

ÍDOLOS, FIGURAS, IMÁGENES LA REPRESENTACIÓN COMO DISCURSO IDEOLÓGICO

Henrique Urbano

Hay temas de historia que, a primera vista, nadie sospecharía difíciles. La abundancia de materiales, una larga tradición de estudios, las áreas definidas por épocas o corrientes doctrinales e ideológicas parecerían garantizar el desarrollo armónico de la investigación y la amplia comprensión del objeto estudiado. La invención del catolicismo andino en el siglo XVI y XVII y lo que por ahí se llama, si bien mal llamada «extirpación de idolatrías» en el siglo XVII con entradas en el siglo XVIII, pertenecen a esta especie de investigación. La novedosa y en muchos sentidos innovadora antología de textos que hoy publicamos es prueba de ello. Veamos.

Llama la atención Barnadas, con aguda mirada, en unos párrafos de este libro, sobre la distorsión que durante unas dos décadas causó el empleo de la expresión «extirpación de idolatrías». Entendámonos. Duviols escribió una utilísima y compendiosa introducción a estos temas poniendo de relieve esa expresión que el vocabulario documental utilizaba. Publicada por primera vez en francés, en 1971, y años más tarde, en traducción española, enfocaba una época precisa con excursiones en el tiempo y en el espacio que daban al paisaje amplios horizontes históricos.¹ De ello resultó un fenómeno algo extraño. Quienes lidian con el tema lo conocen y, sin darse cuenta de ello, lo reproducen. «Extirpación de idolatrías» es la expresión consagrada de un momento histórico en que las prácticas pastorales del arzobispado de Lima designan a todas las formas evangelizadoras de las poblaciones indígenas del virreinato. A partir de ahí, la gran mayoría de estu-

¹ Pierre Duviols, *La destrucción de las religiones andinas (Conquista y Colonia)*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1977 (Primera edición en francés, 1971); *Cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo, siglo XVII* (Archivos de Historia Andina, 5), Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas», Cusco, 1986.

dios buscan probar la existencia o la ausencia de movimientos extirpadores por esas mismas fechas y con las mismas características. El error de perspectiva es evidente. Hay razones, claro está, que lo explican. Pero una de las consecuencias más graves es el olvido de un hecho fundamental y tan sencillo que cuesta creer que se haya producido: el catolicismo nació en los Andes en lucha abierta contra la idolatría, y desde que el primer español, seglar o religioso, puso pie en tierra americana no ha hecho otra cosa, hablando de la dimensión religiosa, que extirpar idolatrías. Las cartas, los informes, los documentos oficiales, las orientaciones pastorales de los obispos y de los concilios episcopales durante dos siglos, y a partir del siglo XVIII, en forma más esporádica hasta nuestros días, nunca abandonaron el tema y, de varias maneras y modos, se preocuparon por él. De aquí en adelante nadie podrá ignorarlo. Es punto fundamental para futuros estudios.

Con el discurrir del tiempo, el estudio nos dio frutos de muy variado temple y sazón. En 1981, Huertas Vallejos² publicaba los resultados de la investigación llevada a cabo en los años en que Duviols también producía la suya, y Silverblatt³ leía los papeles del Archivo Arzobispal de Lima con la intención explícita de averiguar la figura de mujer que ellos destilaban. Dos otras publicaciones escudriñaban la documentación limeña, el trabajo de Cock y Doyle⁴ y el de María Rostworowski de Diez Canseco⁵. Pero una feliz coincidencia y convergencia de intereses permitió la publicación por el Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas» (Cusco) de la primera gran antología de textos del Archivo Arzobispal de Lima, precisamente los que la mayoría de los anteriores estudios trataron. A Duviols cupo ese honor. Y desde ese entonces, las cosas tomaron nuevo giro.

² Lorenzo Huertas Vallejos, *La religión en una sociedad rural andina (siglo XVII)*, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, Ayacucho, 1981.

³ Irene Silverblatt, *Luna, sol y brujas. Género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales* (Archivos de Historia Andina, 10), Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de las Casas». Cusco, 1989.

⁴ Guillermo C. Cock y Mary Eileen Doyle, «Del culto solar a la clandestinidad de Inti y Punchao», *Historia y cultura*, 12 (1979).

⁵ María Rostworowski de Diez Canseco, *Estructuras andinos del poder. Ideología religiosa y política*, IEP, Lima, 1983.

En primer lugar, el aura de misterio que rodeaba los papeles del Archivo Arzobispal de Lima se marchitó. Desde 1986 estaban al alcance del investigador y del curioso. En segundo lugar, las lecturas que nos habían propuesto los anteriores investigadores podrían ser verificadas, aceptadas o contrariadas. En tercer lugar, la documentación publicada abría las puertas a estudios complementarios y a preguntas que los autores involucrados en análisis anteriores no habían formulado o, simple y llanamente, ignorado.

No quedaron ahí los resabios de la afortunada intervención de Duviols en el estudio de la evolución religiosa de los Andes. El Centro Bartolomé de Las Casas publicó en 1991 el libro *Amancebados, hechiceros y rebeldes (Chancay, siglo XVII)*, de la historiadora española Ana Sánchez. Estamos aún en el Arzobispado de Lima. No cambiamos de época. Los actores moran en áreas rurales. Pero el paisaje mental es muy distinto del que nos mostró la documentación de Duviols, Huertas Vallejos, Silverblatt y los apuntes anecdóticos de Diez Canseco. Sánchez destapó una mina. La documentación del Archivo Arzobispal era mucho más variada y gruesa de lo que insinuaban los estudios alrededor de la quisquillosa «religión andina».

Hay algo más. La lectura de esta antología remece muchas otras ideas amasadas con quinchá. La propia noción de idolatría es una de ellas. Creo que no hay texto más oportuno y sugestivo que el de César García Álvarez sobre la Aurora de Copacabana de Calderón de la Barca. No lo comento, ni razón hay para ello. Es de primera. Lo que García Álvarez sugiere es una teoría general de la idolatría en el siglo XVII a que tenían acceso el gran público letrado, y hasta cierto punto, algunos personajes del mundo provinciano. La idolatría se vuelve personaje y figura familiar. No es una idea abstracta que los teólogos discuten en los claustros o que los misioneros definen en los documentos conciliares e informes enviados a la Corona. No. Hay novedad. La idolatría tiene cara, habla, gesticula y argumenta. No importa que tome los rasgos del demonio o de una maligna fantástica. Es carne y hueso, palabra recia, ademán rudo. ...Siglo XVII, pues... ¿Y los orígenes?

I. IMÁGENES, FIGURAS E ÍDOLOS

Nociones bíblicas y escolásticas. Todos aquellos para quienes las crónicas y papeles del siglo XVI y XVII son familiares, se habrán dado cuenta de la importancia de las figuras, imágenes e ídolos que las moran. La tradición judeocristiana los conoce muy bien y los griegos discutieron acerca de ellos con ardor y sutileza. Duviols recordó algunas orientaciones generales del pensamiento cristiano.⁶ El tema es complejo y, sobre todo, de gran riqueza de formas y contenidos. Sus propios momentos religiosos y el enfrentamiento con el paganismo exigieron al Occidente cristiano una lucha permanente con otras creencias y prácticas rituales. De ahí una larga y variadísima lectura teológica y filosófica sobre el objeto del culto, sobre la manera de expresarlo y sobre el lenguaje adecuado para traducirlo.

Algunos libros del Antiguo Testamento contienen feroces ataques contra los idólatras. De ellos extraerán los apologistas cristianos muchos argumentos para defender el monoteísmo.⁷ Michel⁸ los resume: a) los dioses paganos son madera, piedra, seres inanimados; b) los relatos que hablan de esos dioses, de su origen y costumbres, son inmorales y ridículos; c) el culto de los dioses paganos es fruto de la imaginación. De ahí el argumento de que los dioses paganos son hombres divinizados, algunos de ellos por haber hecho obras memorables, otros, por recuerdo familiar. Es esta última opinión, la corriente everemista, que se generaliza a partir del siglo III de la era cristiana. Se le añadirá la que suponía que muchos de esos hombres eran pecadores. Pero la opinión de Evemero⁹ sobrevivirá, siendo siglos más tarde discutida por la Escolástica medieval, precisamente por Tomás de Aquino.

⁶ Duviols, *op. cit.*, 1977.

⁷ Sir William Smith and Samuel Cheetan, *A Dictionary of Christian Antiquities*, John Murray, London, 1908, 810-812; Julian Ries, «Idolatry», *Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade, ed., MacMillan, Nueva York-Londres, 1987; A. Bride, «Idolatrie», *Catholicisme. Hier. Aujourd'hui, Demain*, V.G. Jacquemet, ed., Letouzey et Ané, París, 1963: 1182-1185.

⁸ A. Michel, «Idolatrie», *Dictionnaire de théologie catholique*, Letouzey et Ané, París, 1921.

⁹ Sobre el everemismo ver Alejandro Guichot y Sierra, *Ciencia de la mitología. El gran mito etónico-solar* (Mitos, ingenios y costumbres, 18), Editorial Alta Fulla, Barcelona, 1989: 19-20. Esta edición reproduce la de 1903.

En la *Summa Theologica* se pregunta Tomás de Aquino si la idolatría es una forma de superstición —superstitio—, es decir, un exceso que consiste en dar culto divino indebidamente.¹⁰ Dar culto a un hombre o algo creado, por ejemplo, es un acto supersticioso. Como son seres sensibles, ocurre con frecuencia que los materiales empleados en los actos de superstición son también sensibles. El uso de imágenes obedece a esa regla. A estas imágenes se llaman, escribe Tomás de Aquino, ídolos. Hay, sin embargo, diferentes modos de culto a los ídolos. Una de ellas es la imagen que el demonio aprovecha para dotarla de cierta eficacia y con ella engañar a los hombres. Una segunda forma es la del culto que a través de imágenes se da a los hombres o cosas creadas. Hay tres especies: a) la de los hombres que son considerados como dioses; b) la del mundo y el espíritu que lo anima habidos por dioses; c) la de las criaturas que participan de la divinidad del Dios Supremo, opinión ésta atribuida a los platónicos.¹¹ Estas son las opiniones que luego servirán de fundamento a la reflexión del siglo XVI sobre las creencias y prácticas religiosas de los pueblos amerindios.

Figuras, ídolos y máscaras. Utilizo el título del hermoso libro de Jean-Pierre Vernant¹² para comprender un problema que es de capital importancia y que yo sepa nadie lo menciona en los estudios andinos. Lo formulo en forma interrogativa: ¿Cómo comprendían los pueblos prehispánicos la imagen, la figura, el «ídolo» en el sentido de imagen que refiero a una otra realidad? O más simplemente, ¿qué idea de representación tenían los antiguos pueblos del Ande? Según Vernant, apoyándose en los trabajos lingüísticos de Benveniste, la Grecia arcaica se apropió de un vocabulario ajeno para designar sus representaciones, caso tanto más extraño cuanto los griegos crearon las más extraordinarias formas de arte figurativo. La evolución fue muy lenta. A partir de la idea de ídolo, «expresión simbólica de lo divino», des-

¹⁰ Sobre la idea de superstitio y su evolución ver Dieter Harmening, *Superstitio. Überlieferungs und theoriesgeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters*, Erich Schmidt Verlag, 1979.

¹¹ La idolatría es analizada por Tomás de Aquino en las cuestiones relativas a la virtud de la religión. Siendo esta virtud una virtud moral, es decir cuyas acciones corresponden al justo medio, tanto el exceso como el defecto de su contrario son vicios. En el caso de la superstición y de una de sus formas la idolatría, se trata de un exceso. Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, IIa-IIae, q. 94, a.1, a.2, a.3, a.4.

¹² Jean-Pierre Vernant, *Figures, idoles, masques*, Julliard, París, 1990.

embocaron en la «imagen propiamente dicha, considerada como un artificio que reproduce falsamente, la apariencia exterior de las cosas reales». Con la noción de imitación o mimesis, llega la de símbolo o figura de los dioses: «el símbolo figurado de dios se transforma en imagen, producto de una imitación hecha por expertos, que, por su carácter a la vez técnico e ilusorio, pertenece más al dominio de la ficción estética que a la de las realidades religiosas».

Para explicar la lenta y laboriosa idea de representación, Vernant revisa la rica literatura griega. Valdría la pena detenerme en ella. No lo puedo hacer en estas breves páginas. Pero quería señalar dos o tres sugerencias que ella me indica. Primeramente, la noción de *kolossos* comprometida en la de fantasma y aparición en sueños. Sentimiento de ausencia, juego entre la ausencia y presencia, se expresan con la figura de «desojada» para designar la ausencia del sentimiento y luego del personaje figurado. *Ítem*, el uso de la piedra en lugar de la cosa figurada. El muerto que la piedra recuerda muestra hasta qué punto el finado está ausente y en un estado radicalmente distinto del de la vida presente. En este caso, la *psyche* es la representación verdadera que el muerto lleva para mejor vida mientras *kolossos*, la piedra, es falsa representación, fantasma, sueño, ilusión. *ítem*, la idea de *doble*, intrínseca a las formas de representación, tiene origen en las dimensiones ausencia-presencia de la cosa representada. Pero, la piedra de que es hecha la figura no puede representar realmente lo figurado, sino en forma fantasmagórica y, podría decirse, falsa. *ítem*, el pensamiento griego evolucionará hasta dotarse de la noción de doble, de *eidolon*, a través de la idea de fantasma, de sueño, de aparición de difuntos.

La encuesta de Vernant es fascinante. La copiosa recolección de datos sería materia para largas cavilaciones. Recordaré dos otras dimensiones: la de máscara y la de las expresiones poéticas. La primera es compleja y variada. Me detuve en la expresión de reflejo que demuestra: en la máscara se revela el poder divino, el enmascarado abandona su espíritu y, vagabundo, se pierde en lo que la máscara representa. En suma, se deja invadir por una fuerza extraña y avasalladora. Y en la segunda, me llama la atención la forma poética o teatral o simplemente literaria que añadirá a la de *eidolon*, o doble, la presencia gloriosa de un difunto transformado en héroe. La ausencia del mundo presente se vuelve canto y honor, el difunto transformado en

héroe, la gesta del personaje deviene real por la palabra y el canto. Palabra y canto dotan al ausente con la presencia de la belleza, del heroísmo, en una palabra, la representación falsa del *kolossos* es verdadera en la palabra y el canto, en una palabra, en la memoria.

Imágenes y figuras andinas: quellca. La ausencia de escritura en los pueblos andinos prehispánicos no permite reconstruir el pasado de las nociones que definen el espacio simbólico de la representación. Asimismo, la introducción del catolicismo en el siglo XVI cambió en forma radical algunos contenidos semánticos de las lenguas andinas, máxime en lo que atañe a las palabras que designaban nociones teológicas o filosóficas. Ejemplo de ello y quizás uno de los más elocuentes es el de *supay*, estudiado por Taylor.¹³ Pero, hay muchos más, y cosa curiosa, el propio esfuerzo para encontrar vocablos correspondientes a los conceptos teológicos del catolicismo obligó a los misioneros a distorsionar, mejor diría, reinventar héroes míticos andinos. No hay mejor ejemplo que el de Wiracocha a quien los españoles eligen y consagran como «dios único prehispánico».¹⁴

No son estas palabras a guisa de introducción el lugar adecuado para emprender una búsqueda exhaustiva como la que Vernant nos propone en el libro que referí. A vuelo de pájaro, me atrevo a ir por un camino poco transitado y hasta ahora casi ignorado. Duviols escribió hace algunos años dos estudios sobre el simbolismo del doble.¹⁵ Pueden muy bien ser una excelente introducción al problema. Se refieren sobre todo a las representaciones líricas de los ancestros. Y luego ataca al problema algo más difícil de la noción de *huanca*, noción frecuente en textos de variada procedencia y en contextos igualmente muy diversos. Valdría la pena retomar las orientaciones sugeridas por Duviols y ver hasta qué punto es posible dibujar un espacio simbólico

¹³ Gérald Taylor, «Supay», *Amerindia*, 5 (1980).

¹⁴ Sobre los problemas hermenéuticos planteados por el ciclo mítico de Wiracocha ver H. Urbano, «Thunupa, Taguapaca, Cachi. Introducción a un espacio simbólico andino» *Revista Andina*, año 6, n.1, 11 (julio 1988): 201-224.

¹⁵ Pierre Duviols, «Un symbolisme andin du double: la lithomorphose de l'actre», *Actes du XLII Congrès International des Américanistes*, Paris, 4: 359-365; «Un symbolisme de l'accopation, de l'aménagement et de l'aexploitation de l'espace. Le monolithe huanca et sa fonction dans les Andes préhispanique», *L'homme*, XIX, 2: 7-32.

preciso en materias tan hurañas a una mirada precisa. Sea dicho de paso, el tema exige una visión de conjunto sin la cual la dispersión de datos produce configuraciones simbólicas vagas y poco convincentes. Lo aconseja la muestra de Vernant.

Refrescando la memoria con algunas nociones andinas más conocidas, la propia idea de imagen presenta dificultades. Recuerdo una que me viene del ciclo mítico de los Wiracocha.¹⁶ Selecciono el texto del cronista Betanzos. Sabido es que el héroe principal dibuja los pueblos, sus gentes y cosas en piedra y luego él y sus sirvientes o hijos los llaman a la existencia en el lugar que les fue designado. No sé si la idea bíblica de la creación manchó el texto de los cronistas. Sin embargo, hay varios ejemplos que atestiguan el afán de figurar o dibujar en piedra la realidad para luego animarla o prestarle vida. Lo que más llama la atención es la existencia de un margen casi invisible entre lo que es piedra inmóvil y piedra animada. Entre una y otra, de hecho, no hay diferencias y todas son vivas. Pero, claro está, la objeción es obvia: ¿Cómo distinguir la imagen o figura de los pueblos y los pueblos mismos? Hay varias respuestas posibles. Aventuro una: el tamaño, es decir el «modelo» en piedra representa en miniatura lo que es la realidad. Betanzos no escribe en quechua. ¿Qué vocablo emplearía su informante? ¿*Quellca*?¹⁷

Sayay, *quepque*, *riccha*, *iphita*. Hay otros vocablos que designan figuras o imágenes. *Sayay* designa «estatura, o altura de cosa, o de persona». Dios, explica González Holguín, «no tiene *sayay* que es estatura, sino en Christo solo por ser hombre, y en el ángel no hay *sayaynin*, sino es quando aparece en cuerpo visible». *Quiti* es «el espacio, o sitio, o anchura, o contorno». Si se emplea en el ángel la palabra *sayay*, ¿cual sería la de fantasma o doble imaginario o la figura en el sueño? Hay que distinguir. Existen fantasmas y fantasmas. Algunas figuras fantás-

¹⁶ Utilizo sobre lodo la versión de Juan de Betanzos (1551). Sobre el ciclo mítico ver antología en Enrique Urbano, *Wiracocha y Ayar. Héroe y funciones en las sociedades andinas*, Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas», Cusco, 1981.

¹⁷ Diego González Holguín, *vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua qquichua o del Inca*, Instituto de Historia UNMSM, Lima, 1952 [1608], *quellca*, papel carta, escritura. También se emplea para bordar. Domingo de Santo Tomás, *Lexicon*, UNSM, Lima, 1951 [1560]: *aquillcani*, *quillcacuni*

ticas son designadas con nombres específicos: *huma purik quepque*, «fantasma como cabeza humana o de calavera que andava por el ayre»; en aymara,¹⁸ *quepque* o *quipqui* con la forma *caca*, «fantasma como calavera que según cuentan los indios anda de noche y habla»; con otros vocablos, *haphalla*, *ipi haque vel hahuari haque*, *vel haque maassa*. Todos ellos marcan la ausencia física o la presencia ilusoria o en sueño.¹⁹ *Iphita*, en aymara, «aparecer la fantasma, o soñar que ve algo». Y finalmente las nociones de figura relativas al rostro o imagen: en aymara, *abano*, «el rostro de los hombres, y todos los animales», «la haz de todas las cosas»; *ullinaca*, «el semblante, figura, aspecto, cara, rostro, etc.». El quechua emplea el vocablo *riccha*, «color, o figura, oya», «cara, o rostro»; *ricchasca topo*, «imagen, o dechado»; *oñachasca*, o *ricchaynin*, «figura de traca».

Huaca y unancha rikchay. Volviendo al vocabulario más cercano a las nociones teológicas, selecciono las que me sugieren el universo simbólico griego estudiado por Vernant. Como mencioné anteriormente, hay uno excepcional: *supay*. El Anónimo lo traduce por «fantasma, como sombra de una persona, o demonio».²⁰ Más cuidadoso y preocupado con la traducción de las nociones de teología católica, González Holguín establece que «ymagen» es *unancha rikchay*, *santo cunapa rikchaynin unanchan*. No emplea la palabra huaca que desde el primer momento de la presencia española designa a los ídolos prehispánicos. Esta es, a mi modo de ver, la gran diferencia. El vocabulario católico fija la idea de ídolo en huaca y a las imágenes católicas las designa con *unancha rikchay*. El cuidado en distinguir el ídolo pagano de la imagen cristiana es patente. *Unancha rikchay* es, pues, la expresión creada por la catequética.

Me queda una duda. *Huaca* designa varias cosas, *verbi gratia*, el ídolo y el lugar donde está el ídolo. Y existen distintas figuras de ídolos. En Pachacamac, en las prístinas apariciones de españoles en tem-

¹⁸ Los vocablos aymaras son de Ludovico Bertonio, *Vocabulario de la lengua aymara*, CERES-IFEA-MUSEF, La Paz, 1984 [1612].

¹⁹ Los estudios clásicos sobre esta materia: Efraín Morote Best, «Cabezas voladoras», *Perú indígena*, IV, 9 (1953): 109-124; «Estudio sobre el duende», *Tradición*, 1956- 55-79.

²⁰ Anónimo, *Vocabulario y praxis en la lengua general de los indios del Perú, llamada quichua*, Guillermo Escobar Risco ed., UNMSM, Lima 1951 [1586].

plos prehispánicos, había una escultura de madera. Pero entre los incas, se me ocurre que la proliferación de momias y su omnipresencia en los rituales incaicos plantea el problema de la muerte como pasaje hacia otro estado o manera de ser, sin que desaparezca la persona. No había ausencia del personaje momificado, por consiguiente, no había representación ni figura. El que es difunto, para nuestra manera de ver las cosas, es un ser vivo, de carne y hueso, presente en medio de la comunidad. Quizá lo hayan comprendido los primeros evangelizadores para diferenciar *huacay unancha rikchay*. Huaca no es una representación. Ni siquiera, hablando con propiedad, un ídolo o figura. Es la propia realidad.

Dos lecciones, dos hipótesis de trabajo, una vereda. No es despropósito traer a cuenta los dos caminos, el de la tradición judeocristiana y el de la Grecia antigua, para abrir el horizonte andino. Caminando sigo pensando en lo que abandono en las aceras. En un lado, voy poniendo las teorías filosóficas y teológicas medievales, en el otro, tallos lisos y flexibles como juncos de estirpe prehispánica. Algo hay en todo ello que merece detenimiento y, sobre todo, discernimiento. En las primeras, hay las raíces del frondoso debate Las Casas-Sepúlveda sobre los destinos de América mientras que, en los segundos, hay misterios e infinita gama de sospechas. La tentación es seguir adelante y olvidar lo que queda. Me daré el trabajo de avanzar mirando de uno y de otro lado.

Ni los estudios pioneros y acuciosos de Duviols ni los que le siguieron los pasos han insistido en un cambio de enfoque que a mi ver trastornó las doctrinas clásicas en materia de idolatrías. Y, en lo que se refiere a las nociones y conceptos de la Grecia antigua, son alhajas que me permito inventariar con la esperanza no del todo vana de que alguien por ahí le eche una mirada y se convierta en comprador. No descubrí los Andes con unas y otros. No obstante, las primeras tenían los ojos puestos en América antes de que los Andes existieran en Europa, y de los griegos nadie habló. Traerlos hasta estas punas es infligirles sacrificios de que luego daré cuenta.

II. LA CONQUISTA Y LA IDOLATRÍA O LA IDOLATRÍA COMO IDEOLOGÍA

Derecho de conquista e idolatría en América. Leyendo los tratados sobre los derechos de conquista por los reinos cristianos de tierras de infieles, no cabe duda de que, a partir del siglo XVI, la idolatría era novedad en los engorrosos y corpulentos cartapacios de comentarios teológicos. Lo novedoso del caso iba con la novedad de la empresa. El hecho consumado exigía reflexión y responsabilidades. En búsqueda de razones, la idolatría era fantasma, aparición. En el océano revuelto déla doctrina que aseguraba al emperador la tranquilidad de conciencia y su eterno descanso, se asomó la idolatría. Nadie sabía de dónde venía y pocos sospechaban de su existencia. Tres siglos antes, Tomás de Aquino no le da mayor importancia y sus elucubraciones sobre el tema son inducciones lógicas y rememoraciones de origen académico. Ninguna referencia desata pasión o inquietud. Siguen el hilo del discurso. Con América todo cambia.

Venancio Carro y Luciano Pereña estudiaron detenidamente gran parte de los autores comprometidos en la guerra intelectual entre los que estaban a favor o en contra de la presencia española en América.²¹ En el siglo XVI las opiniones eran vivas y encontradas. Y no me refiero sólo a Bartolomé de Las Casas. Las discusiones se iniciaron mucho antes, siendo el debate Las Casas-Ginés Sepúlveda la corona de varias décadas de argumentación ética. En todo ello desempeñó papel preponderante la Escuela de Salamanca. Entre los muchos estudios publicados, Pereña analiza varios papeles inéditos y muy poco conocidos, de Bartolomé Carranza (1503-1576), Melchor Cano (1509-1560), Diego Covarrubias (1512-1577) y de Juan de la Peña (1513-1565). Directa o indirectamente, todos ellos tienen algo que ver con el manantial Francisco de Vitoria (1486-1546), gran responsable de la revolución mental acerca de las nociones éticas y jurídicas empleadas en la comprensión de la empresa española en América. El tema de la idolatría está presente. Es parte integrante del debate.

²¹ Dr. P. Venancio D. Carro, O.P., *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América*, I-II, Escuela de Estudios Hispano-Americanos de la Universidad de Sevilla, Madrid, 1944; Luciano Pereña Vicente, *Misión de España en América, 1540-1560*, CSIC, Madrid, 1956.

Vitoria estableció claramente que los indios no podían ser acusados de infidelidad y tampoco podían ser obligados a creer, porque *credere voluntatis est*. Por lo tanto, ni el papa ni el rey pueden emplear la fuerza para sacarlos de las idolatrías. Amén de esto, rechaza las opiniones que defendían la intervención militar en los pueblos que practicaban los llamados pecados contra naturaleza. Los indios gozaban de los mismos derechos que todos los otros pueblos, y en ningún pueblo los pecados de los súbditos da derecho a intervenir. Era también doctrina de Domingo de Soto, para quien «ni infidelidad, ni la idolatría, ni los pecados contra naturaleza, en cuanto pecados, pueden fundar algún título legítimo de conquista, por la sencilla razón de que no tenemos autoridad sobre los indios».

La opinión de Carranza contradice algunos razonamientos éticos de la *Summa Theologica* de Tomás de Aquino, asumidos por Vitoria. La más novedosa es la que confería a los pueblos indios el derecho de usar su autoridad en territorio propio, de hacer guerra justa contra los españoles y de alargar sus dominios respetando los principios del derecho de las gentes. Los cristianos sólo podían exigir que no sea ofendida su religión, ni haya poder político tiránico, no por razones religiosas sino por el principio de derecho natural. Y entre los agravios que pueden existir en contra de la ley natural pone la antropofagia y los sacrificios humanos. No negaba del todo la legítima presencia de España en América. La concebía como una especie de tutoría y, sorprendentemente, afirma que era una simple cuestión de unos 16 ó 18 años.

Melchor Cano también aborda el problema de la idolatría. Conoció y trató con Las Casas. Su opinión tenía un singular peso por la capacidad intelectual que se le reconocía y que luego se ve involucrada en uno de los más grandes escándalos de la historia de España, la condenación por la Inquisición de su confrade Carranza. Pese a ello, frente a los que defendían opinión contraria, Cano afirma que los indios «no pueden ser reducidos a esclavitud por razón de idolatría».²² La misma opinión es compartida por uno de los dominicos más cerca-

²² Pereña, *op. cit.*, 1956:59 y ss. Ver también Vicente Beltrán de Heredia, «Melchor Cano en la Universidad de Salamanca», *Ciencia tomista*, 143 (1933): 178-268.

nos a Las Casas, Juan de la Peña: «ningún príncipe naturalmente tiene derecho a castigar a un rey o a un estado por razón de pecados contra la naturaleza y especialmente por razón de idolatría».²³

Las Casas o la idolatría como arma ideológica. Las Casas saca a lucir los argumentos de la Escuela de Salamanca²⁴ y los estruja hasta más no poder.²⁵ Tomás de Aquino sirve de telón de fondo para fundamentar las pruebas. Con la razón, el hombre puede alcanzar el conocimiento de Dios porque la bondad divina «puso en cada ánima de los hombres al instante de su creación una lumbre intelectual natural», «un ímpetu o apetito» para conocer a Dios y hallarle.²⁶ Desde la multiplicación de

²³ Preña *op. Cit.*, 1956: 233 y ss.; Juan de la Peña, *De bello contra insulanos. Intervención de España en América*, I-II (Corpus hispanorum de pace, 9-10), Luciano Pereña *et alii* eds., CSIC, Madrid, 1982.

²⁴ Por Escuela de Salamanca entiendo aquí los teólogos del Convento de San Esteban de Salamanca que participaron en el gran debate desatado por la presencia española en América, a que hace referencia Carro y Pereña y en los últimos años muchos otros estudios consagrados a teólogos y juristas. Para el problema peruano leer el riquísimo y sugestivo estudio de Isacio Pérez Fernández, *Bartolomé de Las Casas en el Perú. 1531- 1573* (Archivos de Historia Andina, 8), Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas», Cusco, 1986.

²⁵ En los últimos años, la historia y la antropología se interesaron en este tema lascasiano. Ver, por ejemplo, Anthony Pagden, *The Fall of Natural Man. The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology* (Cambridge Iberian and Latin American Studies), Cambridge University Press, Cambridge, 1982; el capítulo sexto de Pagden esté consagrado al proyecto lascasiano de una etnología comparativa, pp. 119-145. De hecho, gran parte de este capítulo es un resumen del libro de Luciano Pereña a que acabo de hacer referencia. Siguiendo los pasos de Pagden, Carmen Bernard y Serge Gruzinski, *De l'idolâtrie. Une archéologie des sciences religieuses*, Seuil, Paris, 1988, resumen la tesis de Las Casas y hablan como Pagden del proyecto etnográfico del obispo de Chiapas. También el estudio pionero de Juan Friede, «Las Casas and Indigenism in the Sixteenth Century. *Bartolomé de Las Casas in History*, Juan Friede, y Benjamín Keen, eds., DeKalb, Illinois, 1971:127-234.

²⁶ Bartolomé de Las Casas, *Obras escogidas, Apologética historia* (Biblioteca de Autores Españoles, 105), Atlas, Madrid, 1958; 236-237. Si hay que poner una fecha de composición a la *Apologetica historia*, habrá que pensar en 1557 y, para ser más conforme al desarrollo del manuscrito, pensar en los años 1555 a 1557. En estas fechas Las Casas es ya un hombre añoso aunque activo y atento a todos los problemas americanos. Acaba de publicarse en Madrid la nueva edición de *Apologetica Historia Sumaria*, Vidal Abril Castelló, Jesús A. Barreda, Berta Ares Queija y Miguel J. Abril Stoffels, en Fray Bartolomé de Las Casas, *Obras completas*, 6-7-8, Alianza, Madrid, 1992.

los hombres siempre se celebraron cultos al verdadero Dios o, en forma errónea, a las creaturas. Se llaman los primeros, cultos de latría, los segundos, idolatrías.²⁷ ¿Cuál es el origen de la idolatría?

La primera razón que da Las Casas es generosa: todos los hombres tienen sed de Dios. Por eso, sea como sea lo buscan, aunque sea por extraviadas veredas. *Item*, atraídos por las señales divinas buscan los hombres a Dios en las creaturas. *Item*, después del diluvio y Babel, por la razón anterior. *Item*, por acción del demonio que se aprovecha del deseo innato de los hombres para llegar a Dios para desviarlo hacia las cosas terrenas. *Item*, la idolatría es natural desde la segunda edad del mundo, de Abraham hasta Cristo, pese a los logros de los apóstoles y sus sucesores. *Item*, los niños dan muestras de inclinarse con gestos simples hacia el culto divino.²⁸

La lectura atenta de las razones de Las Casas demuestra que la intención del obispo de Chiapas es probar que la idolatría es un mal orientado deseo y conocimiento. La malicia y ceguera llevaron a los hombres a extremos insospechados. Aun así, los vilísimos gestos y palabras algo expresan de esa voluntad íntima y nunca saciada de alcanzar a Dios. Que han llegado a tal ceguera y desorden no cabe la menor duda. Adoraron al sol, a la luna, a todos los cuerpos celestiales. Los egipcios, los griegos, los romanos. Y luego el argumento político: comparados a egipcios, griegos y romanos, los mexicanos y andinos son unos ángeles:

«en la elección de los dioses, aquellas infinitas gentes indianas manifiestamente mostraron ser más racionales, más honestos, más discretos y más prudentes que los egipcios, sin comparación».²⁹

¿Los griegos y romanos?

«...admitieron por dioses a hombres vilísimos, sucios, crimososísimos, fascinerosos, torpísimos e infames como fueron Baco, Príapo y otros...».³⁰

²⁷ Las Casas, *op. cit.*, III, 1958: 244.

²⁸ Las Casas, *op. cit.*, III, 1958: 244-249.

²⁹ Las Casas, *op. cit.*, III, 1958: 437.

³⁰ Las Casas, *op. cit.*, III, 1958: 437.

La admiración de Las Casas va más lejos. Dilata subrepticamente el argumento de la Escuela de Salamanca al juzgar casi «naturales» sus cultos de los antepasados, es decir, la forma como eligieron personas tan sabias y prudentes para otorgarles rangos divinos. Vale la pena releer su texto:

«Y con verdad que no he oído jamás que persona humana alguna de las recibidas por estas gentes por dios, fuese hombre de algún crimen o vicio notable, ni mal alguno, infamado, sino que solamente lo recibían por dios por sus obras y vida loable. Luego estas indianas gentes mostraron en la elección de los dioses ser más que los griegos y romanos racionales, y de más honestidad. Y puédesse formar para la prueba dello aquesta razón: aquella nación parece mostrar ser o haber sido de más buen juicio de razón y más prudente y honesta, que mejor concepto de todos los hombres que alcanzaron cognoscimiento de haber Dios, es que Dios, entre todas las cosas que imaginarse pueden, es la mejor...; luego estas indianas gentes mostraron y muestran ser y haber sido de más buen juicio de razón y más honestas y prudentes que la nación griega y romana».³¹

Y si todo esto no fuera bastante para causar admiración y para muchos alguna sorpresa, Las Casas saca argumentos más serios e incisivos: la evangelización de América es mucho más fácil porque los cimientos muí más dúctiles. La buena semilla del evangelio no cae en roca dura ni en terreno baldío y seco:

«...porque como no adoren ni reciban por dios sino al Sol y a las fuentes, mucho más fácil es teniendo doctrina de la fe, reducillos con ellas al cognoscimiento del Hacedor universal del Sol y de las otras cosas, que a los que tienen muchos dioses y muchos ídolos que les representan, o hombres o animales o otras cosas que veneran por dioses, a quien de mucho tiempo atrás tienen grande afición y devoción...».³²

Resumo lo dicho. El proyecto lascasiano de crear una sociedad cristiana americana sin interferencias civiles y políticas españolas se refleja en la exposición de las religiones amerindias. Con los portavo-

³¹ Las Casas, *op. cit.*, III, 1958:438.

³² Las Casas, *op. cit.*, III, 1958:439.

ces de la Escuela de Salamanca, la idolatría ya no era el tema neutral y anodino de las sumas teológicas. Se transformó en una de las claves de la nueva afirmación política y ética española y materia de debate acalorado. Para Las Casas las idolatrías indianas, aun siendo errores que nadie puede olvidar o borrar, son mil veces más benignas que lo que nos cuentan todas las tradiciones míticas clásicas. Para los teólogos de Salamanca, las creencias y prácticas rituales americanas no justifican la conquista y la sujeción a la Corona española. Las Casas no se queda por ahí y defiende la idea de que hasta en sus religiones los indios eran más «naturales» que los griegos, romanos y egipcios. La idea de «natural» es, pues, el concepto clave para entender la defensa cerrada de las sociedades amerindias del obispo de Chiapas. En sus manos, la idolatría, que era ya un poderoso y temible instrumento de manipulación política, deviene en el medio más apropiado para desarrollar una estrategia evangelizadora en América.

III. LA IDOLATRÍA EN LOS ANDES: CONTRASTES Y HERMENÉUTICAS

La idolatría en la evangelización de los Andes. He hecho referencia a Barnadas. Otros estudios aquí publicados y los trabajos ya mencionados de Duviols a los que agregaría los de Antonio Acosta, tratan de este tema. De igual manera, la inmensa bibliografía de Rubén Vargas Ugarte tanto sobre la historia de la Iglesia peruana como sobre temas más específicos como los consagrados a los concilios limenses. La idea de idolatría designa, pues, las creencias y prácticas religiosas autóctonas que se apartan del catolicismo. Son ellas el blanco de la actividad misionera de españoles, tanto seglares como religiosos. Hay que enseñar la doctrina cristiana y erradicar todo lo que huele a formas religiosas precolombinas. Y desde luego, hay una persona en particular en quien se vuelcan todas las miradas: el «hechicero», el «sacerdote indígena», los *homos*, como lo llaman los documentos del Primer Concilio Límense (1551-1552):

«Asimismo se tiene experiencia que los que más daño hacen en los indios ya cristianos y los que más estorbo ponen a los infieles que no se conviertan es los sacerdotes y hechiceros que ellos llaman hornos; y

muchos indios cristianos, incitados destos y de su antigua costumbre, acontece volver a sus sacrificios y ritos pasados. Queriendo poner remedio en esto: S.S.ap. mandamos que cualquier indio cristiano que fuere hallado usar este oficio, demás de darle a entender su error y torpeza, por la primera vez le sea dado cincuenta azotes públicamente y tresquilado, y por la segunda le tengan diez días en la cárcel y dado cient azotes públicamente; y si tuvieren bienes le tomen la tercia parte para la iglesia de tal pueblo; y por la tercera, como a incorregible, lo remitan al perlado del obispado donde acaeciére, o a sus jueces, con la información».³³

Castigo más, castigo menos, este es el modelo mismo de extirpación de idolatrías. Con el avance del catolicismo y la presencia cada día más numerosa de misioneros y españoles en los Andes, las religiones andinas de origen prehispánico pierden paulatinamente su fuerza y se dispersan en creencias y prácticas más o menos integradas en el universo mental católico de la Contrarreforma, sin, claro está, perder, en muchos casos, rasgos muy propios y ancestrales. Llamará la atención para quienquiera que lea los textos de Primer Concilio Límense (1551-1552) y Segundo Concilio Límense (1567-1568), primo, el firme propósito de la Iglesia de difundir la *doctrina christiana* y seguir sus esfuerzos por atraer al catolicismo a las poblaciones andinas decapitadas, sin dirigentes políticos y religiosos; secundo, la facilidad y casi naturalidad con que la *doctrina christiana* se difunde en los Andes, pareciendo confirmar lo que escribía Las Casas sobre la «naturalidad» de las creencias y prácticas amerindias.

La gran revolución administrativa empieza con Francisco de Toledo, el Tercer Concilio Limense (1582-1583) y la acción de los jesuítas. Las anteriores tendencias se confirman. Pero la legislación y la costumbre que antes dejaban un amplio espacio de maniobra a las órdenes religiosas y a las instituciones independientes del aparato eclesiástico diocesano son reducidas y anuladas. Cada vez más, la administración del espacio mental religioso andino se adscribe a los territorios de las diócesis. Por un lado, los obispos, en sus jurisdicciones y parroquias, entregan al clero secular, al comienzo muy escaso en número y no muy edificante en materia de trabajos pastorales, la res-

³³ Rubén Vargas Ugarte, S.J., *Concilios limenses 1551-1772*), I, Lima, 1951: 21-22

pensabilidad de la evangelización, compartiendo las tareas con el clero regular, mucho más numeroso y cohesionado. Por otro lado, antes de la época toledana y jesuítica, las doctrinas creaban espacios libres y posibilidades de misión diferenciados según los estilos de cada orden o grupo de religiosos. El virrey Toledo disminuyó notablemente la acción pastoral de las órdenes religiosas presentes en los Andes desde los años treinta y, con el Tercer Concilio Limense, uniformizó la práctica pastoral. Una excepción: los jesuitas. Son ellos los grandes obremos de la Contrarreforma católica en los Andes, el instrumento providencial de la política religiosa toledana y el modelo de toda la práctica pastoral andina a partir del final del siglo XVI hasta bien avanzado el siglo XVIII.

José de Acosta y la «enfermedad idolátrica». No cabe la menor duda de que el jesuita Acosta es el alma del Tercer Concilio Limeño. Personalidad política excepcional, hombre de gobierno, hábil y astuto administrador. Algunas de sus misiones son difíciles y no le faltan ocasiones de probar sus cualidades de manejar hombres en circunstancias muy riesgosas para la Compañía de Jesús y para la Iglesia. También es un intelectual. Se preocupa por las razones teológicas y éticas para llevar a cabo un proyecto sociopolítico al que no le falta realismo y alguna novedad. La joven Iglesia andina había cambiado. Toledo removió la estructura y el contenido de la presencia española en los Andes hasta tocar fondo. Acosta y otros jesuitas lo aconsejan y orientan.

La obra maestra de Acosta en términos misioneros es el *De procuranda indorum salute*. Su importancia es capital por la difusión que se le da y por las generaciones de religiosos jesuitas que forma. Distingue en ella varias formas de idolatrías basado en textos de San Juan Damasceno: la de los caldeos o de la adoración de esferas celestes, la de los griegos o de la adoración de los muertos como dioses, la de los egipcios o de la adoración de astros, animales, piedras y leños:

«se trata de una enfermedad idolátrica hereditaria que, contraída en el mismo seno de la madre y criada al mamar su misma leche, robustecida con el ejemplo paterno y familiar y fortalecida por larga y duradera costumbre y por la autoridad de las leyes públicas, tiene tal vigor que no la

podrá sanar sino el riego muy abundante de la divina gracia y el trabajo asiduo e infatigable del doctor evangélico».³⁴

No faltan en los Andes, concluye Acosta, ejemplos de las distintas especies de idolatrías mencionadas en los tratados clásicos. Tienen visos de caldeos, egipcios y griegos. Y riega sus comentarios con algunos adjetivos y expresiones para mostrar la gravedad del problema. Habla de «la peste odiosísima de la idolatría...», y termina su inventario con unas disquisiciones teóricas que valen la pena mencionarse:

«A tenor de la realidad misma y de las prácticas comprobadas, se ha observado que las naciones de los indios que tenían más y más graves clases de diabólicas supersticiones, eran aquellas que más adelantaron a las otras en el poder y capacidad organizadora de sus reyes y Estados. Y, al contrario, las que por azar de vida alcanzaron menor progreso y una forma de Estado menos desarrollada, en ellas la idolatría es mucho más escasa. Hasta el punto de que algunos autores afirman como hecho cierto que algunas comunidades de indios están libres de toda idolatría. Aseguran incluso que ellos las han descubierto y explorado».³⁵

Pagden buscó las fuentes de Acosta y Las Casas y tejió interesantes variaciones comparativas entre los dos autores. A él remito al lector.³⁶ A mi entender, barrunto que una de las diferencias entre el jesuita y el dominico está en la perspectiva que los guía hacia conclusiones, que sin ser radicalmente contrarias, muestran notables cambios de comprensión. El momento histórico ya no es el mismo, lo que no es poco decir. Pero tampoco lo son los métodos de lectura y los intereses que los motivan. Diría que Las Casas llevó a sus extremos políticos la cuestión idolátrica, mientras Acosta, en el campo de la lucha política, tiene ese problema por resuelto. O sea, para Las Casas la idolatría era aún, en la secuencia de los argumentos salmantinos, el problema ideológico planteado por la conquista española. Para Acosta, al contrario, la idolatría se transforma en problema pastoral y misionero. Las dos orientaciones son muy distintas pese a los grandes principios teológi-

³⁴ José de Acosta, *De procuranda indorum salute* (Corpus hispanorum de pace, 24), CSIC, Madrid, 1987: 255.

³⁵ Acosta, *op. cit.*, II, 1987: 259.

³⁶ Pagden, *op. cit.*, 1982: 146-200.

cos e históricos comunes. De ahí se deduce, pues, que la idolatría del *De procuranda indorum salute* es una «enfermedad» que hay que curar. Las Casas, como subrayé anteriormente, hablará de formas de expresión equivocadas de un deseo y voluntad de alcanzar el conocimiento del verdadero Dios. Y si se trata de comparar, los pueblos andinos dan muestras de excelentes calidades para ser atraídos a la fe cristiana. En este punto, Acosta desarrolla una manera de ver las cosas que se transformará en regla para el siglo XVII y XVIII: los indios son como niños o como gente inconstante y poco digna de crédito.³⁷ Hay que llevarlos a espaldas hasta que puedan caminar por sus propias fuerzas.³⁸ Lo que no es bien al sentido lascasiano que no se cansó de afirmar la forma admirable de las expresiones religiosas amerindias.

IV. INQUISICIÓN Y REPRESIÓN COMO MEDICINAS IDEOLÓGICAS

La represión de la idolatría como pretexto. Vuelvo sobre un punto que callé hasta ahora pero que me parece ser de gran importancia para comprender otro género de problemas planteados por las teorías sobre la idolatría y, en general, por las creencias y prácticas religiosas. Gabriela Ramos en esta antología escribe páginas de singular agudeza para entender algo que hasta muy poco no se había averiguado con los cuidados que ni asunto merece. Se trata de ver hasta qué punto el problema de la difusión de la *doctrina christiana* en los Andes convocaba intereses personales, servía de razón para alcanzar ricas prebendas, permitía acumular méritos para, luego de reconocidos, llevar a los interesados a los puestos más codiciados de la administración eclesiástica o política. Estamos un poco lejos del siglo XVII y lo que se llamó hasta ahora «movimiento del *taqui onqoy*» muestra otra dimensión de la idolatría: su represión es fuente de méritos, es reconocimiento y gratificación. De eso no habla Las Casas que entendía las cosas de

³⁷ Acosta, *op. cit.*, I, 1987: 583-585.

³⁸ Esta idea tiene expresión iconográfica en algunos lienzos del área andina. La imagen de la Virgen como Divina Pastora también se hizo presente en los Andes. Me atrevería a decir que la del indio niño cargado por el misionero y la de la Divina Pastora son las figuras que caracterizan el trabajo misionero.

manera muy diferente. José de Acosta tampoco lo evoca. No obstante, hay algo de ello en el siglo XVII, en el movimiento «extirpación de idolatrías» que Pierre Duviols,³⁹ Antonio Acosta,⁴⁰ Ana Sánchez⁴¹ y los que colaboran en esta rica y novedosa antología de estudios analizan detenidamente.

Cristóbal de Albornoz pertenece al clero secular. Sabido es que tanto por la formación eclesiástica como por los motivos que los traen a las Indias, la primera ola de clero secular está llamada a desempeñar un papel muy distinto del regular. Creadas las estructuras diocesanas y las instituciones eclesiásticas cabía al clero secular llenarlas. Los oficios o cargos eclesiásticos eran muchos. Al ocuparse de ellos, el clero secular caía más fácilmente en la tentación de confundir los intereses personales con la persecución de fines religiosos. Pongo por caso Albornoz. El da por sentado que perseguir y extirpar idolatrías es la prueba de su capacidad política y administrativa. Todo parece indicar que no tiene más méritos que esos para postular a altos cargos. En este caso, el *taqui onqoy* es el arma para sus luchas burocráticas y para sus intereses. De ahí el problema de lectura de la relación de «méritos y servicios» que Ramos plantea en forma contundente. Y como ella afirma, todo ello desborda sobre la manera de enfocar la idolatría y su represión: a más represión, más mérito; a más peligro de revuelta, más reconocimiento político; a más castigo, más honor burocrático.

Con Albornoz estamos en los años sesenta y setenta del siglo XVI. Pero los estudios de Antonio Acosta y Ana Sánchez prueban también que esa dimensión está muy presente en el siglo XVII, particularmente en algunos de los protagonistas de la represión y extirpación de las creencias y prácticas andinas tradicionales. Francisco de Ávila es el más conocido. Algunos de sus rasgos se encuentran en Albornoz. Pero Ávila es manifiestamente más culto y de más agudo ingenio. Para

³⁹ Duviols, *op. cit.*, 1977; también Duviols *op. cit.*, 1986.

⁴⁰ Antonio Acosta, «La extirpación de las idolatrías en el Perú, origen y desarrollo de las campañas». *Revista Andina*, año 5, n. 1, 9 (julio 1987): 171-195; también «Francisco de Avila. Cusco 1573?-Lima 1647», Gérald Taylor, *Ritos y tradiciones de Huarochirí del siglo XVII*, IEP/IFEA, Lima, 1987.

⁴¹ Ana Sánchez, *Amancebados, hechiceros y rebeldes (Chanca, siglo XVII)*, (Archivos de Historia Andina, 11), Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas», Cusco, 1991.

Ávila, reprimir es pretexto para alcanzar reconocimiento social y político. Sus intereses económicos son manifiestos. No osaría escribir que el «movimiento de extirpación de idolatrías» del siglo XVII de la arquidiócesis de Lima es el *taqui onqoy*, pero bien vistas las cosas, y aprovechando el sentido de la rigurosa crítica de Gabriela Ramos, existen serios indicios de que el origen de uno y otro se nutren de intereses no del todo ajenos.

Conciencia indígena y «enfermedad idolátrica». Vuelvo a fines del siglo XVI y principios del siglo XVII. La literatura antropológica e histórica neo indigenista reciente, sobre todo norteamericana pero con sendas reproducciones en los intelectuales nativos, sugiere que los cronistas indígenas, *verbi gratia* Felipe Guaman Poma de Ayala y Juan Santacruz Pachacuti Yamqui pueden ser la expresión de una religión indígena oculta y reprimida. E insinúan que su catolicismo es una manera de cubrir con un velo su sentimiento religioso andino y la defensa de las creencias y prácticas religiosas de origen prehispánico. Para dichos autores, la crítica de la sociedad colonial y de usos y costumbres introducidos por españoles es prueba de una voluntad escondida de promover un proyecto sociorreligioso y político indígena. No insisto, pero por ahí van muchas páginas de publicaciones norteamericanas.

Ahora bien, lo que más llama la atención en Guaman Poma y Pachacuti Yamqui, para atenerme solamente a estos dos casos, es el afán que ponen en demostrar la pureza de su catolicismo contrarreformista y en denunciar, en la memoria andina, los residuos de la «enfermedad idolátrica». Ana Sánchez acaba de editar la crónica de Pachacuti Yamqui en que, con justo criterio, pone de relieve esta importante dimensión del texto.⁴² En los dos mencionados cronistas no hay doble cara ni hay muestras de querer esconder lo que sea. Guaman Poma fue un ardiente y convicto extirpador de idolatrías, acólito de Albornoz y de otros sacerdotes que laboraron en la región andina. Afirmar lo contrario, como lo hace Adorno,⁴³ López-Baralt⁴⁴ y algunos más es una afrenta al texto y al convicto sentimiento religioso del cronista.

⁴² Ana Sánchez y Enrique Urbano, *Antigüedades peruanas* (Crónicas de América), Historia-16, Madrid, 1992. En este tomo de la colección Crónicas de América se editan la crónica de Juan de Santacruz Pachacuti Yamqui y la de Blas Valera, esta última a cargo de Enrique Urbano.

El argumento muy frecuente en escritos eclesiásticos de doblez de carácter religioso en los pueblos sometidos a procesos de evangelización es de trato y manipulación bastante delicados. En primer lugar, el contexto sociorreligioso y político en que se desarrolla es, muchas veces, conflictivo. Los sacerdotes acusan a indígenas y éstos se defienden como pueden, sin el apoyo, en muchos casos, del aparato judicial, el cual juega, claro está, en su contra. En segundo lugar, la pervivencia de rasgos paganos o indígenas en las prácticas rituales no es necesariamente señal de doblez, ni la presencia de símbolos de origen prehispánico en medio de las ceremonias litúrgicas hiere la ortodoxia católica. El catolicismo dio muchas pruebas de capacidad de absorción de palabras y ritos ajenos. En tercer lugar, el catolicismo contrarreformista que se instala en los Andes, particularmente con la llegada de los jesuitas, trae consigo un cuidado casi obsesivo por la pureza de la doctrina y, sobre todo, la voluntad deliberada de acabar con todo lo que huele a prácticas rituales y creencias populares. El movimiento extirpador en el Viejo Mundo⁴⁵ se extiende a América y coincide en los Andes, año más año menos, con la ofensiva desatada en la arquidiócesis de Lima, en el siglo XVII, que no hay que confundir con la totalidad del territorio andino y sin con ello olvidar que la difusión de la *doctrina christiana* siempre fue, por su propia naturaleza y esencia, «extirpación de idolatrías».

⁴³ Rolena Adorno reprodujo hasta la saciedad esta falsa idea. Ver R. Adorno, *Guaman Poma. Writing and Resistance in Colonial Perú* (Latin American Monographs, 68), The University of Texas, Austin, 1986; también *Cronista y príncipe. La obra de don Felipe Guaman Poma de Ayala*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, Lima, 1989.

⁴⁴ Mercedes López Baralt, *Icono y conquista: Guaman Poma de Ayala*, Hiperión, Madrid, 1988.

⁴⁵ Existen muchas publicaciones sobre la represión de las practicas religiosas populares en Europa cristiana a partir del siglo XVI. Menciono por caso los trabajos de Robert Muchembled, *Culture populaire des élites Dans la France moderne (XVe-XVIIIe siecle)* (Champs), Flammarion, París, 1978; y *La sorciere au village, XVe -XVIIIe siecle* (Folio/Histoire), Gallimard, Paris, 1979. En España, Julio Caro Baroja, *Vidas mágicas e inquisición*, Madrid, 1967; también *Las brujas y su mundo*, Alianza, Madrid, 1961.

V. CONCLUSIONES Y ALGUNAS PERSPECTIVAS

Esta antología de estudios que hoy editamos marca una fecha importante para los estudios sobre la evolución de las religiones andinas y del catolicismo en los Andes a partir del siglo XVI. Es muy novedosa tanto por los temas como por los contenidos y metodologías. El estudio de las creencias y prácticas religiosas andinas prehispánicas debe ser ubicado en el amplio contexto de la evangelización y difusión del catolicismo contrarreformista. Por un lado, están las dimensiones sociopolíticas de proyecto evangelizador de los Andes, por otro lado, el establecimiento de las instituciones católicas, sobre todo a partir de las reformas del virrey Toledo, del III Concilio Limense y de la presencia de la Compañía de Jesús en el virreinato peruano. Lo que viene después en el siglo XVII es la consecuencia de estos tres factores, íntimamente interrelacionados.

En el contexto teológico español del siglo XVI, la idea misma de idolatría evoluciona. Asida a la empresa de conquista, deviene en instrumento político y está en medio de las apasionadas discusiones éticas acerca de la legitimidad de la presencia española en América. Por primera vez, desde la Edad Media, la idolatría y la noción más amplia de *superstitio* de que ella hace parte salen de los tratados de la virtud moral de la religión para instalarse en la Corte y en los pareceres acerca de los derechos de conquista. Pero esta gloriosa presencia no dura mucho tiempo. Barrida del panorama político a fines del siglo XVI, la idolatría renace en medio de una campaña represiva, oriunda de las antiguas preocupaciones medievales acerca de la presencia diabólica en las religiones populares. *La superstitio* bajo la forma de idolatría, era un exceso de creencia, en el sentido de que ella atribuye a todas las cosas el carácter divino y les tributa el culto que es debido al Dios verdadero. Por ahí se aprovecha el demonio para engañar a los hombres y sustraer a Dios los honores que le son debidos.

El retorno a los conceptos medievales, aunque con expresiones algo distintas de las que la Inquisición medieval de carácter diocesano y local reprimió en los siglos XIII y XIV, conlleva dos orientaciones: la primera quiere acabar con la «peste idolátrica», extirparla como se desangra a un enfermo para curarlo; la segunda, intenta apropiarse de los bienes del enfermo como remedio para su cura. La idea de «peste»

o «enfermedad endémica» difundida por el jesuita Acosta no es una expresión tan ingenua como a primera vista parece. Es capital. Con esa imagen se levantan sospechas de persecución y ante todo de terror. Con la peste se levantaron las más grandes sospechas contra los judíos en Europa medieval. En los Andes, la «peste idolátrica» tendrá consecuencias tan nefastas y trágicas como las medievales.

Quedan dos problemas por examinar más detenidamente. El primero se refiere a la concepción de Ja representación propia al mundo andino prehispánico o en período colonial. El segundo es el que atañe a los intereses económicos y políticos escondidos detrás de la represión de la «peste idolátrica». Antonio Acosta y Ana Sánchez crearon y renovaron este novedoso campo de investigación. Los dos son muy distintos, pero muy complejos por las dificultades inherentes a los materiales que los denuncian. Para el primero, la encuesta de Jean-Pierre Vernant puede servir de modelo a una investigación sólida. En cuanto a los intereses políticos y económicos cubiertos con el velo de la extirpación de las idolatrías habrá que averiguar con más ejemplos cómo se manifiestan y cómo se cogen en el flagrante delito.

Qosqo / Québec
12 de octubre 1992