

RESEÑAS

DUVIOLS, Pierre. *La destrucción de las religiones andinas (durante la Conquista y la Colonia)*. Traducción de Albor Maruenda. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1977, 479 p., bibliografía, glosario, e índices [Instituto de Investigaciones Históricas, Serie de Historia General, 9].

En un país tan extraordinariamente dotado de historia como México siempre se corre el riesgo de ignorar la de otros. Por eso, entre otras razones, se debe aplaudir con mucho entusiasmo la publicación por el Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM del brillante libro de Pierre Duviols, *La destrucción de las religiones andinas*. A esta generosa edición, con su croquis del área andina, sus láminas y figuras, sólo le faltó el valioso «appendice documentaire» que se encuentra en la edición en francés publicada por el Institut Francais d'Etudes Andines, Lima, 1971. Afortunadamente, para el hispanoparlante, los doce documentos que allí se encuentran están redactados en español.

La traducción de Albor Maruenda es fiel y bella. Los pocos errores que encontré parecen ser más bien culpa del editor que de la traducción misma (en la página 66 falta la preposición "contra" en la frase "al dejar establecido que el apóstol había predicado [contra] la idolatría"). El título del libro corrige un "error" en la versión original al reemplazar "religiones autóctonas en el Perú" por algo más preciso y menos limitado geográficamente: "religiones andinas". Pero, desafortunadamente, introduce un error mucho más dañino que el que removió: la frase "la *lucha* contra las religiones autóctonas" ha sido sustituida por la menos precisa "destrucción de las religiones andinas". Tal cambio es de lamentarse ya que es precisamente esta noción de "lucha en contra", tan opuesta a la trillada "conquista espiritual", la que el libro aporta a la historia colonial. Duviols (y con él, Luis Millones) lleva ya mucho tiempo abriendo paso a una seria crítica de la historiografía colonial, la cual man-

tiene, como una *idée fixe*, que los indígenas fueron convertidos en masa al cristianismo. Este libro pionero estudia, cuidadosa y objetivamente, la guerra espiritual (y militar) que se hizo contra las religiones autóctonas y, por consecuencia, describe algo de la historia de la resistencia indígena ante el ataque furioso de la Iglesia. Historiográficamente el tema representa una problemática que se anda discutiendo entre historiadores de los Andes por ya más de 20 años, pero en México apenas se empieza a discutir. Es de esperarse que este texto servirá de inspiración a los estudiosos de las culturas mesoamericanas y novohispanas.

El libro, admirablemente estructurado, está compuesto de cuatro secciones (o capítulos). Cada una de estas secciones está subdividida en varios apartados cuyos respectivos títulos hacen del índice general un índice de temas específicos, que será útil para el investigador. El prólogo es demasiado breve pero no deja lugar a dudas sobre los límites del estudio: "trazar la historia de la intervención española", refiriéndose a la reacción indígena sólo "si ésta suministra elementos importantes para la comprensión del comportamiento de los españoles" (p. 9). Los límites temporales y espaciales, que "sólo tienen —y sólo pueden tener— un valor relativo" (p. 10), comprenden de 1532 a 1660 y, limitada por la documentación existente, la investigación se enfocó en las provincias de Huamachuco, Huamanga, Juli, "y sobre todo [en el] vasto territorio de la arquidiócesis de Lima, a partir de 1610 especialmente" (p. 10).

El orden cronológico que sigue el libro es trazado tres veces, después del capítulo inicial que sirve para introducir el ambiente intelectual del siglo XVI sobre cuestiones de religión. La primera traza es una rebusca de los documentos con el intento de reconstruir el marco histórico de la institución de las visitas de las idolatrías. Estas surgieron como algo único en las colonias andinas, es decir, como un sistema formal que institucionalizó los intentos de extirpar las creencias indígenas pero que no se generalizó por toda Hispanoamérica. La segunda traza (el tercer capítulo) examina los mismos documentos y otros más con el deseo de explicar los métodos y las técnicas de la extirpación: los medios de represión, prevención, y persuasión. El último capítulo analiza las fuentes con el propósito de delinear los as-

pectos económicos de la extirpación: los tesoros de las *huacas*, el financiamiento de la extirpación, y —¿quién se lo hubiera imaginado?— la corrupción.

Este libro es una verdadera mina de datos. Pero como todo lo que reluce no es oro, más vale ahondarnos un poco en cada capítulo para desentrañar los puntos dudosos y, claro está, para subrayar lo más novedoso.

La primera sección, "Fundamentos jurídicos, teológicos y políticos de la extirpación", es un poco débil en partes debido al intento del autor de desarrollar temas tan complejos aislados de sus precedentes en la Nueva España y la zona del Caribe. Por ejemplo, la mayoría de las polémicas sobre la idolatría y su relación con el demonio o con los "justos títulos" se presentan casi como fenómenos particulares del área andina, aunque estos temas ya se habían discutido *ad nauseam* en relación con la Nueva España y las islas del Caribe. Con facilidad el lector pudiera pensar que fue el "descubrimiento" del Perú lo que precipitó estas controversias; claro que no fue así ni mucho menos. Sin descender completamente a menudencias, se encuentran en este interesante capítulo unas cuantas pequeñas aberraciones. Entre éstas sólo mencionaré las siguientes. Duviols aserta dogmáticamente que "de manera general, se consideraba indiscutible que la idolatría había surgido después del Diluvio" (p. 17). Sin embargo, Sahagún, escribiendo en el siglo XVI, nos dice que la idolatría empezó con los hijos de Caín (véase el capítulo catorce de su *Coloquios y doctrina cristiana*). También pudiera sorprender que el autor francés declare que la posición de Ginés de Sepúlveda, en cuanto a los poderes del Papa y sobre la relación entre el pecado y los "justos títulos", deriva de Deuteronomio (p. 47) cuando es notoria la influencia del cardenal-arzobispo de Ostia, Enrique de Susa (Ostiensis), sobre los mismos puntos desde el siglo XIII.

La dilatada referencia al Requerimiento (p. 86) y al Patronato (p. 145) hasta el segundo capítulo es difícil de explicar, ya que la importancia de ambos en la determinación de los temas tratados en este capítulo es bien reconocida. Como se encuentra tan poco que criticar en este admirable estudio que

tantos nuevos caminos abre, sólo me queda por señalar dos posibles faltas por omisión: el no decimos por qué es Santo Tomás quien se cree que precedió a los españoles al Nuevo Mundo (¿será porque esta área era considerada parte del Asia donde se supone que el apóstol predicó?) y por qué son los jesuitas los que se involucran tanto en este mito (¿por el importante papel que éstos desempeñaron en la contrarreforma?). De todo esto surge el problema que el lector que conoce algo de la historia colonial siente que el autor, por estar tan enfocado en el área andina, ha olvidado algo de lo que se pensaba y pasaba en Nueva España y España durante ese tiempo.

Estas pequeñeces no disminuyen en forma alguna las agudas observaciones y los penetrantes análisis que Duviols emprende sobre las ideologías teológicas y políticas en boga en los siglos XVI y XVII. Por otro lado, tampoco se puede pasar por alto el entendimiento tan profundo que el autor exhibe al presentarnos lógicamente las causas y consecuencias de tales ideas como la del origen hebraico de los indios, la supuesta evangelización prehispánica, y la inspiración diabólica de los cultos autóctonos. Para quien conoce los trabajos del autor, parecerá ocioso subrayar el amplio conocimiento de fuentes sobre el tema que Duviols aporta a este estudio.

El segundo capítulo es un panorama de la "Historia de la extirpación desde 1532 a 1660". Las subsecciones, basadas en una periodización bien fundada y útil, nos permiten cerciorarnos sobre las diferentes etapas de la lucha contra las religiones indígenas y, también, sobre las varias fases de la resistencia ante la amenaza etnocida. Estos períodos, que van desde los tiempos de la violencia ilimitada a la indiferencia, y, al fin, a la institucionalización de un sistema represivo, sólo pueden entenderse dentro del contexto histórico que Duviols no deja de proporcionarnos.

Con un sentido antropológico y crítico (¿realista?), no usual en la historiografía de la cristianización en la Nueva España, Duviols asevera cautelosamente, y siempre bien documentado, que el supuesto "celo religioso" del típico español en las colonias

era más formal que auténtico (p. 87); por otra parte, el iconoclasismo fanático de los españoles era debido más a su codicia (por los objetos religiosos hechos de metales preciosos) que a sus convicciones espirituales (p. 90). Dada esta situación, y tantas otras que detalla el autor, no sorprenderá que el verdadero esfuerzo extirpador no se pudo poner en marcha hasta 1610. Admitiendo lo obvio, Duviols pone en relieve la cantidad de grupos e intereses a favor y en contra de las visitas de las idolatrías: la política de las diferentes órdenes religiosas, los intereses locales de los curas rurales, los intereses de los virreyes y sus gobiernos, etcétera. En gran parte, la dilación también resultó por otro motivo: "cuando los indios perfeccionan las técnicas de la clandestinidad, los padres se convencen de que han concluido con el paganismo" (p. 169).

El tema fundamental sobre el cual Duviols insiste, y yo con él, es que los indígenas, en general, resistieron con bastante éxito los avances de la evangelización. Lo mismo sucedió en México pero su historia está por escribirse. (Ya en varios trabajos he tratado de contribuir a la documentación de tal resistencia entre los Nahuas). Duviols, refiriéndose a México, ofrece la siguiente observación, "la sinceridad de los indios recién convertidos era tan dudosa y discutible como la de los peruanos" (p. 222). Y siguiendo este hilo comparativo, añade el autor que "aunque la Nueva España no debía de ser teatro de una campaña de extirpación semejante a la del Perú, no dejan de elevarse las voces de algunos eclesiásticos que la anhelan ansiosamente" (p. 223). Un estudio sobre la Nueva España, tal como el emprendido por Duviols sobre la zona andina, justificaría esta posición pero no explicaría por qué ahí, pero no en la Nueva España, surgió una resistencia nativista, abierta y militante (como, por ejemplo, el *Taqui Ongoy*). Para esto se requiere un estudio de la visión de los "cristianizados", enfocado en los documentos escritos en lenguas indígenas o sobre los indígenas. Por otra parte, la inexistencia de una activa oposición militante en México (aparte del área septentrional) explica la ausencia de una institución como la visita de las idolatrías. De todos modos, una especie de "inquisición monástica" para indios se mantuvo a través de la mayor parte de la Nueva España durante la Colonia. Y quizás por su carácter informal, llegó ésta a ser,

a lo menos en Yucatán, bastante abusiva, como lo fue la visita en los Andes.

Acertada también es la observación de Duviols sobre la división clasista del culto prehispánico andino (Pedro Carrasco ha escrito sobre lo mismo en relación a México). Obviamente la religión que tuvieron que batallar los frailes y curas a lo largo de la Colonia era primordialmente la persistente tradición del culto popular que sobrevivió la destrucción de la liturgia aristocrática. Claro está que aspectos bastante deformados de ésta última también se mezclaron con las ceremonias populares y, en general, los españoles los confundieron por la totalidad del ritual indígena. Este enfoque de la extirpación sobre tales costumbres como la de la adoración al sol y el culto a las *huacas* y momias de los antepasados cegó a muchos clérigos quienes, incapaces de ver la rica tradición popular, alentaron y facilitaron el ocultamiento de las múltiples ceremonias cotidianas de los indios reacios (p. 94).

Es difícil resistir la tentación de comparar los hechos andinos con los de Mesoamérica, ya que la publicación de este libro en México es una continua invitación a hacerlo. Duviols mismo contrasta la actitud de los franciscanos en la Nueva España con la de los dominicos en el Perú. El autor plantea una supuesta problemática al asegurar que aunque las dos órdenes "decidieron destruir sistemáticamente... todas las manifestaciones idolátricas", los dominicos no excluyeron "concepciones humanitarias muy próximas" a ellos (pp. 103-104). ¿Fue este un punto de diferenciación serio? No parece serlo al leer el admirable *Franciscan Beginnings in Colonial Peru* de Antonine Tibesar. Pero, por lo menos en lo que concierne al siglo XVI, Duviols abre el camino a una interesante interrogación: ¿Fue debida la más activa resistencia indígena en los Andes en parte a las tendencias lascasianas de los dominicos en contraste con la exagerada intolerancia de los franciscanos en la Nueva España?

Por otra parte hay que reconocer que los franciscanos del siglo XVII no estaban a la altura de sus hermanos de hábito del siglo previo. Duviols señala que para el tiempo que se inician las primeras visitas de las idolatrías entre 1610 y 1622, los

franciscanos "fueron los más hostiles" hacia el papel de vanguardia de la extirpación otorgado a la Compañía de Jesús (p. 206). Aún más, para el siglo XVII *todas* las órdenes mendicantes resistían pasivamente las visitas encabezadas por los jesuitas. Duviols explica esto, y la resistencia de los curas, con una pregunta: "al enviar esas visitas, ¿no se les estaba, en efecto, acusando de negligencia o de incompetencia?" (p. 205).

La gran mayoría de las interpretaciones sobre los hombres, los hechos, y los documentos que Duviols emprende parecen ser acertadas, dadas las fuentes que maneja. Pero hay un reducido número de interpretaciones que seducen más por la convicción del autor que por las pruebas que ofrece. Dos de éstas merecen mención especial. Primero, su sugerencia que la expulsión de los moriscos de España en 1609 precipitó (en parte) el fervor extirpador de 1610 (p. 213). Más al propósito, como como Duviols admite más tarde, fue "la posibilidad de una convivencia entre las naciones heréticas enemigas de España con los indios de Chile, rebeldes siempre al dominio español, [que] no cesaba de causar preocupaciones en el ánimo de los gobernantes" (p. 219). Y aún esta posición, que subraya la necesidad por un "método preventivo para lograr la integración religiosa y cultural que no se había podido realizar en España" (p. 220), es difícil de aceptar sin más documentación. En segundo lugar, el autor propone que, a causa del papel tan importante que hacía la Compañía en la extirpación, "es verosímil que en todo ello atentara la idea de crear en el Perú una teocracia católica.... La institución de la visita, subraya Duviols, debe ser considerada en esta perspectiva" (p. 229). Francamente, dos páginas sobre tal tema tan embarazado de implicaciones sirven más para alentar nuestra imaginación que para convencer nuestra razón (siempre presta a encontrar conspiraciones por doquiera que los jesuitas se asomen).

Quisiera añadir un punto más, pertinente aquí e igualmente aplicable al siguiente capítulo. Este libro sirve como un modelo para historiadores y antropólogos de cómo (y por qué) se pueden usar los textos religiosos (los confesionarios, sermonarios, manuales, etcétera) como fuentes históricas y etnográficas. Por

ejemplo, véase en el penúltimo capítulo el estudio de los sermones de Hernando de Avendaño.

El tercer capítulo, "Métodos y técnicas de la extirpación", representa un gran paso adelante para la historia de las ideas de la Colonia andina. Al igual que en el resto del libro, Duviols aparece (aunque no concientemente) como un revisionista de la historia religiosa tradicional y apologética que, en general, ha sido demasiado moderada en cuanto a la autocritica. Con los instrumentos modernos de la crítica y del análisis, Duviols nos ofrece una versión del "fracaso espiritual" en los Andes.

Ya desde el segundo capítulo nos viene advirtiendo el autor (con una terminología algo paradójica) que aún en los fines del XVI "la inmensa mayoría de los fieles [!] indígenas de la época" eran "apóstatas" (p. 172). El tercer capítulo da la impresión que poco o nada ha cambiado para mediados del siglo XVII. Por una parte esto es debido a que todo el "folklore" de los indios llegó a ser considerado idolatría (p. 297), y por otra porque los sermones de los clérigos ordinariamente se prestaban "más a la enseñanza que a la refutación" (p. 342). También hay que tener en cuenta que la cantidad y la actividad incansable de los "hechiceros" dogmatizadores contrastaban con las ocasionales visitas y la indiferencia (y la complicidad) de los curas parroquiales. Pero más importante que todo esto, Duviols nos hace notar que es "la falta de hondura y de precisión con que la Iglesia se enfrentaba a la religión indígena; [esto] es el principal obstáculo para la eficacia de la refutación" (p. 360). Consta que al fallar en la refutación de las tradiciones autóctonas se garantizaba el fracaso en el intento de reemplazarlas por la nueva fe. Aunque "la referencia al comportamiento religioso de los españoles, ricos y poderosos, [fue] de gran poder persuasivo" (p. 359), al fin y al cabo "la excelencia del Dios de los españoles no alcanzaba al mundo religioso indígena" (pp. 359-360).

El cuarto y último capítulo, "Circunstancias económicas de la extirpación", es un verdadero ejercicio en refrenamiento. Con un justo sentido de equilibrio y objetividad, Duviols nos explica que la palabra *huaca* (¿quechua por "hierofanía"?) llegó a sig-

nificar entre los españoles "adoratorio" donde se encontraban los "ídolos de oro y plata" (p. 373). Tanto seglares como eclesiásticos se lanzaron a la búsqueda del "tesoro de los incas" con tal tesón que algunos franciscanos casi derrumbaron su convento por tantas excavaciones que realizaron (p. 377).

Triste es la conclusión que los documentos imponen. Según Duviols no es seguro que hubiera doctrineros honestos y celosos de su misión; y si los hubo "fueron la excepción" (p. 397). Salvo entre los jesuitas (p. 400), tal fue el grado de corrupción durante la extirpación que se encontraba a curas funcionando como protectores de la idolatría (p. 400) y visitadores que por motivos económicos hacían *vender* ídolos a los indios para que éstos después los presentaran durante la visita "para satisfacerles y contentarles" (p. 416). Claro está que los doctrineros y visitadores que no cooperaban con los indios corrían el riesgo de ser envenenados o acusados falsamente en el tribunal eclesiástico (pp. 403-406). Se podría pensar que Duviols exagera la corrupción entre los religiosos y los curas, pero "según afirmación de una persona digna de toda fe, [la idolatría] no se encuentra ya en los indios, sino en los curas, que a fuerza de prestar adoración a su plata y a su oro, incitan a adorar ídolos de distinta especie" (p. 417). En fin, aunque no es exento Duviols del vicio de la exageración ("el gran Francisco de Avila —comparable a un Sahagún—" (p. 428), parece que sus conclusiones dan al blanco: la visita hizo realidad "del viejo sueño... de una inquisición aplicada a los indios" (p. 424), al mismo tiempo, es necesario reconocer que esta campaña extirpadora fue poco eficaz (pp. 430-437).

Queda sólo un punto que quisiera aclarar. ¿Por qué no ha tenido el estudio de la Nueva España su Pierre Duviols? ¿Será por la ausencia de una institución como la visita de las idolatrías que nos hubiera podido legar la documentación necesaria? Claro que ésta nos hubiera ayudado muchísimo (aunque no a los pobres indígenas). Pero más bien creo que en México esta falta se puede suplir por la gran cantidad de pertinentes documentos existentes sobre los indígenas y, especialmente, por el cuidadoso análisis de los muchos textos religiosos como los que Duviols supo

manejar con tanta facilidad y con tan fructuosos resultados. Nuestra tarea está por delante.

J. Jorge Klor de Alva
Associate Professor of Anthropology
and Latin American Studies
State University of New York at Albany

CUETO CABALLERO, Marcos. *Intellectual Thought and Aristocracy in San Marcos University: 1890-1920*. Master of Arts, Department of History, Columbia University, New York, 1983, III, 57 p.

La Universidad de San Marcos ha jugado un papel preponderante en la historia peruana. Sin embargo, a lo largo de su existencia ha tenido una variada influencia, llegando en algunas ocasiones a dominar nitidamente la vida intelectual del país. Tal es el caso del período comprendido entre 1890 y 1920, en el que sus miembros, principalmente autoridades y docentes, se constituyeron en base ideológica de la élite aristocrática que gobernaba el país.

La explicación de este proceso ha permanecido por mucho tiempo al margen de los intereses de la historiografía nacional. Por ello, adquiere particular significación comentar el importante trabajo de Marcos Cueto sobre la evolución intelectual de San Marcos en aquellos años. El objetivo central de este autor es precisar el papel cumplido por los intelectuales sanmarquinos en el gobierno civilista. Debe hacerse la salvedad que Cueto utiliza el término "intelectuales" en el sentido que tenía a principios de siglo, es decir, alude a quienes buscaban interpretar la realidad social como una totalidad valiéndose de diversas vías.

El trabajo está dividido en cuatro secciones: la primera dedicada a explicar el contexto socio-económico en que reaparece la élite aristocrática luego de la guerra. En la segunda se ocupa de algunos aspectos de la universidad que permiten comprender su evolución intelectual. La tercera parte muestra el tránsito de