

Claudia Brosseder. *The Power of Huacas. Change and Resistance in the Andean World of Colonial Peru*. Austin: University of Texas, 2014, 474 pp.

Tal como declara Claudia Brosseder en la introducción, este libro intenta abordar un tema aparentemente poco tratado hasta el momento: los efectos del discurso virreinal sobre la hechicería en la evolución de los rituales andinos (p. 3)¹. Dividido en ocho capítulos, además de una introducción, un epílogo y un glosario, nos frece un esfuerzo valioso por comprender el mundo religioso de los Andes. El libro se inicia abordando el tema de las confesiones y de las perspectivas europeas sobre los «especialistas religiosos andinos». Si el segundo apartado describe las diferencias entre las autoridades civiles y eclesiásticas durante el virreinato, la tercera sección retoma las discusiones en torno al fenómeno conocido como *taki onqoy*. Como una suerte de contrapunto a la anterior, la cuarta parte analiza la intensificación, a lo largo del siglo XVII, de las persecuciones de los «especialistas religiosos andinos» que se presentan desde las primeras páginas del libro. El siguiente capítulo, Brosseder delinea el paso de una crítica abierta a lo que considera una resistencia clandestina frente al cristianismo. A continuación, mientras el sexto apartado nos ofrece un estudio de los poderes protectores de los rituales en los Andes, en cambio, la penúltima sección relaciona las nociones de «naturaleza» y de «daño» con la disminución del poder de los «curanderos» andinos. Finalmente, el último capítulo del libro explora, partiendo de los casos de estatuas que lloran durante el virreinato, el ocaso de la demonología jesuita y la «supervivencia de una cultura andina».

Una de las tesis del libro es que el encuentro entre los mundos europeos y americanos, en los Andes, habría adoptado la forma de un enfrentamiento más o menos radical (visible en las distintas formas de «resistencia» que describe).

¹ Como explica el libro, sus fuentes provienen, sobre todo, de la orden jesuita; particularmente, de los archivos de visitas y de la documentación sobre idolatrías en las diócesis de Cusco, Charcas, Trujillo y Lima —donde, como dice Brosseder, aproximadamente cada dos décadas (entre 1583 y 1649), una nueva generación aducía haber encontrado la solución definitiva a la hechicería indígena (p. 132)—. Cabe notar, junto con la autora, que estas fuentes no permiten seguir el rastro de las continuidades y discontinuidades de los rituales y creencias en un área geográfica específica, ni tampoco en el caso de un individuo en particular (p. 9). Brosseder también llama la atención sobre lo que considera una relativa superficialidad de las investigaciones clericales andinas de los siglos XVI y XVII sobre la comunicaciones con el más allá. Así, por ejemplo, mientras no contamos con ninguna transcripción de un diálogo que los indígenas hayan sostenido con el demonio, persiste, en cambio, una extraña curiosidad europea sobre el tono de voz del demonio (p. 106), o incluso sobre la tonalidades de ciertos colores (p. 186).

Quizá la forma más visible de esta tesis se encuentre en sus argumentaciones en torno a la hechicería andina y la magia empática europea.

Así, por un lado, el libro nos ofrece una descripción detallada de las visiones sobre la hechicería indígena y de la evolución de estas. En los inicios del siglo XVI, Brosseder encuentra una hechicería definida en términos de «falso dios, falso culto y malas acciones, o idolatría, superstición y brujería» (p. 2). Según la autora, tal noción medieval habría evitado no solo el uso de términos alternativos de la tradición mágica europea, sino que sobre todo habría bloqueado una perspectiva naturalista que ya venía desarrollándose, al menos en España, desde la segunda mitad del siglo XVI (p. 20)². Ya a mediados del siglo XVIII, la preocupación por la hechicería y su poder para infligir daño comienza a parecer ridícula (p. 232) y a refugiarse en la periferia de la metrópolis (p. 229)³, donde las persecuciones se usarían para incrementar la armonía social, reforzar la autoridad política, eliminar rasgos culturales obsoletos o, incluso, crear una sociedad más homogénea (p. 231). Descartada la demonología (p. 252), el interés jesuita en la hechicería habría sido finalmente reemplazado por un nuevo tipo de naturalismo, enmarcándose en el interés por la así llamada magia técnica y natural (p. 14)⁴. Desde fines del siglo XVII, el diálogo andino cristiano habría sustituido, pues, la idolatría por la naturaleza y la medicina (p. 192), imponiéndose así un nuevo tipo de filosofía natural, una nueva noción de maleficio y una nueva forma de racionalismo erudito (p. 192)⁵.

Por otro lado, este libro también destaca un segundo aspecto de la evolución del mundo religioso indígena de los Andes. Brosseder propone que la introducción de la idea de magia empática habría importado a esta región una distinción

² La omisión, en la descripción de las artes indígenas, de términos provenientes de la tradición europea de la magia erudita (como, por ejemplo, astrología, quiromancia, hidromancia, piromancia o necromancia), se debería, según Brosseder, no solo a la asociación de estos con ciertos libros, prácticas e instrumentos de los que los indios de los Andes carecían, sino también a que, para el discurso español virreinal temprano, el verdadero sabio en los Andes habría sido el demonio, y no el indio (pp. 21-22).

³ A la inversa, en el siglo XVII, obispos como los de Cusco, Trujillo, Cajamarca, Quito o Charcas no parecen haber sentido mucha necesidad de persecuciones episcopales sistemáticas (p. 132).

⁴ En este contexto, la autora acude a las figuras de notables peruanos como José Eusebio de Llano y Zapata (el mejor latinista de su tiempo en Sudamérica) y Cosme Bueno (doctor, astrónomo, historiador, físico, geógrafo y matemático, asiduamente visitado por científicos europeos), quienes, inspirados en Kirchner, se esfuerzan en interpretar lo milagroso y lo demoniaco a fines del virreinato.

⁵ Brosseder resalta la ironía de que la introducción del discurso europeo sobre la magia en los Andes conllevara también el potencial para debilitar el mismo catolicismo (p. 270).

conceptual fundamental entre lo preternatural, lo natural y lo sobrenatural. La importancia de este punto proviene del carácter radicalmente extraño que esta distinción tendría para la cosmovisión andina (p. 254). De hecho, constituiría una suerte de desafío para lo que la autora llama la concepción o lógica andina de la naturaleza (*nature*) (p. 3, 13, 15 y 192).

Ahora bien, el tratamiento de estos dos temas —el de las visiones sobre la hechicería indígena y el de la introducción del concepto de magia empática— recurre a un conjunto específico de conceptos que se encuentra a lo largo de todo el libro (como, por ejemplo, los de «sagrado»⁶, «pecado»⁷, «armonía social», o «coexistencia de culturas»). Creemos que su importancia para las argumentaciones, no solo de este notable libro sino de mucha de la literatura en torno al mundo religioso andino, merecería, por lo menos, un somero examen. Aquí nos contentaremos con exponer algunas cuestiones relacionadas con el valor explicativo de uno de los conceptos más utilizados por la autora: el de especialista religioso, y más brevemente, con la idoneidad de las nociones de resistencia y naturaleza.

El «especialista religioso andino» aparece, en este libro, como uno de los protagonistas de las evoluciones conceptuales, discursivas y rituales en torno a la hechicería. El libro define a estos especialistas como «los antiguos camascas, amautas y otros hombres y mujeres sabios de la sociedad inca y andina» (p. 137)⁸, agregando que se trata de personajes «decididos (*strong-minded*)» (p. 229). El libro otorga, además, un papel central al toma y daca (*give-and-take*) entre sacerdotes españoles y especialistas religiosos andinos (p. 3), aduciendo que habría provocado cambios tanto dentro de la estructura de ciertos «conceptos andinos» (como los de enfermedad, salud e incorporación de poderes) y también dentro de

⁶ Como ejemplo del uso del concepto de «sagrado», puede leerse: «Los andinos consideraban las montañas como seres sagrados» (p. 24). Y sobre el papel que juega este concepto en las argumentaciones del libro, puede leerse: «En el mundo andino, la sacralidad (*holiness*) de un objeto andino específico era mayor que la de una entidad inmaterial [...] En el mundo andino, la distinción entre representación y materialización (*embodiment*) era, por tanto, incomprensible; de hecho, no existía... Los especialistas religiosos entonces vivían y decían lo que la lógica andina de lo sagrado dictaba» (pp. 173-174).

⁷ Cabe notar que la autora parece admitir que las sociedades andinas podrían tener «una visión diferente del pecado» (p. 44), pero no parece contemplar que pudiesen carecer de un concepto afín o equivalente.

⁸ Aunque el libro alude a sus diversos nombres, tanto en español (por ejemplo, «adivinos», «sacerdotes», «hierberos») como en quechua y aimara (p. 1), la misma autora confirma que «a pesar de la diversidad y especificidad de la terminología nativa y de sus artes, la univocalidad léxica (*lexical univocality*) reinó en las discusiones españolas de las creencias y prácticas indígenas» (pp. 1-2).

determinados «conceptos cristianos» (como los de representación y salvación) (pp. 3-4). De hecho, por momentos, la imagen de estos «especialistas religiosos andinos» parece más bien un reflejo de la de los sacerdotes europeos. Esta suerte de equivalencia inadvertida impregna, en realidad, todo el libro. Así, por ejemplo, la autora no solo considera, como punto de partida, que «los hechiceros eran los ideólogos del mundo andino» (p. 325, nota 2), sino que también concluye, al contrastar los dos mundos que observa en los Andes, en los siguientes términos:

[...] ambas culturas confiaban en una élite social autoritaria, fuese el sacerdote católico o el especialista religioso [...] ambos grupos de élite se veían [...] como los mantenedores de una ortodoxia, aquella del concilio de Trento, en un lado, y la de la lógica andina, en la otra (p. 268).

Esta suerte de homología tácita —difícilmente exclusiva del trabajo de Brosseder— bien podría servirnos para debatir acerca de la existencia de «especialistas» en un ámbito como el de las manifestaciones religiosas indígenas en los Andes. Una reflexión tal requeriría una consideración profunda, no solo de la desaparición de las élites precolombinas en ámbitos suprarregionales durante la instauración del virreinato, sino también de una etnografía donde las artes de los «curanderos»⁹ son compartidas, con diferencias de grado, por casi todos los miembros de un pueblo.

El segundo concepto al que quisiéramos aludir —el de resistencia— está en realidad íntimamente ligado al de «especialista religioso andino». De hecho, creemos que relativizar la sobreestimación de la especialización religiosa en los Andes virreinales podría también ayudarnos a evaluar la pertinencia, en esta religión, de la idea de «resistencia» (p. 30). En el presente libro, esta noción supone tanto un «desagrado [...] por los cristianos [que es] de largo aliento» (p. 68), como también un deseo de «retener la pureza de sus mesas rituales¹⁰ [de estos especialistas]» (p. 137). ¿En qué medida la adjudicación de estas actitudes asociadas a la «resistencia», ya sea a ciertas élites o a poblaciones enteras, nos puede ayudar a comprender un espacio que el de los Andes amerindios? Sea como fuere, proponer una suerte de oposición, tácita o explícita, entre el cristianismo europeo y el mundo andino, constituye una posición claramente opuesta a aquella que caracteriza este último precisamente por su «cosmopolitismo». Un desfase

⁹ Al final, para la autora, las persecuciones históricas habrían terminado por transformar (p. 13), o restringir, el especialista religioso en un sanador (*healer*), en particular, de maleficios (p. 193).

¹⁰ De hecho, para la autora, la mesa ritual sería un ejemplo de aquellos símbolos y ritos que habrían constituido el último bastión de la resistencia contra la evangelización cristiana» (p. 8).

similar parece insinuarse en el uso del concepto de «naturaleza»¹¹, cuando menos a la luz de los recientes debates antropológicos en torno al así llamado «giro ontológico»¹², sobre el valor explicativo de la distinción entre naturaleza y cultura para comprender las sociedades indígenas.

Antes de terminar, quisiéramos destacar lo novedoso de la aproximación que adopta Brosseder al discurso europeo sobre la magia y sobre todo a algunos autores (como Pedro Ciruelo o Martín de Castañega), no muy usuales en la reflexión etnohistórica de los Andes. Si este libro constituye, en suma, un trabajo notable sobre el pensamiento europeo en torno a los Andes indígenas, es seguramente por su convicción de que una «historia del diálogo andino-cristiano requiere una perspectiva simultáneamente trasatlántica y local» (p. 9). Finalmente, los argumentos de este libro, junto con sus abundantes mapas, notas explicativas y referencias bibliográficas, constituyen no solo un notable esfuerzo comparativo y un impulso para la continuación de los estudios andinos hoy, sino sobre todo una estupenda oportunidad para revisar algunos de nuestros supuestos más arraigados en torno a la sociedad andina virreinal. En efecto, bien vale la pena discutir la existencia, en el mundo andino indígena, de «especialistas religiosos», de la idea de «naturaleza», o de prácticas de «resistencia» a lo foráneo.

Juan Javier Rivera Andía
Universidad Autónoma de Barcelona

¹¹ La concepción de naturaleza estaría interrelacionada, en la argumentación de la autora, con la de incorporación (*embodiment*). De hecho, ambas constituirían la «base» para entender y medir el impacto de las asimilaciones en el mundo andino (p. 12).

¹² Aunque la autora menciona que «la trillada etiqueta de animista «es de origen europeo y demasiado a menudo promueve un entendimiento simplista e impreciso» (p. 70), no parece referirse al conjunto de trabajos a los que aludimos aquí.