas" peruanos del siglo XXI.

La cuestión de las esencias, en este caso de la "esencia andina", se hacía presente al saltarse incluso el periodo republicano. Es así como Estenssoro toca una fibra muy sensible para el historiador: la pertinencia de las preguntas que pueden hacerse a la historia, entre las cuales sobresalen las falsas, como la de buscar lo "esencialmente andino" o lo "propiamente occidental", que a veces se resuelve cómodamente con nuevos conceptos que no dan cuenta de la complejidad del proceso de convivencia, adaptación, dominio, etcétera, de esos tres siglos coloniales.

Lo que fue un azar en su investigación, que apuntaba sobre otro rumbo, quedó moldeado al encontrar un documento del siglo XVIII

⁴ Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, tr. Jorge López Moceruzuma, México, UTA, 1993.

donde veinte caciques indios firmaban de puño y letra una carta para reclamar la canonización del indio Nicolás Ayllón. ¡La resistencia se diluía como la espuma, al confirmar la voluntad de los indígenas de ser integrados y reconocidos por la Iglesia como cristianos con todos los derechos!

Al historizarse cada momento del largo proceso de evangelización-occidentalización –pues no son más que las dos caras de una misma moneda–, resulta posible visualizar cómo la “indianidad” fue reinventada continuamente por los vencedores para postergar al infinito la integración de la parte indígena, al descubrir constantemente la parte reincidente y “perversa de la idolatría indígena”. Así se relegaba indefinidamente la integración final del “indio”. La necesidad de establecer la diferencia se debe a la voluntad de prolongar la sumisión. Al aplazarse el reconocimiento de los recién convertidos en cristianos auténticos se reproducían sin cesar la subordinación y la justificación del régimen colonial: se creaba una “indianidad” que no es autorrepresentación, sino fabricación de la alteridad que la domina y la puede nombrar.

El libro aquí reseñado se divide en tres grandes apartados. El primero se dedica a lo que ya se ha vuelto en Perú un lugar común: la “primera evangelización”, periodo que va de 1532, con la llegada de Pizarro, a 1583, con la promulgación del Tercer Concilio Limense. Esta primera etapa muestra la flexibilidad de los frailes en el primer acercamiento a los indígenas. El cristianismo no es un corpus inmutable de dogmas y creencias, sino una inestabilidad discursiva que subyace en las tensiones políticas de este periodo, como las formas laicas o encomiendas y las de los frailes y sus conventos. Para este apartado utiliza las pocas fuentes anteriores a 1550. Hasta Trento no se elaboran materiales didácticos, como doctrinas o catecismos, que pretenderán ser universales. Antes de este periodo no hubo una versión única de lo que era pertinente enseñar. Por eso los frailes pudieron ser más flexibles en las formas elegidas para inculcar el cristianismo.

El modelo de adoctrinamiento fue el mismo que se siguió en la Nueva España. Los primeros evangelizados fueron los hijos de los caciques o “nobles”, que a su vez adoctrinaban a los demás. El cristianismo avanzó, según el autor, por bloques generacionales. Destaca

lo común en este periodo: la diversidad de soluciones para convertir a los indios, y demuestra cómo cada orden siguió sus propios métodos. La cantidad de lenguas locales fue otro factor que impidió una evangelización uniforme, pues había que aprender las lenguas y codificarlas en una escritura que no les correspondía. Desde luego, esto obligó a reducir (en el sentido más amplio) las múltiples lenguas a los dos dominantes: el quechua y el aimara. El universo andino, lingüísticamente hablando, era enorme. Establecer un catecismo único será uno de los motivos principales para convocar el Concilio Limense de 1551, primero celebrado en América.

Frentes a historiadores que han preferido señalar la continuidad, Estenssoro se inclina por destacar los cambios: el cristianismo enseñado en el primer periodo es distinto del posterior. Las condiciones del catolicismo se habían transformado. Al consolidarse las nuevas Iglesias protestantes, la católica se vio obligada a marcar tajantemente su particularidad, cuestión que los primeros evangelizadores, por obvias razones, no tuvieron que hacer; por eso fueron mucho más “flexibles” que cuando el culto católico se había cerrado sobre sí mismo, dejando fuera prácticas antes aceptadas.

La “flexibilidad” de los primeros frailes misioneros estribó, entre otros aspectos, en considerar que los indígenas podían “creer” sin saber de memoria oraciones, catecismo, sacramentos, etcétera, así como en dar continuidad a una serie de prácticas que ellos mismos introdujeron y que más tarde se percibieron como prácticas paganas originariamente indígenas. Para el autor,

las tres primeras décadas dan cuenta de un periodo de vacilaciones, de búsquedas múltiples e incluso de contradicciones polarizadas entre las diversas órdenes religiosas. Las fuentes más ricas, de los años siguientes [...] permiten [...] captar cómo la recepción indígena [...] se repará entonces –puesto que las primeras soluciones son desechadas y se fija la ortodoxia tridentina– con la incompreensión y el rechazo de la Iglesia que ya no reconoce en ellas el eco de su propia voz. [p. 136]

El “periodo de estabilización de contenidos de la doctrina” (1583-

1649) es resultado de lo convenido en el Concilio de Trento y los esfuerzos de aplicarlo en los virreinos. En esa sección se ve cómo se acentúa la diferenciación español-indio, términos que implican en sí mismos la marginación religiosa, pues nunca el indio será sujeto libre de la sospecha de idolatría. Ejemplos de estas conductas son el uso de los quipus o nudos incentivado por los mismos frailes para facilitar la confesión auricular,⁵ las adaptaciones de danzas indígenas dentro de los templos, los rituales propiciatorios de la lluvia, etcétera, como si de repente la Iglesia descubriera un significado escondido tras tales prácticas y las denunciara como engaños de los indios o, mejor dicho, del demonio.

Si bien es cierto que el demonio ha estado presente desde los primeros siglos del cristianismo, este personaje tiene una historia. No se puede aplanar su existencia ni el peso que tiene en cada período. Sobre todo es en la etapa Moderna en donde alcanza su mayor poder el “demonio luterano”. Ahora es más visible y a la vez más escurridizo; por eso mismo, “la perpetración de la idolatría se convertirá en un tópico y décadas más tarde se querrá hacer pasar por descubrimiento inesperado y repentino” (p. 162). De ahora en adelante el demonio cristiano absorbe todo lo idólatrico.

El papel que desempeñará el jesuita Joseph de Acosta es relevante en este tiempo, pues será él quien impondrá la visión más recalci-trantemente demoníaca. El dominico Francisco de la Cruz pagará con la hoguera la defensa de una interpretación más “humanista” del mundo indígena. Estos frailes veían en la similitud de los “sacramentos indígenas” las huellas de una evangelización en tiempos muy antiguos. Mencionaban a los apóstoles Tomás o Bernabé, quienes habrían llegado a esas regiones para bautizar a los antepasados de los indios, que ahora tenían sólo la reminiscencia de unos sacramentos alguna vez conocidos y ahora mal comprendidos. Este bautismo impartido desde tiempos

⁵ Estenssoro, p. 227. Cuando la autoridad episcopal en 1649 reimprimió los sermones del Tercer Concilio que aconsejaban el uso de los quipus, dispuso eliminar los párrafos que insistían en la fabricación de dichos objetos. Con cínico silencio, la Iglesia borraba una prueba comprometedora.

apostólicos introducía a los antepasados de los indígenas dentro de la humanidad salva, al igual que a sus descendientes, los indios adoptados por los frailes. Tal acto, que entendía a la humanidad indígena como parte de la cristiandad—factor que no fue el más importante—, dio el pretexto para perseguir al otro cristianismo enseñado por los frailes. Al ser considerados los indígenas ajenos a toda evangelización previa, las prácticas y enseñanzas del primer momento, “la primera evangelización”, se toman, de facto, como engaños del demonio. Éste había ganado la partida a los frailes que, ingenuamente, suponían que la docilidad de los indígenas para apropiarse el Evangelio se debía al “re-conocimiento” de aquellas enseñanzas. La Iglesia no dudó en invocar al demonio para culparlo de ese extraño fenómeno de similitud y falaces coincidencias; todo era obra del imitador de Dios, del astuto diablo, “canónicamente definido como el simio de Dios” (p. 195). Las prácticas y creencias inculcadas por los frailes, consideradas reincidencias idólatricas, ¡eran ahora prácticas paganas, primera invención de una identidad andina!

En la segunda parte del libro de Estenssoro se analizan las reformas tridentinas y su aplicación en Perú, donde entrarán plenamente en vigor en 1583. En este apartado, el autor investiga la palabra y la imagen como instrumentos para introducir la ortodoxia. Fue a partir de catecismos y sermones (predicación) como se redefinió la doctrina, en oposición a las “reincidencias paganas”.

El triunfo del sermón como arma persuasiva y el trabajo sobre la lengua no fueron artificiales, pues suponían un diálogo, un vaivén constante con los informantes. Estenssoro ve cómo, más que resistencia, hubo un esfuerzo de los indígenas, sobre todo de los caciques desde la segunda generación, para ser aceptados como cristianos, pues “si Dios había hecho el mundo y todo lo que había en él, para servicio del hombre y especialmente de los cristianos”, aceptar la religión de los españoles los volvía a hacer dueños de sus privilegios e imaginaban que la distinción cristianos-no cristianos, o, mejor dicho, cristianos-indios, desaparecería.

Como la mayor parte de las crónicas del Perú—al igual que las de la Nueva España— se redactaron en el último tercio del siglo XVI,

los materiales que el autor examina son los primeros catecismos. Ahí analiza cuidadosamente las implicaciones de la "traducción", ejemplo de la dificultad para construir la cosmología cristiana en términos indígenas, así como prueba de los equívocos que provoca.

Estenssoro revisa también el uso de las imágenes, que resultan esencialmente ambiguas si no las acompaña la palabra que explica la anécdota, el dogma o la lección. Con esta forma inédita de evangelizar se ponen en marcha nuevas prácticas y la música es desplazada como herramienta memotécnica. Los nuevos catecismos no se escriben para ponerse en música; ahora capturan la atención por medio de un rico vocabulario y profusas imágenes literarias. Los cantos y danzas anteriores, ubicados por Acosta del lado de lo idólatrico, se colocarán ahora en la vertiente plenamente prehispánica, pese a que no lo estaban antes.

De ahí en adelante los sorprendivos descubrimientos de la apariencia de la conversión cristiana indígena serán continuos. Francisco de Ávila, un sacerdote secular, teatralizará el primer redescubrimiento hacia principios del siglo XVII. Las revueltas y rebeliones posteriores siempre se asumirán como resistencias y llevarán en el fondo la creencia de ese mito sobre la resurrección del Inca, rastreado por Estenssoro en los sermones acusadores de Ávila que guardaban resabios de la escatología cristiana de los primeros tiempos de evangelización. Paradójicamente, ese mito impulsó un valor a la idea del "Inca" en el imaginario colectivo y ha sido indispensable incluso para construir el discurso de la nación. La "esencia inca", la indianidad, adquirirá, gracias al cristianismo, sus esencias intemporales.

La tercera parte del libro estudia las relaciones de los distintos estratos "étnicos" que confluyen en el medio urbano de Lima. Entre los siglos XVII y XVIII, el desarrollo de la sociedad virreinal se definirá y permanecerá sin cambios significativos hasta el reinado de Carlos III. Como los materiales de adoctrinamiento fueron los mismos para todos y no hubo la separación, que sí existió en el papel, entre república de indios y de españoles, o "nación" española, indígena y negra, los intercambios fluyeron en todos los planos. La hechicería, la magia y los conjuros fueron y vinieron entre todos los actores. De comen-

zar siendo una práctica europea, asimiló sin problemas los nuevos elementos. El demonio inca ha adquirido con el tiempo todas las características del diablo cristiano. Supay, el Inca, alma condenada que vaga y hace favores; es invocado. Todo idólatro, las hojas de coca, los elementos que aportó la cultura africana, etcétera, eran buscados para realizar hechizos y conjuros. A mayor acumulación de saberes diferentes, mayor carga de trasgresión. Falsa pregunta, advierte el autor, advertir cuáles eran los elementos netamente occidentales, locales o africanos, pues todo estaba cubierto por el velo de la ortodoxia que los moldeaba, nombraba y denunciaba. De este modo, con el tiempo, se olvidarían los orígenes y todo se convertiría en práctica idólatrica o, mejor dicho, prehispánica. "El hechicero busca apropiarse del poder divino monopolizado por la Iglesia, para ofrecer al cliente no la salvación, sino su deseo" (p. 388).

Finalmente, Estenssoro toca el tema de la santería indígena en un personaje del siglo XVII: gran atrevimiento que promovía a los altares a un "natural". El error fue introducir la causa, pues, comenzado el proceso, Lima ve el peligro de que un "indio" alcance la seguridad de la salvación, lo cual significaría la mayoría de edad del indígena en materia espiritual. Ni para las definiciones jurídicas del virreinato ni como justificación de poder colonial ello era conveniente. El caso lo hace trizas el Tribunal de la Santa Inquisición, sin tocar al santo, aunque sí a los que daban testimonio de su virtud, a quienes califica de blasfemos y falsarios. Todo había sido una invención de quienes habían restituido la santería y escondido sus graves pecados. Los indios, defraudados, se sentirán engañados y buscarán sostenerse nuevamente en la "indianidad" fabricada antaño y renovada en cada ocasión que recibían un revés. No hubo ningún nuevo caso de santería indígena después de 1716, cuando el proceso será definitivamente interrumpido.

Sin embargo, el clero secular y los jesuitas fabricarían los mitos que los resarcirían de esos quebrantos: la virgen de Copacabana cumplirá el papel de la Guadalupeana mexicana, al igual que otros cultos que cumplen con la ortodoxia del momento.

El libro de Estenssoro invita a pensar los conceptos con que se

ha construido la identidad de las naciones hispanoamericanas. Ni las "historias regresivas", que llegan al mismo mito cristiano recitado, ni los comparativismos descontrolados hacen gran favor a la historia. La cuestión es que "el pasado, si no es deformado por el anacronismo, sirva para cobrar conciencia del cambio, para hacernos experimentar cómo somos (y podemos ser) diferentes a nosotros mismos, que somos otros (de lo que éramos, de nuestros orígenes); en definitiva para recordarnos la alteridad de la que somos portadores" (p. 24).

El reto que lanza Estenssoro es el de historizar las prácticas evangelizadoras. Para lograr este objetivo es necesario introducir la conciencia de la historicidad en un tema de investigación tradicionalmente mantenido fuera de ella. El siglo XIX —y podemos decir que todo el XX— buscó la manera de introducir el vector tiempo en la historia del cristianismo. A principios del siglo XXI seguimos ante las mismas dificultades: ¿Cuándo aceptará el cristianismo, sin sentirse amenazado, que no tiene ^{su} origen mítico único y acabado, sino una historia lenta y múltiple?

PUBLICACIONES DEL DEPARTAMENTO DE HISTORIA

TÍTULOS RECIENTES

Rau, Heribert. *Alejandro de Humboldt. Novela histórico-biográfica*, tr. de Isidoro Epstein, edición e índice onomástico de Gabriela Silva, intr. de Karl Kohur, México, via-Departamento de Historia/Servicio Alemán de Intercambio Académico, 2006.

• Esta novela histórico-cultural-biográfica es una obra del siglo XIX, y como tal cabe leerla. La versión abreviada que se presenta en este volumen resume dicha obra, privilegiando la parte que más interés tiene para el lector americano de hoy: es decir, la experiencia americana de Humboldt y su visión del continente, de su naturaleza, su pasado, su presente y su futuro.

La larga vida de Alejandro de Humboldt permite a Rau trazar un vaso fresco de la historia alemana y europea de fines del XVIII y de la primera mitad del siglo XIX. Uno de los méritos de la

obra de Rau lo constituye su habilidad de mostrar a Alejandro de Humboldt como un intelectual comprometido con las grandes cuestiones de su época y, con él, los círculos de intelectuales tanto en Alemania como en Francia.

El resultado es una mezcla entre historia y literatura que en su tiempo chocaba con los patrones tanto historiográficos como literarios. Es sólo en la actualidad, con la llamada "nueva novela histórica" en América Latina, que concedemos más libertad a los autores de las novelas históricas, hasta el extremo de aceptar que inventen nuevas vidas a los personajes históricos conocidos. Desde luego, Rau no va tan lejos, pero en su mezcla personal de historia y novela se toma algo de esta libertad que caracterizará, más de un siglo más tarde, a la nueva novela histórica.