

Uno de los recuerdos más frescos de mi primer año de universidad, y que consolidó mi obstinada vocación por la historia, es el de un examen en que debía identificar, gracias a breves citas de documentos del siglo XVI, las diferentes características de la economía y de la organización de las sociedades andinas. En vez de contestar obedientemente, cada vez que una visita de las primeras décadas de la presencia española en el Perú mencionaba cultivos de trigo o la cría de ganado de origen europeo, dije que los textos ilustraban, no la reciprocidad o la complementariedad, sino la incorporación de nuevas técnicas agrícolas, posibles cambios de dieta, modificación del paisaje y adaptación de la producción agrícola tradicional ante la demanda española. La nota que recibí fue obviamente vergonzosa y el profesor se negó a modificarla pese a mis argumentos. Yo pretendía haber hecho un esfuerzo de interpretación personal; él, que mis respuestas eran la prueba flagrante de que no había cumplido con las lecturas obligatorias.

Si cuento esta anécdota de adolescente es para ilustrar la manera cómo fue tomando cuerpo *Del paganismo a la santidad*.* El diálogo producido en ese examen se debe a la diferencia entre las fuentes coloniales que manejó la etnohistoria y sus preguntas que correspondían al estudio de la realidad prehispánica. La situación colonial que había producido todos esos textos no formaba parte ni de sus interrogantes ni de los parámetros utilizados para su exégesis. Lo que podía generar un grave malentendido era la ilusión que se podía proyectar las conclusiones y la metodología aplicadas al pasado prehispánico a las fechas de producción de las fuentes, como se hizo efectivamente.

DOS ILUSIONES

Dos factores vinieron a reforzar la ilusión de que era posible construir una historia exclusivamente indígena frente a la cual la realidad colonial era un elemento exógeno y efímero. Por un

lado, el estructuralismo respaldaba una lectura que se podría llamar prehispánica de las fuentes escritas, aunque sea un verdadero enigma saber cómo se había podido identificar las estructuras que debían reconocerse como tales sin otros testimonios

anteriores y sin estudiar previamente cuáles podían ser las estructuras propiamente coloniales, hispánicas o cristianas presentes, sabiendo que incluso los autores indígenas de documentos se reclamaban católicos. El segundo factor fue el entusiasmo

anticolonialista de esos años, pero algunos investigadores peruanistas tenían en realidad más cerca como modelo los valores de la resistencia de la guerra europea de 1939-45 y los proyectaron sobre varios siglos de la historia peruana sin pensar siquiera en

el cambio de escala. Internamente, el Perú vivía experiencias políticas y un marxismo académico que formaron parte de ese diálogo.

Estos valores político-morales (válidos en sí mismos) y esa certidumbre de la existencia de esquemas culturales trascendentales (puesto que permitían identificar una esencia andina a lo largo de un vasto territorio y de una historia milenaria) reforzaron y dieron una supuesta legitimidad científica a esta visión. Hubo quienes se preocuparon de manera auténtica por estudiar la situación colonial pero no pudieron evitar juzgar a aquellos indígenas que lograron ocupar un lugar en la nueva sociedad o recibieron la influencia de Occidente acusándolos de aculturados, de arribistas o, en definitiva, de traicionar su causa y venderse al colonizador (lo que constituye, además de un anacronismo, una profunda e injusta incomprensión). La única resistencia puesta en valor era implícitamente la de la marginalidad o la inmovilidad.

Se pudo entonces, con el objetivo de hacer una historia indígena, enfrentar el periodo colonial aunque, de alguna manera, ignorándolo o viéndolo como un componente completamente extranjero a una sociedad que habría existido dentro de otra, o junto a otra, pero perfectamente diferenciada de ella y que habría resistido heroicamente la prueba con sus estructuras intactas. Finalmente, se pudo incluso leer el presente con la satisfacción de estar estudiando una realidad total o parcialmente fósil, al punto de inducir de ellas realidades prehispánicas.

UNA HISTORIA SIN HISTORIA

Lo indígena era necesariamente profundo, estable, eterno, frente a lo demás, tan superficial que, con un leve soplo sobre las fuentes podía emerger devolviéndonos la reconfortante certidumbre de una historia sin cambios, una historia sin historia, invicta, de la que había que sentirse orgulloso.

Esa es la impresión que un estudiante que, como yo,

Historia de un libro

DEL PAGANISMO A LA SANTIDAD

Juan Carlos Estenssoro

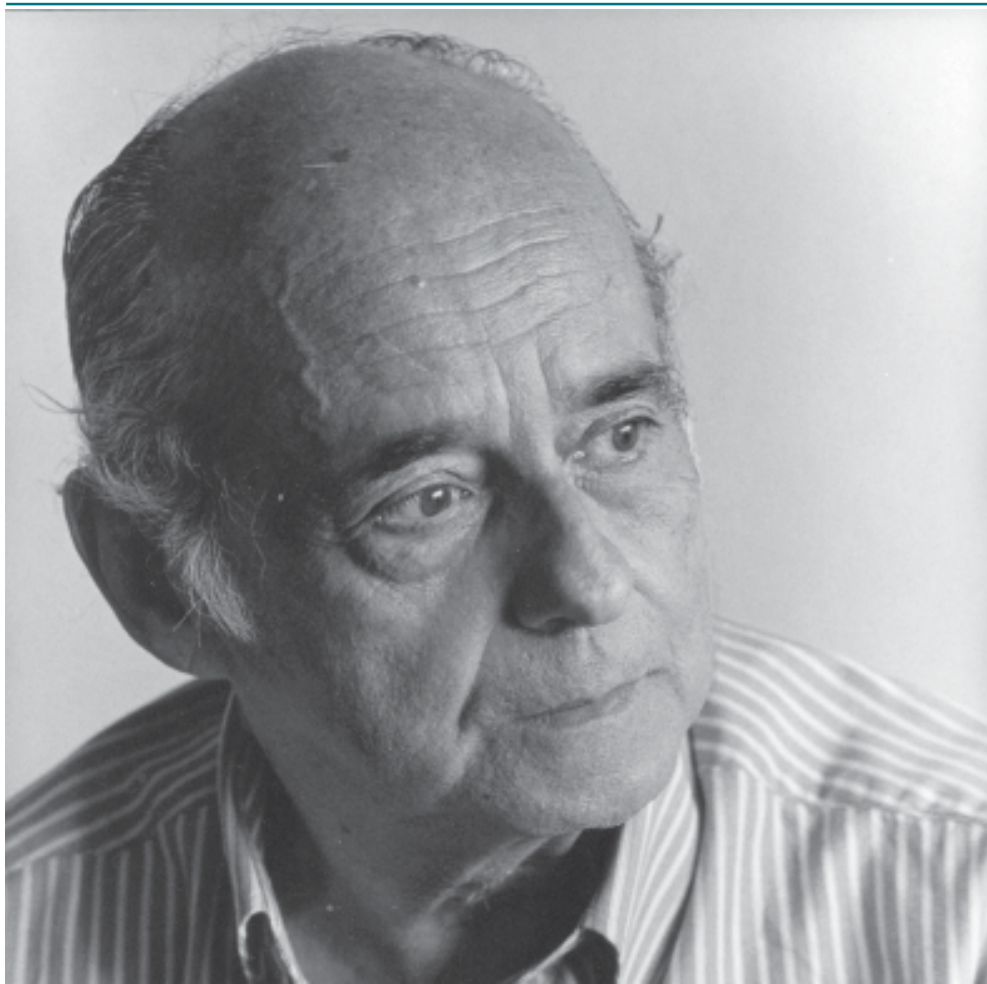
Del paganismo a la santidad (1532-1750), libro del historiador Juan Carlos Estenssoro, rescata del olvido la larga lucha de los indígenas para ser reconocidos como cristianos y permite superar la idea de que resistieron a la dominación aferrándose a la inmovilidad.



Blanca Varela. Archivo Herman Schwarz.

pisaba por primera vez la universidad en 1980 podía tener. Todo ello no tendría mayor trascendencia si hubiese sido un mero debate interno de las ciencias sociales, pero estas conclusiones habían pasado a formar parte de una suerte de sentido común nacional que fundaba la percepción de base que la sociedad peruana tenía de sí misma y que atribuía a una herencia colonial (olvidando, por ejemplo, que la experiencia republicana tiene en ello un peso decisivo) la idea de una sociedad escindida o incluso la de varias naciones que conviven en un mismo país. En realidad, el debate entre hispanistas e indigenistas, que parecía superado a inicios de los años setenta, sobrevivía en dos historias parciales, cada una con su objeto propio. El estallido de la violencia en esos años le dio también otra significación.

El origen inmediato de mi libro se remonta a inicios de 1986, cuando me topé en el Archivo General de Indias con una carta firmada de puño y letra por más de veinte caciques de diversas regiones del Perú reclamando la canonización del indio Nicolás Ayllón. Conocía ese nombre, pero la idea de un santo indio era para mí una sorpresa que me permitía ver concretizado en el plano religioso, y gracias a una figura precisa, cómo la sociedad colonial había podido construir convenciones compartidas por todos sus miembros, pese a las diferencias que obligaban a hablar de una realidad pluricultural. Para conseguir una respuesta debía plantearme un proyecto integral y flexible: era imposible estudiar la experiencia religiosa separando la ortodoxia de la heterodoxia, la idolatría del cristianismo, el fenómeno urbano de la realidad de los pueblos de indios (en una sociedad que imponía una importante movilidad entre esos espacios), incluso había que repensar los límites internos de la pluriculturalidad no sólo en su permeabilidad y fluidez sino abrirse a la posibilidad de que los orígenes y las definiciones de sus componentes fuesen coloniales, es decir un producto del contac-



Carlos Germán Belli. Archivo Herman Schwarz.

to y que no hubiesen sido determinados unilateralmente ni de forma plenamente autónoma.

UCHURACCAY

Regresar a Lima en 1988 me sumergió en una realidad que marcó fuertemente mi reflexión. Había partido del Perú poco des-

enfrentamientos, del temor y las desconfianzas, debía señalar responsabilidades antiguas y culpas partiendo de un presente cuyo peso daba la ilusión de ser inevitable.

La tesis de un país históricamente dividido ganaba en la autorrepresentación la partida frente al mito de funda-

espalda; la incompreensión y el desconocimiento hacían que emergiese una violencia que era básicamente un trágico malentendido.

UNA HISTORIA COMÚN

Sin abandonar esta postura consensual, algunos intelectuales sintieron la necesidad de pedirle a la historia

proyecto, su antagonista liberal intentó una polémica que, con otro tanto de ideología, contrapuso al sueño de la utopía de los incas como modelo social el de la modernidad. Una fórmula que pasó finalmente a ser tenida en cuenta y estudiada.

Pero la dificultad de explicar el presente era patente. Algunas afirmaciones que podían leerse o escucharse en el Perú a lo largo de los años ochenta y noventa me sublevaban tanto como la miseria en que vivía la mayoría de los peruanos o la violencia descabellada que pretendía querer abolirla: el Perú era desde hacía milenios un país violento, era un atavismo que había que aceptar; la ideología y el lenguaje de Sendero Luminoso poseían estructuras andinas, lo que significaba, implícita o explícitamente, darle origen prehispánico, integrarlo a una supuesta identidad campesina o, peor aún, a un sustrato inconsciente y más fuerte que una identidad, a una esencia andina indisoluble, lo que, además de ser falso, era de una irresponsabilidad intelectual flagrante.

LAS RESPONSABILIDADES DEL HISTORIADOR

La insatisfacción que experimentaba frente a un discurso sobre la historia que se volvía abiertamente ideológico y manipulador era, sin embargo, estimulante porque me permitió cobrar consciencia de la grave responsabilidad del historiador. La urgencia del presente volvía evidentes las consecuencias sociales y políticas. Era inadmisibleservirse de él para inventar identidades o naciones (la utopía andina quería ser por lo menos la base de una), para proyectar sobre el pasado los problemas del presente (en vez de servirse de ella para comprenderlos), inadmisibles también defender esencialismos trascendentales que pueden servir para propugnar la exclusión o la discriminación (incluso si es en sentido opuesto al conjunto que definen), como comienza a estar hoy nuevamente de moda. También peligroso jugar al juez supremo y buscar culpabilidades que no sólo serían colectivas

“El sacerdocio, negado durante más de dos siglos a los indios por ser pieza clave del carácter colonial de la Iglesia, les es concedido formalmente en 1750, permitiéndoles participar integral y públicamente en la reproducción, simbólica e institucional, de la religión católica. Ese logro no es el final de la historia sino un hito olvidado en un reconocimiento, no logrado todavía plenamente hoy, que no sea sólo el de nuestras diferencias sino el de los derechos que deberían hacernos a todos por igual verdaderos ciudadanos.”

pués del desconcertante informe de Uchuraccay, que pretendía dar las explicaciones históricas de la violencia y el miedo en el Perú a partir de una incompreensión y separación del mundo indígena; volvía en el momento en que la violencia terrorista, y también la del Estado, llegaba a la capital. La historia era desde hacía algunos años en el Perú una suerte de oráculo que debía develar los orígenes de la violencia, de los

ción mestiza de la sociedad peruana que se había querido consolidar haciendo del Inca Garcilaso el primer peruano. La principal vertiente de la lectura polarizadora, heredada del indigenismo y defendida por el marxismo, era la de un país enfrentado. Con otro tinte político, el informe de Uchuraccay planteaba también una separación pero de signo contrario, entendida como grupos esencialmente distintos que se habían dado secularmente la

que les revelara una identidad integradora común al conjunto de los peruanos, algo así como la base para construir una comunidad imaginada y darle a la sociedad un proyecto que, a diferencia del mestizaje, recuperara el pasado prehispánico que todos ligaban a la identidad de la población indígena. De este modo tomó forma la corriente de la utopía andina, cuyo más lúcido representante fue el recordado Alberto Flores Galindo. Contra este

➔ sino hereditarias, pero igualmente tener cuidado de, al defender a la víctima, no reducirla a ese papel ni negarle su derecho a ser o querer ser otra cosa. Por el contrario, para mí la reflexión histórica debe convertirse en una suerte de mala conciencia que obligue a un ejercicio crítico permanente respecto del presente, poniendo en duda nuestras certidumbres y ello con el máximo rigor posible. La Historia debería también servir para ofrecer, sin imponer ninguna moraleja reductora, los elementos para comprender el momento que se vive devolviéndole su complejidad y tratando de mostrar que todo en el pasado no conduce a él y que, por lo tanto, no es en ningún caso una fatalidad. Que el pasado, si no es deformado por el anacronismo, sirve para cobrar conciencia del cambio, para hacernos experimentar cómo somos (y podemos ser) diferentes a nosotros mismos, que somos otros (distintos de lo que éramos, de nuestros orígenes), en definitiva para recordarnos la alteridad de la que somos portadores. A cada uno luego de reconocerse o no en una historia que, sin ignorar, silenciar, ni dejar de denunciar los intereses del poder, incluso y sobre todo los más crueles, deje de estar polarizada entre ganadores y perdedores o que pretenda imponer identidades atávicas.

INICIOS

Así nació *Del paganismo a la santidad*, cuyo tema global es la incorporación de los indios del Perú a la religión y a la iglesia católicas, pero que también quiere ser la historia crítica de cómo y por qué ha sido posible creer que los indios resistieron en la inmovilidad para que se tome conciencia que seguir pensando así es hacer suya la ideología colonial. Por ello rescato la lucha de la población indígena por ser reconocida como cristiana (lo que significaba poder participar plenamente en la reproducción simbólica e institucional del catolicismo) y, por lo tanto, también trato de los frenos que se pusieron a esa integración y eventual autonomía.

El libro avanza cronológicamente caracterizando cada periodo gracias a un aspecto diferente: el mensaje de la doctrina y sus palabras, los gestos, ritos y ceremonias, la prédica, las imágenes, la hechicería, el milagro y la santidad. Algunos temas transversales reaparecen a lo largo de todo el libro e invito al lector a tratar de seguirlos: el diablo, el más allá, los incas, las transformaciones de la historia, diversas formas de traducción o transcripción (verbal, escrita, plástica, musical) y las dinámicas de producción e invención de tradiciones distintas, su fusión y su separación.

EVANGELIZACIÓN Y TRADICIÓN INDÍGENA

Está dedicada a la primera evangelización, cuando el cristianismo debía amoldarse a la tradición indígena

pero, mano de obra y la ilusión de una comunidad recluida en un compartimento estanco. Para ello se sometió el mensaje evangelizador a ajustes constantes de modo que, al estar su recepción necesariamente retrasada como consecuencia de los cambios, la fe católica de los indios siempre podía ser leída como una forma de idolatría antigua.

El segundo periodo es el de la estabilización (relativa) de los contenidos de la doctrina (1583-1649) que debe enfrentar la Iglesia colonial después del concilio de Trento. Dos grandes movimientos van a sucederse entonces hasta encontrar un equilibrio. La aspiración universal de la Iglesia que se traduce en un esfuerzo de occidentalización: puesto que se debe incorporar a los indios a una Iglesia única, sin distinciones locales, menos

dad moldeada por la represión? La prédica de un catolicismo ortodoxo en clave indígena constituye la más importante contribución de la Iglesia a la construcción de la indianidad no sólo en el terreno religioso sino en el político: la más antigua versión conocida del mito de Inkarrí (que se quiso creer que rezaba la fe en la restauración del poder inca) se encuentra en el sermón de un extirpador de idolatrías que busca que los indios acepten el dogma de la resurrección de la carne. Occidentalización e indianización son pues dos caras de la misma moneda, de la presión colonial sobre las poblaciones locales, y no necesariamente dos movimientos contrarios.

ESPACIO IMAGINARIO

Es en las ciudades que los distintos grupos constitutivos de la sociedad (espa-

nes a una de las categorías de adscripción étnica, social o cultural bien definidas de antemano. Es esta posibilidad de lograr un equilibrio entre los distintos elementos que constituyen la sociedad lo que hace que el mestizaje cumpla una función permanente de diálogo en una sociedad pluricultural donde la integración total o la fusión de sus grupos no es posible en la práctica: esa realidad colonial no se piensa ni podría existir sin indios tributarios y mitayos ni negros esclavos. El mestizaje existe como una forma de administrar la diferencia con equidad pero también contribuye a reproducirla de modo que el mestizaje no se representa a sí mismo.

Para cerrar abordo frontalmente el largo camino hacia la aceptación religiosa. Ese combate por la santidad (por acceder al cielo) no llega a completarse pero progresa lo suficiente como para contrarrestar las dinámicas coloniales rompiendo ciertas fronteras. La búsqueda del reconocimiento y la integración total llevan a la rebelión pero suponen también trascender las fronteras coloniales y, por tanto, obligar a una renuncia, que puede parecer dolorosa, a la identidad indígena. Esta renuncia es, sin embargo, la mejor arma con la que podían contar pues deja sin base la diferencia que sostenía la exclusión. Así, el sacerdocio, negado durante más de dos siglos a los indios por ser pieza clave del carácter colonial de la Iglesia, les es concedido formalmente en 1750, permitiéndoles participar integral y públicamente en la reproducción, simbólica e institucional, de la religión católica. Ese logro no es el final de la historia sino un hito olvidado en un reconocimiento, no logrado todavía plenamente hoy, que no sea sólo el de nuestras diferencias sino el de los derechos que deberían hacernos a todos por igual verdaderos ciudadanos. ■

“La prédica de un catolicismo ortodoxo en clave indígena constituye la más importante contribución de la Iglesia a la construcción de la indianidad no sólo en el terreno religioso sino en el político: la más antigua versión conocida del mito de Inkarrí (que se quiso creer que rezaba la fe en la restauración del poder inca) se encuentra en el sermón de un extirpador de idolatrías que busca que los indios acepten el dogma de la resurrección de la carne.”

para asirla y poder ser acogido por ella. La población local no fue indiferente a ese mensaje. Las huellas de este diálogo muestran que el taki onqoy, un movimiento interpretado tradicionalmente como el paradigma de la resistencia indígena, se basaba en la exégesis del catecismo.

Las primeras fisuras de ese impulso inicial dieron nacimiento a lo que constituye por antonomasia en el ámbito religioso la dinámica colonial del sistema que se construye en los tiempos del virrey Toledo (1569-1580). El poder colonial se justificaba por su misión evangelizadora que sólo podía convertirse en un proyecto en permanente construcción negando los cambios y aplazando el reconocimiento de los convertidos como verdaderos cristianos. Hizo del nombre *indio* una categoría jurídica que le garantizaba tri-

aún étnicas, se les querrá enseñar un cristianismo culturalmente neutro. Pero el lenguaje utilizado no lo es. Los códigos de representación occidentales van a anclarse en el imaginario indígena incluso para la representación de su herencia prehispánica. Una occidentalización entonces que no respeta las fronteras previsibles: una antigua huaca podrá cobrar vida en la imaginación de un indio adoptando la forma de figuras de corte renacentista en vez del aspecto de un ídolo. Pero, por encima de esta exigencia de universalidad, terminará ganando la partida la necesidad colonial de producir la diferencia, de transformar sus categorías jurídicas y fiscales en identidades. ¿Cómo se logra crear una indianidad que no fuera exclusivamente un proceso de reconstrucción autónoma de la identi-

ñoles, indios y negros) logran, entre 1650 y 1710, generar un discurso propio, coherente y compartido en torno al más allá y, principalmente, al purgatorio. Ese espacio imaginario da cuenta de extraordinarios fenómenos de intercambio, convivencia y espontánea integración en los cuales, sin embargo, las fronteras del poder y la administración colonial (aunque no sean jamás muros infranqueables y cada vez se encuentren negociadas) emergen y muestran haber sido interiorizadas. Las lógicas y manipulaciones que permiten construir una magia y una percepción de la historia mestizas muestran que el producto no es nunca una mezcla homogénea, incluso más, que la reproducción del mestizaje tiene la necesidad de poder asignar claramente cada elemento de base que emplea en sus combinacio-

* *Del paganismo a la santidad*. Lima, IFEA, Universidad Católica del Perú, 2003. 586 pp.