

DECOSTER, Jean-Jacques (ed.). *Incas e indios cristianos: elites indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, Instituto Francés de Estudios Andinos, Asociación Kuraka, 2002, 496 pp.

Esta compilación tiene su origen en las ponencias presentadas en el congreso «Cristianismo y Poder», realizado en la ciudad del Cuzco en junio del 2000. Con un énfasis en el estudio del sur andino, la idea principal que guía la publicación es el replanteamiento del proceso de cristianización en los Andes, ya no solo en términos de su utilización como herramienta de dominación por los conquistadores, sino como una oportunidad de acomodo social, político y económico para los indígenas —sobre todo para los miembros de sus elites— dentro del mundo colonial, mediante la apropiación del nuevo sistema de creencias. La propuesta es, por tanto, un acercamiento al cristianismo indígena colonial que disiente del reduccionismo propio de la visión de los vencidos, que tendió a plantear el proceso de evangelización americano en el marco de las variables imposición-resistencia.

Dentro de esta línea discursiva se puede identificar un núcleo de artículos que trabaja la mencionada apropiación indígena de la religión cristiana, en el que se cuentan las contribuciones de Karen Spalding, Katherine Burns, Monique Alaperrine-Bouyer, Carolyn S. Dean, David T. Garret, Scarlett O'Phelan, Geoffrey Baker y el propio Jean-Jacques Decoster. A partir del estudio de dos casos de curacas acusados de idolatría, Karen Spalding resalta el papel que tuvo en la preservación del prestigio de los curacas la capacidad de estos para jugar con las normas de su propia cultura y de la española. Tal manejo intercultural permitía a los líderes andinos recurrir al prestigio que otorgaban las prácticas tradicionales, a la vez que se protegían de las represalias de la justicia eclesiástica gracias a su habilidad para conferir a dichos actos sentidos suficientemente ambiguos para ser aceptables dentro de la cultura cristiana (presentar la reciprocidad andina como caridad cristiana, por ejemplo). El artículo

de Alaperrine-Bouyer indaga justamente en los mecanismos de acceso de las elites indígenas a la educación, como medio para conocer la cultura de los conquistadores. El uso de la educación para tal fin se refleja en la relectura que hace la autora de las cartas del curaca de Cotahuasi, publicadas por Cesar Itier en 1991, en donde los elementos del sermón cristiano son utilizados por el curaca en su discurso para legitimar ante sus súbditos y contrincantes el origen divino de su autoridad.

Katherine Burns muestra en sus investigaciones cuzqueñas cómo la fundación y dotación de beaterios coloniales fueron de importancia central en las estrategias de las elites indígenas para construirse una identidad cristiana *decente*. Si bien los monasterios podían recibir indios, generalmente como donados, los beaterios permitían una mayor iniciativa para las elites indígenas, al poder construir a través de estas instituciones su propia representación de su fe cristiana, con cierta independencia de la autoridad eclesiástica. El porqué de esta necesidad de autonomía se entiende mejor al abordar el artículo de Carolyn S. Dean. En este se enfatiza que la evangelización en los Andes se tiñó, en el discurso y en los hechos, de una terminología tradicional que *familiarizaba* a los miembros de la Iglesia —el sacerdote como *padre*, los feligreses como *hijos*, la *Madre Iglesia*, etc.—, creando una jerarquía en la que los indios ocuparon el lugar de *niños*, y como tales debían ser guiados en su camino hacia la *madurez* espiritual. Sin embargo, como señala Dean, la actuación de los indios dentro de la familia de la Iglesia implicó escapar de tal encasillamiento oficial, forjando vínculos sociales *familiares* más favorables, especialmente como *hermanos* cofrades en cofradías multiétnicas.

Un apartado entre estos artículos debe hacerse con los trabajos de Jean-Jacques Decoster, Scarlett O'Phelan y David Garret. Dichos autores abordan, desde diversas perspectivas, el ingreso de indígenas al estado eclesiástico como elemento fundamental en su camino de ascenso social. El primero, a partir del caso de Alonso Tito Atauchí, rico miembro de la nobleza cuzqueña que hizo los votos para ingresar en la Orden de San Agustín, analiza las condiciones sociales y jurídicas

que permitían un amplio margen de maniobra a las elites indias dentro del entramado colonial. O'Phelan, por su parte, trata de esclarar las exigencias de las autoridades y las estrategias de los candidatos indios que primaban en el ingreso a la carrera eclesiástica. Finalmente, Garret resalta que si bien la nobleza indígena cuzqueña supo aprovechar tempranamente el patronato sobre la Iglesia local (mediante la construcción de templos y el control de las cofradías), ya que le facilitaba legitimarse ante la población y presentarse ante las autoridades españolas como gobernantes capaces de velar por la evangelización; el acceso de estas mismas familias de indios nobles al sacerdocio —especialmente desde mediados del siglo XVIII— les habría permitido, además, salir del ámbito local para adentrarse en las redes criollas de poder que cruzaban todo el virreinato.

La vida religiosa, sin embargo, no fue la única vía de acceso de los indígenas a la estructura eclesial. A partir de su interés por la historia social y económica de los músicos en el Cuzco colonial, Geoffrey Baker apunta hacia otra importante y más temprana ruta: los cargos de músicos y cantores de coro, que fueron ocupados en un amplio porcentaje por indios. Baker señala que el desempeño de dichos oficios otorgaba a los indios no solo beneficios económicos y sociales, sino también liderazgo espiritual. Complementariamente a los aportes hasta aquí enumerados, Roberto Choque Canqui pasa revista a los problemas que tuvieron que enfrentar las elites indígenas en su intento por forjar vínculos de prestigio con la Iglesia colonial. Al centrarse en familias de curacas de la provincia collavina de Pacajes, Choque enfatiza el gran compromiso económico que conllevó para los curacas el mantenimiento de su posición como defensores locales de la fe católica, al punto que su esfuerzo en la construcción de iglesias hipotecó fortunas familiares durante varias generaciones.

En *Incas e indios cristianos* se retoma un viejo debate en la historiografía peruana: los cambios en la religiosidad indígena tras la llegada del cristianismo a los Andes. Jorge Flores Ochoa —sin contemplar los problemas que implica hablar de Estado y de las nociones de público y privado en sociedades premodernas— sostiene la coexistencia

desde la época colonial de dos sistemas de creencias en el mundo andino: una religión pública, el catolicismo, que habría suplantado a la vieja religión *estatal* incaica, y una religión *andina*, compuesta por un conjunto de prácticas y cultos locales que se desarrolla en el ámbito privado. En sintonía con el postulado de la persistencia de dos sistemas religiosos más o menos diferenciados en los Andes, Henry Favre propone explicaciones acerca de por qué se habría generado, en su opinión, un menor sincretismo religioso en el mundo andino que en Mesoamérica. Entre tales elementos destaca su reinterpretación del papel que jugaron los curacas, quienes antes que mediadores entre dos mundos, se habrían constituido en *garantes de opacidad* entre los sistemas de creencias andino e hispano. Manuel Marzal, en contraposición, retoma los argumentos en torno al catolicismo andino que enunciara en su clásica obra *La transformación religiosa peruana* (1983), acerca de la efectiva conversión de los indios al cristianismo en el siglo XVII, aunque enfocando ahora su análisis en el culto a los santos católicos como núcleo de las prácticas religiosas privadas en el mundo andino.

Abriendo nuevas interrogantes en este debate, Xavier Albó analiza parte de los abundantes préstamos lingüísticos del castellano en los rituales de mayor raigambre autóctona en el altiplano boliviano contemporáneo, términos tomados en muchos casos de la evangelización colonial y hoy en desuso por los hispanohablantes de la región. La complejidad que plantea tal utilización de términos lleva a Albó a señalar lo borrosa que es la línea divisoria entre lo andino y lo cristiano en el plano de las creencias actuales, y que es necesario comprender las prácticas cristiano-andinas no como una yuxtaposición mal asimilada de lógicas contrapuestas, sino como una unidad en el que se han fundido ambas fuentes culturales sin preeminencia de ninguna de las dos. Interesado también en la problemática del lenguaje en la evangelización andina, Bruce Mannheim señala que tanto lingüistas como historiadores han utilizado los trabajos lingüísticos eclesiásticos de la época colonial solo desde su aspecto documental o referencial de las lenguas indígenas, obviando los

múltiples contextos religiosos en que fueron producidos. En este sentido, Mannheim destaca que el lenguaje fue objeto de múltiples debates, en ámbitos como la traducción, la variabilidad lingüística indígena o la selección de vocabulario, y toda toma de posición conllevaba grandes diferencias políticas, teológicas o sociales también implicadas en la polémica.

Dada la extensión de la publicación y las evidentes restricciones de espacio que conlleva una reseña, no es posible revisar aquí todas las colaboraciones en forma separada. A pesar de ello, habría que acotar que no todos los artículos reunidos cumplen con las expectativas planteadas, lo que se debe no tanto a que algunos autores se alejen de la apropiación indígena del cristianismo o incluso ni siquiera se asomen al mundo indígena o al cristianismo colonial —condiciones que no restan valor a sus aportes—, sino a cierta desigualdad en el rigor académico de los diversos ensayos. Más allá de estas objeciones puntuales, es innegable que, en conjunto, *Incas e indios cristianos* es una importante contribución a la renovación que viene llevándose a cabo en la historiografía sobre el mundo indígena colonial, particularmente, en torno a su cristianización. Los nuevos enfoques propuestos en los ensayos profundizan la mirada sobre el cuadro de la evangelización colonial, más allá de aquel vistazo superficial que nos muestra solo la encubierta resistencia de los vencidos a la cruz de los vencedores.

GONZALO CARRILLO URETA
Universidad Complutense de Madrid