

# El trampolín a la fama

*Alex Huerta Mercado*

“*Gringuito, acá es bien distinto estar vivo que serlo...*”

(Señora de cincuenta y nueve años, haciendo cola en la madrugada.)

## MAÑANA ES LA GRAN FINAL... FALTAN DIECIOCHO HORAS

Realmente hace frío. Unos cartones encima de la vereda y compartir una gruesa frazada hace que nos olvidemos que estamos en la intemperie. Aun así sigue siendo viernes a las diez de la noche y sabemos que si tenemos suerte, paciencia y procuramos en ese momento estar bien despiertos todavía, es probable que entre- mos a la “Gran final” del programa *Trampolín a la fama*. Conoceremos a Ferrando, aplaudiremos a los cantantes, reiremos con los chistes y, lo que es mejor, nos reencontraremos muchos con nuestra esperanza de ganar mucho más que un premio.

## SÁBADOS POR LA TARDE: TRES HORAS TELEVISIVAS Y MUCHO MÁS

*Trampolín a la fama* es un programa televisivo de concurso que se transmite desde mediados de la década de los sesenta. Durante casi veintinueve años en el aire, este espacio ha contado básicamente con el mismo grupo de animadores, aunque sufriendo algunos cambios y adaptándose a la realidad dinámica del medio urbano. Lo inmutable ha sido la presencia del animador principal Augusto Ferrando, conductor carismático que ordena el espacio desde el que se desarrolla la transmisión; y la acogida de un nutrido público –tanto de televidentes que observan cualquiera de las tres horas de emisión los sábados a partir de las cuatro y cincuenta y cinco de la tarde como de asistentes a la grabación–. En torno a estos últimos gira el presente ensayo.

Inicialmente me atrajo la posibilidad de descubrir cómo podía operar el mundo de las imágenes en un programa cuyos animadores presentaban características étnicas muy nítidas, que servían de alguna forma como elementos de burla. Ahí teníamos los extremos que se unían representados por el estereotipo de una gringa y un negro ingenuos e incluso torpes, contrastados con la presencia de opuestos cuya conducta era más bien despierta, ingeniosa y hábil en las respuestas: dos mestizos, cholo y zambo, simbolizando lo que nuestros entrevistados en el público definían como “vivos” o bajo el rótulo de “muy criollos”.

Me atrajo la idea de verificar si estas imágenes que el programa transmitía realmente correspondían a la percepción de la mayoría, si ya no correspondían o en todo caso si la determinaban. Libreta en mano e intentando el método de la “observación participante” decidí ver el programa ya no desde una pantalla sino acercarme de lleno al fenómeno.

Me encontré con que tenía que formar fila según el orden de llegada –la denominada cola–, y esperar atentamente no menos de diez horas si quería abrigar alguna esperanza de ingresar al estudio de grabación... Surgieron nuevas preguntas bajo el sol y el hambre que significaron estar todo ese tiempo apoyado en una pared, si no tirando codazos para defender mi territorio en la fila o soportando el maltrato de la vigilancia. La pregunta que se hace muchas veces el antropólogo: ¿qué hago aquí?, la proyecté hacia mis ahora compañeros de aventura: ¿por qué más de doscientas personas se pasan todo el día haciendo cola en las circunstancias más difíciles, para asistir a un programa televisivo?

Como su nombre lo indica, *Trampolín a la fama* es un espacio destinado a la selección de artistas, especialmente cantantes, bajo la modalidad de un concurso en el que los aplausos del público pueden ser determinantes. Los concursantes llegarán a una “Gran final”, lid suprema en la que se elegirá a un ganador y a cuyos premios pecuniarios se añadirá la posibilidad de ser conocido y reconocido, habiendo dado con ello un salto de este “trampolín” hacia la fama.

Cabe señalar que en los últimos años la dinámica del programa ha variado. Los concursos más bien se han dirigido ya no al talento de los intérpretes sino hacia una serie de juegos en que los asistentes –seleccionados en el mismo momento de concursar– participan y, de acuerdo con su habilidad o con su suerte, pueden llevarse una cantidad de dólares o ciertos bienes (desde un sobre de pimienta y comino hasta una cocina a gas). No obstante, en cada grabación la cantidad de premios objetivamente importantes no pasa de tres, lo que contrasta con las aproximadamente doscientas cincuenta personas que entran al set de televisión. La probabilidad de llevarse algo a casa, que justifique el haber estado una buena cantidad de horas esperando la oportunidad, se diluye ante estas cifras.

Otra característica que conviene subrayar –y que más ha dado que hablar a nivel de crítica periodística y a nivel coloquial– es la que define la percepción del

programa: la gente es constantemente humillada por el animador, quien no escatima oportunidad para burlarse de algún defecto físico, del nerviosismo o de la apariencia de los concursantes; o para poner ingeniosos e hirientes apodos. El maltrato (empujones, jalones, golpes, etcétera) se hace incluso más evidente cuando se asiste a una grabación y se ve lo que ocurre mientras lo que sucede no va a ser editado. Confesaré que la pregunta que me ha acompañado desde que veía el programa en mi infancia es el porqué de esta actitud pasiva del público, frente a agresiones tan directas, siendo tan escasas las posibilidades de un premio compensatorio.

Este ensayo es una primera aproximación al problema y a la búsqueda de posibles respuestas. En un primer momento los invito a acompañarme a una de las colas más largas: la que busca ingresar a una “Gran final”, el tres de setiembre de 1994, fecha que se anunció como última en la historia del programa. Mi intención es introducirlos al espacio que me interesa mostrar. En la segunda parte conversaremos los que solemos hacer cola, acerca de nuestras motivaciones, anhelos y estrategias de éxito frente a la oportunidad de ganar. Por mi parte, adelantaré que hacía cola motivado por la investigación; mi anhelo había sido solo observar y mi temor era sentirme ridiculizado frente a cámaras. Al final tuve que aceptar que si bien me era difícil, yo también concursaba.

## FALTAN DIECISIETE HORAS

Todas son mujeres. Están esperando, en la vereda de la primera cuadra de la calle Mariano Carranza, poder ingresar al día siguiente, luego de diecisiete horas, al Canal 5. Todavía no hay presencia masculina. Claro que también habrá cola de hombres y hay algunos que, desde ya, están merodeando pero no se animan a instalarse; no hace falta todavía: comenzarán a hacerlo a las cuatro y treinta y cinco de la mañana. No será una cola corta pero aun así equivaldrá aproximadamente a la tercera parte de la cola femenina.

Sin embargo es preciso anotar que a las once de la noche de aquel día anterior, de las doce mujeres, entre señoras y señoritas, cinco confiesan que también están guardando sitio para su esposo, su sobrino o su hijo. Saben que la cola de hombres será en la vereda del frente, lo cual las obligará a estar doblemente alertas.

## FALTAN DIEZ HORAS

Preguntando y preguntándonos por qué las mujeres están ahí con tan marcada anticipación, descubrimos que se trata de una cola más larga de lo que aparenta: en la mañana llegará alguna comadre con una olla llena de rico escabeche de pescado, una prima con el desayuno o una amiga con su sonrisa. El hecho es

que en la cola de las mujeres cada persona es potencialmente un pequeño grupo que irá apareciendo conforme transcurran las horas y que generará conflicto: “Oye... tú no estás en la cola, negra fresca...”, “Una se mata desde el día anterior para que ésta se cuele...”, “La señora ha traído a su hija y se quiere meter...”.

El orden de llegada es la forma supuesta de obtener una posición en la cola. Si se quiere negociar el ingreso en un sitio preferencial, sin haberse amanecido en el lugar, no basta una relación de amistad o parentesco con la persona que cederá la ubicación –siempre posterior a la de ella, por las limitaciones angustiantes de la posibilidad de ingresar–: también será necesario entrar en un acuerdo con quienes están inmediatamente detrás. Para evitar un conflicto mayor, hay que estar presente por lo menos en algún momento de la noche anterior, y ofrecer un desayuno para el día siguiente, lo más temprano posible y para la mayor cantidad de mujeres cercanas al sitio donde uno se va a instalar (“colarse”, como usualmente se dice). Habrá quejas de las no beneficiadas, pero el pacto quedara sellado con el apoyo de las aliadas. Generalmente un termo con café, panes o un queque son suficiente elemento de intercambio. En el caso que relato, una generosa olla de escabeche de pescado pagó la ubicación de una señora con su prima. Es lógico que el alimento sea el bien máspreciado, junto con el abrigo, cuando la espera es larga y el dinero poco.

## FALTAN OCHO HORAS

Aquel día, los enfrentamientos dejaron de ser verbales y pasaron a ser a golpes hasta en un par de ocasiones. Es frecuente que así ocurra, como lo observamos y como lo corroboró uno de los vigilantes. Sin embargo, él no dejó de mostrarnos su asombro ante la agresividad femenina, contrastándola con la tranquilidad de la cola de los hombres, quienes, eso sí, abandonan su cola para ir corriendo a formar un círculo en torno a las enfrentadas, que se convierten en espectáculo hasta que alguien, generalmente un policía, las separa.

La solución a este frecuente problema partió en un principio del público mismo: una marca, una firma, un sello o, mejor, un número escrito en el brazo indicaría la posición del individuo en la cola. Esto –válido en la cola de mujeres y en la de hombres, una medida informal que luego sería aceptada por el Canal y que mantendría una relativa calma en la potencial zona de conflicto–, en el caso de las mujeres no fue suficiente. Ahora entran solo las que tienen un ticket, entregado en una fecha de grabación anterior; es decir, muchas mujeres suelen hacer cola no para entrar ese mismo día al programa sino para conseguir un ticket para un programa futuro. Pero igual harán cola e igual habrá conflicto.

El hecho que convierte a la cola de mujeres en un espacio mucho más conflictivo radica en que –como informaron los vigilantes y muchas entrevistadas–

es frecuente que una de las que está ahí quiera introducir a su parentela. Pero gran parte de la agresividad verbal que deviene en física también tiene que ver con un supuesto comportamiento sexual de la agredida. “Esta negra... va donde el guachimán a sacarle una entrada, se vende al hombre... por eso es madre soltera...”, es el argumento que origina la pelea aquella tarde, por parte de señora que protesta por la incursión de una mujer que aduce haber conseguido un pase especial y que aparentemente ya era conocida, al menos en cuanto a su maternidad y soltería a la vez. “Oye ‘cuatroojos quequera’, métete conmigo si tienes problema, pero a mi hijo no lo metas”, es la respuesta inmediata de la agredida. Acto seguido se inicia la pelea física.

El hecho de que los hombres abandonen momentáneamente su formación para apreciar la lucha, sin temor a perder su ubicación en la cola, y que luego puedan regresar a continuarla sin problemas, revela que la numeración en el brazo es, entre ellos, un ordenador eficaz. Luego volveremos sobre este aspecto.

## FALTAN SEIS HORAS

Aun con todo llegó el día, hoy es la gran final, solo entrarán los que tienen una invitación cursada a las empresas auspiciadoras del programa... ¿Por qué hacemos cola, entonces? ¿Por qué el grupo de mujeres amaneciéndose con este frío?

“Algunas de nosotras tenemos invitación, pero creo que han dado más de las que alcanzan. No vaya ser que nos quedemos afuera. Las que no tienen pase no creo que entren...” (Verónica, treinta y seis años, está haciendo cola desde las doce de la noche).

“Yo no tengo pase, pero estoy acá desde la madrugada, seguro me dejan entrar...” (Jossy, treinta y un años, estuvo desde las diez de la noche del día anterior. No la dejaron pasar).

Tener invitación no garantiza la entrada; mucha informalidad puede surgir en el transcurso de las horas. Proporcionalmente, llegar temprano aunque sin el preciado cartoncito, saber protestar y no perder las esperanzas, puede concederle a uno la ansiada butaca del set de televisión, tal como nos ocurre a los hombres que sin invitación, a costa de una larga espera, accedemos al local luego de que pasan primero los invitados (cuya cola fue precisa, rápida: llegan en la tarde y van entrando conforme se presentan). No sucede así con las mujeres sin invitación, que más bien agotan sus esperanzas al descubrir que la mayoría de invitadas son mujeres, empleadas y familiares de las firmas auspiciadoras, por lo que el canal prefiere hacernos pasar acto seguido a los hombres madrugadores, ante las quejas, la impotencia y las lágrimas de quienes habían estado desde muchas horas antes (el presente trabajo está hecho siempre pensando en ellas).

Si bien los hombres pudimos ingresar, también se nos demandó un promedio de once horas de cola frente a la vereda donde estaban las mujeres. Ninguno de

los que estábamos ahí tenía invitación; nadie nos invitó, nosotros mismos lo hicimos. A menudo se nos advirtió que no entraríamos, que los invitados habían copado las doscientas cincuenta sillas del interior del set. Más de uno desistió, pero hasta el último momento –esto es hacia las dos y media de la tarde– guardábamos la esperanza de entrar.

## FALTAN DOS HORAS

Miro mis brazos: en el derecho tengo marcado el número quince. Hacia las diez de la mañana, uno de los primeros en hacer cola decide marcarnos a todos con un plumón grueso, negro, para evitar a los “colones”. Nos parece buena la idea; pero más tarde los poco amistosos encargados de la seguridad del Canal nos vuelven a marcar, con color rojo, el mismo número o el que nos corresponda (ya en la tarde, a la hora de la segunda y oficial marcación, uno que otro ha desistido pues parecía que para nosotros no habría lugar). Ahora en el brazo izquierdo tengo el número catorce.

He estado haciendo cola desde muy temprano. Estaría en mejor ubicación de no haber sido porque tenía que realizar encuestas. A mi costado un anciano que ha llegado hace unos días de Puno, que no habla castellano y que carece de un ojo, descansa en el suelo con su bastón en el hombro. Más allá un joven del Callao insiste en que vino porque quedó con un amigo en encontrarse ahí, para hablar de la posibilidad de un trabajo. Añade que como su amigo no llegaba, se había quedado haciendo cola. Un hombre de unos cincuenta años, un poco más alejado de nuestra ubicación, nos comenta que le habían dicho que se realizaría un agasajo a Ferrando, por lo que habría un rico almuerzo para todos. Hacia el medio día, el sonido de nuestros estómagos y la persistente presencia de caseras ofreciendo tallarines con arroz a un sol o cebichitos a un sol cincuenta, delata que lo del agasajo es solo un mito.

En un principio la mayor parte de los hombres tiene una excusa que explica su presencia: una casualidad (“Quedé con un amigo en encontrarnos por aquí y no vino...”) o un error (“Me dijeron que iba a haber un almuercito...”). Luego de horas de charla y amistad, muchos admiten que en un principio les daba vergüenza que, siendo hombres, estuvieran perdiendo su tiempo en la cola, trabajo reservado a las mujeres que “no trabajan y pueden estar aquí siempre...”(testimonio de un hombre de cincuenta años, número 17 en la cola).

La estadística me sorprendió. La mediana, aplicada a la edad de los hombres y mujeres que realizaban esta cola, resultó ser de aproximadamente treinta y cinco años. Efectivamente, si bien hay ancianos, la mayoría son personas jóvenes. Este dato estaría incompleto si no añadiéramos que la mayor parte de las mujeres dice dedicarse a sus labores domésticas, pero –he aquí un factor común que salió de

la conversación tanto con hombres como con mujeres— hay un deseo de conseguir un apoyo para armar, mantener o consolidar un negocio: “El dinero cura las ofensas, joven... pero ya no estamos para dar pena. Mi prima tiene su empresa de barquillos, yo trato algo así...” (Tania, treinta y seis años, número 122 en la cola de mujeres).

Será motivo de una siguiente investigación intentar profundizar en este aspecto que hace sospechar una hipótesis acerca de uno de los factores que puede estar marcando la culminación de este espacio televisivo, caracterizado por el paternalismo del animador cuya política asistencialista —que puede recordar algunos aspectos del clientelismo— se encuentra con esta expectativa por la empresa, en el caso citado, por ejemplo, basado en el éxito de un pariente o conocido, suficiente argumento como para intentarlo uno mismo.

Antes de que marquen por primera vez el brazo, no conviene salir de la ubicación que uno tiene, pues se corre el riesgo de perderla. Sin embargo, aun así es difícil “colarse” puesto que los perjudicados por el intruso lo impiden gritando o empujando a quien lo intenta. Caso excepcional fue el de un personaje que logró romper las reglas del sistema, incursionando en la cola y consiguiendo ubicarse en un lugar preferencial habiendo llegado recién a las nueve de la mañana. Tratábase de un zambo corpulento, premunido de una barra de acero rematada en el extremo inferior con un mazo de cemento, barra que usaba a modo de bastón. Cuando quiso irrumpir en la formación sentándose en un espacio que encontró en la ubicación trece, comenzaron a gritarle. Más aún: sus nuevos vecinos quisieron empujarlo; pero él, visiblemente alterado, con una expresión violenta en un rostro de mirada perdida, gritó insultos y amenazó con el bastón convertido ahora en arma letal, arrimando al silencioso anciano venido de Puno, que no entendía ni el idioma ni lo que estaba sucediendo, y a nuestro vecino del lado izquierdo. El argumento más poderoso del recién llegado fue incrustar el poderoso mazo contra la pared, de manera violenta y a pocos centímetros de la cabeza de alguien. Caso cerrado: había conseguido una buena ubicación. Ni las quejas ni los insultos de los que estaban mas atrás cambiaron la situación. El vecino de la izquierda nos comentó, algo ruborizado: “No es que me falten cojones, igual a este loco no lo van a dejar pasar...”, añadiendo: “Cuídame la cola, choche...”. Acto seguido se retiró, dejándonos como nuevo vecino al causante del desorden, uno de los tantos enfermos mentales que deambulan por Lima, un poco más violento que los que yo había visto antes y con la particularidad de que, al igual que nosotros, quería entrar a *Trampolín*...

Hay algo en común entre todos nosotros —el anciano quechuahablante, los hombres que buscan empleo, el antropólogo que hace cola, el loco que se abre camino a fierrazos, las mujeres madrugadoras (y las que no madrugan pero llevan escabeche de pescado), los jóvenes que hablan sólo de sexo, los viejos que piensan en un almuerzo gratis, el tuberculoso que no deja de toser más allá o el pata que

lleva un enorme loro esperando canjearlo por un premio—: hay absolutamente en todos nosotros algo de marginal, algo de locura y sobre todo de esperanza, pues nadie nos afirma que entraremos (es más, lo más probable es que suceda lo contrario, que nuestras ilusiones se rompan y sintamos nuestro tiempo perdido). Hay esperanza y un objetivo determinado, entrar; luego vendrá la expectativa por concursar, esto es, ser elegido por Ferrando —a dedo—, caer en las reglas del juego del programa, bailar o cantar, responder a los chistes y burlas o tal vez llorar y conmover un poco al ingenioso conductor, para que saque de su bolsillo o pida a su ayudante Tribilín aquello tan anhelado, por lo que habíamos dejado en esas horas nuestro trocito de vida: el premio, desde una cocina hasta un sobre de pimienta y comino, desde dinero en efectivo hasta la popularidad y las ganas de trascender frente a las cámaras de televisión.

Ya van a dar las dos de la tarde. Acabamos de ser marcados por segunda vez, ahora de manera oficial. Enormes y rudos sujetos ponen mayor orden a nuestra informal ubicación. Pero vienen los problemas por los que quieren entrar en la fila a último momento. Una mujer que estaba en la fila de los hombres aduciendo que guardaba sitio a su marido, lo acaba de introducir... en compañía de su hijo, quien es sacado violentamente por la vigilancia ante la queja de la mujer y la aprobación de quienes están en la fila. Una morena trae del brazo a un hombre joven. Rápidamente se dirige a mí, diciéndome: “Este es mi primo...”, pretendiendo que lo deje pasar detrás mío. Como estoy en observación participante, hago lo que debo hacer: simplemente digo “no”, con el respaldo de los que están detrás mío.

## NOS HAN DICHO QUE YA NO FALTA NADA

Aún estando cercana la hora en que se nos ha dicho que podremos entrar, se sigue rumoreando que todas las butacas están ocupadas y que no ingresaremos. La fila de las mujeres no invitadas también se agolpa, pero parece que primero entraremos nosotros.

## LOS HOMBRES ENTRAREMOS PRIMERO

Llegó la hora... Nos gritan que nos ordenemos. Cruzaremos la pista hacia la puerta del canal de diez en diez. Todavía hay quienes pretenden pasar antes que nosotros sin haber formado, pero nos ampara nuestro número de orden. Nuestros brazos son revisados y salimos empujados por los enormes sujetos llamados “matones”, que cuidan el orden. Una vez que cruzamos el umbral se da una rápida selección social: el anciano quechuahablante venido de Puno —que poco entiende castellano y al que le falta un ojo— es impedido de entrar, junto con el zambo loco al que de poco le sirve su vara de fierro rematada en mazo, ante el impedimento



del enorme vigilante. “El loco no iba entrar ni de vainas y el viejito se quedaría dormido...”, me dice uno de los que entra conmigo. Lo cierto es que se nos deposita a empujones en un espacio cerrado –un pasadizo– y se nos pide que corramos, “si no, se quedan sin sitio y los botamos...”. Obedecemos y entramos corriendo al set de televisión, adornado con publicidad y el rótulo de *Trampolín a la fama*. Solo nos quedan los asientos del fondo, pésimos si pretendemos ser elegidos para concursar; pero lo hemos logrado y ahora nos aguarda una hora de espera dentro del canal. A partir de las tres de la tarde seremos parte de las cinco horas de la última “Gran final”, veremos desfilar al parco Tribilín, a la graciosa Gringa Inga, al elocuente Chicho, a la distante Violeta y sobre todo a Augusto Ferrando, hombre centro del ritual en el que hemos pasado largas horas iniciándonos.

Son cinco horas en un mundo alternativo, de chistes, de burlas a propósito de la figura del negro Tribilín o de una gringa ingenua; de publicidad, de las presentaciones de Violeta, de las anécdotas de Chicho; del ordenamiento que impone Ferrando y de artistas que se suben al trampolín, de aplausos cuando se nos autoriza aplaudir y de silencio cuando se nos dirigen con un “¡cállense, carajo!”. Son horas de saltos y gritos, haciéndonos notar, queriendo concursar, respondiendo a las bromas de Ferrando, recogiendo al vuelo las pelotas que nos tiran de regalo. Es momento de elegir a los finalistas con nuestros aplausos; son, como la vida, momentos con un final, y es cuando acaba el programa: por hoy, ya no hay regreso. Luego de comerciales nos despedimos y entran los policías apoyados por miembros del ejército invitándonos a retirarnos. El ritual que empezó hace mas de veinte horas ha llegado a su fin.

\*\*\*\*\*

*Soy un sátiro, un delincuente, un violador; encima creo que soy homosexual, estoy loco, me han dicho que soy ninfómano y soy el peor de los negros rateros del Callao... pero si me conoces bien, si me preguntas bastante, verás que soy mejor que toda esta gente y encima mucho más culto.*

(Testimonio de “El Lobo” como se le conoce a un enfermo mental que incursionó violentamente en la cola; compartimos varias horas de discusiones filosóficas acerca de la vida.)

Ahora intentemos acercarnos un poco más a los personajes que acuden al programa. Propongo testimonios que considero representativos, los cuales recogí en los meses de junio y julio de 1993, cuando tenía la facilidad de solo observar y conversar con las personas, sin hacer todavía la cola.

## LAS REGLAS DEL JUEGO: TESTIMONIO DE PEPE

Pepe, hombre de treinta y cuatro años, tez morena, aparentemente bien alimentado y vestido en forma sencilla, sin dar impresión de pobreza, está algo apartado de la cola principal y se muestra sumamente interesado en colaborar conmigo. Ha visto cómo he pedido permiso al policía para poder entrevistar al público y se muestra dispuesto a ayudarme.

“No tengo miedo de perder mi cola porque tengo ya mi sello y mi número...”. Me muestra la cara interna de su antebrazo, a la altura de la muñeca. Como es una persona morena, se le ha colocado el sello en esa parte que es más clara, mientras que a la mayoría se le sella en la parte externa del brazo, es decir del lado contrario a la palma, algunos centímetros más arriba de la muñeca, en el antebrazo. Pepe me indica quiénes están sellando. No son trabajadores del canal sino espontáneos que lo hacen de manera voluntaria para garantizar el visible orden de la fila: “Hace tres años que lo hacemos porque nos cansamos de hacer cola desde la madrugada por gusto. Compré el sello en una librería de por aquí, y yo mismo con mi amigo nos pusimos a hacer esto. El pata que reparte tickets ya nos conoce, lo ayudamos aunque no nos pagan... pero a veces nos regalan alguna entrada”, me comenta uno de los “selladores” complementado por su compañero que insistentemente me repite; que es una labor espontánea, sin esperar nada a cambio.

Entonces continúo hablando con Pepe:

“Básicamente el programa es de entretenimiento. La gente viene aquí a divertirse, si hay premio se gana algo, sino no, pero uno ya se divirtió...”.

Las respuestas en un primer momento son formales e intentan dar una imagen de inocencia frente al premio; el verdadero pretexto es divertirse. Solo cuando uno logra ganar la confianza de su interlocutor y éste se convence de que uno no va a delatarlo ante a Ferrando, es que brota la sinceridad:

PEPE: La verdad es que... te voy a contar... Yo trabajaba en una empresa y un día saliendo, un policía me dispara, así nomás, me dispara y me cae en la columna [se coge la cadera] y es entonces que ya no puedo caminar bien [hace una demostración de caminata y se evidencia una pequeña cojera]. Entonces me botan del trabajo; y yo tengo hijos, tengo cuatro hijos y mujer que mantener. Viniendo aquí desde temprano, si salgo con algo, bien, porque yo ya no puedo trabajar; la otra vez me regaló el señor Ferrando un rollo de papel higiénico, me lo dio entre el público... es posible que hoy gane algo más...

ALEX: ¿No te da miedo que te saque delante de todos?

PEPE: Al contrario: es lo que estoy esperando. No me importa lo que me diga, yo estoy dispuesto a responderle.

ALEX: ¿Responderle?

PEPE: Sí, es parte del juego. Yo debo saber cómo rebatir sus chistes.

ALEX: E incluso ganarle...

PEPE: No pues, esa no es la condición, tiene que ser que yo no le puedo ganar, si no él se enoja, ya no te da premio...

ALEX: ¿Si te pide bailar?

PEPE: Por mi condición de salud, por mi columna, no puedo; pero puedo contar chistes, cantar...

ALEX: ¿Y si apelas a tu situación? Es decir, si cuentas públicamente tu caso.

PEPE: No, no puede ser, así no hay premio, eso no vale.

Elijo el testimonio de Pepe porque grafica lo que descubrí en un sinnúmero de casos al momento de realizar las entrevistas: las reglas de juego.

La mayoría de personas que están allí han pasado por una espera de más de ocho horas bajo el sol, y bajo la presión constante de ser desalojados de la fila al menor descuido. (Como me decía un señor: “Aquí no hacemos sino reproducir lo que nos pasa en el pueblo joven...”). Aun haciendo esa enorme cola es muy posible que no entren al set. Y si entran, lo más probable es que no los llamen para concursar ni para que, previa “humillación” por parte del fastidioso animador, les den algún premio. Sin embargo, la esperanza no desaparece ante la eventualidad de ser elegido entre el cuantioso público. Cuando esto ocurre, todavía el sueño no se ha realizado: hay que pasar por un ritual de pasaje. Uno mismo –como me dijo más de un entrevistado– tiene que pagar por el premio que ha de recibir y se dice que éste se acrecentará de acuerdo con la habilidad que se tenga para defenderse e incluso contraatacar, pero sin superar la habilidad del “otorgador del don” –es decir de Ferrando–. Como él establece las reglas del juego, no puede ser rebasado y siempre tiene que salir victorioso, lo cual no le es difícil a pesar de sus prácticamente invisibles setenta y cinco años. Esto se debe, según declaró en una entrevista a comienzos de los años ochenta, por Radio Miraflores, a que: “Dios me ha dado esa chispa, que te puedo hacer un chiste de cualquier cosa...” Además, él es quien otorga el premio; esta atribución es la que determina el respeto de su público.

## LA NECESIDAD... POR ESO ESTAMOS AQUÍ

–El señor Ferrando es un ladrón, solo le regala a sus conocidos. Una se mata haciendo cola y no le da nada, solo a sus parientes les da....

El comentario de una señora no queda como un grito solitario: no tardan en secundarla otros, convirtiéndome en una especie de agente moralizador. Se ha agolpado a mi alrededor un conjunto de personas para quejarse; los que están más atrás gritan, y los que están más cerca de mí, también. En ese momento pienso que han interpretado que mi libretita de apuntes es equivalente a una cámara de televisión, que les garantiza un espacio para denunciar la corrupción que los afecta:

– Él [Ferrando] ha prohibido entrar a las viejitas y a los inválidos; afean el programa, dice...–Joven, usted tiene que ver cómo somos maltratados allá adentro, cómo solo le regalan a un grupo de gente; pregúntele al señor, él sabe...

Se adelanta un señor mayor de edad y me afirma:

– Es cierto, yo he venido varias veces y he visto como sólo ganan siempre las mismas personas...

– Pregúntele al viejito que está allá. La semana pasada le regalaron una cocina y cuando la iba a prender, casi se lo mata, le estalló la cocina...

Una chica me mira y me sonrío; no emite juicio, pero su amiga me indica que al señor Ferrando le es difícil ser justo, con tanta gente pidiéndole. Por un momento, este aprendiz de antropólogo está de acuerdo en parte con la afirmación. Ciertamente yo había intentado no emitir juicios, solo preguntar. Pero me llena de curiosidad ver que ante tanta protesta se alza una voz en defensa del ahora odiado Ferrando. Me apresuro a preguntarles: ¿Ustedes han ganado alguna vez? Ellas no me responden, pero se ríen. Una señora me grita: “¡Ellas son unas de las que ganan siempre!”. Y las quejas recomienzan: “A Ferrando no le importa el público”; “Ferrando es un mafioso”, “Ferrando es un déspota”, “Ferrando solo quiere ganar plata para él...”.

Ante la avalancha de críticas e insultos, sólo atino a preguntar: ¿Por qué, entonces, vienen al programa?

No voy a decir que se quedaron mudos con lo que yo creía que era una pregunta ingenua. Pero sí diré que, a diferencia de lo que había sucedido momentos antes, cuando todos hablaban y se quejaban a la vez, solo una señora atinó a responderme:

–La necesidad, joven.

De inmediato, un poco más calmados, la mayoría me reafirmó esas sabias palabras. Y digo sabias no con ironía, sino porque dieron lugar al momento en que encontré mayor acuerdo entre todos los que estaban allí; podían criticar al programa y compartir diferentes divergencias con el conductor, pero había un elemento que identificaban como causante de la invitación a sufrir esa terrible cola y los maltratos, así como a seguir las reglas del juego: “La necesidad, joven...”

## LA HUMILLACIÓN COMO ALGO RELATIVO

Don Julio es un caso aparte. A él lo conocí en la grabación del “Día del Padre”. Asiste desde hace más de diez años al programa y ya va ganando varios premios.

JULIO: La primera vez se me acercó Ferrando y me invitó la cerveza que estaba tomando, me dijo ‘toma, abuelito’. Lo gracioso es que, aunque no parezco, soy diez años más joven que él [ríe]. La otra vez, hace dos programas, se le cayó plata del bolsillo. Yo me agaché, se la recogí

y le dije 'señor Ferrando, se le cayó esto'. Él se impresionó de que no me lo quede, porque a él hasta su gente le roba. Me lo dio todo, delante de todos me entregó cincuenta soles, pero tuvo que esperar que estuvieran grabando para entregármelo, porque todo había ocurrido durante los comerciales... El año pasado justo con el día del padre en ese juego de las latas yo saqué una sorpresa; no sabía qué era, y en eso Tribilín me trae un carnero vivo, ahí, andando. Cuando me preguntó Ferrando dónde vivía, yo dije en La Victoria, no voy a decir que vivo a tres cuadras de aquí, de repente me quitan todo. Igualito amarré al carnero y me tomé un taxi. Ya en mi casa contraté a alguien para que lo maten, bastante carne tuvimos...

ALEX: No comprendo. Si usted decía la verdad, que vivía por aquí, ¿adiós carnero?

JULIO: Sí pues, sólo es para los pobres; yo lo soy, uno de mis hijos está preso (es que se juntó con unos desgraciados y mire, pues, lo atraparon, está seis meses), el otro lo tienen en el servicio militar, mi otro hijo recién está sacando su libreta, mi hijita es niña, está en primaria, la llevo al colegio... .

Don Julio me cuenta que es una disputa no solo entrar sino más bien entrar en los primeros lugares para sentarse "adelantito", como él dice, pues en caso contrario, al fondo, no dan regalo. "A veces Ferrando tira pelotas o paquetes de regalos hacia el fondo, pero es muy difícil de 'chapar'", me dice.

JULIO: El otro día estuve sentado primerito, vino la Violeta, me gritó que 'usted ya ha venido, váyase al fondo'...

ALEX: ¿Usted qué hizo?

JULIO: Me fui al fondo pues, qué me queda... Tengo que obedecer.

ALEX: ¿Por qué lo botó? No creo que fuera porque usted ya había ido antes.

JULIO: No. ¿Sabe lo que pasa? Puso a sus conocidos, yo vi como los puso. Al final me acerqué a una de las chicas que la vieja [Violeta] había puesto en mi lugar y así sacándole como conversándole me contó que le cocinaba a la Violeta, ¿qué le parece?

ALEX: Bueno...

JULIO: Le cuento. Hace un año me gané diez soles, que era plata, me pusieron mis tetas [se coge el pecho] y mi poto [se coge el trasero], me vistieron de negra y pusieron el alcatraz. Como me moví bien y no dejé que la negra me prendiera, el público me aplaudió y gané.

ALEX: ¿Cómo lo seleccionaron?

JULIO: Del público sacan gente y dicen tú haz esto y tú haz el otro.

Habría que ver a don Julio, con qué orgullo y alegría cuenta este último evento, para compararlo con la opinión de la mayoría de gente que critica al programa porque considera que las personas son humilladas en él. Estoy tentando la hipótesis de que aquella "humillación" es algo muy relativo: puede ser para nosotros algo humillante, pero tal vez ésta sea una categoría válida solo para alguien que ve las cosas desde su televisor y piensa "...yo nunca haría eso".

Pero resulta que, como he comprobado, las probabilidades de entrar al set de programación el primer día de cola son reducidas, incluso haciendo la cola desde las cuatro de la mañana (don Julio había estado haciendo cola desde esa hora y era el número 28 de la fila). Luego, ya en el programa, es difícil ser llamado a concursar; cumplida esta posibilidad, el hecho de concursar no garantiza un

premio; a su vez, este premio tiene que ser suficientemente alto como para no verse afectado por el diez por ciento que se descuenta por impuestos. Así resulta que generalmente la mayoría se va a su casa con las manos vacías; lo único que reparten a todo el público es algún librito-fascículo que viene con la revista *Gente* o, en el mejor de los casos, algún ejemplar pasado de dicha revista. Entonces, qué tenemos: cuando veamos la próxima vez a alguien siendo humillado por Ferrando, intentemos descubrir que, mal que bien, esa persona está logrando parcialmente el objetivo que con tanto sacrificio y paciencia ha buscado: ser considerado por Ferrando. Ahora no solo le queda soportar sino también caer en las reglas del juego (ver testimonio de PEPE).

## ALGO MÁS QUE SOLO UN PREMIO

No quisiera terminar sin mencionar el testimonio de Fernando (sesenta y un años), que condensa un sentimiento significativo y motivador: “Tú eres una letra, un número más; la vida es una huevada: naces, vives pobre y te mueres, y no hay quién te entierre. El mundo es porquería, pero... si aquí me gano algo supongo que algo vale, puta, que no soy un huevón más.”

Cuando conversamos con varias señoras que habían ganado algún premio en un programa anterior, nos dieron a entender la gratificación que sintieron al momento de ser reconocidas en su barrio, haber salido en televisión y sobre todo la emoción de que se les otorgara un premio, que en algunos casos era, económicamente hablando, pequeño, pero que al momento de recibirlo se habían sentido agraciadas, lejos de lo rutinario y masivo que la pobreza les ofrecía.

No es, pues, solo el obtener un bien, sino la oportunidad de trascender, sentirse afortunado y otorgar al animador o a los animadores del programa una categoría superior, desde la cual todos queremos recibir fortuna. Esta idealización del personaje es sin embargo relativa, y no se pierde de vista el criterio de necesidad objetiva. Para graficarlo recogemos un delicioso testimonio que nos narró una de las animadoras del programa, la más popular según nuestro sondeo, la señora Ingerborg de La Torre, más conocida y querida como la Gringa Inga:

“Una mujer se me acercó y me cogió el brazo. Me dijo que sentía que no había vivido en vano porque me acababa de conocer; yo me emocioné mucho. Me pidió luego que le regalara una entrada al programa... allí me arruinó la ilusión”. (3 de setiembre de 1994)

## UN INTENTO DE CONCLUSIONES

Es frecuente que el receptor pasivo catalogue de humillante el trato que reciben los concursantes en determinadas secuencias del programa *Trampolín a la fama* y que esta imagen se vea reforzada con las penurias por las que se tiene que pasar

para ingresar al set de televisión. Sin embargo, tanto durante las horas en que se hace cola en esta espera como durante la grabación del programa, nos encontramos ante espacios llenos de reglas distintas. “Reglas del juego”, como las hemos llamado, aceptadas implícitamente por los asistentes al evento, basadas en la experiencia y que pueden variar de acuerdo con la dinámica social. Un ejemplo de esto es el no considerar aconsejable dar la imagen de víctima, sino responder lo más hábilmente posible los comentarios del animador, mostrando mayor agudeza que lamentación.

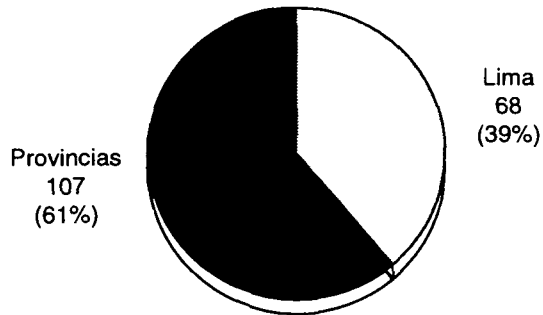
Esto está relacionado con un cambio en la actitud del público en los últimos diez años. Al ser ahora la mayoría de asistentes adultos jóvenes con proyectos o sueños de montar una pequeña empresa, la aspiración se dirige hacia un “financiamiento”, más que hacia una “propina”, considerándose en muchos casos la asistencia al programa y las horas que esto implica como una posible inversión económica, primer escalón hacia un negocio.

Es importante subrayar que si bien la necesidad económica es un criterio considerado determinante para asistir al programa, generalmente se encuentra acompañada con el deseo de obtener el premio y la trascendencia que significa ser elegido por la suerte esquivada, participar en el programa, ganar popularidad y romper la rutina: aparecer en pantalla, ser reconocido en el barrio y aumentar así el valor del premio, por pequeño que sea.

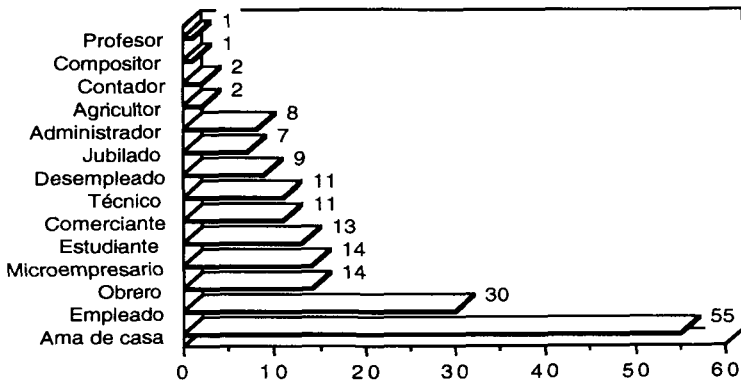
Hasta aquí nos hemos aproximado al programa desde la percepción del asistente que está en la calle, esperando entrar. Una vez cruzada la pista y traspasado el muro que separa a la calle del Canal, el mundo, sus reglas y sus personajes cambian. El ritual se inicia y no se detiene en ninguna de las tres horas que transcurren antes de que todo vuelva al estado anterior. Claro: terminado el programa muchas cosas ocurren, pero eso será motivo de otro ensayo para el cual seguimos haciendo cola y acercándonos al trampolín a la fama.

## Asistentes al programa *Trampolín a la fama* (3 y 5 de setiembre de 1994)

### LUGAR DE ORIGEN

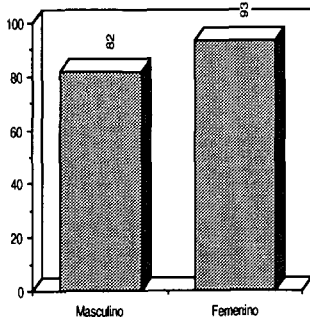


### OCUPACIÓN ACTUAL

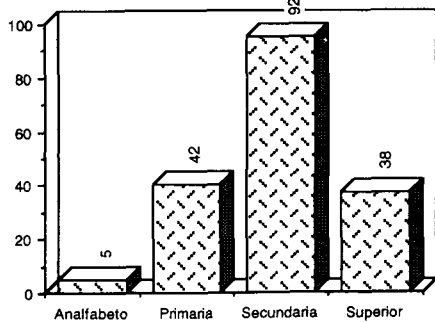


### DISTRIBUCIÓN DE FRECUENCIA

#### Por sexo



#### Por grado de instrucción



Total: 175 asistentes.



## Misiones jesuíticas: indígenas, sacerdotes y etnógrafos en la obra de Manuel Marzal / José Sánchez Paredes<sup>1</sup>

### INTRODUCCIÓN

En sus cuatro siglos de existencia como orden religiosa, la Compañía de Jesús ha tenido un papel protagónico y, en no pocas ocasiones, polémico en la marcha de la Iglesia y de los pueblos indígenas conquistados por los europeos desde el siglo xvi. Aún hoy en día la presencia de los jesuitas en muchas partes del tercer mundo, acompañando a numerosos pueblos en sus luchas y avatares frente a los imperios económicos y políticos del siglo xx, parece evidenciar la vigencia del primer impulso del espíritu ignaciano que los llevó a buscar la *inculturación* de su tarea religiosa. Tal vez ésta sea la clave para entender la importancia que, desde el punto de vista antropológico, tiene la labor misional jesuítica de la colonia, en cuanto a sus fundamentos y principios inspiradores, sus métodos, estrategias y demás procedimientos de acercamiento, contacto y relaciones con las sociedades de la América indígena.

En el presente trabajo ofrecemos una síntesis panorámica de las características que tuvo el desarrollo de las misiones jesuíticas en América, así como de los principales rasgos antropológicos que presenta la labor de los religiosos jesuitas durante la colonia, y que contribuyeron a forjar la llamada *antropología indigenista colonial*. Tal síntesis la hacemos a partir de los trabajos más recientes del antropólogo jesuita Manuel Marzal, quien ha dedicado numerosas e importantes obras al estudio de la transformación religiosa ocurrida desde la llegada de los españoles a América. Como se sabe, Marzal afirma (1986), sobre la base de una copiosa documentación que analiza a la luz del concepto de antropología, que mucho antes del nacimiento formal de nuestra disciplina, ocurrida en Estados Unidos y Europa a fines del siglo xix, ésta ya había hecho su aparición como un aspecto particular del conocimiento humano en el siglo xvi con el contacto entre europeos e indígenas ameri-

---

1. Antropólogo de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

canos. Dicho aspecto del conocimiento humano, aunque estuvo muy teñido de concepciones teológicas y filosóficas que impidieron la formulación de teorías científicas válidas acerca de las sociedades indígenas, sus culturas y sus procesos, se caracterizó, sin embargo, por el empleo de procedimientos metodológicos de búsqueda y recopilación de información cultural que, en varios aspectos, nada tienen que envidiar a los modernos métodos de investigación de campo.

Desde esta perspectiva histórica de la tarea antropológica, Marzal realiza el inagotable trabajo de recopilación, selección y análisis de la producción escrita durante la etapa de la colonia por cronistas, funcionarios, mestizos, indios, etcétera. Con ello muestra que, en efecto, durante dicho período hubo una intensa producción etnográfica que, bajo ciertas consideraciones, podemos considerar antropológica. En esta rica producción el aporte de los misioneros jesuitas ocupa un lugar destacado. Al margen de la importancia que desde el punto de vista de la Iglesia tuvo la Compañía de Jesús, y con ella las demás órdenes establecidas en el Nuevo Mundo, en la evangelización y cristianización de los indígenas de estas latitudes, el trabajo de los jesuitas durante la colonia evidencia un especial sentido de respeto y valoración por lo humano, así como una cuidadosa y fundamentada planificación de la transformación religiosa indígena. De esta manera podemos decir, remitiéndonos a las fuentes testimoniales y a los estudios etnohistóricos y antropológicos que aquí reseñaremos, que los misioneros jesuitas procuraron hacer de la inevitable realidad consumada de la conquista religiosa el hecho, en todos sus sentidos, menos traumático posible. Es sobre esta fecunda labor misionera, realizada por la Compañía de Jesús en las diferentes colonias europeas del Nuevo Mundo, que trata la última obra en dos tomos de Manuel Marzal, sj., *La utopía posible: Indios y jesuitas en la Amé-*

*rica colonial*, y a ella nos referiremos en esta ocasión.

Antes de iniciar esta síntesis panorámica es necesario recordar que la obra de Marzal puede ser considerada como una de las más ricas aportaciones hechas, desde la etnohistoria y la antropología, al estudio de la religión popular andina en el Perú; en sus raíces prehispánicas y en su proceso de transformación en lo que es hoy en día como uno de los principales componentes de la identidad cultural campesina.

Con su excelente manejo de las fuentes documentales, que analiza en profundidad y en detalle, así como con su estilo cuidadosamente sistemático y didáctico, Marzal nos sumerge en el apasionante mundo del encuentro dramático de los dos mundos. Sin dejar de lado la necesaria objetividad del científico social, nuestro autor deja traslucir en su obra un profundo sentimiento de identificación con los indios, y de compromiso con su pasado histórico. De esta manera su producción escrita ha encontrado una merecida acogida y difusión entre los diversos círculos dedicados al estudio de la religión en el Perú.

## LA UTOPIA POSIBLE

¿Por qué el título de “La utopía posible”? Evidentemente se trata de una metáfora, inspirada en la idealización literaria de Tomás Moro acerca del *perfecto gobierno*. Por ella, Marzal se refiere a un proyecto de vida social e individual para los indígenas que, en gran medida, resultaba “ideal” porque contradecía, en varios aspectos, los fundamentos ideológicos, políticos, sociales, económicos y religiosos en que se asentaba el régimen colonial. Los jesuitas creyeron firmemente en que podían realizar la evangelización de los indios en condiciones favorables para ellos, en lo social, en lo económico, en lo político, sin verse sometidos a las agresio-

nes propias de la colonia. Como religiosos que eran, preocupados por la salvación eterna de los indios, concibieron un plan en el que, bajo las circunstancias de la época, ello fuera objetivamente posible. El intento por lograr este ideal, que es parcialmente realizado por los jesuitas, según las evidencias mostradas en la obra por Marzal, es lo que se podría considerar como la *utopía posible*.

Pero, antes de presentar este panorama de la *utopía posible*, la magnitud de la obra en cuanto a fuentes, contenido, metodología y análisis, requiere de una presentación especial.

#### *Estructura y metodología de la UTOPIA POSIBLE*

La obra ha sido escrita en dos volúmenes, editados en 1992 y en 1994, respectivamente, y consta de diez capítulos, siendo el último de ellos el más extenso y rico en análisis antropológico y etnohistórico y en el que el autor presenta el panorama de la misión jesuítica colonial "en su triple dimensión de evangelización, de promoción humana y de descubrimiento del otro". En el primer volumen Marzal reúne y comenta las crónicas de veinticinco jesuitas pertenecientes a las provincias jesuíticas americanas de Brasil, Perú, Paraguay y el Nuevo Reino. En el segundo, los cronistas revisados también fueron veinticinco, pertenecientes a las provincias de Chile y Quito, así como a las dos ubicadas en la América del Norte: Nueva España y Nueva Francia. En general, se reseñan las características que tuvo el desarrollo de las distintas misiones jesuíticas establecidas en las colonias europeas (españolas, portuguesas y francesas) en América. Fundamentalmente se trata de una antología de las crónicas de los cincuenta misioneros mencionados, por cada uno de los cuales se presenta una pequeña semblanza de su vida seguida de la presentación y el comentario de sus principales

textos. Finalmente, constituyendo la antología en sí, ha seleccionado dos textos representativos de cada cronista. El objetivo ha sido ofrecer una visión de conjunto de las misiones jesuíticas y la manera como se relacionaban con las poblaciones indígenas. Como parte de esa visión de conjunto se nos muestra el medio geográfico o hábitat natural de los grupos de indios, así como los principales rasgos de sus culturas.

#### *Las fuentes empleadas*

El trabajo de Marzal es, fundamentalmente, una visión histórica de la crónica jesuítica, la misma que, como él mismo refiere, es de un tipo diferente a las de las demás órdenes religiosas. No es la clásica crónica conventual (la Compañía no tiene conventos como parte de su organización institucional), sino un conjunto de documentos muy propios del tipo de administración de la orden. Muchas de estas crónicas fueron publicadas durante la colonia, es decir, durante el tiempo que duraron las misiones hasta su expulsión, y otras lo fueron estando ya los jesuitas en el destierro. La antología comprende únicamente a estas publicaciones, sin ocuparse de los demás documentos jesuíticos que aún se conservan inéditos en diferentes archivos de la Compañía. El autor clasifica de la siguiente manera los documentos conformantes de la crónica jesuítica antologada (1992: 23):

- a) cartas anuas publicadas;
- b) historias de misiones escritas por los mismos misioneros;
- c) historias naturales y morales de una sociedad indígena o de una región;
- d) artes o gramáticas y vocabularios sobre lenguas indígenas;
- e) libros relativos al oficio pastoral en lenguas indígenas o no, como rituales, confesionales, catecismos, sermonarios, vidas de Jesús, la Virgen o los santos;
- f) memorias de viajes o diarios personales;

- g) tratados de práctica médica utilizados en las misiones y
- h) "pareceres" o informes de los misioneros sobre la situación y sobre la ética de determinadas instituciones coloniales dirigidos a las autoridades civiles o religiosas.

Los más importantes de estos documentos eran las cartas anuas, una especie de informe-memoria que, sobre las incidencias ocurridas anualmente, en relación con el trabajo misional, en cada una de las casas, colegios o centros de la Compañía, dirigían los superiores y provinciales al Padre General de la orden. Como es de suponer, habiendo sido tan intensa la labor en las misiones, las cartas anuas contienen una rica y valiosa información etnográfica sobre las diversas sociedades y culturas indígenas en las que trabajaron los jesuitas, así como sobre los métodos y contenidos de la pastoral misional, además de la manera en que se desarrollaban las relaciones y contactos con los indios. Por todas estas razones Marzal hace un uso preferente de estos documentos en su antología.

Las cartas anuas, refiere Marzal, tuvieron una amplia difusión durante el período de las misiones; fueron publicadas con la finalidad de que todos los misioneros compartieran las experiencias de todos, así como para mantener informadas a las autoridades eclesiásticas y coloniales acerca de las actividades de la Compañía.

Un aspecto a considerar para ver la importancia de las crónicas antologadas es el de la calidad de sus autores. De acuerdo con las exigencias de la preparación académica en la Compañía, estos cronistas tuvieron una sólida formación en teología, filosofía, humanidades, literatura grecolatina, etcétera, acorde con los conocimientos de su época. Esta condición intelectual de los misioneros jesuitas, con todo su bagaje de conocimientos y de perspectivas amplias, contribuyó en

gran medida a que penetraran en el mundo indígena con una especial sensibilidad por lo humano, y sin la idea de que para evangelizar había que hacer "tabla rasa" de sus culturas. La riqueza de los contenidos de los textos de la antología refleja estas características de sus autores, y solo su lectura cuidadosa permite descubrir una visión, en cierta medida, científica para su época.

Además de las cartas anuas, otra variedad de crónica jesuítica incluida por Marzal en su antología es la que denomina "crónica del exilio"; es decir, aquella producida por los miles de religiosos jesuitas expulsados de los territorios americanos desde 1759. En el afán por defender a la orden de los ataques de que era objeto, por parte de los adversarios políticos y eclesiásticos que influyeron en su supresión, así como por preservar los métodos, principios y resultados de su experiencia misional entre los indios, los jesuitas escribieron muchos documentos con abundante información de interés antropológico. En esta forma de crónica, refiere Marzal, se pueden encontrar también lo que fueron las posturas de los jesuitas en los debates que, en el marco del "siglo de las luces", se desarrollaban en torno a temas como el del "hombre natural". La exposición y defensa de tales posturas obligó a los jesuitas exiliados a reflexiones basadas en su experiencia misional en las culturas indígenas.

## LAS MISIONES JESUÍTICAS EN EL NUEVO MUNDO

El amplio universo de las misiones jesuíticas en el Nuevo Mundo comprendió una serie de provincias fundadas en la colonia: Brasil, Perú, Paraguay, Nuevo Reino, Chile y Quito, en América del Sur, y Nueva España y Nueva Francia, en América del Norte. La primera provincia fundada en América fue la de Brasil, en 1553, en donde, debido a la vastedad de territorios y de grupos por evangelizar,

hacia 1727 tiene que fundarse la viceprovincia de Maranhao; la misma que, de no haber mediado la expulsión de los jesuitas en 1759, hubiera llegado a ser otra importante provincia de la Compañía. Como en el resto de las colonias europeas en el Nuevo Mundo, en Brasil el Estado colonial determinó la *aldea* como forma de organización social y jurídica de los indígenas. Aquí también se produjo esa ambigua y contradictoria relación entre *colonización* y *evangelización*; sin embargo, al hacerse cargo de la promoción y fundación de estas aldeas, los jesuitas van a darles un carácter diferente al que le dieron los colonos portugueses, quienes únicamente buscaban someter a los indios para esclavizarlos. En tal sentido hubo una serie de conflictos entre los colonos y los jesuitas por el control y gobierno de estas aldeas; conflictos muy agudos debido a que no había una firme decisión del Estado colonial por detener la esclavitud de indios. Aunque las aldeas fueron una institución diferente a la de las reducciones, los jesuitas procuraron en todo momento lograr el máximo de autonomía en su gobierno, de manera que los colonos tuvieran el menor o ningún contacto con los indios. En este marco de complejas relaciones entre jesuitas, indígenas, Estado colonial y colonos, es que se intentó realizar la *utopía*.

En relación con la provincia del Perú, Marzal distingue dos áreas generales de trabajo misional: la *Misión Andina*, y la *Misión de Mojos*. La Misión Andina se inicia en 1568 y comprendió, en su mayoría, la atención temporal de algunas doctrinas como las de Santiago del Cercado, en Lima, las de Huarochirí, Chavín y, por supuesto, la aymara de Juli.

Esta última ha sido considerada como un *modelo* de reducción, y en ella los jesuitas pusieron en práctica, por primera vez, su proyecto de evangelización. Además de esta atención excepcional a doctrinas, los jesui-

tas realizaron sus llamadas “misiones volantes”, por las que asistían a indígenas ya evangelizados pero sin permanecer entre ellos. La Misión de Mojos ha sido poco investigada. Fue fundada en 1675 y comprendió, fundamentalmente, el trabajo con los indígenas aún no cristianizados de la zona amazónica de Bolivia, en la que se crearon un total de veintiséis reducciones entre 1682 y 1768.

La tercera provincia española de la Compañía en América fue la del Paraguay, fundada en 1586. Comprendía tres misiones: la de los guaraníes, en la provincia de Asunción; la de los chiquitos, en la provincia de Santa Cruz de la Sierra; y la del Chaco, controlada políticamente por las provincias de Tucumán o La Plata. Según las crónicas sobre estas misiones, habían treinta reducciones en la guaraní, diez en la de los chiquitos y catorce en la del Chaco. Estas últimas eran las menos antiguas (fundadas en el siglo XVIII), y debido a una serie de factores no tuvieron tanto éxito como las demás; apenas empezaban a constituirse cuando sobrevino la expulsión y supresión de la Compañía.

La labor jesuítica en la provincia del Nuevo Reino se inicia desde 1602, en Bogotá, desde donde intentarán, con relativo éxito, cubrir una gran extensión de territorios. La misión más importante de esta provincia fue la conocida como “Misión de los llanos de Casanare y de los ríos Orinoco y Meta”. En esta extensa región había una serie de grupos étnicos que aún no habían tenido contacto con los europeos y a los que se contactó pacíficamente para invitarlos a formar los pueblos-reducciones. Con estos procedimientos se fundaron cuarenta y tres reducciones, entre 1661 y 1755, de las cuales quedaban dieciséis al momento de la expulsión.

La provincia de Chile se constituye como tal en 1693; sin embargo, ya desde

1593 estaban en Chile los primeros misioneros jesuitas. La trayectoria de estas misiones fue especialmente dura por la belicosidad extrema de los grupos étnicos que en todo momento se resistieron a la evangelización. En esta provincia se fundaron dos misiones: la de la Araucanía (mediados del siglo xvii) y la de Chiloé (1613). En la primera se tuvieron que enfrentar las mayores dificultades con los indios, los que llegaron, inclusive, a matar a varios misioneros. Sin embargo, pese a estos obstáculos, en estas regiones se llegaron a fundar unos seis pueblos-reducciones. Por su parte, la misión de Chiloé, asentada en la ciudad de Castro, tuvo como áreas de influencia las diversas islas de Chiloé, Chonos, e inclusive a la Patagonia. En esta vasta zona, al momento de la expulsión en 1767 habían tres doctrinas, que comprendían numerosos poblados, en donde funcionaban unas setenta y siete capillas atendidas por los propios indígenas, bajo la vigilancia de los misioneros.

En la provincia de Quito se destacó la llamada Misión de Mainas, llamada así por la etnia cuyos territorios comprendía las zonas de los ríos Pastaza y Morona, afluentes del Marañón. Con el tiempo se extendió el nombre a la región del Alto Amazonas; sin embargo, debido a la expansión de las colonias portuguesas, la Misión de Mainas se limitó, fundamentalmente, a lo que es el departamento de Loreto, en Perú. Las reducciones fundadas estuvieron ubicadas en las riberas de los ríos ya mencionados. Debido a los límites imprecisos en estas regiones selváticas, los misioneros jesuitas tenían dificultades con los misioneros de otras órdenes que trabajaban en zonas adyacentes. Iniciada esta misión en 1638, tuvo que enfrentar dificultades tales como las derivadas del medio ecológico, del carácter receloso de numerosas etnias, de la dispersión de éstas en la selva y por estar basadas en una horticultura itinerante, la falta de

colaboración de los líderes indígenas, etcétera.

La Compañía de Jesús está presente en México desde 1572 y, como en otras partes en las que se estableció, su trabajo empezó con la fundación de colegios desde donde realizaba sus “misiones volantes” entre los indios conquistados; igualmente aquí no se hicieron cargo de doctrinas o parroquias. Numéricamente la provincia mexicana crece muy rápido en misioneros y casas abiertas. Como en el caso de la provincia del Perú, en México hubo dos tipos de misión: una con los indios de las altas culturas conquistadas, y otra con los de las culturas que eran periféricas a éstas.

La primera fue la “Misión mesoamericana”, que abarcó a los indios del antiguo imperio de los aztecas, y cuyo centro principal fue el pueblo de Tepotzotlán. Aquí se realizó una exitosa experiencia similar a la de la doctrina de Juli en Perú. La segunda misión comprendió a los llamados “chichimecas” (indios no sometidos por los aztecas) situados en el noroeste mexicano y sudeste norteamericana. Esta fue la misión propiamente dicha y en ella se fundaron catorce reducciones, las que se distinguieron porque contaron con el refuerzo de los llamados “presidios”, pequeños grupos de soldados para la defensa militar en las misiones.

Finalmente, en cuanto a las misiones del noroeste norteamericano, éstas no tuvieron una provincia en su propio territorio; dependían de las establecidas en la metrópoli. Entre 1602 y 1616 llegan a la Acadia, para iniciar, desde 1634 la misión entre los hurones y los iroqueses. Posteriormente, en el siglo xvii, inician las misiones de la Guyana y del Caribe francés; como se sabe, en estos territorios se establece Francia con propósitos expansionistas. Con respecto a las misiones jesuíticas en la Nueva Francia,

éstas tuvieron muy particulares dificultades, debido al hecho de estar situadas en zonas limítrofes a otras controladas por Inglaterra y Holanda, los principales reinos protestantes. Además de esto debieron enfrentarse las serias dificultades ecológicas que, al mismo tiempo, determinaban los patrones de asentamiento disperso de las tribus; todo lo cual dificultaba la labor misional. Igualmente debieron enfrentarse con la resistencia de los indios, lo que causó numerosos mártires entre los misioneros. De todas las misiones jesuíticas en el Nuevo Mundo, las de la Nueva Francia fueron, por estas razones, las de más relativo éxito.

### EL PROYECTO JESUÍTICO DE LAS MISIONES

A lo largo de su extensa obra, Marzal describe y analiza globalmente la misionología jesuítica en sus tres aspectos fundamentales: evangelización, promoción humana y descubrimiento del otro. Este análisis muestra lo que fue la experiencia jesuítica como un intento por realizar un ambicioso, como justo, proyecto de misión entre los indios.

Los jesuitas tenían como premisa de fondo en su proyecto misional la revaloración de los indígenas en su plena condición humana, la defensa de los derechos que como tales les asistía, así como el reconocimiento de las mismas capacidades y potencialidades espirituales, sociales, culturales y morales, que cualquier otro ser humano en el tiempo y en el espacio.

Frente a ese triple objetivo que se trazaron los misioneros jesuitas de evangelizar a los indios transmitiéndoles la fe cristiana, de revalorizarlos como seres humanos y de reconocerlos como sujetos capaces de llegar a pertenecer a la cultura hispana, aún conservando aspectos de su cultura de origen, pero sin las condiciones oprobiosas del coloniaje, el medio que idearon para alcanzar-

lo fue el de las llamadas *reducciones jesuíticas*. Los jesuitas diseñaron un proyecto de "reducción" de indios cuyo modelo se apartaba del propuesto por el régimen colonial.

Como se sabe, la política indigenista de los regímenes coloniales estableció las reducciones de indios como una forma de control y de sujeción de las poblaciones indígenas a las diversas formas de explotación, vasallaje, servilismo y de transmisión de la cultura occidental por parte de las autoridades políticas y eclesiásticas. De esta manera el objetivo político era el de convertir a las poblaciones indígenas en un sector social subordinado a las necesidades de reproducción del régimen colonial. Como consecuencia del desarrollo de esta política colonial, las poblaciones indígenas, así como sus sociedades y culturas, fueron arrasadas implacablemente. Encomenderos y corregidores se encargaron de aplicarla, según una lógica explotadora, haciendo oídos sordos de todas las disposiciones y ordenanzas que, en favor y en defensa de los indios, emanaban de las altas autoridades de la corona y de la Iglesia. De esta manera las llamadas *reducciones toledanas* se convirtieron en el medio eficaz de realizar el proyecto colonial entre las poblaciones indígenas. Sin embargo, como sabemos también, paradójicamente éstas hicieron de las reducciones su refugio cultural, logrando así mantener y preservar sus tradiciones, identidades, tecnologías, etcétera.

Paralelamente a las reducciones, los españoles crearon la institución de la *doctrina de indios* (parroquias) para canalizar la evangelización de los indígenas. Estas doctrinas generalmente estuvieron a cargo del clero secular, así como de las demás órdenes religiosas, y adolecían de una serie de defectos que dificultaban la tarea de cristianización de los indios. Los jesuitas, por razones éticas e institucionales; y pese a las insistencias de las autoridades, no aceptaron hacer-

se cargo de estas doctrinas y propusieron, en cambio, su proyecto de las *reducciones* como alternativa evangelizadora. Así, desde el principio, la labor misional de los jesuitas se apartó de los esquemas de evangelización tradicionales porque, al estar vinculados a las principales instituciones coloniales de control político y económico de los indígenas, incurrían en serias contradicciones que hacían poco creíble el mensaje y la doctrina cristiana entre éstos.

Toda esta forma de encarar el problema de la evangelización de los indios en forma contestataria al régimen colonial, hizo que el proyecto jesuítico, sin ser en sí político, tuviera importantes consecuencias políticas y eclesiásticas, como las que determinaron la expulsión de la Compañía de América y su supresión como orden desde 1759.

## LAS REDUCCIONES JESUÍTICAS

Aun cuando la experiencia de las reducciones se realizó bajo distintas circunstancias en cada colonia europea en América, y aun con diferente y relativo éxito para cada lugar y grupos étnicos involucrados, su modelo constituye una especie de núcleo central del proyecto jesuítico en todas partes.

Este ambicioso proyecto de evangelización de indios partía del postulado básico por el cual, antes que conquista militar, política o económica, la conquista de los indios debía ser espiritual. Tal propósito requería, en consecuencia, que se crearan las condiciones más adecuadas para poder alcanzarlo; las mismas que debían estar lo más alejadas posible de aquellas en las que, de hecho, se llevaba a cabo la evangelización por parte del clero secular. En otras palabras, el proyecto jesuítico era inviable en el marco de las doctrinas de indios, por estar éstas muy vinculadas a los aspectos más visibles del régimen colonial. Por eso el medio creado para realizar el proyecto fue-

ron las *reducciones*, por las que plantearon una organización que cumpliera con la triple finalidad de evangelizarlos, darles la mayor autonomía posible, así como de defenderlos de los abusos de las autoridades coloniales. La *reducción jesuítica* fue, por eso, una institución contestataria al régimen colonial.

La gran diferencia entre esta forma de reducción y la propiamente colonial radicó en la manera en que se constituían. Mientras que las reducciones toledanas se conformaron compulsiva y coactivamente, forzando a los indios a “reducirse”, los jesuitas los invitaban a participar libremente de la experiencia, sin presión o amenaza alguna que contradijera el propósito cristianizador. La razón por la que una institución como esta haya podido contar con la aprobación de las autoridades coloniales, aun cuando contradecía la esencia del régimen colonial, parece haberse debido a que involucró a aquellas etnias, periféricas a las principales culturas conquistadas, que por diversos motivos (extrema belicosidad, localización geográfica inaccesible, etcétera) no pudieron ser conquistadas o reducidas fácilmente.

Desde la perspectiva de los indígenas, las reducciones significaron tres cosas: primeramente la posibilidad de ruptura con las relaciones socioeconómicas opresivas; en segundo lugar, la realización de un modelo de vida social, cultural y económica autónomas; y, finalmente, la cristianización en condiciones excepcionalmente favorables aprovechando, inclusive, muchos de los elementos simbólicos autóctonos en tanto favorecieran dicho proceso (Marzal 1986: 216-220). A su vez, desde la perspectiva de la misionología jesuítica durante la colonia, esto significó la realización de una evangelización *inculturada* y, al mismo tiempo, *liberadora*; pese a las serias oposiciones por parte del Estado colonial y de la Iglesia más vinculada a éste.



*Inculturada* porque supuso una profunda inserción en la vida cultural de los indígenas, para conocer directamente sus tradiciones y símbolos más importantes; no tanto para desestructurarlos y “extirparlos”, sino para conocer cuáles eran aquellas formas culturales que podrían haber servido de vehículo a la doctrina cristiana. *Liberadora* porque reconocía en los indígenas los valores humanos más esenciales y contribuía a que fueran realizados en libertad. Así, los indígenas, regidos por sus propias autoridades autóctonas, aunque reconociendo la autoridad del Estado colonial y bajo la vigilancia de los misioneros, pudieron hacer el experimento de una vida relativamente autónoma en lo político, en lo social y en lo económico.

#### JOSÉ DE ACOSTA Y LA FUNDAMENTACIÓN DEL PROYECTO DE MISIONES

En sus numerosos libros y artículos Marzal ha señalado la enorme importancia que la obra del jesuita José de Acosta (1540-1600) ha tenido en el proceso de transformación religiosa de los indígenas americanos. Sus reflexiones teológicas, filosóficas y, aun, etnológicas, fueron decisivas en la elaboración de los documentos pastorales que emanaron del Tercer Concilio Limense (1582-1583), en el que prácticamente se decidió el rumbo de la cristianización definitiva de la población andina. Acosta fue sumamente crítico de los métodos, procedimientos y ejecutores del proceso de cristianización en sus primeras etapas luego de la conquista. Tal intento por cristianizar a los indios fracasó en gran medida, refiere Acosta, debido a la violencia y coacción empleadas, así como a los malos ejecutores (curas doctrineros) del proceso.

Las obras de Acosta que, según Marzal, tienen un mayor interés antropológico son *De procuranda indorum salute e Historia*

*natural y moral de las indias*, publicadas en 1588 y 1590, respectivamente (1986: 96). Coincidentemente contienen también los lineamientos y fundamentos que motivaron a los misioneros jesuitas a llevar a cabo la *utopía posible*.

La primera idea de fondo en el pensamiento de Acosta es la de revalorizar plenamente a los indígenas. Para Acosta, los indígenas tienen las mismas capacidades innatas que hacen de todo ser humano un sujeto pensante, hábil, inteligente, sociable y, especialmente observador de una ética normativa. Es decir, Acosta parte del supuesto de la igualdad fundamental de todos los seres humanos, incluyendo a los indios; de lo cual se desprende, en consecuencia, que si los indios son capaces de asimilar la doctrina y la fe cristianas entonces también son seres humanos llamados a la salvación de sus almas (Marzal 1986: 98-99). Este reconocimiento de las cualidades humanas de los indios conlleva, también, el reconocimiento de la posibilidad de que ellos contribuyan con sus propias cualidades culturales a su transformación religiosa. De esta manera Acosta, a través de sus posturas teórico-pastorales, niega el supuesto de la inferioridad racial e intelectual de los indios, en el que se apoyaba su explotación y servidumbre, redignificándolos social y humanamente.

Sobre la base de estas ideas, Acosta elabora su propuesta, finalmente realizada, de hacer una doctrina de indios diferente en la que éstos se vieran lo menos posible afectados por parte de las autoridades coloniales, y pudieran ser cristianizados sin violencias ni abusos. Pese a las resistencias de los jesuitas a hacerse cargo de doctrinas, Acosta, para poner en práctica sus ideas acerca de la evangelización de los indios, acepta que la Compañía se haga cargo de la doctrina aymara de Juli, en Puno; lo que ocurre por espacio de los casi doscientos años de labor

jesuítica en América. La tradición pastoral de trabajo misionero en reducciones comienza con la de Juli; sin embargo, la condición que los jesuitas tienen que aceptar como costo de su experiencia *utópica* es la de tolerar el trabajo de los indios en la mita de Potosí, lo que era una necesidad básica de la economía colonial en esa zona y en esa época. Pero no obstante sus limitaciones, la experiencia de Juli inspiró, a su vez, las que fueran prácticamente máxima expresión de la utopía jesuítica: las reducciones del Paraguay, impulsadas por el jesuita limeño Antonio Ruiz de Montoya (1585-1652) desde 1612.

Un punto sustancial en la fundamentación de las reducciones jesuíticas era el de la cerrada defensa de los derechos de los indígenas. En el caso de la doctrina de Juli, debemos recordar el importante papel que los teólogos de la Compañía desempeñaron en señalar lo injusto de las condiciones en que se desarrollaba el trabajo de los indios en la mita.

En 1610 fue sometido a una junta de autoridades coloniales, religiosos, letrados etcétera, un dictamen sobre el trabajo en la mita de Potosí, emitido por los jesuitas. La finalidad de dicho dictamen era llamar la atención de las altas autoridades coloniales, así como de los grandes mineros, acerca de las injusticias y los agravios que la mita significaba para los indios. Lo importante de este episodio en la historia del trabajo jesuítico en el Perú es que, en el parecer de la Compañía, aparece uno de los presupuestos fundamentales de su pensamiento, y que será uno de los ejes de la experiencia de las reducciones: la libertad humana de decidir qué acciones realizar. En cuanto a la mita, la posición de la Compañía era la de dejar a los indios que hicieran libremente aquello que por la fuerza les obligaban. Esto, obviamente significaba que las condiciones de trabajo debían ser tales que hicieran sentir

a los indios que podían decidir trabajar en ella.

Acosta conoció directamente las condiciones de trabajo a que eran sometidos los indios en la mita; recorrió y describió con sumo detalle las características de las minas, su potencial económico y, sobre todo, el costo humano que significaba su explotación. Buena parte de su *Historia natural y moral de las indias* está dedicada a estas descripciones, tanto de las minas de Potosí como de Huancavelica. Como señala Quintín Aldea (1993), el corolario de estas descripciones era de naturaleza ética y laboral, ya que con ellas se cuestionaban seriamente los medios oprobiosos de obtener tantas riquezas. La cuestión de fondo que se planteaban juristas y teólogos era acerca de la licitud moral del sometimiento de los indios al trabajo forzoso en las minas; y si lo era, qué previsiones debían tomarse para garantizar el respeto a sus derechos (p. 63). En la perspectiva de la historia de las misiones jesuíticas interesa destacar que las reducciones fueron una respuesta concreta a estas cuestiones.

## LAS REDUCCIONES Y LA EVANGELIZACIÓN DE LOS INDIOS

José de Acosta resaltó en todo momento la vocación misionera de la Compañía y que, como tal, debía estar en todo lugar en que se le necesitara; mejor si no era en una parroquia o doctrina ya que no ofrecía las condiciones adecuadas para la evangelización de los indios. Definida de esta manera la especial predilección de la Compañía por las misiones, los jesuitas se prepararon para estar a la altura de las exigencias pastorales que culturas diferentes les planteaban.

En *La utopía posible...* Marzal relata la forma como los misioneros eran exhortados a que investigaran y describieran las costumbres religiosas de los indígenas, para

conocerlas y comprenderlas mejor; lo cual significó una gran producción de etnografías religiosas elaboradas por los propios religiosos.

Pero paradójicamente a esta metodológica objetividad en el proceso de acercamiento al alma religiosa de los indios, predominaba en la interpretación de sus religiones la tesis de la “parodia diabólica”, por la cual se aseveraba que el demonio había engañado a los indios enseñándoles ritos y creencias semejantes a las cristianas para que, así, le rindieran culto a él. Sin embargo, tal concepción subjetiva no se tradujo, como podría pensarse, en una “tabla rasa” de toda creencia o rito indígena. Por el contrario, se insistió en aprovechar todo símbolo, rito o creencia autóctona que se considerara útil para el proceso de evangelización. A pesar de todo, en opinión de Marzal, esa valoración negativa de las religiones indígenas en cuanto a su origen e inspiración fue gradual y progresivamente evolucionando al ritmo del desarrollo del mundo de las ideas; como cuando empezó a difundirse el pensamiento ilustrado europeo para hacer brotar las concepciones más naturales de las religiones (1994: 604). Por otro lado, indica Marzal, esa interpretación subjetiva de las religiones indígenas tampoco se tradujo en una concepción negativa del ser indio; más bien se tuvo para con éstos una especial valoración ética sustentada en el reconocimiento de una serie de cualidades humanas positivas, pero, sobre todo, en un conocimiento directo y profundo de la realidad indígena (p. 608).

Un primer aspecto importante en el proceso de evangelización indígena en las misiones era el de la pertinencia de la administración de los sacramentos a los indios; especialmente el del bautismo, considerando que se trataba de personas recién instruidas en la nueva religión y con un peso cultural muy grande. En *La utopía posible...* Marzal destaca el sacramento del

bautismo a los indios como uno de los principales objetivos de los misioneros; sin embargo fue éste también uno de los aspectos más difíciles y polémicos por una serie de factores (edad inadecuada para administrarlo, superficialidad en la instrucción doctrinal, etcétera). Cómo y con qué criterios evaluar el grado de conversión de los indios y de su asimilación de los contenidos cristianos, eran las principales preocupaciones de los jesuitas en las reducciones.

Pero, al margen de la importancia que el bautismo tuvo y tiene desde el punto de vista de la Iglesia, en el libro Marzal nos muestra el aspecto antropológico del proceso que llevó a este sacramento, además de sus ritos respectivos, a convertirse en parte fundamental del alma cultural de los pueblos indígenas americanos. Las reducciones de indios, en este sentido, fueron parte del crisol en el que los indígenas reedificaron la cultura que habrían de mantener y transmitir siglos después. El bautismo, pues, es el sacramento que más que cualquier otro se encarnó en la cultura indígena llegando a ser parte integrante del proceso de socialización. Los demás sacramentos no tuvieron tanto éxito, no obstante la persistencia con la que los jesuitas, inspirados por el pensamiento de Acosta, trataban de administrarlos sin prejuicios a los indios, pese a las discrepancias que al respecto tenían con altas autoridades de la Iglesia.

En la presentación que Marzal hace de la administración de los sacramentos en las reducciones, destaca otro aspecto antropológico importante: el esfuerzo de Acosta por inculturarlos. Por ejemplo, en el caso de la confirmación sugiere, para el sacramental, el empleo de elementos culturales autóctonos (como la sustitución del bálsamo por sustancias similares empleadas por los indígenas) que faciliten la aceptación y captación de su sentido cristiano. Sin embargo, como lo muestran las evidencias culturales con-

temporáneas, este sacramento de la conformación no llegó a difundirse ampliamente.

Los sacramentos de la eucaristía y la confesión igualmente tuvieron un especial tratamiento en cuanto a su administración a los indios. Los jesuitas defendieron ampliamente el derecho de aquellos a recibirlos, con el argumento de la misma capacidad humana para tener las cualidades que la Iglesia exige a sus miembros para comulgar o confesarse. Para mayor facilidad de los indios se insistía en que las confesiones fueran en los idiomas nativos; de hecho se escribieron confesionales en estas lenguas. El libro de Marzal abunda en citas de los cronistas jesuitas en las que se describe la manera exitosa en que se difundían estas prácticas cristianas entre los indios; los cuales mostraban sustanciales cambios cualitativos que evidenciaban su transformación religiosa.

El caso del sacramento del matrimonio reviste un especial interés antropológico debido a la serie de factores en juego en los intentos por institucionalizarlo. Los misioneros tuvieron, en este sentido, muchas dificultades, sobre todo para hacer comprender a los indios el carácter monógamo e indisoluble del matrimonio cristiano. Como en otros casos la postura pastoral y etnográfica de los jesuitas fue la de conocer, en lo posible, todos los ritos y costumbres matrimoniales autóctonos para distinguir aquellas que podían ser aceptadas como parte del matrimonio cristiano. Esta actitud pastoral contribuyó, indiscutiblemente, a la orientación sincrética que tuvo el matrimonio en el mundo indígena, en la que se fusionaron una serie de ritos nativos con el matrimonio católico situándose éste en un lugar central dentro de todo el proceso (como en el caso del *servinakuy andino*).

El otro aspecto del trabajo misional destacado por Marzal en su obra es el referente a la "catequesis sistemática" (1994: 627).

La base del éxito que tuvieron las reducciones jesuíticas fue esta catequesis sistemática por la que, cuidadosamente planificada en sus condicionamientos teológicos, filosóficos y pastorales, se impulsó la transformación religiosa de los indios. No obstante el etnocentrismo religioso implícito y explícito en la empresa jesuítica de las misiones (el objetivo era cristianizar), la organización de la catequesis consideró a muchos de los rasgos culturales nativos como muy importantes. En tal sentido, muchos de los rasgos étnicos que aún persisten en las formas populares y campesinas de la religiosidad cristiana, probablemente deban su supervivencia, en cierta medida, a esta actitud pastoral que "seleccionó" los aspectos de la cultura nativa más proclives al cristianismo.

En lo referente a los criterios para determinar las condiciones bajo las cuales se podía instituir el clero indígena, en general podemos ver, como refiere Marzal, que también en este campo los jesuitas tuvieron una actitud favorable hacia los indios, reconociéndoles muchas condiciones y capacidades para ejercer diversos ministerios religiosos.

Sin embargo, pese a esta actitud favorable nunca llegó a ordenarse a ningún indio como sacerdote, aunque sí a algunos mestizos, pero en muy pequeña escala. En realidad la razón por la cual, según Marzal, no se ordenó a indios fue que recién estaban cristianizados y que, además, el clero existente entonces era suficiente (p. 651). Pese a todo, en las misiones se promovió a numerosos líderes laicos indígenas que le dieron un dinamismo especial a la Iglesia en América. En gran medida, el papel desempeñado por estos líderes laicos ha sido de vital importancia para la consolidación y permanencia de la Iglesia en el mundo indígena, aun en épocas de crisis.

Al referirse a los ministros de la Iglesia existentes (curas doctrineros y religiosos en

general), Acosta es sumamente duro en sus críticas, y enfático al afirmar que los pobres logros alcanzados en las primeras etapas de la evangelización se deben a muchos de ellos, y no a que los indios hayan sido “necios”, “ignorantes”, “torpes”, “perversos en sus costumbres” o “animales más que hombres racionales”. Criticó la falta de “probidad de vida” en muchos curas de indios, expresada en avaricia, malos tratos, etcétera (Marzal 1994: 638). Por eso Acosta elaboró un perfil del verdadero “misionero de indios” en base a una serie de rasgos que debía tenerse o adquirir para desempeñar tal función. Así, el misionero ideal debía ser bien seleccionado, idóneo, conocedor de las lenguas nativas, ser célibe a toda prueba, llevar una vida comunitaria, etcétera. Según Marzal, estas críticas y propuestas de modelos ideales a seguir calaron profundamente en el espíritu misionero de los jesuitas, quienes encontraron en la Compañía el marco adecuado para realizar dicho ideal.

Otro de los aspectos de interés antropológico de la vida en las reducciones destacado por Marzal en su obra es el de las fiestas litúrgicas y santorales. El autor nos relata cómo, a través de estos ciclos celebratorios, se fueron introduciendo los nuevos símbolos del cristianismo, sustituyendo a aquellos que, según la teología vigente en aquellas épocas, eran contradictorios con la nueva creencia. Los ejemplos de este proceso de sincretismo religioso, citados por Marzal, muestran esa perspectiva de *inculturación* del evangelio que orientó el trabajo misionero. En muchos casos, una gran profusión de elementos culturales autóctonos servía de marco al símbolo central en la celebración cristiana, como en la fiesta del Corpus Cristi, en Semana Santa o como en las fiestas patronales. Las crónicas seleccionadas en la obra de Marzal tienen prolijas descripciones de cómo se realizaban estas fiestas religiosas “sincréticas”.

Por otro lado, en la misma línea de la transformación religiosa de los indígenas en las misiones, Marzal destaca el empleo de la *música*, la *danza* y el *teatro* como medios de transmisión de las nuevas creencias cristianas.

Tales medios demostraron ser sumamente eficaces para la transformación religiosa de los indios; teniendo en cuenta, sobre todo, que se trataba de personas iletradas. Los indios demostraron en numerosos casos ser extraordinariamente sensibles a las formas musicales occidentales, así como al aprendizaje de los diversos instrumentos musicales eclesiásticos.

Pero al mismo tiempo que nos presenta las principales características que tuvo el trabajo misionero en las reducciones jesuíticas, Marzal se pregunta acerca del éxito obtenido en esta empresa entre los indígenas americanos. Con todo despliegue humano que demandó la construcción de la *utopía*, ¿llegaron los indios a convertirse verdaderamente al cristianismo? Para el propio autor la respuesta es difícil debido a que el universo cultural indígena fue muy complejo y diverso; lo que significó que hubieran diferentes formas y grados de respuesta al proceso de transformación religiosa en las reducciones. Realmente sí hubo conversión de parte de los indios, pero ésta fue progresiva y atravesada por la cosmovisión indígena que constantemente reinterpretó los nuevos símbolos (1994: 666-7). Hubo numerosas muestras de profunda conversión entre los indígenas, inclusive con un acentuado misticismo, debidas en su mayoría al “clima espiritual bastante monacal de las reducciones” (p. 674). En cuanto a los casos más notables de transformación religiosa exitosa, en *La utopía posible...* Marzal nos muestra diversos ejemplos correspondientes a las más destacadas obras jesuíticas, como son la doctrina de Juli, en Perú, la de Tepoztlán, en México, y, por supuesto, las

reducciones del Paraguay. Los rasgos más visibles de esta transformación de los indios son, entre otros, el cultivo de ciertas virtudes (sobriedad en la bebida, continencia sexual, eliminación de la violencia en las relaciones interpersonales, etcétera), y hasta la adquisición de cierta capacidad de análisis y reflexión teológica.

No obstante estos éxitos logrados en la transformación religiosa de los indios, hubo también muchos casos de “resistencia, sincretismo y mesianismo” entre ellos. En efecto, según Marzal, fueron muchas y muy variadas las formas de resistencia a las misiones; resistencia que no solo fue de naturaleza religiosa sino también política y cultural (1994: 678). Uno de los casos más notables de este tipo de resistencias a la aculturación religiosa es el documentado por José de Arriaga en su *Extirpación de idolatrías en el Perú*. Con todo, pese a estas resistencias indígenas, finalmente se impuso la misión como forma principal de transformación religiosa. En ellas era posible llegar a conocer las religiones autóctonas, lo cual permitió que los métodos para sustituirlas por el cristianismo fueran cada vez más eficaces. En realidad las resistencias persistieron en aquellas misiones que adolecieron de algunos de los elementos evangelizadores fundamentales. El resultado final, como señala Marzal, fue “la formación de un nuevo sistema sincrético, que es cristiano en lo fundamental, pero que ha aceptado elementos andinos y ha reinterpretado los cristianos desde la lógica andina (p. 681).

## LAS REDUCCIONES EN EL CONTEXTO COLONIAL

En el análisis histórico de las reducciones jesuíticas hay que considerar, indica Marzal, la importancia que tenían desde la perspectiva conquistadora y expansionista de las potencias europeas. En efecto, parte de su

establecimiento como formas de misión lo deben al hecho de haber sido consideradas, por las potencias, como un medio de “ocupación y defensa del territorio” conquistado. En su afán por llevar adelante la “conquista espiritual” de indios, los jesuitas promovieron las exploraciones y descubrimientos geográficos que permitieron a las potencias ampliar sus áreas de influencia respectivas.

Las reducciones se vieron afectadas por las tensiones que surgían entre las potencias por sus afanes expansionistas. El caso más conocido de este tipo de interferencias en la labor misionera es el de Portugal. Desde el Brasil se alentó una serie de incursiones armadas por parte de esclavistas para capturar a los indios de las misiones establecidas en territorio español; como ocurrió en las incursiones desde Sao Paulo, o desde Belen do Para. Por años los misioneros y los indios tuvieron que enfrentar estas correrías portuguesas ejecutadas con extrema crueldad, llegando a constituir verdaderos actos de genocidio y etnocidio. Grandes estragos causaron los portugueses entre los indios de las misiones: decenas de miles de ellos esclavizados o muertos, pueblos enteros destruidos. Por estas razones las misiones jesuíticas recibieron en determinado momento, y luego de interminables e insistentes gestiones que duraron años, el respaldo por parte de la corona española, al punto de permitirles armarse y formar ejércitos para protegerse de tales atropellos. En el fondo, para la corona, las misiones constituyeron una especie de “frontera viva” que contenía la expansión portuguesa, especialmente sobre la zona del Paraguay.

Pese a los esfuerzos desplegados para librarse de los esclavistas portugueses, los indios sufrieron una serie de penurias, éxodo masivo, enfermedades, hambre y, finalmente, la muerte. Otros factores negativos que también afectaron a los indios de las misio-

nes se derivaron de la reducción en sí. La necesaria concentración en la misión de una población que antes había vivido según patrones de asentamiento disperso, generó problemas de salubridad que no pudieron ser enfrentados eficazmente. Las enfermedades traídas por los españoles generaron epidemias que fueron diezmando gradualmente a la población de las reducciones.

La originalidad de la experiencia de las reducciones radicó en gran medida en la autonomía con que funcionaron en medio del régimen colonial. Dicha autonomía se dio, fundamentalmente, en el aspecto político (gobierno), en el judicial y en el militar (Marzal 1994: 711). En realidad era una relativa autonomía política ya que se regían por un sistema de autoridades indígenas, encabezado por el curaca o cacique, pero vigilado por un corregidor español. En este sentido, como es lógico había una cierta ambigüedad por la existencia de una autoridad *formal* y otra *real*. Los caciques e indígenas tenían el poder formal, pero los que mantenían de hecho, aunque indirectamente, el control político en los pueblos-reducciones eran los propios jesuitas. Además de éstos había todo un conjunto de autoridades indígenas para supervigilar el funcionamiento religioso, productivo, ganadero, etcétera de las reducciones. Marzal se inclina a pensar en la existencia de una especie de "teocracia" en el sistema político de las reducciones, debido a la fuerte influencia que tenían los jesuitas sobre los caciques. Sin embargo, tal ejercicio de control era, sobre todo, en virtud de las atribuciones eclesiásticas que tenían sobre las poblaciones atendidas pastoralmente (1994: 712).

En el aspecto judicial de las reducciones la autonomía se manifestó en el hecho concreto del juzgamiento de los indios por los propios misioneros y no por los españoles. Ni siquiera los indios tenían decisión

directa en estos casos. En tanto autoridades formales, algunos de ellos tenían injerencia en parte del proceso sumario; pero la sanción final la determinaba el sacerdote. Las penas consistían en azotes, ayunos, reclusiones y hasta el destierro de la reducción, pero jamás la pena de muerte (p. 714).

Por otro lado, la autonomía de las reducciones también se hizo efectiva en el terreno militar. Debido a las serias amenazas provenientes tanto de parte de los esclavistas paulistas del Brasil como de las etnias enemigas y de los indios renuentes a la reducción, los jesuitas conformaron y organizaron milicias de indígenas para la autodefensa. Sin embargo, esta autonomía militar fue relativa ya que los indígenas tuvieron que prestar servicios de apoyo militar a la corona española (pp. 715-7).

Otra dimensión de la autonomía de las reducciones resaltada por Marzal es la económica; sin ésta, las otras formas de autonomía no hubieran funcionado. Era, además, necesaria, dado que uno de los objetivos primordiales de las reducciones era mantener a los indígenas independientes de los vínculos de explotación colonial (mita, encomienda, servicios personales, etcétera). La autosuficiencia de los pueblos reducciones se basaba, en primer lugar, en la excensión a los indios del pago de tributos, lo cual era posible de acuerdo con la legislación colonial de la época que exoneraba a los indios de dicho pago durante veinte años, por el hecho de haberse reducido voluntariamente; en algunos casos la exoneración era definitiva. En *La utopía posible...* Marzal hace una detallada exposición de las diferentes posturas críticas que hicieron sentir su parecer ético, jurídico, teológico y político, en torno a la obligatoriedad del servicio personal y pago de tributo por los indios. Pese a todas estas manifestaciones de reprobación de la institución de la mita minera, como señala Marzal, los jesuitas

tuvieron finalmente que aceptarla como un "mal necesario", al menos en casos tan importantes como el de la mita de Potosí (1994: 719-23)

En segundo lugar, los jesuitas impulsaron el trabajo agrícola en las reducciones como uno de los ejes de su economía, la cual se vio complementada mediante la ganadería y el comercio. Esto significó una innovación de conocimientos tecnológicos entre los indígenas, necesaria para adecuar la productividad agrícola al mayor volumen poblacional de las reducciones. De singular importancia, en el caso de las reducciones guaraníes, fue el cultivo, en sus propias tierras, de la famosa yerba mate, planta silvestre que solo crecía en los montes y que demandaba largas y penosas travesías para conseguirla. Como es lógico suponer, la autosuficiencia económica de las reducciones era más una tendencia que una realidad absoluta, de manera que para completar lo necesario para cubrir sus requerimientos básicos las reducciones realizaban entre sí un fluido intercambio comercial (pp. 724-5).

El desarrollo de la industria textil y artesanal, así como de otras actividades y oficios entre los indígenas, es el otro conjunto de rasgos distintivos de la economía de las reducciones que es analizado por Marzal. La importancia de estas transformaciones en la vida y actividad de los indios consistió no solo en el logro de esa autonomía necesaria para realizar el propósito evangelizador, sino también en la revaloración del indio por el reconocimiento de sus capacidades para aprender las tecnologías y habilidades más diversas. Diferentes oficios, como la albañilería, la carpintería, las artes escultóricas y musicales, la zapatería, la textilería, etcétera caracterizaron el nuevo universo de desempeño laboral de los indios. En un régimen colonial opresivo, estas acciones contribuyeron a esa "promo-

ción humana" que se persiguió a través de las misiones en las reducciones (p. 726).

Pero la promoción humana de los indios en las reducciones también se dio en lo cultural, como lo muestra Marzal al referirse a "la política lingüística" seguida por los misioneros jesuitas. Éstos favorecieron el empleo de las lenguas nativas, no solo por ser un medio muy eficaz de enseñanza de la doctrina cristiana, sino porque constituían parte importante de la identidad cultural de los pueblos "reducidos". En este sentido no hubo una insistencia absoluta en enseñar a los indios las lenguas oficiales; por el contrario,

los misioneros compusieron en lenguas indígenas artes o gramáticas, vocabularios y distintos textos pastorales [...] y, además, manuales técnicos de medicina o de actividades agropecuarias. Así hicieron un decisivo aporte a la lingüística americana. (1994: 728.)

Seguidamente Marzal registra una larga lista de jesuitas lingüistas que se dedicaron a esta tarea de recopilación y preservación de lenguas nativas americanas. A tal punto llegó la importancia que las lenguas nativas tuvieron para la Compañía que se exigió el conocimiento de alguna de ellas como requisito para ordenarse como sacerdote. Asimismo, se establecieron centros de enseñanza de los diversos idiomas nativos. En esto radica parte del aporte antropológico que significó la labor jesuítica durante la colonia, y que contribuyó a la preservación de parte de la identidad cultural de los indios (pp. 729-32).

#### MISIONEROS JESUITAS: ¿ETNÓGRAFOS O ETNÓLOGOS?

Una preocupación permanente en las obras de Marzal, que aparece expresada principalmente en su *Historia de la antropología indigenista* (1986), es acerca del carácter



científico de las crónicas coloniales de corte etnográfico. Esta cuestión es nuevamente planteada en *La utopía posible*, aunque aquí a propósito del tipo de “descubrimiento del OTRO en las reducciones” por parte de los misioneros jesuitas. En general, partiendo de una visión teológica y filosóficamente valorativa de las culturas indígenas, los jesuitas se propusieron la creación de “una cultura nueva (entre los indios), con la visión del mundo del cristianismo y el modo de vida hispánico, integrando los elementos posibles de la cultura propia de la etnia o de las etnias” reducidas (1994: 748). Como agrega el propio Marzal, tal proyecto tuvo una bien definida base política (expresada en la búsqueda de la mayor independencia posible para los indios del régimen colonial), habiendo sido éste uno de los matices predominantes en la forma de descubrimiento del otro operada entre los jesuitas en las reducciones. Según estos presupuestos, ¿qué carácter tuvo la crónica jesuítica referida a las reducciones? Para resolver la cuestión Marzal analiza en su conjunto las crónicas antologadas en *La utopía posible*, a partir de lo que, en general, se acepta como *etnografía*. Según el análisis y la caracterización que Marzal hace de las crónicas jesuíticas, éstas evidencian más un trabajo etnográfico que etnológico. Según Marzal (1994) las etnografías de los jesuitas tiene los siguientes rasgos (pp. 743-8).

1. Contienen, en general, “información valiosa” referida a varias sociedades de la América indígena. En no pocos casos estas crónicas constituyen documentos testimoniales de sociedades y culturas ya desaparecidas.
2. Describen a las culturas en su conjunto, así como a cada uno de sus aspectos constitutivos, en particular el sistema religioso (etnografías de carácter religioso).
3. Se trata de información que ha sido recogida por los misioneros mediante

procedimientos que, en general, aseguran su validez etnográfica. Entre tales recursos figuran el empleo de las lenguas nativas, el empleo de informantes selectos, permanencia en medio de las culturas descritas, etcétera. No obstante, recuerda Marzal, muchas veces la relación entre el misionero y su informante no siempre fue garantía de total objetividad, como era en los casos, por ejemplo, de una natural resistencia de los indios a revelar aspectos de sus culturas susceptibles de ser reprobados por los misioneros, etcétera.

4. Son etnografías que, hasta cierto punto, analizan la lógica de funcionamiento de las culturas que describen y, además, saben reconocer sus fundamentos constitutivos.
5. Son etnografías en las que con frecuencia se critica a las culturas indígenas desde una perspectiva filosófica, ética y teológica, que eran algunos de los campos del conocimiento en que se formaron los jesuitas de la colonia.
6. Tienen una dimensión axiológica en tanto se emiten juicios de valor, positivos y/o negativos, acerca de los indígenas y sus culturas.

Según este conjunto de características se puede deducir que los jesuitas, en general, fueron buenos etnógrafos, porque cumplieron muchos de los requisitos que hoy en día nuestra disciplina exige. Sin embargo, no obstante los análisis y reflexiones hechas por los jesuitas acerca de las culturas que describen, el carácter etnológico de sus trabajos es muy relativo por carecer estos del rigor científico, propio de la antropología contemporánea. Por la mentalidad de la época, así como por las corrientes de pensamiento predominantes, era muy frecuente que se combinaran descripciones de hechos culturales con juicios valorativos acerca de ellos, se los criticara, etcétera. En consecuencia, los misioneros jesuitas fueron real-

mente etnógrafos y menos etnólogos, en el sentido que tiene hoy esta palabra. Con todo, las características expuestas hacen de la crónica jesuítica uno de los aspectos más representativos de lo que fue la antropología indigenista colonial. Son, al mismo tiempo, la demostración evidente de que, mucho antes de su formalización científica y profesional, la antropología ya se había puesto en marcha con el descubrimiento y conquista del Nuevo Mundo. Uno de los valores más importante de todo este legado jesuítico es, indiscutiblemente, su firme adhesión a los principios de respeto al hombre, considerándolo como fin y no como un medio. Al margen de las condiciones coloniales en las que se llevó a cabo la empresa jesuítica, a pesar de todas sus limitaciones y errores,

el desarrollo de tales ideales constituyó también un aporte a la normatividad ética que debe regir el desempeño antropológico en países como el nuestro. Igualmente, la labor jesuítica debe ser considerada como un aporte a la constitución de la América mestiza de nuestros días, propósito observado a través de las características de configuración cultural y religiosa en los pueblos reducciones. Por todas estas razones *La utopía posible...* constituye un rico aporte, no solo a la misionología en general, a la historia de la Iglesia y la evangelización en América, sino a la antropología americana en el proceso de reconstitución de sus fuentes primordiales.

## REFERENCIAS CITADAS

ALDEA VAQUERO, Quintín

1993 *El indio peruano y la defensa de sus derechos (1596-1630)*. Lima: Pontificia Universidad Católica (PUC), Fondo Editorial.

MARZAL FUENTES, Manuel, sj.

1986 *Historia de la antropología indigenista: México y Perú*. Lima: PUC, Fondo Editorial.

1992 *La utopía posible: Indios y jesuitas en la América colonial* (tomo I). Lima: PUC, Fondo Editorial.

1994 *La utopía posible: Indios y jesuitas en la América colonial* (tomo II). Lima: PUC, Fondo Editorial.