

Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

Referencia bibliográfica

Escalante, M. (2005). *Figuras de la Extirpación de las Idolatrías. De la lógica de la semejanza a la lógica de la diferencia. El caso de José de Acosta y de Joseph de Arriaga* [Tesis para optar el Grado Académico de Magíster en Literatura]. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Unidad de Posgrado.

REPOSITORIO DIGITAL DE TESIS
DE LA BIBLIOTECA DE LETRAS
DE LA UNMSM

Título: Figuras de la Extirpación de las Idolatrías. De la lógica de la semejanza a la lógica de la diferencia. El caso de José de Acosta y de Joseph de Arriaga

Autor: Marie Elise Escalante Adaniya

Año: 2005

Lugar de publicación: Lima, Perú

Tipo de tesis: Maestría

Palabras claves: José de Acosta, Pablo José de Arriaga, idolatría, extirpación, colonial, narrativa colonial.

Referencia en APA 7ma. ed.

Escalante, M. (2005). *Figuras de la Extirpación de las Idolatrías. De la lógica de la semejanza a la lógica de la diferencia. El caso de José de Acosta y de Joseph de Arriaga* [Tesis para optar el Grado Académico de Magíster en Literatura]. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Unidad de Posgrado.

Resumen

La presente tesis realiza el análisis y comparación entre la figuratización de la idolatría en *Historia Natural y Moral de las Indias* de José de Acosta y *La Extirpación de la Idolatría en el Perú* de Pablo José de Arriaga. Para este propósito, ha dividido la tesis en dos capítulos, en el primero abarca la obra de José de Acosta y en el segundo la de Pablo Joseph de Arriaga. Se ha analizado diversos puntos y características presentes en estas obras, tales como los lugares sagrados, la clasificación de las huacas y la extirpación de la idolatría.

Palabras Clave: José de Acosta, Pablo José de Arriaga, idolatría, extirpación, colonial, narrativa colonial.


ACADEMIA S. MARCI VRBIS REGVM IN PERV.
S.M
VLT
PLVS
RA

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS
ESCUELA DE POSGRADO
FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS
UNIDAD DE POSGRADO

Figuras de la Extirpación de las Idolatrías. De la lógica de la semejanza a la lógica de la diferencia. El caso de José de Acosta y de Pablo Joseph de Arriaga.

TESIS

Para optar el Grado Académico de Magister en Literatura con mención en Literatura Peruana y Latinoamericana

AUTOR

Marie Elise Escalante Adaniya

ASESOR

Santiago López Maguiña

Lima, 2005

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS
BIBLIOTECA
Facultad de Letras y Ciencias Humanas

INDICE

Introducción 3

Capítulo 1: La idolatría según José de Acosta 25

1.1 La semejanza como figura 35
1.2 La idolatría como enfermedad 38
1.3 La maravilla renacentista 45
1.4 La clasificación de la idolatría 49
1.4 Los ídolos 59
1.5 Los templos 66
1.6 Los sacrificios 76
1.7 Ceremonias y rituales 86

Capítulo 2: La idolatría según Pablo Joseph de Arriaga 94

2.1 Las metáforas de la idolatría 102
2.2 La extirpación de idolatrías como 'búsqueda de indicios' 108
2.3 La presencia de la idolatría 111
2.4 Las causas de la 'invisibilidad' de la idolatría 113
2.5 Clasificación de las huacas 117
2.6 El autor como traductor 121
2.7 Los hechiceros y la confesión 128
2.8 Las causas de la idolatría 131
2.9 Pasiones de la idolatría 138
2.10 El demonio y la dimensión axiológica de la idolatría 141

Conclusiones 144

Bibliografía 147

INTRODUCCION

El presente trabajo es acerca de los modos de figuración de la Idolatría en dos obras coloniales: *Historia Natural y Moral de las Indias* del padre jesuita José de Acosta y *La Extirpación de la Idolatría en el Perú* del también jesuita Pablo José de Arriaga. La primera obra fue escrita a finales del siglo XVI (1590) y la segunda, a inicios del siglo XVII (1621). A pesar de que el lapso temporal que separa ambas obras es de apenas treinta años se pueden constatar grandes diferencias en la figurativización de la idolatría, al punto de decir que la idolatría es estructurada, organizada y concebida de modo muy diferente entre un discurso y otro.

Hemos elegido el término "figuración" y no el de "representación" debido a que nuestro análisis es eminentemente discursivo, comparamos versiones distintas de idolatría entre los discursos, no la fidelidad o validez de tales figuraciones con respecto a su referente histórico. Esto no impide que revisemos bibliografía proveniente de las disciplinas históricas, debido a que la mayor parte de la bibliografía acerca de nuestros autores proviene de estas disciplinas y también para profundizar nuestro conocimiento acerca de categorías conceptuales, propias del Renacimiento, desarrolladas en los discursos.

Las figuraciones de la idolatría de Acosta y Arriaga no son las únicas que tenemos disponibles, si hay algo que caracteriza el discurso de los doctos españoles acerca de la idolatría amerindia es su falta de consenso y por tanto, las diversas figuraciones posibles, muchas de ellas contrapuestas; este es el caso de la figuración de idolatría de José de Acosta comparada con la de

Bartolomé de las Casas, dos de las figuraciones más importantes en el ámbito colonial.

Volviendo a nuestro tema de estudio tenemos que, en la obra de Acosta se establece una comparación entre la idolatría en la nación mexicana y en la del Perú, mientras que la obra de Arriaga se dedica solamente a la idolatría en el Perú y de modo más específico, la idolatría en el Arzobispado de Lima, con lo cual el 'corpus' de idolatrías tratadas por ambos autores difiere grandemente. Si habría que establecer una diferencia substancial entre la obra de Acosta y la de Arriaga diríamos que Acosta tiene una visión de antropólogo, mientras que la de Arriaga es la de un etnógrafo, siguiendo la distinción de Soubbotnik:

> Si el etnógrafo conserva el deber de describir minuciosamente las figuras de superficie, el objetivo del antropólogo como lo notaba Clifford Geertz, no es más que en apariencia el estudio de prácticas y representaciones culturales. Su objetivo principal es el estudio del Pensamiento, del Hombre o del Hombre como Pensamiento. (Soubbotnik, 1992: 249)

Es decir, el discurso de Acosta tiene como objetivo aprehender las estructuras invariantes de la idolatría, mientras que Arriaga está interesado más bien en describir de modo exhaustivo la mayor variedad posible de manifestaciones idolátricas, en aumentar su repertorio de casos singulares de idolatría. Esta variedad en la figuración de la idolatría que caracteriza a la obra de Arriaga ha sido destacada por los historiadores pero sólo se le ha tratado como una fuente informativa y no se ha dedicado un análisis a su discurso, tal vez éste sea el mayor aporte del presente trabajo, establecer algunos aspectos importantes con respecto al discurso de esta obra.

Un acercamiento a la idolatría colonial: el caso de José de Acosta y de Joseph de Arriaga.

La importancia de la obra de José de Acosta ha sido reconocida no sólo por historiadores, sino por estudiosos de otras disciplinas. Acosta ha sido señalado como quien inaugura la reflexión sobre la naturaleza americana, como uno de los primeros estudiosos de las culturas amerindias, en fin, como un hombre brillante con dos obras de importancia capital para la comprensión del período colonial. Joseph de Arriaga, en cambio, no posee el prestigio de su par jesuita y si bien es profusamente citado por los etnohistoriadores, no ha merecido un estudio exhaustivo de su obra, ni ensayos o monografías, su discurso tratado como mero documento informativo sin advertir la riqueza y complejidad que éste posee en su organización discursiva y las categorías conceptuales que propone. Comparar la obra de ambos autores supone por un lado revalorar el discurso de Joseph de Arriaga y por otro, analizar el discurso de Acosta en diálogo con otro discurso que reúna las características de ser semejante a él pero a la vez presentar apreciables divergencias, para de este modo tener un acercamiento distinto a su obra.

José Carlos Ballón en su estudio "José de Acosta: Naturalismo, Historia y Lenguaje en los orígenes del discurso filosófico peruano" sostiene que *Historia Natural y Moral de las Indias* es el primer discurso filosófico hecho en el Perú y que su autor, José de Acosta inaugura lo que denomina "la tradición naturalista de la cultura peruana". Este tópico naturalista, considerado por Ballón como central en nuestro imaginario cultural está inspirado en las tradiciones filosóficas teológicas heredadas de la época clásica y medieval y consiste en concebir el entorno natural como fundamento originario anterior a nuestra voluntad de poder, este tópico habría permitido naturalizar los

procesos de identidad y las diferencias jerárquicas, es decir, sirvió para legitimar el domino colonial español sobre el territorio americano. Según Ballón lo que realizó Acosta en *Historia Natural y Moral de las Indias* fue:

> Una estrategia discursiva matriz en la cultura peruana sobre la base de una relación muy específica entre tres elementos claves de su significación: Naturaleza, Historia y Lenguaje. Estos han predominado como significantes fundamentales de todas las lecturas que hemos realizado sobre nuestra identidad, más allá del período histórico colonial. (Ballón, 2000: 137)

El discurso de Acosta es de naturaleza epidíctica, es decir, supone un receptor benévolo, atento, dócil, que acepte de antemano la autoridad del emisor del discurso. El discurso epidíctico no tiene como punto de partida la duda como el discurso cartesiano, sino la certidumbre de un saber previo al discurso, se trata de un discurso impersonal que niega la calidad de interlocutor a su receptor. Siguiendo con su argumentación, Ballón sostiene que Acosta descalifica al indio como interlocutor por una "condición previa al discurso" al sostener que las lenguas indicas carecen de universales.

> La propiedad defectiva de las lenguas indicas de carecer de universales se mostraba según Acosta, en la ausencia de escritura y, por tanto, en la imposibilidad de acceder a un discurso basado en conceptos, pensamientos y razones, independientes de su contexto natural y pragmático de referencia. Esto es, imposibilidad de poseer un saber previo a la experiencia. (Ballón, 2000: 143)

Esta ausencia de universales explicaba para Acosta la idolatría de los indios, es decir, para Acosta la idolatría sería ante todo, un problema cognitivo, explícitamente, de inferioridad cognitiva de los indios con respecto a los españoles. De este modo, según Ballón, con la descalificación del lenguaje de los indios, se reducía a éstos a una inferioridad inmodificable, y por ello se descontaba la posibilidad de entendimiento intersubjetivo, sólo cabía

someter a los indios al despotismo, autoritarismo, una forma intermedia entre la esclavitud y el exterminio. Es por esto que Acosta admira a los antiguos imperios inca y mexicano porque están acordes a sus proyectos de despotismo que desea instaurar entre los indios, y no por una mentalidad tolerante, abierta a la diversidad del otro. Concluye Ballón que Acosta con su discurso naturalista Acosta inaugura un modelo de discurso despótico, defensor del status quo colonial y establece identidades grupales que no pueden acceder a un diálogo intersubjetivo igualitario, en otras palabras, condenados a la incomunicación. Esto no permite el desarrollo del individualismo moderno, las diferencias sociales son excluyentes y bloquean todo proceso de entendimiento subjetivo intencional e igualitario.

Peter Elmore estudia algunas características del discurso de Acosta en su artículo "Dios y el diablo en las tierras del Sol. La clave diabólica en la *Historia Natural y Moral de las Indias* de José de Acosta". En este artículo Elmore establece que la obra de Acosta es "un vasto ejercicio sintético y clasificatorio: el impulso que guía a la obra del jesuita no es, entonces, el de registrar diferencias, sino el de explicarlas y organizarlas." (Elmore, 1993:183) Remarca el autor la economía estructural y el afán de ordenar mediante el discurso la realidad de las Indias, de encontrar su simetría y arreglo a pesar de su apariencia monstruosa. Con esta observación se refuerza nuestra hipótesis que Acosta está interesado no en el estudio del nivel superficial de la idolatría, que considera monstruoso, sino que busca el nivel profundo, de los conceptos donde halla el orden a las apariencias caóticas. "La arquitectura del texto se ofrece como el verdadero modelo de la realidad: para Acosta, las Indias no son un vértigo de superficies exuberantes y fenómenos grotescos, sino una pirámide de admirable, aunque perversa geometría." (Elmore: 1993:185)

Detecta con lucidez el autor que Acosta es una figura de transición entre el Renacimiento y lo que Foucault llama la "Edad Clásica", sostiene que en lo fundamental el pensamiento de Acosta se basa en la semejanza, pero hay algunos rasgos de su obra que anuncian el racionalismo del siglo siguiente. Según Elmore, la parte de la Historia moral ha sido menos estudiada que la de la Historia natural debido a que se ha querido ver únicamente el protorracionalismo de su obra en detrimento del militante religioso de la Contrarreforma que aparece en las páginas de su Historia moral. La visión contrarreformista domina toda la Historia moral:

> Para el catolicismo militante de Acosta, en el escenario de las Indias se representa un drama cósmico, un drama cuyo desenlace triunfal es la conquista y la evangelización. El pasado precolombino y la empresa imperial española se figuran, entonces, como elementos de un enorme auto sacramental (...)Situado en el umbral del Barroco, ese período al que marcan el énfasis en las tensiones extremas y los claroscuros, no sorprende que José de Acosta concibiese la realidad como un vasto campo de batalla. (Elmore, 1993:187)

La pugna entre el Bien y el Mal, entre Dios y el diablo es el que domina la esfera moral. La clave diabólica se origina en la necesidad de hallar causas a cada fenómeno examinado. Satanás tiende a ser un gran parodiador de Dios y tiene el objetivo de reemplazar, suplantar a Dios. Las coincidencias entre las religiones indígenas y la cristiana se deben a la ingerencia del diablo en las Indias. Elmore advierte la minuciosidad de las descripciones de los sacrificios humanos y los templos de los mexicanos, esta acumulación de detalles hace que la escena sea más vívida para el lector. Lo importante es que a pesar de que Acosta demuestra en su discurso la ingerencia del diablo en las Indias no concluye con esto en la demonización o satanización de los indios, los indios son para el cronista, víctimas de los engaños del diablo.

Juan Carlos Estenssoro Fuchs en su libro "Del paganismo a la santidad" otorga a José de Acosta un importante rol en la Evangelización del Perú, pues Acosta se erige desde su llegada al Perú como un importante ideólogo que cambia el rumbo de la evangelización:

> El mismo año de 1572 desembarcaba en el Perú, José de Acosta quien ganó inmediatamente la reputación de ser el teólogo más competente con que contaba la Compañía de Jesús en el Virreynato (...) Se convirtió en el personaje clave de la nueva orientación de la conversión indígena, de la implantación de la ortodoxia tridentina, de las decisiones del Tercer Concilio del que será el secretario y de que la primera evangelización fuera cubierta de olvido y silencio, cuando no de vergüenza. (Estenssoro Fuchs 2003:188)

El autor destaca no sólo el rol de ideólogo de Acosta sino también la importancia de sus escritos la *Historia Natural y Moral de las Indias* y el *De Procuranda Indorum Salute*, pero Estenssoro Fuchs sostiene que el primero de ellos es solamente la traducción al castellano del segundo, dando así mayor importancia al tratado en latín en detrimento de la *Historia Natural y Moral de las Indias*. Sin embargo, dedica un agudo análisis al libro V de esta Historia con lo cual contradice su aseveración acerca de la poca relevancia de ella. Sostiene el autor que Acosta socava las pretensiones de otros religiosos de pensar en una historia de salvación indígena autónoma, pues pone en cuestión la pertenencia de los indios a una de las tribus perdidas de Israel y la evangelización de los indios por un apóstol de Cristo antes de la llegada de los españoles.

> Rebatirá la labor de un apóstol americano agregando para la publicación castellana de su obra, la *Historia Natural y Moral*, un libro entero dedicado a las analogías entre las religiones prehispánicas y el catolicismo poniéndolas todas sobre la cuenta de una simulación diabólica. (Estenssoro Fuchs 2003: 191)

Estenssoro Fuchs destaca, a continuación, el importante rol de la analogía y la semejanza dentro de la representación española del Nuevo Mundo. Sostiene que la analogía, la similitud y la identidad forman parte de las categorías con las que los españoles abordan la aprehensión de la realidad americana y más aún a nivel religioso, "desde una tradición de voluntad universal pero que desconfía por principio de las apariencias de los sentidos" (Estenssoro Fuchs, 2003:194) Es por la aplicación de estas categorías a la realidad americana que algunos aspectos de la idolatría llegan a parecerse demasiado a la religión católica, esto comenzó a considerarse como un peligro pues la diferencia entre idolatría y cristianismo se hizo endeble, así como la frontera entre el bien y el mal; los evangelizadores se vieron en la necesidad de establecer fronteras que se harán paulatinamente más rígidas, más definidas. Es con Acosta que se llega al término del juego de analogías, "Gracias a Acosta la fuente histórica de las semejanzas estaba agotada" (ibid.) En Acosta las semejanzas adquieren un cariz diabólico, el demonio es para el jesuita el simio de Dios y asimismo, concibe la idolatría y el cristianismo como un combate entre el bien y el mal. De Acosta en adelante cualquier semejanza de los ritos prehispánicos con el catolicismo se convierte en obra del demonio y con ello, la semejanza se desacredita, pierde valor.

La propuesta de Estenssoro Fuchs se relaciona con la de Elmore ya que nos muestra la importancia de la semejanza en el discurso de Acosta. Lo cierto es que la semejanza establecida por Acosta siempre es una figura ambigua en su valoración, diríamos que Acosta no llega del todo a 'domesticarla', es decir, a mostrarla bajo un cariz inequívocamente demoníaco, la semejanza siempre provoca fascinación, desconcierto, es decir, pasiones ambiguas.

Carlos García Bedoya en su libro "La literatura peruana en el período de estabilización colonial" sostiene que José de Acosta puede ser considerado como uno de los representantes más notables del pensamiento renacentista español tardío. El autor expone en breves líneas la trayectoria vital del jesuita, su ascenso hasta ser provincial de su orden y su destacada actuación en el Tercer Concilio Limense. Su obra más conocida es la *Historia Natural y Moral de las Indias* que alcanzó fama no sólo en España, sino en toda Europa hasta el siglo XVII. "Por la claridad expositiva y fluidez de su escritura, la *Historia Natural y Moral de las Indias* ha sido considerada un verdadero modelo de prosa didáctica." (García Bedoya, 2000: 132) Sostiene que esta obra es un estudio sistemático de la naturaleza americana, por ello, se puede considerar al autor como uno de los iniciadores del estudio científico de los fenómenos naturales americanos y "por el esfuerzo de síntesis y sistematización en el estudio de las culturas indígenas, Acosta ha sido también considerado uno de los precursores de la antropología americana." (ibid.) El estudio de las culturas amerindias tiene como objetivo servir de base para una mejor actividad evangelizadora, respetando aquellos aspectos de las culturas amerindias que no entran en contradicción con la fe católica. García Bedoya destaca la posición tolerante de Acosta con respecto a las costumbres de los indios y su exhortación para dar un trato más justo para la población indígena, contrastando con el parecer de Ballón que considera a Acosta como un defensor del despotismo y del trato autoritario hacia los indios.

Acerca de Arriaga, García Bedoya sostiene que este jesuita es quien toma el rol principal en la campaña de Extirpación de Idolatrías luego de la partida de Acosta. De 1619 a 1621 es el jefe de las campañas extirpadoras. Su obra *La Extirpación de la Idolatría del Perú* "constituye la síntesis más completa

de la experiencia adquirida durante la primera campaña de extirpación de idolatría" (García Bedoya: 2000:159). Establece que la obra posee tres partes muy diferenciadas, la primera que consiste en una visión de la religiosidad andina, de las diversas divinidades del panteón andino, de sus hechiceros, ofrendas y fiestas; la segunda parte discute las causas por las cuales habría sido posible la supervivencia de las religiones prehispánicas y por último, la tercera parte es un auténtico manual para realizar las visitas, el cual incluye un cuestionario y describiendo procedimientos que se deben emplear en cada pueblo visitado. Esta partición en tres muestra que la obra de Arriaga pretende no sólo brindar un saber sobre la idolatría, sino que este saber tenga una aplicación práctica inmediata, se diría que la teoría que desarrolla sobre la idolatría sólo tiene sentido en cuanto sirva para un adecuado trabajo de campo, de descubrimiento y destrucción de la idolatría.

Carmen Bernard y Serge Gruzinski en "De l'idolatrie" (1988) nos ofrece unas observaciones muy importantes acerca de la obra de José de Arriaga. En ella, la idolatría es percibida como una pestilencia, un mal intrínseco a los indios, transmitido de padre a hijo. A diferencia de los cronistas anteriores a él, José de Arriaga no tiene interés ni en la historia ni en las costumbres de los Incas. Su principal objetivo es establecer una lista de los objetos de culto de los indios, a los cuales clasifica en dos categorías: huacas móviles e inmóviles. Para Arriaga, los indios no adoran falsos dioses, sino objetos muy parecidos a los fetiches descubiertos por los portugueses en África. La importancia de esta clasificación es que permite un inventario de las huacas y en el caso, de las huacas móviles es posible confiscarlas y destruirlas. Con José de Arriaga se da una reificación de la idolatría o su transformación en una colección de objetos. Esta reificación tiene como consecuencia la desacralización de las

huacas y su transformación en mercancías. Para el padre jesuita, las huacas son objetos que sólo poseen una existencia material y que deben destruidos porque alejan a los indios de la verdad y porque pueden tener efectividad en el plano simbólico. Bernard y Gruzinski sostienen que a diferencia de los extirpadores de idolatría mexicanos que consideraban a los indios idólatras del mismo modo que a los herejes, los extirpadores de idolatría peruanos sostenían que los indios eran idólatras por error, ignorancia y no por voluntad de rebelarse a las verdades de la religión cristiana. Arriaga, en esto, sigue la posición de sus antecesores del Perú.

Nicholas Griffiths en su libro "La Cruz y la Serpiente" estudia los aspectos ideológicos de la Extirpación de Idolatrías. Sostiene que los españoles del siglo XVI al encontrarse con la religión andina le aplicaron el término de idolatría. Este término proviene de los Padres de la Iglesia y de la tradición medieval-escolástica, es decir, los españoles proyectaban categorías foráneas a las religiones del Nuevo Mundo.

"La religión andina fue interpretada conforme a la dicotomía entre idolatría y superstición. Según Santo Tomás de Aquino la superstición era la religión llevada al exceso (...) la idolatría fue definida explícitamente como una subdivisión de la categoría más amplia de superstición." (Griffiths,1998:71) Pero en el siglo XVI se relaciona la idolatría y la superstición con el culto al demonio. Pedro Ciruelo, canónigo de la catedral de Salamanca fue uno de los autores que más influyeron en este cambio en la concepción de la idolatría.

> La idolatría, el pecado contra la latría, ya no era simplemente el culto de criaturas; se trataba de un acto de pura traición contra Dios al ofrecerle culto a su enemigo, el propio Satán. La idolatría se había hecho sinónimo del culto diabólico." (Griffiths:1998: 73)

Griffiths asevera que la influencia de Pedro Ciruelo es manifiesta en la obra de José de Acosta, notoriamente en el quinto libro de su *Historia Natural y Moral de las Indias.* Acosta establece una clara distinción entre idolatría y superstición, idolatría era el culto y creencia a objetos equivocados y la superstición eran prácticas erróneas, con esto se diferenciaba la idolatría que era ideológica y la superstición que se daba en el ámbito pragmático, de los hábitos. Sin embargo en su discurso Acosta usaba de modo indistinto ambos términos. "Las supersticiones se convertían en indiferenciables de la idolatría, porque los primeros eran ellos mismo derivados fragmentarios de la última." (Griffiths,1998:74)

En cuanto a Arriaga, Griffiths establece que este es el principal ideólogo de la extirpación y que sus ideas estaban influenciadas por su antecesor, Acosta. A pesar que la obra de Arriaga tiene escasas referencias al De Procuranda de Acosta, Griffiths sostiene que toda la obra está fundamentada en los principios dados por aquel. La sentencia de Arriaga de que la idolatría era mamada y heredada de padres a hijos es un eco de la sentencia de Acosta de que la enfermedad idolátrica es hereditaria y que había sido transmitida en el mismo seno de la madre y criada al mamar su misma leche. Pero en nuestro trabajo queremos demostrar que si bien Arriaga toma de Acosta tal sentencia no es menos cierto que Arriaga desarrolla tal metáfora y llega a ser uno de sus argumentos principales acerca de la idolatría, mientras que Acosta tiene predilección por otra metáfora, la de la "peste idolátrica", la cuestión hereditaria queda, en cambio rezagada en su Historia. Según Griffiths, Arriaga realiza la misma distinción que Acosta entre idolatría y superstición pero al igual que él en su discurso trata de modo indistinto tales denominaciones, es decir, borra la diferencia que había establecido.

Advierte Griffiths que no todos los escritores de la época relacionaron la idolatría con el diablo. Notoriamente el autor establece la oposición Acosta y Bartolomé de las Casas. Este último sigue más bien la tradición medieval antes que la renacentista de vertiente demoníaca. Luego desarrolla Griffiths una idea que resulta importante en nuestro planteamiento del problema: la falta de consenso acerca del estatuto de las religiones andinas, sobre todo en la época de Arriaga.

> Mientras que Arriaga encontraba la idolatría en cada aspecto de la vida diaria, el cronista Cristóbal de Molina se negaba a considerar que las ceremonias vinculadas a los ritos familiares del ciclo de la vida fuesen idolátricas y las definía mas bien como simples expresiones de solidaridad comunal. (Griffiths, 1998:78)

Griffiths sostiene que en México sucede también algo análogo. Por ello el estudioso nota con agudeza que uno de los propósitos de Arriaga al componer su manual fue convencer a sus oponentes de la necesidad de las campañas de extirpación.

Griffiths sostiene también que Acosta en su obra De Procuranda identificaba al hechicero como el responsable de la conservación de las supersticiones idolátricas y los declaró como el principal obstáculo para la evangelización además de relacionarlo de modo inequívoco con el demonio. Sin embargo fue Arriaga, "el cerebro rector de la extirpación" quien da una atención más detallada a los especialistas religiosos andinos y los identifica a todos con la figura del hechicero. Nota el autor como Arriaga era conciente al igual que otros cronistas como Molina, Guamán Poma o el propio Acosta de la complejidad de las funciones del especialista religioso andino y realiza un complejo, exhaustivo catálogo de tales especialistas, pero a pesar de esto siguió usando el término hechicero como una categoría general para

agruparlos a todos. "Arriaga todavía presentaba a sus especialistas como meras subdivisiones de un género universal de origen europeo." (Griffiths,1998:117) Encontramos aquí una contradicción, característica del discurso de Arriaga, entre su saber obtenido por la experiencia y las categorías conceptuales que maneja, experiencia y conocimiento abstracto entran en contradicción abierta en su discurso y el caso de los hechiceros es quizás el ejemplo más patente. Concluye Griffiths diciendo que fueron los jesuitas los que dieron el principal empuje intelectual a las campañas de extirpación a través de las obras de Acosta y de Arriaga cuyos escritos dominaron los procesos de extirpación durante el siglo XVII hasta el siglo XVIII.

Serge Gruzinsky y Carmen Bernard en su libro "Historia del Nuevo Mundo. Los mestizajes" establecen un paralelo entre Bartolomé de las Casas y José de Acosta. En primera instancia los autores comentan que la adaptación de las órdenes religiosas al territorio del Nuevo Mundo estuvo acompañada por una reflexión acerca de las religiones amerindias dando como resultado los primeros trabajos de la tradición etnográfica. Bartolomé de Las Casas es un hito importante en el plano teórico sobre la religión de los indios, quien pasa a los indios por el filtro de la antigüedad clásica y posee una visión erudita y benévola del pasado indígena lo cual contrasta con la visión que posee Acosta, años después.

Señalan los autores que Acosta teoriza bajo la sombra del Concilio de Trento y sufriendo los efectos inmediatos de la Contrarreforma: "Ese jesuita desarrolló un análisis de un alcance intelectual sumamente ambicioso fundado sobre una interpretación de la idolatría que justificaba el empecinamiento por destruirla." (Bernard & Gruzinsky: 1999: 300) Notan los autores la admiración que embarga a Acosta cuando describe la cultura de

los pueblos del Nuevo Mundo. Sin embargo esta admiración está acompañada por una condena de la peste idolátrica y la presencia del demonio en estos pueblos.

> Según Acosta, el fárrago de creencia y de ritos de los indios constituía una invención diabólica destinada a extraviar su imaginación. Al comparar México y el Perú descubría dos grandes familias de idolatrías. Una de ellas consistía en adorar elementos naturales genéricos (...) la otra reposaba sobre la errónea veneración de 'ídolos' (...) ficciones tan irrisorias como las que poblaban las novelas de caballerías. (ibid)

Los autores también tratan acerca de los criterios estéticos de Acosta; la 'fealdad' de los ídolos se explicaba por sí sola, ya que como los ídolos representaban al diablo, forzosamente debían ser feos. Destacan los autores la diferencia entre Bartolomé de las Casas y Acosta. Los ritos y ceremonias de los indios, sus procedimientos de adivinación y curación no formaban parte de un inventario cultural para Acosta como lo había sido para Bartolomé de las Casas, sino que eran manifestaciones del demonio. La diferencia, el abismo que separa las concepciones de Las Casas de las de Acosta es la distancia que separa las políticas de evangelización mexicanas de las peruanas. "Una evangelización mexicana hecha a la sombra lascasiana (1525-1560) a una evangelización andina (1570-1620) bajo la vigilancia de los jesuitas." (ibid) Los autores siguen el desarrollo de la evangelización y de sus principales ideólogos tanto en México como en Perú. Acerca de José de Arriaga sostienen que su obra es una codificación de la naturaleza de las idolatrías y los pasos que debían dar los extirpadores en sus visitas a los pueblos indios. Comentan los autores que el origen vizcaíno de Arriaga debió influir en su especial sensibilidad a las manifestaciones de hechicería en el Perú. El paralelismo de la Extirpación de Idolatrías con la cacería de brujos que se realizaba en la misma

época en el País Vasco y en Francia es inevitable, debido a los métodos similares que se usaron, el encarnizamiento de los jueces y el sistema de delaciones entre los miembros de las comunidades.

> Pero el adversario o la víctima son distintas; las idolatrías indias remiten a una realidad específica, palpable que abarca todas las dimensiones de la existencia, mientras que la brujería europea recubre una trama evanescente de prácticas y de creencias sobrenaturales que, en el mejor de los casos sólo integra jirones de tradiciones antiguas, precristianas. (Bernard & Gruzinsky: 1999:324)

Pierre Duviols en su libro "Cultura andina y represión" trata acerca de José de Arriaga. Sostiene que desde 1610 se elaboraron reglamentos que guiaban a los visitadores en los procedimientos que debían seguir en sus visitas, en 1613 las etapas de las visitas de idolatrías fueron codificadas en el sínodo del mismo año, y la obra de Arriaga *La Extirpación de la Idolatría en el Perú*, publicada en 1621, es la culminación e integración de todos los reglamentos escritos anteriormente. La publicación de la obra de Arriaga marca la etapa madura de la Extirpación. El libro de Arriaga contenía al final dos textos que debía utilizar el visitador al llegar a un pueblo, que era el "edicto contra la idolatría" y al salir de él. Por todo lo dicho, Duviols se inclina más en ver la obra de Arriaga en su aspecto de manual o reglamento más que como una obra teórica que reflexiona acerca de la idolatría, se inclina más por el aspecto pragmático de la obra.

Duviols hace una observación de orden filológico al texto de Arriaga:

> Las ediciones modernas de *La Extirpación de la Idolatría del Perú* de José de Arriaga, no reproducen el texto en latín que se encuentra entre las páginas 138 y 141 de la edición de 1621, el cual tiene por título: Modus et forma reconciliando excomunicatos, es decir, 'manera y forma de reconciliar a los excomulgados'. En él se enumera las fórmulas que deben repetir los indios, en su lengua, después de haber abjurado sus errores, para poder ser absueltos,

> Arriaga precisa que ha sacado este texto del Directorium inquisitorium , o sea, el manual del Inquisidor. (Duviols, 1986: LXVII)

Duviols sostiene que el autor de tal manual es Eymerich y fue escrito en 1376 una obra que siendo de la Inquisición, influyó significativamente en los planteamientos y procedimientos de la Extirpación de Idolatrías. De este modo, Duviols propone que hay un parentesco entre la Inquisición y las Campañas de Extirpación, calificando a esta última como "hija bastarda" de la Inquisición. Pero no sólo esto refiere el autor acerca de Arriaga: "Quisiéramos demostrar que aquellas imágenes ilusorias de la tradición libresca y del folklore europeo se trasladaron al Perú y deformaron la visión de los extirpadores." (Duviols,1986: LXX) Pero el texto de Arriaga le sirve a Duviols para demostrar cómo la tradición libresca, los manuales inquisitoriales sobre los hechiceros y el folklore europeo deformó la visión de los extirpadores y trasladaron estas imágenes librescas foráneas a la realidad americana que no tenía ninguna similitud con aquellas. Ejemplo de ello es para Duviols el capítulo de Arriaga sobre los hechiceros. Duviols compara este pasaje de la obra de Arriaga con un texto de Teruel, publicado por Calancha. Estos dos textos muestran, según Duviols como en ciertos casos en "encuestas de tipo etnológico el modelo mental pudo imponerse a la realidad de la religión andina observada, hasta el punto de substituirla." (ibid) Cuando Arriaga trata acerca de los hechiceros andinos describe un ritual muy similar al sabbat de los brujos europeos, el modo de reclutamiento, las reuniones y rituales clandestinos- la comunión diabólica- y la aparición del demonio en tales reuniones en forma de animal. Arriaga sugiere claramente el aquelarre, con esto muestra Duviols como Arriaga es capaz de transformar los rituales andinos hasta volverlos irreconocibles. En el texto de Teruel la modificación de las costumbre de los indios es más radical al

punto en que en su texto se describe un aquelarre europeo. "¡Lo que puede la imaginación! Es presumible que los brujos fueron atormentados y que, con el tormento, confesaran buena parte de aquellos 'hechos'" (Duviols,1986:LXXI)

Nuestro trabajo consiste en analizar el discurso de *Historia natural y moral de las Indias* de José de Acosta y de *La Extirpación de la idolatría en el Pirú* de Joseph de Arriaga. Estudiamos cómo se produce la significación en dichos discursos, los estudiamos en su aspecto, si se quiere, dinámico. Con esto queremos decir que antes que tomar el significado como algo dado, fijado de antemano, el cual se puede entresacar sin tomar en cuenta el modo como está estructurado, nos preguntamos por la manera como se produce la semiosis en ellos, es decir, la relación entre forma de expresión y forma del contenido en estos discursos. Para ello, seguimos los lineamientos de la semiótica francesa, principalmente de Bertrand, Fontanille y Zilberberg.

Nuestro objetivo es tratar de analizar cómo es descrita, organizada, incluso imaginada la idolatría en cada una de estas crónicas. Partimos del supuesto que cada autor podía estructurar y sistematizar la idolatría de distintos modos y que la posibilidad para hacerlo estaba a su disposición debido a la falta de consenso que había acerca de ella en la época colonial, es decir, no había un acuerdo acerca de qué era la idolatría y cuáles eran sus causas, por ejemplo, las diferentes órdenes religiosas tenían una imagen sobre la idolatría que eran en muchos casos incontrastables. Incluso nuestros autores, que provienen de la misma orden, la jesuita, tienen pareceres distintos sobre la idolatría. En este caso entra otra variable en juego que es la distancia temporal. Así, diferencias ideológicas, distancia temporal son variables importantes para provocar distintos modos de concebir la idolatría. Nuestro

análisis demuestra la variedad de figuras con las cuales la idolatría es estructurada, establecemos semejanzas y diferencias, ante todo, en la dimensión figurativa de las crónicas de Acosta y Arriaga. Pero al decir que tratamos de la figuratividad no queremos decir que estudiaremos sólo el aspecto superficial de estos discursos. Según la semiótica, la figuratividad no es sólo la vestidura de los contenidos o estructuras profundas,

> La figuratividad se organiza ella misma en diversos planos de profundidad. Las isotopías figurativas son así capaces no sólo de suscitar impresiones referenciales, sino también (...) de producir el nivel profundo del discurso. Puede hablarse (...) de un lenguaje figurativo, de tipo metasemiótico, capaz de estructurar los esquemas conceptuales que soportan y organizan una 'visión de mundo' o ideología. (Courtés & Greimas, 1991:114)

Siguiendo este supuesto de la semiótica nos hemos dedicado en este estudio a encontrar las figuras que estructuran el discurso de Acosta y Arriaga, a buscar este "lenguaje figurativo" que es capaz de soportar la ideología de nuestros autores. En el caso de Acosta, la figura fundamental, organizadora de su discurso es la semejanza, la cual era una figura típica en los discursos renacentistas. Serge Gruzinsky ha establecido la importancia de la semejanza como figura que une realidades muy distintas y lejanas; según este autor, la semejanza hizo posible las primeras hibridaciones o mezclas entre nuevo y viejo mundo.

> Semejante concepción de la naturaleza se apoya en una forma de pensamiento que antepone el reflejo o *aemulatio,* el parecido sin contacto y las similitudes exteriores o interiores. Al poner el acento en las continuidades ocultas, este pensamiento analógico explora lo real y lo imaginario sin preocuparse por los umbrales que los distinguen u oponen. (Gruzinsky, 2000: 188)

Así la semejanza establece continuidades, borra las fronteras entre lo distinto y permite una libre circulación entre lo que se hallaba separado, cohesiona lo alejado, permite una comprensión de lo diferente e incluso lo monstruoso. Es por ello la importancia de estudiar esta figura, porque ella permite a Acosta desarrollar su argumentación acerca de la idolatría y establecer semejanzas entre religiones tan distintas como las prehispánicas y la cristiana. Pero la semejanza no es la única figura en el discurso de Acosta, hay otras figuras subordinadas a ella y con ello vemos la complejidad de las figuras, que se entrelazan, establecen relaciones jerárquicas o incluso pueden contraponerse entre ellas. Las descripciones de Acosta sobre los sacrificios humanos, los templos y las fiestas de los idólatras sirven para ilustrar la semejanza pero también para ponerla en crisis y establecer percepciones distintas, problemáticas sobre los idólatras. En un momento del discurso, los idólatras llegan a ser superiores en virtud a los cristianos, en otro pasaje del discurso llegan a ser tan semejantes que Acosta debe establecer diferencias tajantes y decir que se asemejan sólo en la superficie, pero en lo profundo o substancial son muy distintos.

En el caso del discurso de Arriaga una figura fundamental es la metáfora, específicamente, las distintas metáforas sobre la idolatría que desarrolla en su argumentación. Saber qué es la idolatría implica para Arriaga definirla mediante metáforas, aunque cada metáfora no tenga relación con otra y cada una estructure de modo muy distinto la idolatría. Este planteamiento resulta muy relevante para el caso de Arriaga, se revela que para él la idolatría es multiforme, ora puede ser como una planta con raíces, ora puede ser como un animal que se mueve y es necesario darle caza. También encontramos que para él la idolatría no es visible sino a modo de

indicios, señales, por tanto, tiene un acercamiento metonímico a ella, es decir, de la parte por el todo.

Otro aspecto importante de nuestro trabajo es el estudio de las pasiones de la idolatría, sea las pasiones de los idólatras o las pasiones que provocan a los enunciadores del discurso. Es evidente que la relación que establecen tanto Acosta como Arriaga con respecto a la idolatría es la de un sujeto del saber y del poder. Estos autores son poseedores de un saber ante todo y de un poder sobre su objeto de estudio. Pero esta relación de supremacía o dominio siempre está acompañada por una dimensión pasional en el cual, por el contrario, el sujeto del discurso se ve 'dominado' por su objeto y suscita en él emociones y pasiones. Según Fabbri, la pasión es

> El punto de vista sobre la acción por parte del que la recibe (...) alguien actúa sobre otro, que le impresiona, le 'afecta', en el sentido que el afecto es una afección (...) De alguna manera, pues, el efecto de la acción del otro es un afecto, o mejor dicho una pasión. (Fabbri, 2000:61)

La pasión para la semiótica no se opone a la razón porque es una forma de racionalidad discursiva y tampoco a la acción, sino que la contendría. Las pasiones tienen relación con los valores y la axiología del discurso por tanto, la importancia de identificarlas en nuestras obras. Por ejemplo, en Acosta son numerosos los enunciados de sorpresa, estupefacción con respecto a las manifestaciones idolátricas descritas o también los comentarios que expresan su placer con respecto a ellas o por el contrario, la condena. Estos enunciados no pueden ser considerados de modo aislado, sino en relación con todo el resto del discurso, la sorpresa en Acosta se da en relación a la contemplación de algo nuevo o inesperado, esta contemplación hace que Acosta se vea obligado ya sea a modificar su argumentación para poder comprender y aceptar tal novedad o simplemente, resignarse a dejar el objeto sin

explicación, en algunos pasajes la sorpresa se vuelve también una pasión estética, es decir, se le asume sin preocuparse por su significado. De este modo, las pasiones permiten comprender mejor el desarrollo argumentativo y discursivo de la obra, al demostrar que las pasiones juegan un rol fundamental en establecer la coherencia del discurso.

Por último, la idolatría es un tema que tiene honda relación con la creencia o fiducia. Creencia y conocimiento tienen una honda relación, esto es evidente sobre todo en Acosta, quien sostiene que los idólatras creen en muchos objetos visibles, materiales porque no tienen conocimiento de lo sobrenatural. De este modo, tenemos que la creencia es un tema fundamental para nuestro trabajo. Seguimos a Fontanille que diferencia entre dos regímenes de creencia: el que relaciona el creer con el ver y el que relaciona el creer con el no-ver, el cual es de tipo retórico, pues la creencia surge o se basa en la argumentación y no en la evidencia.

Para complementar nuestro análisis hemos recurrido también a la semiótica de la cultura de Lotman y las nociones sobre el signo de Umberto Eco.

Nuestro trabajo se organiza en dos capítulos, el primero dedicado a *Historia natural y moral de las Indias* de José de Acosta y el segundo, dedicado a *La extirpación de la idolatría en el Pirú* de Joseph de Arriaga. Incluimos como una especie de introducción a cada capítulo una mención acerca de cómo era tratado el tema de la idolatría por otros autores de la época, para que de este modo, ambos discursos puedan ser considerados en diálogo con otros y así, resaltar la singularidad de sus argumentaciones. También hemos elaborado un cuadro comparativo entre las dos obras que consigna los aspectos principales bajo los cuales las hemos analizado.

CAPITULO I: LA IDOLATRIA SEGÚN JOSE DE ACOSTA

Cuando Colón se encuentra o hace contacto con I151os indios una de las primeras observaciones que hace es que le parece que no tienen religión, por lo que piensa que será una labor sencilla evangelizarlos: "Y creo que ligeramente se harían cristianos que me pareció que ninguna secta tenían." Este interés por la religión del otro (o por su carencia de religión) es uno de los temas constantes, recurrentes dentro de las crónicas amerindias. La religión del indio y su evangelización, pues ambos temas si bien son contrarios van la mayoría de las veces de la mano. La conquista y el conocido 'requerimiento' tienen como base ideológica la constatación de que el indio tiene una religión diferente a la cristiana y por lo tanto, el deber de renunciar a ella y reconocer como Dios verdadero al cristiano.

> Conversión y conquista son indisolubles, más allá incluso de lo que se suele imaginar (...) el pecado de idolatría al ser considerado contra natura, suponía la pérdida de cualquier derecho a la soberanía abriendo la puerta de la esclavitud (...) No hay enfrentamiento o dependencia legítima posible entre cristianos y gentiles, incluso la guerra justa, sin conocimiento del mensaje religioso (...) El requerimiento, en su formalismo vacuo, es eso, es la manera de provocar esa situación, de llevar a la trampa de la información. (Estenssoro Fuchs, 2003:35)

La idolatría, como se sabe, no era un tema nuevo para los españoles recién llegados a territorio americano. Provenían de un territorio multicultural, donde habían convivido además tres credos religiosos distintos y en el ámbito de los discursos, tenían tras de ellos la gran tradición de la patrística y escolástica medieval que trataba acerca de los modos de convertir a los bárbaros y paganos. Enfrentados a la evangelización de los vastos territorios americanos, poblados de millones de amerindios, las instituciones eclesiásticas se vieron en la necesidad de adaptarse a una realidad muy distinta a la

europea y paralelo a esto (como un complemento necesario) se dedicaron a conocer, investigar las religiones indias.

> Como a ojos de los españoles la ley religiosa constituía una norma decisiva para definir política y culturalmente a los pueblos que no fuesen los de 'la nación cristiana', catalogar a los indios entre los idólatras tenía la ventaja de ponerles una etiqueta familiar a unas creencias inaceptables, incomprensibles y misteriosas. (Bernard/Gruzinsky,1999: 299)

La idolatría es un tema fundamental para la comprensión de las civilizaciones amerindias porque se trata de explicar la diferencia (e inferioridad por ende) de estas civilizaciones con respecto de la civilización europea de la cual proviene tanto el autor como los receptores de su obra, la diferencia entre ambas civilizaciones se basa o se sustenta en la idolatría.

En el ámbito político, los indios ocupan el lugar de los moriscos, con lo cual la distinción cristiano viejo/ cristiano nuevo es transplantada a las Indias y se establece la separación teórica de las poblaciones en dos repúblicas, la de los españoles y la de los indios. Sin embargo en el ámbito de las crónicas amerindias renacentistas desde De Las Casas los amerindios son comparados con los griegos o los romanos. Esta comparación que establece Las Casas opera según Gruzinsky como "un filtro" que permite que las prácticas idolátricas amerindias- incluso la antropofagia y los sacrificios humanos- se tornen inteligibles y aceptables.

> Esta perspectiva contribuye una vez más a tender puentes entre el Antiguo y el Nuevo Mundo. Cuando Las Casas examina las religiones de América no se contenta con hacer alusiones a las mitologías y religiones antiguas. Multiplica las comparaciones desarrollando un pensamiento analógico que encuentra similitudes en datos aparentemente inconexos. Este propósito le inspira juicios desconcertantes, como el que emite sobre la admirable religiosidad de las sociedades que se dedican al canibalismo y a los sacrificios humanos. (Gruzinsky: 2000, 191)

Este pensamiento analógico de Las Casas va a tener gran influencia en los discursos posteriores acerca de la idolatría amerindia, sin embargo es de notar que el modo de concebir la idolatría en cada autor puede diferir de acuerdo a los objetivos específicos que busca su discurso, el enfoque de Las Casas corresponde más a "los razonamientos de un hombre de biblioteca, que trabajara en los claustros de Castilla, que a un hombre de campo, que se enfrentara a creencias y a seres rebeldes a los programas renacentistas." (Gruzinsky & Bernard, 1999:300) Un tratamiento menos complaciente con respecto a la idolatría amerindia es la que nos ofrece el jesuita José de Acosta, Provincial de la orden jesuita en el Perú y una de las principales figuras del III Concilio Limense, quien asume la idolatría como demoníaca. La oposición Las Casas y Acosta con respecto a sus modos de concebir la idolatría y de asumir la labor de evangelización es la oposición entre tolerancia y represión, entre los distintos, casi opuestos modos como se llevó a cabo la evangelización en México y en el área andina, porque si Las Casas influyó de modo decisivo en la evangelización en Nueva España, Acosta hizo lo propio en el Virreynato del Perú.

Esta oposición entre ambos autores con respecto a su valoración de la idolatría nos revela que no había una sola vía o modo de pensar la idolatría y tampoco un solo modo de afrontarla y tratar de dominarla, sino que existía toda una gama de posibilidades abiertas con respecto a ella.

En una fecha tan tardía como 1626, el arzobispo Campo recién llegado a Lima, escribió al Rey:

> Hallé variedad de opiniones cuando entré en Lima (...) y entre los hombres graves y de más importancia unos me decían que había mucha idolatría y de estos los más eran teólogos, predicadores y personas de mucho celo de almas; otros me decían que era invención y codicia de los visitadores

> que debajo de este título pretendían ganar plata; y que se hacía grande agravio a los indios en imputarles cosa semejante; otros decían que bien creían que habría alguna idolatría, pero no tanta como se decía. (Griffiths:1998:79)

Lo que se puede colegir del testimonio del arzobispo enunciado es que incluso en la época de las campañas de Extirpación de Idolatrías no había un consenso acerca de la idolatría, sino que por el contrario, había distintos y opuestos modos de abordar los fenómenos idolátricos; había, por lo menos una división de tres bandos acerca del tema, algunos recusaban la existencia de la idolatría, otros se posicionaban en un justo medio que si bien aceptaba la existencia de la idolatría no le daba el carácter de omnipresencia que el bando más extremista le confería, el cual estaba compuesto por los religiosos dedicados a labores de adoctrinamiento a los indígenas.

Así como había posiciones distintas, incluso opuestas acerca de la Idolatría dentro del ámbito clerical de aquella época, había también una gran variedad en el modo de comprender, concebir la idolatría en el ámbito discursivo.

Cada discurso, sea crónica, historia, tratado establece el campo de pertinencia de la idolatría es decir ¿la idolatría abarca todos los ámbitos de la existencia de los individuos, indios en este caso o sólo algunos y cuáles?, también se trata de definir sus modos de manifestación, por tanto descripciones y luego clasificaciones, comparaciones con manifestaciones de idolatría en otras naciones distantes e incluso una genealogía de la Idolatría. De tal modo que, la idolatría, fenómeno multiforme, se diría, amorfo, es modelado según las categorías o marcos conceptuales que se le apliquen, lo cuales son rebasados continuamente debido a su multiplicidad, anarquía.

Las diferencias entre los discursos sobre la idolatría del padre José de Acosta y de Fray Bartolomé de Las Casas son fundamentales para comprender los ejes principales por los cuales se configura la idolatría.

Acosta, a diferencia de De Las Casas concibe la oposición idolatría y cristianismo como una lucha encarnizada entre Dios y el demonio. Esto obedece al plan declarado de la obra, que se halla en el prólogo de la Historia Moral:

> Habiendo tratado lo que a la historia natural de Indias pertenece, en lo que resta se tratará de la historia moral, esto es de las costumbres y hechos de los indios...se dirá de ellos lo que pareciere digno de relación, y porque el intento de esta historia no es sólo dar noticia de lo que en Indias pasa, sino enderezar esa noticia al fruto que se puede sacar del conocimiento de tales cosas, que es ayudar aquellas gentes para su salvación y glorificar al Creador y Redentor.

La Historia Moral no tendría la pretensión de ser sólo un documento de saber sino un documento que permita la reforma o modificación del mundo que configura, una característica típica de los discursos colonialistas, según E. Said, por ello en el prólogo se habla acerca de los 'frutos del conocimiento', opuesto entonces, a un conocimiento que se complace en sí mismo (y que es fin en sí mismo). La reforma que pretende Acosta buscaría la salvación de las almas de los amerindios y la glorificación de Dios, por tanto, incluso esta obra cronística tendría propósitos de evangelización, esto la relaciona con su obra anterior, *De procuranda,* a la cual hace mención Acosta en el prólogo de la Historia Moral. En este mismo prólogo, se establece una importante distinción entre ritos, supersticiones, idolatrías, sacrificios y las costumbres, la pulicia de las civilizaciones amerindias. Habría una división, oposición entre idolatría y costumbres, las primeras son diabólicas, nefandas, desagradables, mientras que los segundos son dignos de admiración o curiosidad.

La idolatría no podría ser confundida con la pulicia y costumbres de los pueblos, habría una esfera religiosa, que abarca ritos, sacrificios, idolatrías, una esfera religiosa caracterizada por ser demoníaca y una esfera que abarca lo político, lo estatal y cultural. La idolatría abarcaría un ámbito importante de las civilizaciones amerindias pero no abarcaría su totalidad. A diferencia de De las Casas que establece que la idolatría es parte de lo cultural y sólo ve en ella una manifestación de la diversidad cultural de la naciones amerindias, vemos que Acosta separa la cultura amerindia de sus idolatrías y esto es debido a que considera a la idolatría, a diferencia de la pulicia, cultura no es obra de los hombres sino del Demonio. El capítulo V se inicia con un subtítulo que enuncia lo que se considera una verdad inobjetable: *Que la causa de idolatría ha sido la soberbia y invidia del demonio* La soberbia del demonio es la responsable de la diversidad de la idolatría: "La idolatría (...) es causa y principio y fin de todos los males y por eso el enemigo y por eso *el enemigo de los hombres ha multiplicado tantos géneros y suertes de idolatría, que pensar de contarlas por menudo es cosa infinita."* La idolatría se caracteriza por su diversidad e infinidad, pues si bien se reconoce que la idolatría tiene una raíz común en el demonio, luego se habla de una diversidad infinita de la idolatría. Es decir, la idolatría no sería una sino múltiple o un objeto de naturaleza heterogénea.

Lo diabólico se relaciona con lo inhumano o infrahumano, por ello el autor advierte que no se maraville de algunos ritos y costumbres de los indios y "porque siendo maestro de la infidelidad el príncipe de las tinieblas no es cosa nueva halla en los infieles, crueldades, inmundicias, disparates y locuras propias de tal enseñanza." El indio infiel debido a su relación con el demonio es inferior intelectualmente y posee bajeza moral. El grecolatino es el espejo en

el cual se debe mirar a los amerindios aunque Acosta establece una diferencia entre ambas pueblos: los gentiles del nuevo mundo además de carecer de la luz sobrenatural lo cual los caracteriza de inmediato como bárbaros, carecen además de filosofía y doctrina natural que sí poseían los antiguos gentiles. Doble carencia que pone a los amerindios por debajo de los antiguos gentiles, lo cual implica que Acosta concibe la categoría de barbarie (o de infiel) como una categoría compleja, habría gradaciones de barbarie, habrían naciones más bárbaras y naciones menos bárbaras, las naciones sin religión son las más bárbaras mientras que las naciones más idólatras serían las más avanzadas.

Para Acosta, la idolatría caracteriza a las civilizaciones inferiores y periféricas con respecto a un centro europeo el cual queda implícito en su discurso. "Mas en fin, ya que la idolatría fue extirpada de la mejor y más noble parte del mundo, retiróse a lo más apartado, y reinó en esta otra parte del mundo, que aunque en nobleza muy inferior, en grandeza y anchura, no lo es". La marginalidad geográfica e inferioridad material y espiritual de tales civilizaciones no implica una extensión geográfica reducida, sino todo lo contrario, periferia o marginalidad geográfica está relacionada con gran extensión espacial. Del mismo modo, la idolatría se caracteriza por su dispersión, proliferación y multiplicidad, es decir con lo extenso, aquello que se expande incesantemente: "la idolatría es causa y principio de todos los males, por eso el enemigo de los hombres ha multiplicado tantos géneros y suertes de idolatría que pensar de contarlos por menudo es cosa infinita". El proceso de clasificación que realiza Acosta a la idolatría supone un proceso de reducción de la multiplicidad esencial de la idolatría y también una manera de poner límites a la excesiva proliferación de los fenómenos idolátricos, pero también

implica una falencia en las facultades analíticas del autor, pues él mismo reconoce la imposibilidad de estudiar los fenómenos idolátricos caso por caso.

En efecto, la clasificación que Acosta establece a la idolatría, que se basa en clasificar los objetos a los cuales va dirigido el culto: sean naturales como el sol, las estrellas o artificiales como objetos construidos por el hombre y el culto a los muertos, no logra abarcar la complejidad de los fenómenos idolátricos, pues el autor declara en cierto pasaje que tal multiplicidad de la idolatría 'saca de juicio', y esto lo dice refiriéndose especialmente a los indios del Pirú.

Cabría ver la diferencia que hay entre esta clasificación y la clasificación que Acosta propuso en su obra anterior *De Procuranda*. En esta obra, las clases de idolatría también se definen por el objeto idolatrado y son tres: 1) objetos naturales (seres celestes) 2) animales y hombres (seres sublunares) y 3) muertos (subterráneos). Esta clasificación está basada en el modelo de San Juan Damasceno y tomaba sólo en cuenta a los pueblos antiguos como los caldeos, los egipcios y los griegos, y era aplicada a las civilizaciones amerindias recién conquistadas. Sin embargo, se puede ver que en *Historia natural y moral de las Indias*, el enfoque de Acosta se ha modificado y sistematizado. Acosta hace una clasificación más detallada, diferencia dos grandes linajes de idolatría y cuatro subespecies. Los dos grandes linajes se pueden oponer por las categorías real vs ficcional: las cosas naturales pueden ser generales o particulares y las cosas ficcionales o fabricadas por invención humana pueden ser los muertos y los ídolos. La diferencia esencial entre la clasificación de *De Procuranda* y la clasificación de *Historia natural y moral* es la inclusión de la cuarta subespecie, la de los ídolos, esta subespecie que puede considerarse enteramente 'ficcional' y es a

partir de ella que se modifica toda la clasificación anterior Lo 'ficcional' es la categoría más negativa, perniciosa de la idolatría. Hay un rechazo de lo ficcional, pero paradójicamente hay mayor interés en la descripción de tal categoría, debido a que la idolatría a objetos ficcionales es la que caracteriza a las naciones más desarrolladas.

Si bien la oposición entre los dos linajes de idolatría es coherente, la subdivisión en especies se basa en fundamentos heteróclitos que fundan una aparente homogenización. Se clasifica a las cosas naturales en generales y particulares, pero las cosas ficcionales no son clasificadas con el mismo criterio, pues todas son particulares e incluso las llamadas generales son en realidad objetos únicos como el sol, el mar, la luna, entre otros.

Los dos linajes de la idolatría propuestos por Acosta, aunque de alcance y pretensión universal son producto del objeto específico por analizar: los dos linajes de la idolatría se corresponden con las dos civilizaciones amerindias estudiadas. Así, el primer linaje de la idolatría, dedicada a los objetos naturales o reales se corresponde con las prácticas de los del Pirú, pues Acosta señala que esta clase de idolatría "se usó en el Pirú en exceso". El segundo linaje de la idolatría se corresponde con las prácticas idolátricas de los de México, pues Acosta sostiene "la idolatría de los mexicanos fue más errada y perniciosa que la de los ingas (...) porque la mayor parte de su adoración e idolatría se ocupaba en ídolos y no en las mismas cosas naturales."

Entonces tenemos que en civilizaciones distintas existen modos de idolatría diferentes y de acuerdo con los modos de idolatrías se establecen valoraciones distintas; los modos de clasificación no sólo se organizan por sus objetos, sino que implican una valoración. Esto también sucede en el caso de

Acosta cuando clasifica, en el Libro VI, los modos de escritura de las distintas civilizaciones y de acuerdo con ella, otorga una valoración a cada una de ellas. En este caso, se valora a las civilizaciones amerindias por sus modos de idolatría.

La idolatría de los mexicanos se tiene como la más perniciosa y cruel, en tanto que su civilización es considerada la más avanzada. Los incas en cambio tienen una valoración inversa, su idolatría es menos cruel y perniciosa pero su civilización es inferior a la de los mexicanos. Idolatría y civilización tendrían una relación conversa: más idolatría implica más civilización, esto implica que las civilizaciones más desarrolladas son más diabólicas. La adoración a ídolos, a objetos ficcionales sería signo de las culturas avanzadas, así como la crueldad en el culto. Esto ya había sido establecido por Acosta en *De Procuranda* a modo de ley universal:

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

Paradójicamente, la idolatría sería signo de civilización, pues los pueblos inferiores son calificados como desposeídos de cualquier vestigio de idolatría o de culto a un dios. Otra consecuencia no menos importante es la relación que establece entre la crueldad y la alta civilización, en el caso mexicano esto es evidente; entonces Acosta va en contra del estereotipo crueldad asociada con barbarie, para relacionar la crueldad con la civilización. A pesar de la condenación que Acosta hace de la idolatría y lo manifestado por el prólogo de su obra, donde establece la distinción entre idolatría y cultura, se puede ver

cómo la idolatría es condición indispensable de toda nación avanzada y por tanto cultura e idolatría van de la mano. La calificación de demoníaca a la idolatría es fundamental en Acosta pero entra en contradicción o tensión con su interés y admiración por los grandes templos y ceremonias de los amerindios.

El diablo o demonio en este discurso puede ser calificado como un antisujeto y toda la idolatría como el programa narrativo de dicho antisujeto, un programa narrativo que a la vez se opone y constituye la condición del establecimiento de la noción de sujeto en el discurso, pues es de la lucha contra el demonio en la que halla su fundamento cualquier actividad evangelizadora.

1.1 La semejanza como figura

Acosta construye un sistema de semejanzas entre los paganos o infieles, en principio el circuito de similitudes sólo estaría limitado a la esfera del paganismo, que por otro lado sería casi todo el mundo conocido, puesto que Acosta concibe a la mayoría del mundo como pagano. Por tanto habría semejanzas o similitudes entre todas las civilizaciones, los amerindios tendrían similitudes con respecto a sus cultos idolátricos con los griegos, los latinos y también con los orientales. La semejanza permite a Acosta recorrer toda la extensión del mundo conocido, tanto antiguo como el recién descubierto. Sin embargo, lo interesante es que la semejanza no se detendría en el circuito pagano, sino que estaría en la base de la definición de la idolatría. La idolatría sería un espejo del cristianismo, el culto idolátrico y el culto cristiano serían semejantes, en algunas ocasiones demasiado semejantes, y aquí la semejanza causa espanto y estupor en el jesuita. Esta forma de semejanza o similitud es calificada por Foucault como la *aemulatio*,

> La emulación es una especie de gemelidad natural de las cosas; nace de un pliegue del ser cuyos dos lados, de inmediato, se enfrentan (...) la similitud se convierte en el combate de una forma contra otra- o mejor dicho, de una misma forma separada de sí por el peso de la materia o la distancia de los lugares. (Foucault, 1988:29).

La idolatría está concebida como una imitación del demonio de los cultos propios sólo a Dios, por tanto, la aemulatio es concebida, a la vez como rivalidad y lucha entre semejantes:

> En este duelo, las dos figuras que se enfrentan se amparan una a otra. Lo semejante comprende a lo semejante, que a su vez, lo rodea y que quizá será de nuevo comprendido por una duplicación que tiene el poder de proseguir al infinito" (Foucault, 1988: 30)

Pero como sostiene Gruzinsky, este movimiento de semejanza o simpatía, propios de la episteme renacentista, contrasta con el maniqueísmo cristiano, pero no es del todo incompatible. De hecho, Acosta establece sin vacilar en el capítulo 11, las similitudes entre idolatría y cristianismo, el título del capítulo no puede ser más elocuente: "De cómo el demonio ha procurado asemejarse a Dios en el modo de sacrificios, y religión y sacramentos." Y establece en este capítulo una disquisición muy detallada acerca del modo como el demonio imita todo lo relativo al culto de Dios:

> Pero antes de venir a eso, se ha de advertir una cosa que es muy digna de ponderar, y que cómo el demonio ha tomado (...) lo que nuestro Dios con su sabiduría ordena para su culto y para bien y salud del hombre, *procura el demonio imitarlo y pervertirlo, para ser él honrado y el hombre más condenado. Así vemos como el Sumo Dios tiene sacrificios y sacerdotes (...) así también tiene el demonio sus sacrificios y sacerdotes (...) apenas hay cosa instituida por Jesucristo nuestro Dios y Señor (...) que en alguna manera no lo haga el demonio sofisticado y pasado a la gentilidad.*

Por tanto, la semejanza rebasa la frontera infieles/cristianos pero lo hace con signo negativo, cualquier semejanza hallada entre tales categorías, entre infieles y cristianos es considerada diabólica; la semejanza, entonces, se torna diabólica, aunque no por ello menos existente o evidente.

En última instancia lo que sucedería entre idolatría y cristianismo para Acosta sería característico de la episteme renacentista en la cual "el *mundo se enrollaba sobre sí mismo*: la tierra repetía al cielo, los rostros se reflejaban en las estrellas (...) la pintura imitaba el espacio y la representación (...) se daba como repetición" (Foucault, 1988:26). La idolatría sería repetición del cristianismo, una imperfecta repetición, sin embargo. El discurso de Acosta oscila entre el establecimiento de semejanzas y el reconocimiento de lo distinto, de aquello que no es similar y por tanto es necesario describir detalladamente, porque no se parece a nada de lo que se ha visto anteriormente. Esto ocurre sobre todo, cuando trata acerca de los mexicanos. Acosta, por tanto, estaría a medio camino entre el discurso de Colón y el de Cortés: entre la reducción de Colón de la realidad americana a motivos fijos y la "identificación del Nuevo Mundo con modelos literarios previos... una realidad que aparece simultáneamente ficcionalizada por identificación y mutilada por reducción" (Pastor,1983:61) y la descripción minuciosa de Cortés de los territorios conquistados, reconociendo su alteridad, pues sostiene que nunca haber visto cosa semejante y renunciando a comparar o acercar la realidad americana con la de otras latitudes.

Sin embargo, este afán de buscar semejanzas en Acosta tiene también motivos totalizadores: su intención es realizar una historia universal de la idolatría, en la cual estarían incluidos no sólo los antiguos gentiles, sino también los amerindios y los orientales, territorios en los cuales, la orden jesuita estaba establecida. Las pretensiones universalistas en el plano del conocimiento están de la mano con los afanes o ambiciones expansionistas de la orden jesuita

Se establece por ello que todas las naciones infieles tienen, al igual que el cristianismo una idea de Dios Único y Supremo, en el capítulo III titulado " Que en los indios hay algún conocimiento de Dios" Acosta sostiene

> Primeramente, aunque las tinieblas de la infidelidad tiene oscurecido el entendimiento de aquellas naciones, pero en muchas cosas no deja la luz de la verdad y razón algún tanto de obrar en ellas; y comúnmente sienten y confiesan un Supremos Señor y Hacedor de todo, al cual los del Pirú llamaban Viracocha (...) y lo mismo se halla en su modo en los de México, y hoy día en los chinos y en otros infieles.

1.2 La idolatría como enfermedad

La idolatría se halla alojada en el interior de los individuos dañando sus facultades internas, específicamente sus facultades cognitivas ('oscurece el entendimiento') pero se trata de un padecimiento o defecto que tiene alcance colectivo porque daña a toda una nación en general, no a individuos aislados, es por ello que en *De procuranda* Acosta, habla acerca de la 'peste idolátrica', la idolatría es un mal interior y colectivo a la vez como son las enfermedades que se padecen por contagio.

La idolatría sería un defecto en la cognición y relacionada con ella, con la percepción, por este motivo, Acosta se refiere a los idólatras como los 'ciegos idólatras'. Las metáforas de luz y sombra que utiliza el autor para referirse a la idolatría nos permite comprender que la idolatría sería un caso de defectuosa visión o captación del mundo, es decir, la idolatría afecta lo cuantitativo, la dimensión espacio- temporal, el de las formas o gestalts, el modo de aprehender las cosas difiere entre el idólatra y el cristiano. Según Fontanille, en todo discurso encontramos dimensiones cognitivas, pragmáticas y pasionales, el modo de aprehensión de las cosas no correspondería solamente a la dimensión cognitiva, sino también a la pasional y fiducial.

Para Acosta, la cuestión de la idolatría se basaría en su objeto, específicamente en el problema del valor del objeto: el idólatra, por engaño del demonio, "adora por Dios a la criatura", es decir, ve como dioses los que no son más que criaturas:

> Finalmente, quien con atención lo mirare, hallará que el modo que el demonio ha tenido de engañar a los indios, es el mismo con que engañó a los griegos y a los romanos (...) haciéndoles entender, que estas criaturas insignes, sol, luna, estrellas, elementos, tenían propio poder y autoridad para hacer bien o mal a los hombres (...) como lo pondera bien el Sabio por estas palabras: (...) *Y con mirar sus obras no atinaron al Autor y Artífice, sino que el fuego o el viento, o el aire presuroso o el cerco de las estrellas (...) creyeron que eran dioses y gobernadores del mundo.*

Sin embargo, si la mente está mellada por la idolatría, la sensibilidad y la fe aún están influenciadas aunque sea débilmente por 'la luz de la verdad', porque como dice el provincial jesuita, los idólatras "comúnmente sienten y confiesan un Supremo señor y Hacedor de todo". Habría por ende una escisión entre entendimiento y sensibilidad, y la fe o fiducia estaría del lado de la sensibilidad, pero esto sucede sólo en el caso de los amerindios idólatras, porque en el caso específico de los griegos, Acosta sostiene que no es el entendimiento el que se oscureció en ellos, sino su corazón: "Se envanecieron en su pensamiento y se oscureció su corazón necio, y vinieron a trocar la gloria y deidad del eterno dios, por semejanzas y figuras de cosas caducas y corruptibles." Por tanto, la idolatría es el síntoma de un 'oscurecimiento' o falla en las facultades internas de los individuos ya sea de sus facultades cognoscitivas o sentimentales. Las fallas 'sentimentales' de los griegos están relacionadas con la gran capacidad de su intelecto que tuvo como resultado o efecto pasiones tales como la soberbia, la vanidad, habría pues una relación inversa entre cognición y sentimiento y creencia. Pero esta distinción que realiza Acosta entre el oscurecimiento del corazón o el del entendimiento es

puesta a un lado por el principio de la semejanza que organiza su discurso. La falla en las facultades internas, sea en la sensibilidad o en el entendimiento tienen los mismos modos de manifestación. Esto indicaría también que el entendimiento y el corazón están interrelacionados, son facultades que están coordinadas, pero en el caso de los idólatras habría una relación distinta entre entendimiento, sensibilidad y creencia que en los cristianos. En el caso de los griegos habría una relación problemática entre saber y creencia, una oposición, el saber de los griegos, su gran capacidad intelectual afectó o menguó su creer, por ello negaron o no creyeron en Dios y adoraron ídolos, la incredulidad de los griegos, es la explicación de Acosta para su idolatría. En el caso de los amerindios en cambio, es su simplicidad o ignorancia, su déficit en el saber lo que provocó que cayeran en la idolatría, aquí en cambio la relación saber y creer sería en cambio conversa, los amerindios no creen porque no saben.

Sin embargo, en el caso específico de la creencia, tanto los antiguos gentiles como los amerindios se basarían en un régimen de creencia distinto al de los cristianos. Fontanille establece dos clases de regímenes de creencia: el de la evidencia y el de la confianza. El régimen de la evidencia se basa en la relación conversa entre ver y creer ("veo, luego creo"), mientras que el régimen de la confianza se basa en la relación inversa entre ver y creer ("creo, aunque no veo"). Como es sabido, el cristianismo se basa en el régimen de la confianza, "Dichosos los que han creído sin haber visto" dice Jesús en los Evangelios. Los griegos, en cambio, se basarían en el régimen de la evidencia, en la preeminencia del ver para creer, por tanto su incredulidad ante la predicación de los apóstoles y en los amerindios, ocurriría que éstos a

semejanza de los griegos, tienen su mirada sólo en los objetos, en las apariencias, en el mundo fenoménico,

> Es primordial recordar a la vez la definición-base de cada régimen de creencia y la presentación deformada que nos da de él el otro régimen (...) los encontraremos a menudo, tanto el uno como el otro, bajo este aspecto desfigurado. En efecto, el régimen de la evidencia se presenta la mayoría de las veces peyorativamente, como el régimen del interés por los objetos, como un régimen basado en el deseo que despiertan estos objetos. (Fontanille, 1999: 37)

En el discurso de Acosta es claro su desprecio por el régimen de creencia de los idólatras, sus imprecaciones en el excesivo apego a las cosas del mundo que los caracteriza, forma parte de esta mirada de superioridad del jesuita con respecto a los que se basan en otro régimen de creencia diferente al suyo.

Una de las razones por las cuales los amerindios sólo se basan en las apariencias, según Acosta es que para los amerindios no habrían esencias, lo cual resulta claro para el jesuita cuando se estudia o conoce las lenguas índicas. La propiedad más resaltante de las lenguas índicas sería su 'carencia de universales' : "de cosas espirituales y puntos filosóficos tienen gran penuria de palabras, porque como bárbaros carecían del conocimiento de estos conceptos."

> Mucho me ha maravillado que (...) no tuviesen vocablo propio para nombrar a Dios... si queremos en lengua de indios hallar vocablo que responda de éste, Dios, como en latín responde Deus, y en griego Theos, y en hebreo, El y al arábigo, Alá; no se halla en lengua del Cuzco, ni en lengua de México; por donde los que predican o escriben para indios usan el mismo nuestro español, Dios, acomodándose en la pronunciación y (...) propiedad de las lenguas índicas, que son muy diversas. De donde se ve cuán corta y flaca noticia tenían de Dios, pues aún nombrarle no saben sino por nuestro vocablo.

Es por esta carencia de universales en la lengua de los indios que éstos no son ni capaces de tener filosofía y doctrina natural (como los griegos) ni saber acerca de lo sobrenatural, esta doble carencia a la cual hacíamos alusión líneas arriba, se debe a la inferioridad esencial de las lenguas índicas.

"De ahí la permanente reproducción de la idolatría sobre cosas particulares, la eterna cosificación que se busca extirpar." (Ballón, 2000:143) El mundo del idólatra es un mundo de datos particulares, u ocurrencias, incapaces de ser ligados por conceptos, un mundo no categorizado, incapaz de producir tipos y "en el cual haría falta una expresión o palabra por cada ocurrencia". (Fontanille, 2000:41), este 'mito' acerca de la lengua de los amerindios pervive incluso en Borges, en el cuento de "Funes el Memorioso". El lenguaje de Funes, al igual que el de los amerindios sería un lenguaje 'atomístico', con el cual es 'imposible el pensamiento' (Depaz,1999:61)

Otra consecuencia de lo establecido por el autor es que el término y por tanto, la concepción de Dios son intraducibles a lenguas amerindias, el problema de la traducción, el cual es central en la obra de Garcilaso, tendría sus antecedentes en el discurso de Acosta. La intraductibilidad del nombre de Dios 'maravilla' al autor pues descubre un rasgo de alteridad fundamental, absoluta entre las civilizaciones amerindias, el cual interrumpe, rompe su sistema de semejanzas. Acosta no puede encontrar una palabra quechua que sea la equivalente a 'Dios', lo cual pondría en cuestión el 'universalismo' de la noción de Dios. Sin embargo, establece que los idólatras no tienen dificultad en aceptar que existe un Supremo Dios, "Pero esles dificultosísimo de desarraigar de sus entendimientos, que ninguno otro dios hay ni otra deidad

hay sino uno", Se puede decir que, mientras el cristiano tiene un modo de aprehensión que privilegia lo único, el idólatra tiene un modo de aprehensión de lo múltiple. "Es lo mismo Pachacamac que el Creador *aunque también en este templo ejercitaban sus idolatrías, adorando al demonio y figuras suyas, y también hacían al Viracocha, sacrificios y ofrendas."*

El idólatra no establece distinciones ni jerarquizaciones claras entre los dioses que adora, el idólatra se basa en el régimen del 'exceso', la idolatría pecaría siempre por exceso, por lo que rebasa la norma del autor, esto es claro sobre todo cuando Acosta habla acerca de la idolatría a los seres particulares que sería característica de los del Pirú:

> No se contentó el demonio con hacer a los ciegos indios, que adorasen al sol, y la luna, y estrellas (...) pero pasó adelante a dalles por dioses y sujetarles a cosas menudas, y muchas de ellas muy soeces (...) Mas en los indios, especialmente del Pirú, *es cosa que saca de juicio* la rotura y perdición que hubo en esto (...) finalmente, *cualquiera cosa de naturaleza que les parezca notable y diferente de las demás*, la adoran como reconociendo allí alguna particular deidad.

Los indios del Pirú adoran del mismo modo al sol, la luna, o una papa con forma extraña, *"cualquier cosa que tenga extrañeza entre las de su género, les parecía que tenía divinidad"*. De acuerdo con esto, los indios idólatras se caracterizarían por adorar una infinitud de cosas, esta gran cantidad o extensión en los objetos adorados los calificaría de crédulos. El crédulo, según Fontanille,

> Es estigmatizado porque mientras debería, bajo el régimen del creer, afirmar su posición, ésta no es identificable; ella se traslada sin cese de objeto en objeto, borrando así las fronteras de los universos de asunción. Además el crédulo no es creíble porque, su posición inestable (...) no se le puede tener confianza. (Fontanille, 2000: 224)

Uno de los aspectos fundamentales acerca del 'crédulo' es su *posición inestable*, es esta inestabilidad la que causa zozobra en Acosta y le 'saca de juicio', su posición como sujeto también sufre un 'desequilibrio', lo 'saca fuera de sí'. El idólatra definido como crédulo no tendría una adhesión o apego especial definido por un objeto de valor, sino que por el contrario, estaría a la deriva, el idólatra sería un ser 'descentrado' por la inestabilidad que caracteriza su creer, no habría un objeto preferente al cual muestre adhesión y a partir del cual pueda basar el resto de sus creencias o adhesiones. De esto se podría deducir que el crédulo sería hábil en las mezclas porque no vería contradicciones en creencias aparentemente distanciadas, el idólatra como crédulo acepta evangelizarse, porque acepta todo, no es porque la evangelización implica la renuncia de sus antiguas creencias (él no lo comprendería así), sino porque no tendría dificultad en 'movilizar' o cambiar de objeto de adhesión o devoción, e incluso- lo cual es más importante- incorporar más objetos a los cuales venerar o rendirles culto. La posición de Acosta con respecto a la creencia o fiducia sería, por el contrario la del fanático, y sería desde esa posición que enjuiciaría a los amerindios.

Aquí se confrontan los dos regímenes de valor: los valores de lo absoluto y los valores del universo, de lo puro y lo mezclado- de la selección y de la mezcla. Los amerindios se caracterizarían por regirse por la mezcla, por la expansión y participación, mientras que la posición de Acosta se caracteriza por su preferencia por lo único y lo puro.

De este modo, los procesos de mezcla se deben en parte a los regímenes 'abiertos' que caracterizan a los amerindios como idólatras, un régimen que se presta a las hibridaciones y mestizajes.

Se puede establecer una distinción radical en el modo de ver de los idólatras y el de Acosta. Mientras que éste está a la búsqueda de semejanzas (focalizan) y basa su discurso en ella, los idólatras del Pirú, en cambio, dan una atención preferente o se basan más bien en lo distinto, en la diferencia, pues como nos dice Acosta, relacionan lo singular, lo distinto con lo sagrado o divino, en cambio, como hemos visto, Acosta concibe incluso la religión cristiana en términos de semejanza o repetición. La focalización de los indios en lo diferente, en lo singular, en cualquier ámbito de la naturaleza, 'saca de juicio' a Acosta, aquí hay una marca pasional, que implica un juicio epistémico. 'Sacar fuera de sí' supone una reacción pasional ante los modos de creencia de los otros amerindios, pero implica también un rechazo a tal experiencia, como el temor o miedo, ante una junción que provoca angustia.

1.3 La maravilla renacentista

Esta atención por lo diferente de los amerindios tiene un correlato con el concepto de 'maravilla' renacentista y por el interés por lo monstruoso que tenían los hombres de aquella época. Los monstruos

> Situados en las fronteras de los reinos, estos prodigios revelan la riqueza ilimitada de la creación (...) y descubren continuidades allí donde la apariencia parece levantar infranqueables fronteras (...) las sirenas y centauros (...) revelan es la existencia de estas 'relaciones' entre los reinos (...) una huella de la continuidad de la creación. (Gruzinsky, 2000:188)

La maravilla renacentista o lo monstruoso funcionaría sin embargo por el mismo principio de semejanza, pero "en lugar de rechazar lo exótico, lo extraño o el más allá, lugar de una alteridad inaccesible y a menudo demoníaca, trata de integrarlos en presentaciones- o representaciones- que

concilian la sorpresa con la armonía." (ibid) Mediante la maravilla, incluso la alteridad más radical entraría en el circuito de la semejanza, "lo maravilloso, marca visible de la alteridad, no sirve para proponer otras verdades u otros discursos, sino al contrario, para establecer un lenguaje *operacional* que sea capaz de traer la exterioridad a 'lo mismo' (Certeau, 1985: 248). En el discurso de Acosta se establecería tal acercamiento, sobre todo cuando toma el rol de narrador de anécdotas, se nos revela un enunciador mucho más tolerante, incluso indulgente, con respecto al otro amerindio.

> En Cajamalca de la Nasca me mostraron un cerro grande de arena, que fue principal adoratorio o guaca de los antiguos. Preguntado yo qué divinidad hallaban allí, me respondieron que aquella maravilla de ser un cerro altísimo de arena en medio de otros muchos, todos de peña. Y a la verdad, era cosa maravillosa pensar cómo se puso tan gran pico de arena en medio de montes espesísimos de piedra.

Al padre Acosta le muestran un 'cerro grande de arena', él pregunta si el cerro es el lugar o espacio en el cual se adora a una divinidad y relaciona el término 'guaca' con adoratorio, el cual implica que el espacio es sagrado sólo en cuanto contiene un dios, pero los indios le dicen que el cerro en sí mismo es sagrado, no como contenedor de algo divino. Y además le hacen ver el cerro no de modo aislado, sino en relación a su entorno, el cerro es divino porque es diferente a los otros que lo rodean. Mientras que Acosta trata de explicar la sacralidad del cerro por su relación con algo trascendente, los indios conciben la sacralidad del cerro en su relación con el resto de la naturaleza. Los indios le hacen a Acosta modificar su modo de ver el cerro, su punto de vista, en cierto modo, le enseñan a ver. Esto implica un nuevo marco perceptivo, una nueva semantización y valorización, para que de este modo haya una conciliación entre puntos de vista distintos, pero no se trataría de una asimilación de Acosta

al modo de ver de los indios, sino un acercamiento a tal modo de ver, una especie de acomodamiento, que llega a reconocer la singularidad del cerro de arena, pero no por ello, su sacralidad. Además se podría decir que lo maravilloso en Acosta es una categoría puramente mental, el cerro no es maravilloso, sino que '*era cosa maravillosa pensar* cómo se puso tan gran pico de arena en medio de montes espesísimos de piedra' Lo maravilloso es pensar en cómo el cerro de arena estaba en medio de aquellos cerros de piedra, es un desafío intelectual tratar de comprender o de hallar la continuidad entre el cerro de arena y los de piedra, así como se trata de hallar la continuidad entre los reinos de la naturaleza ante la contemplación de una criatura monstruosa o prodigiosa. Lo cierto es que Acosta 'modula' su modo de ver, es decir, procede a acentuar de otro modo su 'discurso' luego que le es explicado en qué consiste lo 'maravilloso' del cerro, es decir, si antes aquel cerro no le despertaba ningún interés más allá del interés doctrinal, después que habla con los indios tiene una saisie o apropiación impresiva "que permite la manifestación directa de la relación sensible con el mundo; da acceso a formas y valores por intermedio de puras cualidades y cantidades perceptivas, percibidas globalmente, sin análisis." (Fontanille, 2000:228), es decir, pasa de una saisie o apropiación molar estereotipada, referencial a una apropiación más libre, esto produce asimismo una 'modulación' en su discurso, esta se ve remarcada por las marcas de admiración ante el portento de la naturaleza que tiene ante sus ojos. Es posible, por tanto, establecer que muchas de las calificaciones o valoraciones de 'maravilla' que da Acosta (y no sólo él) a las cosas es debido al 'contagio pasional' que tienen con los indios, en otras palabras, la admiración de los indios provoca la admiración del cronista. Además, el término 'maravilla' funciona en este discurso como un término que

varía su significado según el enunciador, hemos visto que 'maravilla' en el padre Acosta, cuando conversa con los indios, es un término conceptual, 'maravilla pensar', mientras que en los indios es una 'maravilla de ser', el cerro de arena es maravilloso, su esencia es maravillosa.

Hay una anécdota muy parecida narrada por el Inca Garcilaso en el libro VIII de sus *Comentarios Reales*, en ella el comentarista se refiere a una piedra con puntas de oro la cual es llamada por los indios como 'guaca' y los españoles como 'cosa maravillosa', aunque Garcilaso traduce como 'admirable cosa' a 'guaca' estableciendo la equivalencia entre ambas palabras, luego se puede entrever que tal traducción oculta en realidad el significado sagrado de 'guaca'.

> La maravilla remite aquí a los caprichos de la naturaleza, que atraían tanto a los letrados renacentistas cuanto a los bastos conquistadores de ánimo todavía medieval, mientras que la 'admirable cosa', la guaca no puede dejar de referir, como efectivamente sucede en la conciencia indígena, al asombroso misterio de la presencia divina en ciertos espacios sagrados del mundo." (Cornejo Polar, 1994: 99)

En el caso de Garcilaso habría al mismo tiempo, una contraposición entre las miradas de los españoles y la de los indios, pero sería posible pensar otra interpretación, no sería posible establecer que sólo hay una contraposición, al menos en el discurso de Garcilaso, las miradas se traslapan, confluyen en la admiración para luego separarse, tomar vías alternas.

Lo sagrado de la 'guaca' en el discurso de Acosta es asimilado o puesto dentro de la categoría de lo maravilloso; lo maravilloso renacentista se relaciona con lo curioso, lo monstruoso, y en general con la alteridad, dentro de la alteridad cabría lo sagrado andino, sin embargo, es evidente que Acosta pasa por alto la sacralidad implícita del cerro de arena, si bien la registra,

luego parece olvidarla. Esta 'desacralización' del cerro de arena es una constante de las prácticas evangelizadoras que terminan vaciando a los objetos de culto cualquier resonancia o sentido sacro. Es esto lo que ocurre con las antigüedades andinas, cuando se las lleva como curiosidad a Occidente y pierden su valor sacro, debido en parte a su descontextualización.

Otro modo por el cual los objetos de culto de los indios son desacralizados es mediante su transformación por los españoles en objetos utilitarios, que en mucho de los casos implica su destrucción: "Para fundir una campana grande tuvimos en la ciudad de los Reyes necesidad de leña recia y mucha y cortose un arbolazo disforme, que por su antigüedad y grandeza había sido largos años adoratorio y guaca de los indios."

Lo sagrado andino entra en la categoría de lo monstruoso y disforme para Acosta. Se puede ver además que las guacas, adoratorios e ídolos se encuentran en la esfera de lo inútil. Los españoles transforman el objeto idolátrico al destinarle una función utilitaria, en este caso, servir de leña para el fuego. Lo que antes era un objeto de culto es convertido en objeto utilitario, en este caso es la desacralización la que permite que un objeto entre a la esfera productiva.

1.4 La clasificación de la idolatría

La división de la idolatría entre la dedicada a objetos naturales y a objetos 'ficcionales' nos hace reflexionar qué implica la 'ficcionalidad' para Acosta. El padre jesuita se basa en la tradición platónica que condena la ficción por ser mera repetición de los objetos naturales, y se nutre también de

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS
BIBLIOTECA
Facultad de Letras y Ciencias Humanas

> La reforma del pensamiento introducida por los escritos de Erasmo-reforma que identificaba lo inmoral y lo mentiroso como rasgos característicos de una literatura a extinguir, frente a las "historias verdaderas o de verdad", que identificaba con la literatura didáctica y moral. (Pastor: 1983:153)

Esta reforma de Erasmo data de mediados del siglo XVI, época en la cual fue escrita esta obra, pues a comienzos de tal siglo aún había una contigüidad entre narración de hechos reales e imaginarios, y había una equiparación implícita entre ambos. Esta condena de lo ficcional, supone una condena moral, pues se establece una equivalencia entre ficcional y mentira y una relación con lo demoníaco, pues al demonio se le llama "padre de la mentira". Otro término cercano a la ficción es la fábula, según Certeau, la palabra es convertida, en un régimen escritural en fábula, por tanto, la fábula está relacionada con la oralidad, la fábula "no sabe lo que dice y es necesario que un escritor interprete el saber de los que ella dice. La fábula está arrinconada al lado de la 'ficción' y como toda ficción es supuesta de camuflar o perder el sentido que ella esconde" (Certeau, 1982:22).

La oposición natural/ficcional está relacionada con la oposición más fundamental o básica de vida/muerte. La ficción estaría por tanto relacionada con la muerte, la idolatría más condenable es la que adora los objetos ficcionales, estos objetos, son los difuntos y los ídolos o estatuas. Pero la idolatría más ruin es la que adora a los ídolos estatuas, porque según Acosta, esta especie de idolatría ofende al Espíritu Santo y es a ella que relaciona directamente con lo demoníaco.

"Y a la letra hallarán los que fueren curiosos desenvolvedores de la antigüedad que el origen de la idolatría fueron estos retratos y estatuas de los difuntos."

La ficción o fábula se relaciona con la representación, una representación de lo ausente, del difunto, suplir tal ausencia se da por medio de la imagen, ya sean retratos o estatuas. Pero antes de tal imagen o ídolo se hacía uso del difunto como imagen del viviente y luego una imagen que no tuviera relación con el difunto sino por su semejanza o parecido con él. Para Acosta el difunto sería el primer ídolo del cual surgen luego las estatuas, las cuales serían réplicas, dobles. Esta proliferación de imágenes y de ídolos (como aquella estatua que en vida y en muerte se le debía hacer la misma reverencia que al Inca) no es desconocida para los españoles, porque la pompa real española funcionaba de modo análogo. La imagen del Rey también era venerada, sus cuadros, sus estatuas, incluso el rey mismo es considerado como símbolo, llegándose en algunos casos, a anular su naturaleza humana, por tanto, estos usos de los ingas no debieron parecer muy 'exóticos' para nuestro cronista.

> No se contentaban con esta idolatría de los cuerpos de los difuntos, sino que también hacían sus estatuas, y cada rey en vida, hacía un ídolo o estatua suya de piedra, la cual llamaba guaoiqui, que quiere decir hermano, porque a aquella estatua en vida y en muerte se le había de hacer la misma veneración que al propio Inga.

A pesar de la condena explícita y enfática hacia lo ficcional idolátrico, Acosta no esconde su admiración por la civilización mexicana que en este género de idolatrías prevaleció más que en cualquier parte del mundo, además de admiración hay un inocultable placer en describir los ídolos mexicanos y sus pomposos rituales. Quizá es lo ficcional lo que se relaciona más con la civilización. Entiende Acosta que la civilización se caracteriza por lo ficcional y con la profusión de signos y representaciones, pues admira los emblemas, insignias de los mortuorios mexicanos, la profusión de lenguajes que

no encuentra en la civilización inca. El jesuita no encuentra dificultad en establecer semejanzas entre los del Pirú y el resto de 'naciones bárbaras', sin embargo, hace mención aparte de los mexicanos pues le parece que éstos no pueden ser tratados conforme a la semejanza, son ellos muy disímiles al resto, por tanto Acosta dedica varios capítulos a describir las costumbres de los mexicanos: "Habiendo referido lo que en el Pirú usaron muchas naciones con sus difuntos, es bien hacer especial mención de los mexicanos en esta parte, cuyos mortuorios eran solemnísimos y llenos de grandes disparates." Se puede decir que los mexicanos presentan una alteridad irreductible con respecto a los otros bárbaros que Acosta conoce. Esto hace que el padre jesuita tenga un sentimiento de asombro y admiración con respecto a ellos y sean mejor considerados que los del Pirú; los mexicanos no son comparados con los otros bárbaros sino con los mismísimos españoles.

Acosta relaciona las insignias y emblemas de los mexicanos con la Orden de caballería española, de este modo hay similitudes, semejanzas entre la civilización mexicana y la occidental por la pompa de las ceremonias, aunque esta civilización está mezclada con la idolatría. En el caso de los mexicanos, civilización e idolatría son un continuum porque no se sabe dónde termina una y dónde comienza la otra, por tanto los mexicanos serían la encarnación de la 'maravilla' renacentista por excelencia, pues esta civilización se caracteriza por transtornar las fronteras entre civilización y barbarie y poner de manifiesto la continuidad entre ambas categorías, algo que era de sumo interés para los hombres del Renacimiento:

> La afición a lo maravilloso y la influencia de lo sobrenatural cristiano mantienen una mentalidad que apenas se preocupa por la verosimilitud y que cree en la mezcla de las especies...lo híbrido atrae a las mentes del Renacimiento, que están atentas a todas las creaciones de la naturaleza y especialmente a las que habitan entre los géneros y las categorías clásicas. (Gruzinsky, 2000:187)

Esto no quiere decir que lo 'maravilloso' sea sólo característico de los mexicanos, lo maravilloso también irrumpe cuando Acosta habla acerca de los ingas, aunque con menor frecuencia. Se podría decir que todo es maravilloso en la cultura mexicana, en cambio en los ingas sólo algunos aspectos de su cultura.

Acosta establece que lo sobrenatural 'idolátrico' difiere de modo muy profundo a lo sobrenatural cristiano. Aunque en primera instancia sostiene que el punto común que une al idólatra y al cristiano es la creencia en la existencia de lo sobrenatural o de una vida ultraterrena. Sin embargo, sus ideas acerca de lo sobrenatural son muy distintas. La doctrina de la resurrección de los cuerpos y la separación alma/cuerpo son problemáticas para los idólatras. Sostiene el padre jesuita que los amerindios tenían un excesivo apego al cuerpo, "excesiva diligencia...en conservar cuerpos" y refiere el caso concreto de los del Pirú:

> Primeramente los cuerpos de los reyes y señores procuraban conservarlos, y permanecían enteros, sin oler mal ni corromperse, más de doscientos años. De esta manera estaban los reyes ingas en el Cuzco (...) los cuales el Virrey Marqués de Cañete (por extirpar la idolatría) hizo sacar y traer a la Ciudad de los Reyes (...) que causó admiración ver cuerpos humanos de tantos años con tan linda tez y tan enteros.

La 'admiración' se da debido nuevamente a esta trastrocamiento de categorías, marca característica de la maravilla, en este caso de las momias, se da una mezcla insólita entre lo vivo y lo muerto: el autor sostiene que las momias pertenecen a reyes Ingas que han muerto hace más de doscientos años y sin embargo tienen 'linda tez' y están enteros, esta mezcla insólita es la que causa admiración. Acosta como 'etnólogo' o cronista de otras civilizaciones es como Michel de Léry descrito por Certeau: Léry halla en la naturaleza americana mezclas 'insólitas' un tapir que es mitad vaca, mitad asno,

> La figura de lo desemejante es ya una desviación en relación con lo que se ve 'por acá', ya, sobre todo, la combinación de formas occidentales que hubieran sido cortadas y cuyos fragmentos se hubieran armado de modo insólito. Los seres salvajes repiten en ellos la escisión que divide al universo (...) un cuadro tapizado de innumerables espejos rotos donde se refleja la misma fisura (mitad esto, mitad aquello). (Certeau, 1985: 235)

En el caso de Acosta, él también halla en el ámbito de las civilizaciones mezclas también insólitas, lo que demuestra que las otras civilizaciones se describen o conciben como 'deformaciones' de la civilización a la cual pertenecen los etnólogos. Es por esto que la maravilla asalta las descripciones de Acosta, como un 'síntoma' o mejor dicho, un indicio que demuestra que las categorías utilizadas para describir a las civilizaciones amerindias son continuamente rebasadas, incluso invalidadas. En último caso, la maravilla supone la suspensión del saber o falla en el saber y más bien sólo una intensidad en las emociones o afectos.

Lo sobrenatural idolátrico tiene una distinta delimitación que su contraparte cristiana. La homología entre cuerpo: espíritu; vida presente: vida eterna no tendría validez para los idólatras, sino que habría una relación o una estructuración distinta de tales categorías, una estructuración menos rígida,

que relaciona el cuerpo con la vida ultraterrena, las necesidades 'corporales' de comer, beber con las almas, y una convivencia de las ánimas de los muertos junto con los vivos en el espacio terrenal: "creen que las ánimas de sus defuntos andan vagando, y que sienten frío y sed, y hambre y trabajo, y por eso hacen sus aniversarios llevándoles comida, bebida y ropa." Según Gruzinsky habría un problema de fronteras culturales:

> Las fronteras indígenas de lo natural y lo espiritual no son las nuestras. No sólo corresponden a umbrales distintos, pero se relacionan de modo diferente. Poseen una levedad, versatilidad que, sin abolirlas tienden a quitar mucha de su pertinencia a nuestras distinciones (...) ellas definen (...) la relación con la producción, el espacio y el tiempo. (Gruzinsky, 1988:215)

La matanza de hombres y servidores luego de la muerte de un inga también supondría un problema de delimitación o de fronteras, pues

> El *concepto de frontera es correlativo al de individualidad semiótica*...Es sabido que la frontera de la persona como fenómeno de la semiótica histórico-cultural depende del modo de codificación. Así, por ejemplo, en unos sistemas la mujer, los niños, los criados no libres y los vasallos pueden ser incluidos en la persona del marido, del amo y del patrón. (Lotman, 1996:25)

Esto demostraría que la delimitación de lo individual o personal es distinto entre los ingas y los españoles, lo individual en el caso de los del Pirú, abarca cuando se trata de los reyes, no sólo a ellos sino que incluye a sus servidores, lacayos:

> Cuando murió Guanacapa, que fué padre de Atahualpa, en cuyo tiempo entraron los españoles, fueron muertas mil y tantas personas de todas edades y suertes, para su servicio y acompañamiento en la otra vida. Matábanles después de muchos cantares y borracheras, y ellos se tenían por bienaventurados, sacrificábanles muchas cosas, especialmente niños.

Esta diferencia en la delimitación de las fronteras de lo terrenal y lo sobrenatural, así como en el de las fronteras personales conlleva una diferencia en la axiología. Los entierros en los ingas tienen atmósfera de fiesta, está relacionado con lo eufórico y lo más importante, los que van a ser muertos para acompañar a su señor 'se tenían por bienaventurados': los cantares y borracheras se relacionan con lo fúnebre, la muerte a diferencia de los españoles, que relacionan la fiesta, cantos y borrachera con la vida.

Esta distinción incluso oposición en la axiología de los ingas con respecto a los españoles da lugar a anécdotas graciosas:

> De un portugués que siendo cautivo entre bárbaros le dieron un flechazo con que perdió un ojo, cuentan que queriéndole sacrificar para que acompañase a un señor defunto, respondió que los que moraban en la otra vida, tenían en poco al defunto, pues le daban por compañero a un hombre tuerto, y que era mejor dársele con dos ojos; pareciéndoles bien esta razón a los bárbaros, le dejaron.

En esta anécdota, el portugués logra salvar la vida adoptando el modo de razonamiento de los indios, esta adopción es irónica puesto que supone también un distanciamiento, es decir, el portugués adopta este razonamiento con respecto a sus interlocutores indios, pero no implica una adhesión a tal modo de pensar sino todo lo contrario, el portugués engaña a los indios, les dice esto para salvarse, sería un caso de la 'treta del débil', pero en este caso el débil es el europeo.

En el caso de los mexicanos, sus "mortuorios eran solemnísimos y llenos de disparates". Lo remarcable de los mexicanos es la pompa con la cual se hacen los entierros y el derroche en riquezas y en vidas humanas con que se le agasajaba al muerto: "y a todos enterraban con cuanta ropa, joyas y piedras

tenían, y a los que quemaban, metían cenizas en unas ollas, y en ellas las joyas, y piedras y atavíos, por ricos que fuesen". Los amigos y conocidos traían presentes y ellos recibían, a su vez, vestidos, lo cual implica una relación de don. Las matanzas también eran más numerosas así como la solemnidad del enterramiento:

> Le ofrecían esclavos para que los matasen con él y le fuesen a servir al otro mundo. Mataban asimismo al sacerdote o capellán que tenía, porque todos los señores tenían un sacerdote que dentro de casa les administraba las ceremonias...mataban al maestresala, al copero, a los enanos, y corcobados... y a los hermanos que más le habían servido, lo cual era grandeza entre los señores servirse de sus hermanos...Finalmente mataban a todos los de su casa.

La muerte del señor de la casa, implica el exterminio de todos los que habitan con él así como de sus riquezas, ni siquiera su familia, sus hermanos se salvan de tal exterminio, se podría decir que la individualidad de los señores mexicanos abarca toda su familia, sus servidores, su sacerdote, sus posesiones.

La ceremonia mortuoria mexicana es calificada de "solemne y llena de disparates" en una especie de oximoron que reúne cualidades contrarias. Pero ya se había adelantado anteriormente que los mexicanos vendrían a ser, para Acosta, un pueblo extraño o mejor dicho, 'maravilloso' puesto que pone en cuestión la separación de las categorías de barbarie/civilización. Estas se tornan en el caso mexicano en categorías interpenetrables, no rígidas, sino fluidas, continuas. Las ceremonias fúnebres mexicanas son un ejemplo patente de ello porque reúnen la solemnidad propia de la civilización y el disparate, propio de los bárbaros al punto que no se sabría donde comienza una y termina la otra. Quizá porque ambos participan del 'exceso', de lo que no se puede enumerar: el exceso es lo que desestabiliza las fronteras entre categorías barbarie/civilización.

"Tomaban toda aquella ceniza y enterrábanle con gran solemnidad (...) sacaban los sacerdotes a los difuntos con diversas ceremonias, según ellos lo pedían, *los cuales eran tantas que cuasi no se podían enumerar*." La solemnidad consiste en el cuidado y la cantidad de ceremonias que se hacían y sobre todo en las "insignias y trofeos" y "particulares blasones y armas" que utilizaban los mexicanos durante tales ceremonias. "El sacerdote que hacía el oficio iba ataviado con las insignias del ídolo a quien había representado el muerto, porque todos los señores representaban a los ídolos, y tenían sus renombres, a cuya causa eran tan estimados y nombrados." Acosta relaciona las insignias y blasones de los mexicanos con los de la Orden de Caballería española, de este modo, establece semejanzas entre la civilización mexicana y la occidental por el uso de esta clase de signos: emblemas, blasones, insignias, rebasan el nivel indicial al cual habría condenado el jesuita el lenguaje de los amerindios. Todos estos signos serían iconos e incluso símbolos, es decir signos arbitrarios "cuya relación con el objeto se determina por una ley".

Es por ello que llaman tanto la atención de Acosta porque revelan un grado de elaboración sígnica de los mexicanos que Acosta que los hace semejantes a los españoles, a pesar que estos emblemas o insignias sean idolátricos. Acosta silencia o hace pasar a un segundo plano este elemento idolátrico para tener en cuenta solamente esta capacidad de elaboración sígnica. Sin embargo es claro que la noción de insignia, blasón está íntimamente relacionada con la idolatría, en las ceremonias fúnebres se da un juego de representación mediante el cual los señores mexicanos "representaban a los ídolos" *Quizá es lo que tiene en común la idolatría con la*

civilización es el uso de los iconos, del lenguaje icónico. Entiende Acosta que las civilizaciones avanzadas se relacionan con lo ficcional, con la representación mediante emblemas, insignias que serían signos que rebasan ese nivel o umbral inferior característico de los lenguajes amerindios.

1.5 LOS IDOLOS

El cuarto y último género de idolatría es el que se refiere a la adoración de 'imágenes y estatuas' es decir de signos icónicos. Esta clase de idolatría supondría, desde el inicio, una noción de signo y de lenguaje que rebasan lo indicial, y por tanto sólo las culturas más avanzadas lo tendrían, es por ello, que Acosta sostiene que los mexicanos son el pueblo más idólatra que conoce y esto es correlativo a la gran admiración que tiene por sus logros como civilización. Para los españoles ídolo era una

> Noción preconstruida, figura prefabricada, (...) el ídolo es la declinación de una herencia cultural pagana y judeo-cristiana (...) el ídolo designa igualmente, del mismo modo que condensa e interpreta, una percepción selectiva de las culturas indígenas, una percepción basada en las representaciones figurativas y antropomorfas (estatuas, pinturas)... Esta obsesión por lo figurativo (...) producto de una educación de la vista que privilegia lo antropomorfo y lo figurativo. (Gruzinsky, 1990:74)

La obsesión por lo figurativo, propia de la civilización occidental, implicaría asimismo una obsesión por lo representacional, es decir, del lenguaje tomado en su función estrictamente referencial.

Sin embargo, para Acosta lo icónico o lo figurativo de la idolatrías no tendría relación alguna con un referente dado, pues para él esta clase de ídolos son "puro arte e invención humana (...) que fuera de aquella pintura o escultura, ni es nada, ni fue nada." Pura apariencia, por tanto, sin esencia o según la semiótica, ilusión o simulacro.

'Invención' es una palabra muy usada en el léxico renacentista. Se establece una distinción, en el siglo XVI entre "el inventor (que explota el pasado a fin de lograr una nueva creación) y el cronista (que sólo compila lo que entonces sucedió)" Se relaciona la invención con la novedad, el descubrimiento y creación de nuevas concepciones o conceptos y preferentemente con aquello que no tiene valor o sentido histórico, de narrar lo que sucedió en el pasado, sino que invención tiene relación con lo literario, lo ficcional. Los ídolos, entonces, vendrían a ser invención pura que no tiene asidero en la realidad, por tanto no poseen referente, y son sólo 'imaginación' palabra también utilizada por Acosta. "Inútil buscar un sentido específico, un referente particular al ídolo. O bien no es más que pura materialidad o, instrumento demoníaco, es un reenvío infaltable al demonio." (Grunzinsky, 1990:75)

La adoración a ídolos es lo que Acosta califica de modo explícito como diabólica. En la adoración a figuras creadas por el hombre, Acosta no pone en cuestión que es el demonio quien habla a través de ellos, a diferencia del resto de especies de idolatrías que son calificadas como propias de la simpleza, ingenuidad o de la barbarie de los amerindios. El padre jesuita relaciona la deformidad o fealdad de las guacas del Pirú con lo demoníaco:

> Hubo en Indias gran curiosidad de hacer ídolos y pinturas de diversas formas y diversas materias, y a éstas adoraban por dioses. *Llamábanlas en el Pirú, guacas, y ordinariamente eran de gestos feos y disformes*; a lo menos los que yo he visto todos eran así. *Creo sin duda que el demonio en cuya veneración los hacían, gustaba de hacerse adorar en figuras mal agestadas.*

En el caso del Pirú se incide de modo enfático en el carácter demoníaco de sus ídolos, Acosta describe cómo los sacerdotes hablaban con el demonio por medio de estas guacas o ídolos "Y es así en efecto de verdad,

que en muchas de estas guacas o ídolos, el demonio hablaba y respondía." En el caso de los mexicanos se dice que son el pueblo más idólatra del mundo, sin embargo no se incide en la relación de sus ídolos con el demonio, como sucede en los del Pirú, sino que se describe a los ídolos como hechura humana, los ídolos mexicanos son presencias o manifestaciones sin significación es cierto, pero que provocan o producen pasiones en quien los describe y contempla. La admiración, el placer de Acosta frente a estos ídolos es evidente, a pesar que estos ídolos son fuente de engaño y superstición. Los ídolos mexicanos son fuente de placer a diferencia de los ídolos del Pirú que son calificados de disformes, feos y no son descritos. Lo que se resalta de la minuciosa descripción de numerosos ídolos mexicanos es que son antropomorfos, la 'deformidad' de los ídolos del Pirú se debería justamente a que carecen de rasgos antropomorfos. Se puede decir que este carácter antropomorfo es lo que hace descriptible y por tanto, agradables a los ídolos mexicanos, los peruanos por no serlo, son indescriptibles. Por ello se establecería una oposición entre ídolos del Pirú y los de México: mientras los primeros son vistos como demoníacos, los segundos son vistos, preferentemente como hechura humana, como 'arte e invención humana' y serían considerados, de modo implícito, bellos o al menos agradables de ver.

/ídolos del Pirú/	**vs**	**/ídolos de México/**
Demoníaco		de hechura humana
Deformes		arte, invención
Feos, mal agestados		causan placer, antropomorfos

Las descripciones de los ídolos mexicanos los hacen aparecer como estatuas portentosas y bellas pero sin significación ni referente existente; en el discurso del jesuita se silencia la carga simbólica de los ídolos reduciéndolos a pura apariencia y pura materialidad, pues gran parte de las descripciones se basan en decir de qué están hechos los ídolos:

> Este ídolo se llamaba Texcatlipuca, el cual era de una piedra muy relumbrante y negra como azabache, vestido de algunos atavíos galanos a su modo. Tenía zarcillos de oro y de plata, en el labio bajo un cañutillo cristalino de un jeme de largo, y en él metida una pluma verde, y otras veces azul, que parecía esmeralda o turquesa.

Si los ídolos mexicanos son considerados como pura apariencia sin referente existente, se puede entender que gran parte de la fascinación que ellos ejercen estriba precisamente en que son considerados por el padre jesuita como 'invenciones, ficciones, o arte' o en otras palabras, como productos de la imaginación. Para Acosta, los ídolos mexicanos no remiten a otra cosa excepto a sí mismos, por ello permiten el desbordamiento de la imaginación serían como la literatura de caballerías muy censurada en círculos moralistas pero gustada por el gran público de la época. La relación de Acosta con los ídolos se podría calificar de casi hedonista, pues se place en detenerse en cada detalle propio, característico de cada ídolo, con lo cual se logra en su discurso una 'presencia' o simulacro de presencia de tales ídolos. En estas descripciones se halla una fascinación por lo ficcional, por la invención y arte que en numerosos pasajes de este discurso son condenados, debido a no contener verdad alguna.

Los ídolos mexicanos son presencias antropomorfas, llenas de colores, vestiduras y emblemas, pero también son fuente de mitos, los cuales son

apenas aludidos por Acosta, por considerar que no es el momento o el lugar de decirlos. "Tenía en la mano izquierda una rodela blanca con cinco piñas de plumas blancas puestas en cruz (...) cuatro saetas, que según los mexicanos les habían enviado del cielo para hacer las hazañas *que en su lugar se dirán*" La relación fluida y sin cesuras o cortes entre ídolos y mitos es interrumpida, el ídolo sólo tendría significación por los mitos, cortar ese intercambio fluido entre discurso visual (la estatua ídolo) y oral (mito) sería una forma de descontextualización que tendría como resultado que el ídolo sea reducido a una estatua o a simple objeto. Los adornos, las vestiduras y los emblemas de los ídolos, todo ello tiene una significación específica para los mexicanos, sin embargo Acosta lo pasa por alto, corta la relación figura/tema que funciona plenamente en el caso de los ídolos, así lo figurativo de los ídolos pasa a ser mera ornamentación vacua. "Todo este ornato y el demás que era mucho, tenía sus significaciones, según los mexicanos declaraban"

"No se contentaban los bárbaros de tener dioses, sino que también tenían sus diosas, como las fábulas de los poetas las introdujeron y la ciega gentilidad de griegos y romanos las veneraron." Sostiene Acosta que las diosas de los mexicanos provienen de la creación de fábulas de poetas así como sucede en el caso de los griegos y los romanos, de este modo, las fábulas o ficciones de los poetas son creadores de idolatría, Acosta establece una relación estrecha entre idolatría y poesía (o literatura). La multiplicidad proteica de la idolatría se relaciona con la de la poesía. Se puede por ello suponer que la valoración de la poesía y de las artes en general, para Acosta es muy baja, las cuales estarían en el rubro de la mentira y de lo inexistente.

Idolatría	**vs**	**Cristiandad**
Ficción-fábula	vs	Verdad
Arte- invención	vs	Verdadero
Inexistente, no representacional	vs	Existente
Muerte	vs	Vida

Si bien la relación entre ídolos y relatos míticos es silenciada tenemos, en cambio, que la relación entre ídolos y ceremonias o fiestas es realzada, debido a que tanto el ídolo como las fiestas constituyen para el jesuita, espectáculos visuales, placeres de la vista a los cuales se les silencia o se les vacía de significación; en las fiestas dedicadas a los ídolos hay "grita y vocerío", es decir ruido sin significación "Ibanse luego todos a guisar las carnes de toda aquella caza, de que hacían un convite a todo el pueblo, y después de comer hacían sus representaciones y bailes delante del ídolo". Para Acosta los mexicanos hacen fiestas "donosas". Es en la alteridad, en el otro que se ubica la fiesta 'donosa'. Los salvajes saben organizar fiestas, como nos dice Certeau, al tratar sobre Léry:

> Los ruidos que llegan de la fiesta de los hombres-salvajes, así como los 'sonidos inarticulados' (...) no tienen ningún contenido inteligible. Son llamadas desorbitadas del sentido. Olvidos de las precauciones, pérdidas del entendimiento, arrobamientos. Ese lenguaje no obtiene su poder de lo que dice, sino de lo que hace o de lo que es. No podríamos decir si es verdadero o falso. Está más allá o más acá de esa distinción. El "por allá" vuelve bajo esta forma. Así ocurre con un grito, el acto de enunciación derriba al enunciado y a toda la organización de la forma, del objeto y del referente. Es insensato, pero produce placer. (Certeau, 1983: 251)

La fiesta sería una liberación de la significación, de lo simbólico, por ello, es el otro, al cual se le niega lo simbólico (o se le desimboliza), el que hace las fiestas y al cual está relacionado el placer y la euforia.

> Pintan al ídolo de cierta forma, que no hay que gastar tiempo en referirla; más la fiesta que le hacían es muy donosa. Y era así que al reír del alba, tocaban una bocina, con que se juntaban todos con sus arcos y flechas, redes y otros instrumentos de caza, e iban con su ídolo en procesión.

En el capítulo 10 se habla del "extraño modo de idolatría que usaron los mexicanos": "Tomaban un cautivo, el mejor que les parecía, y antes de sacrificarle a sus ídolos poníanle el nombre del mismo ídolo a quien había de ser sacrificado, y vestíanle y adornábanle del mismo ornato que a su ídolo, y *decían que representaba al mismo ídolo*". El hombre cautivo se convierte en dios o ídolo por medio de un proceso de semejanza, lo visten, lo adornan de modo semejante al ídolo. Al término de este proceso, el cautivo se torna simulacro o copia del ídolo, o siguiendo la definición de Peirce de icono "un icono puede representar su objeto principalmente por su similitud", el hombre cautivo se torna signo, icono del ídolo, por la 'similitud' que es producida por quienes lo tienen en su poder. Como nos recuerda Eco. "un icono no es un signo que se parece al propio objeto porque lo *reproduce,* sino que es más bien un signo basado en modalidades particulares de *producción*" (Eco, 1991: 63)

Es con cierta reluctancia que Acosta concede que el hombre cautivo 'representaba' al ídolo, pues estos hombres-dioses violan con lo que él había establecido acerca de los ídolos. Los hombres dioses a pesar de ser considerados y tratados como ídolos no son "imágenes o estatuas...arte e invención..." es decir, no son entes fabricados, artificiales y con un significado y referente inexistente, sin embargo se constituyen en signos o representantes del ídolo. Tenemos el caso en el cual algo vivo toma el lugar o representa a

algo inerte e inexistente, el hombre-dios substituye o hace las veces de un ídolo. Acosta contrapone esta costumbre con la de los Incas quienes

> Substituyeron ciertas estatuas de piedra hechas a su semejanza, que les llamaban sus guaoiquies o hermanos y les hacían dar la misma veneración que a ellos, así los mexicanos lo usaron con sus dioses, pero pasaron éstos mucho más adelante, porque hacían dioses de hombres vivos (...) decían que representaba al mismo ídolo.

Mientras que los Incas establecen una relación que calificaríamos de convencional entre objeto e icono, en el cual el ´objeto' sería un ente vivo cuyo valor sería superior al del icono, en el caso de los mexicanos hay una inversión proceso por el cual, un ente vivo sería el simulacro o la simple copia de algo inerte, inexistente y de valor inferior para el cronista. Se daría el caso de una 'semiotización' de lo considerado como objeto o referente.

1.6 LOS TEMPLOS

La distinción entre lo demoníaco de los ídolos, en el caso del Pirú y los ídolos como meras obras bellas, productos de la imaginación en el caso mexicano, se da también en el modo de considerar los templos. Al tratar acerca de los templos del Pirú, Acosta sostiene que el demonio 'visiblemente' habló allí con los indios: "hablar y responder el demonio y engañar a los miserables". A continuación, el jesuita describe cómo se establecía la comunicación entre los indios y el demonio: "el modo que tenían de consultar a sus dioses (...) era como el demonio les enseñaba, ordinariamente era de noche, y entraban las espaldas vueltas al ídolo, andando hacia atrás y doblando el cuerpo e inclinando la cabeza, poníanse en una postura fea, y así consultaban" El culto al demonio supone la inversión del culto a Dios, semejante y a la vez inverso, el culto se hace de noche – lo inverso del día- e

incluso la posición cómo se consulta al demonio "de espaldas" y "con postura fea" y la respuesta de éste es un "silvo temeroso, o con un chillido, que les ponía horror", es decir, una emisión de voz carente de significación, ininteligible que tiene mucho en común con la "grita y vocerío" que caracterizan las fiestas de los bárbaros. De este modo el demonio y los amerindios se sitúan en la esfera de lo carente de significación, puro significante pero que provoca emociones o pasiones. El 'contenido' de aquellas emisiones de voz serían los efectos pasionales que provoca. "En la terminología semiótica, las formas pasan a ocupar el plano de la expresión, y los afectos, el plano del contenido" (Zilberberg, 2000: 58)

> En la misma casa estaba el Punchao, que era un ídolo del sol, de oro finísimo, con gran riqueza de piedrería, y puesto al Oriente, con tal artificio (...) volvían los rayos con tanta claridad, que parecía otro sol. Este adoraban los ingas por su dios, y al Pachayachachic, que es el hacedor del cielo.

Se habla en el caso de los ingas del culto que daban al demonio, sin embargo se describe, a continuación, el culto que también le daban al sol, el cual era muy distinto al culto demoníaco. El culto al demonio se relaciona con la noche y el del sol, al día, luz y sombra, día y noche se reúnen son adorados por igual en los templos de los ingas. El idólatra reúne las antítesis, adora a ambos, tanto al demonio, como al hacedor del cielo, esto constituye una transgresión para una mirada como la de Acosta, pues sería una especie de negación del principio del tercio excluido- transgrede la norma mediante la cual si se adora al demonio no se puede adorar a su contrario; esto continuó claramente en tiempos posteriores, cuando los indios adoraban al Dios cristiano y a sus huacas. Con lo cual se demostraría que los indios poseen una

mentalidad proclive a las mezclas, incluso antes de la llegada de los españoles.

En el culto al sol, Acosta remarca antes que nada la riqueza del material con el cual está hecho el ídolo del sol, "de oro finísimo" y el artificio mediante el cual hacían que el ídolo pareciera "otro sol". El culto al Sol ya había sido tratado por Acosta en el capítulo 4 sobre el culto a los seres naturales, pero vuelve a tratarlo a propósito de esta imagen del sol que se encuentra en el templo de Pachacámac, esto demuestra lo problemática de la clasificación de las formas de idolatría en Acosta, el culto al Sol se encuentra considerado tanto en el culto a objetos naturales como en el culto a los objetos artificiales, esto sería debido a que según Gruzinsky habría una confusión entre signo/objeto entre ídolo y dios, recurrente entre los españoles:

> Se tiene la impresión que el significado y el significante- la cosa representada y aquello que la representa (...) tienden a confundirse, (...) como si el ídolo fuese una imagen que funciona mal. "Idolo" y "dios" indígenas son empleados como si fuesen intercambiables, pero también pueden aparecer como entidades separadas, tan distintas como puede ser la representación material, inerte, localizada y el diablo.(Gruzinsky, 1990: 80).

En muchos casos esta confusión procede de que los españoles, en este caso específico, Acosta interrumpen el proceso significativo, simbólico de las religiones amerindias por el cual los ídolos son entidades que no son sólo materia sino que su forma, curiosa peculiar, está llena de significación y simbolismo.

A diferencia del ídolo del Sol- y se podría decir de los ídolos en general- descrito con admiración y remarcando antes que nada el material precioso del cual está hecho, el diablo no tiene una forma visible manifiesta, en oposición a los ídolos que son exclusivamente visibles, hechos para ser

contemplados. Sin embargo, el demonio también se constituye como una presencia, no es visto pero es oído, el demonio es una voz, un chillido aterrador pero sometido, en este caso, a un régimen de visibilidad. Acosta dice "hay relación que hablaba *visiblemente* con los indios" el demonio al igual que Dios no es algo que se ve, sin embargo está sometido a un régimen de visibilidad en el cual es menoscabado (noche-voz) el culto al demonio al no comportar presencias visibles, no implica tampoco objetos de valor, a diferencia del culto al Sol, lo material-visible se transforma en objeto de valor pecuniario y pasible de ser codiciado y al final saqueado de su templo.

Del templo de los ingas, Pachacámac sólo se dice que era "antiquísimo y grandísimo" ni siquiera hay una descripción sucinta sobre él. Todo lo contrario ocurre con los templos mexicanos, cuya arquitectura es descrita con profusión por el jesuita. En efecto, los templos mexicanos son admirados por su magnificencia, por su amplitud, y por ser templos llenos de figuras, ya sea como simples ornamentos o las figuras idolátricas (propiamente dichas).

> Había pues en México, el cu, tan famoso templo de Vitziliputztli, que tenía una cerca muy grande y formaba dentro de sí un hermoso patio; toda ella era labrada de piedras grandes a manera de culebras asidas las unas a las otras. Tenían las cumbres de las cámaras y oratorios donde los ídolos estaban un pretil muy galano labrado.

Las descripciones de los templos mexicanos son realizadas a modo de recorrido o paseo por sus interiores, Acosta privilegia los aspectos mensurables, cuantitativos: los innumerables cuartos, aposentos, niveles, escalones del templo, su gran magnitud:

> Por dentro de la cerca de este patio había muchos aposentos de religiosos (...) era este patio tan espacioso, que se juntaban a danzar o bailar

> en él, en rueda, alderredor, como lo usaban en aquel reino, sin estorbo ninguno, ocho o diez mil hombres, que parece cosa increíble.

Esta descripción a modo de paseo permite reunir elementos disímiles que componen los templos, elementos de barbarie y de magnificencia. Acosta no condena de modo explícito lo que ve, las "muchas calaveras de hombres...llegaban estas hileras de calaveras desde lo bajo hasta lo alto de los maderos, llena la palizada de cabo a cabo, de tantas y tan espesas calaveras que ponían admiración y grima" La admiración y la grima o miedo que lo embarga, se diría, pone en suspenso una actitud valorativa explícita. Según Greimas & Fontanille, la admiración es una pasión 'neutra' que no es disfórica ni eufórica, se halla por encima de tales distinciones. Se trata de una pasión no polarizada, remite a un sincretismo que es superior a las oposiciones binarias de euforia y disforia. Esto explica que la admiración pueda, sin conflicto alguno, pasar a relacionarse con otras pasiones y también que sea inestable, porque implica un estadio anterior, una pasión más primaria, pues sólo implica una intensidad. Con esto podemos concluir que la admiración es una pasión que se presta mucho a la mezcla, con otras pasiones debido principalmente a su naturaleza sincrética. Al decir que es una pasión inestable y no polarizada implica también que la valoración no es clara y es también inestable, ambivalente. Según Marina & López Penas el miedo está emparentado con la sorpresa, en muchas culturas se da el caso de objetos que están a medio camino entre lo monstruoso y lo admirable.

Es de notar que en este capítulo acerca de los templos, Acosta se abstiene de mostrar su desaprobación o condena a los sacrificios humanos, aunque en los templos haya plena evidencia de ellos e incluso se podría decir que los templos son construidos teniendo en cuenta tal práctica. La relación

arquitectura o diseño formal del edificio y su contenido (sacrificios humanos) es obviada (arquitectura/uso) o esta relación es obliterada para concentrarse solamente en la magnificencia del templo, en sus cualidades formales, de este modo se puede pensar en el templo como un constructo caleidoscópico que muestra magnificencia y barbarie como el tapir que hace mención Certeau

> Mitad vaca y mitad asno" (...) seres salvajes repiten en ellos la escisión que divide al universo (...) un cuadro tapizado de innumerables espejos rotos donde se refleja la misma fisura (mitad esto, mitad aquello) (...) la combinación de formas occidentales que hubieran sido cortadas y cuyos fragmentos se hubieran armado de un modo insólito.(Certeau, 1983:238)

Estas 'criaturas hechas de pedazos' son producto, claro está, del discurso del cronista quien es las que las hace pedazos, quien las segmenta de acuerdo a sus criterios y con el objeto de un análisis más detallado, de subordinar la alteridad que se halla en la búsqueda de elementos ya conocidos, propios de Occidente.

Se puede concluir entonces que lo que remarca Acosta en el caso de los mexicanos son aspectos cuantitativos, extensionales de los templos, los cuales no conllevan juicios valorativos claros sino ambiguos: la admiración como pasión sincrética y primaria, se relaciona con el miedo que es una pasión disfórica, con lo cual la valoración de los templos se torna ambivalente, se admira su magnificencia pero se siente miedo por la gran cantidad de calaveras y los indicios claros de sacrificios humanos.

En cambio en el caso de los incas, al establecer la oposición luz/sombra, Acosta privilegia el aspecto cualitativo (intensional) de sus templos. Las cualidades de intensidad provocan juicios epistémicos muy claros,

tajantes: luz se relaciona con el sol y el hacedor del mundo (que Acosta concibe como cercano al Dios cristiano) y la sombra con el demonio.

La reflexión acerca de la adoración de ídolos 'imaginados' y sus templos no se limita en esta obra a considerar solamente a las civilizaciones amerindias, sino que también llega a incluir en su estudio a la civilización china.

> Pero en esto de ídolos y templos hay poca curiosidad en China, porque los mandarines hacen poco caso de ídolos (...) ni aun creen que hay otra vida ni aun otro paraíso, sino tener oficio de mandarín ni otro infierno sino las cárceles que ellos dan a los delincuentes. Para el vulgo dicen que es necesario entretenelle con idolatría, como también lo apunta el filósofo, de sus gobernadores; y aun en la Escritura fue género de excusa, que dio Aaron del ídolo de becerro que fabricó.

A diferencia de los amerindios, la idolatría en los chinos es de escaso interés y se puede colegir de escasa variedad. De la civilización china retiene Acosta dos características principales, el cinismo y la hipocresía en materia religiosa de su clase dominante. Los mandarines no creen en ídolo alguno ni en la vida ultraterrena, pero piensan que la religión es una buena distracción para el pueblo, y los bonzos que son los encargados del culto, aparentan ser virtuosos, pero "son peores que la gente común". Esta escisión entre clase dominante y clase dominada hace que la idolatría no sea un fenómeno susceptible de contagio en la totalidad de la civilización china a diferencia de los amerindios, en el cual es un fenómeno global, totalizador. En la civilización china se trataría de un fenómeno localizado sólo en la clase dominada, en el pueblo, lo cual no permitiría un desarrollo mayor. El cinismo y la hipocresía de los mandarines y los bonzos mostraría que la idolatría en esta civilización es una ideología conveniente para la dominación y el gobierno del pueblo pero de la cual no se cree. El escaso interés de la idolatría de los chinos es debido a la vacuidad (rarificación de la creencia y por tanto de los ídolos) Para Acosta la

creencia se debe imponer de las clases dominantes a la clases dominadas por tanto, la nación china sería anómala en ello un modo de nación en la cual el escepticismo más acerbo y la creencia idolátrica conviven, lo cual demostraría la 'resistencia' de la idolatría, pero no sería el modelo ideal de civilización en este aspecto para el jesuita.

Acosta construye en su discurso una clase sacerdotal mexicana que es espejo o réplica de los ideales de la religión católica "Estos mancebos que servían en el templo de Vitziliputzli, vivían en pobreza, castidad y obediencia (...) vivían con tanta honestidad (...) muy mortificados (...) sin otra venta más de la limosna (...) ejercitábanse en penitencia." Entonces se llega a configurar una imagen utópica del otro. La alteridad llega a ser la encarnación más acabada de los ideales de la cultura propia, (algo que se da también en Tomas Moro) esto se da la paradójica situación en la cual los idólatras al adorar al demonio, practican virtudes que son cristianas.

> Cierto *es de maravillar* que la falsa opinión de religión pudiese en estos mozos y mozas de México, tanto, que con *tan gran aspereza hiciesen en servicio de Satanás, lo que muchos no hacemos en servicio del Altísimo Dios* que *es grave confusión* para los que con un poquito de penitencia que hacen están muy ufanos y contentos.

Notemos que en este pasaje están íntimamente relacionadas las pasiones del asombro con la confusión y el desconcierto. Estas pasiones tienen en común su intensidad en el sentir y la incapacidad de establecer una axiología definida, segura. Según Marina & López Penas:

> Confuso el que está turbado y el que lo sabe dar a entender, mezclando una razón con otra sin tener distinción (...) significa también falta de orden, ocasionada por la multitud y variedad de cosas (...) *Siempre que las*

> *cosas materiales se mezclan e incorporan unas a otras o se desordenan resultan confusión que se verifica igual en la inteligencia, el ánimo y en las manifestaciones que producen estos sentimientos.* (Marina & López Penas, 2002: 114)

La confusión así como el desconcierto o la perturbación tiene relación con la mezcla en los objetos, se da cuando se verifica una mezcla que no parece corresponder con el orden debido o esperado de las cosas. Se trata pues de una pasión de orden cognitivo, pues tiene que ver con el pensamiento principalmente y al igual que la admiración supone una suspensión en la capacidad de emitir juicios por parte del sujeto. En este caso, se da al ver Acosta cómo los idólatras que son según su argumentación, inspirados por el demonio pueden ser más virtuosos que los cristianos. La maravilla tiene un contenido similar; la maravilla además de ser una definición conceptual posee un componente pasional evidente. La maravilla surge ante la mezcla de lo que parece imposible de ser mezclado, por ello, se le puede calificar de pasión mixta también.

La confusión surge, cuando se pone en crisis la separación maniquea que sustentaba el discurso de Acosta: /Idolatría / vs /Cristianismo/ (vicios vs virtud): es en el demonio que debería hallarse todo lo malo y en el cristianismo lo bueno. Hallar algo bueno en el ámbito del demonio produce confusión, desconcierto en Acosta y correlativamente se hallan defectos (como la tibieza en el culto) en el ámbito cristiano, el cual era hasta ahora, el ámbito de la virtud, de lo bueno. Se da la evidencia de una mezcla entre ambos ámbitos, muestras de virtud en el lado idólatra y muestras de vicio por el lado cristiano, o en términos más simples, Acosta halla algo bueno en el ámbito de lo malo y algo malo en el ámbito de lo bueno, lo cual prueba que las categorías o distinciones propuestas al inicio por Acosta están sometidas a una

relativización o, por lo menos a reconocer que estas categorías no son 'puras' sino que contienen elementos 'mezclados', están sometidas a lo impuro a la mezcla.

Dentro de esta 'revisión' o relativización de categorías y valorizaciones, tenemos que los cristianos y sobre todo el mismo Acosta, que si bien pueden ser considerados como 'fanáticos' debido a su creencia en un solo Dios y los idólatras de 'crédulos' debido a su creencia en muchos dioses, en este pasaje, el padre jesuita se refiere a la tibieza del culto a Dios en comparación con la gran devoción de los idólatras a sus dioses por tanto se establece por el lado cristiano una débil intensidad y escasa extensidad opuesta a la idolatría, caracterizada por una alta intensidad y gran extensidad Es la comparación con el otro (el idólatra) el que hace que Acosta considere la 'tibieza' del culto a Dios

El reconocimiento de la superioridad de los idólatras en cuanto a la intensidad de su fe supone un reconocimiento de la decadencia en las prácticas cristianas, en la fe cristiana.

En el caso de los mexicanos, a diferencia de los chinos, la clase dirigente es la que con más devoción asume el culto a los dioses y la exhibe al pueblo. La devoción iría de arriba hacia abajo; se expandiría por contagio de la clase alta a la baja. Lo que admira Acosta es la devoción de la clase sacerdotal mexicana la cual es superior a la devoción de la misma clase en Occidente. El padre jesuita remarca los diversos modos como los mexicanos se martirizaban, se hacían daño a sí mismos, la extrema severidad de sus penitencias y el extremo de rigurosidad que se daba no sólo en los sacerdotes, sino en el pueblo entero.

> Rigores y penitencias extrañas que esta miserable gente hacía por persuasión del demonio (...) como los falsos profetas de Baal, que con lancetas se herían y sacaban sangre(...) guardaban estrechamente la continencia (...) hendíanse los miembros viriles, y hacían mil cosas para hacerse impotentes (...) hacíanse en sí crueldades, martirizándose por el diablos (...) y todo a trueco que los tuviesen por grandes ayunadores (...) *En algunas partes, esta ciega gente, por persuasión del demonio (...) se sacrifican despeñándose de algún alto risco*.

Si bien al inicio de esta sección acerca de los templos hay una evidente admiración y confusión por la gran devoción de los idólatras y al mismo tiempo, una acusación de tibieza a los cristianos, se da al final de la sección, una 'resolución' en la cual se restablece el maniqueísmo inicial, una condena en los términos más negativos al demonio y a su culto, incluso a las prácticas que antes habían sido admiradas: "que todos son embustes del que ninguna cosa ama más que el daño y perdición de los hombres" ¿Cómo se da este restablecimiento del maniqueísmo inicial? Se da mediante las descripciones, a medida que Acosta describe las formas de penitencia de los sacerdotes mexicanos, las penas o penitencias se hacen cada vez más terribles, crueles, hasta llegar al suicidio o aniquilación del idólatra. La intensidad de la devoción de los idólatras ya no es admirada cuando se torna excesiva, sino que causa un rechazo absoluto y la admiración que se hallaba mezclada con el miedo, se torna en indignación. La intensidad de la devoción, llegada a un punto es execrable e inspiración inequívoca del demonio. Por tanto se podría establecer que la admiración es una pasión que se halla una pasión de tránsito, que sirve de intermediaria a otras pasiones, por tanto es una pasión de menor duración, que puede confundirse con la emoción.

1.7 LOS SACRIFICIOS.

"En lo que más el enemigo de Dios y de los hombres ha mostrado siempre su astucia, ha sido en la muchedumbre y variedad de ofrendas y sacrificios que para sus idolatrías ha enseñado a los infieles."

En su afán clasificatorio, Acosta establece tres géneros de sacrificios: de cosas insensibles, de animales y de hombres. Los Ingas sacrifican con abundancia cosas insensibles y animales, y también realizan, aunque con menos frecuencia sacrificios humanos. En cuanto a los mexicanos, Acosta sólo trata de la gran cantidad de sacrificios humanos que realizaban. Cuando trata de los Ingas, Acosta los relaciona con los moros en sus sacrificios a seres insensibles. Sacrificar ofrendas insensibles y animales llega a tener similitudes con la hechicería, pues el propósito principal de estos sacrificios era el de arruinar a sus enemigos y sus dioses. "Este sacrificio era el más acepto para contra los dioses de los contrarios"

Los sacrificios humanos son los que ocupan preferentemente la atención de Acosta. Así, de cinco capítulos acerca de los sacrificios en general, cuatro de ellos son dedicados exclusivamente a los sacrificios humanos. Como son los mexicanos los que más los practican, previsiblemente, Acosta escribe acerca de ellos tres capítulos y uno acerca de los sacrificios humanos de los Ingas.

> En muchas naciones se usaron de matar para acompañamiento de los difuntos (...) Fuera de esta ocasión, usaron en el Pirú sacrificar a niños de cuatro o de seis años hasta diez, y lo más de esto era en negocios que importaban al Inga, como en enfermedades suyas para alcanzalle salud.(...) Y cuando le daban la borla al nuevo Inga, que era la insignia del Rey, como acá el cetro o corona, en la solemnidad sacrificaban cantidad de doscientos niños de cuatro a diez años, duro e inhumano espectáculo.

En el Pirú, según refiere Acosta, las víctimas de los sacrificios humanos eran exclusivamente niños y doncellas. Pero remarca la cantidad excesiva de sacrificios humanos que se hacían cuando se daba la borla al nuevo Inga. Además, consigna Acosta que los grandes señores ingas cuando estaban gravemente enfermos sacrificaban a sus hijos para que de este modo la divinidad, el Sol o Viracocha "se contentase con él y que no quisiese llevar la vida a su padre" Las costumbres de los Ingas son similares a la de los paganos de la Biblia, quienes también sacrificaban a sus hijos: "este mismo género de cruel sacrificio refiere la Divina Escritura haberse usado entre aquellas naciones bárbaras de chananeos y jebuseos, y los demás de quien escribe el libro de la Sabiduría."

El sacrificio de niños provoca una furibunda condenación por parte de Acosta, pues establece que la lógica de los idólatras es una lógica invertida. Sacrificar sus propios niños supone alterar el orden natural y establecer el caos, porque implica establecer una 'deformación' que consiste en relacionar /muerte/: niñez y /vida/: vejez. Que lo joven se sacrifique o se destine a la muerte para que lo viejo tenga vida y salud supone no sólo una alteración conceptual sino también supone una falta moral, ética.

> Aquellas naciones bárbaras (...) llaman paz, vivir en tantos y tan graves males, como es sacrificar sus propios hijos, o hacer otros sacrificios ocultos, o velar toda la noche *haciendo cosas de locos*, y así ni guardan limpieza en su vida ni en sus matrimonios, sino que éste, de envidia, quita al otro la vida, este otro le quita la mujer (...) y todo anda revuelto; sangre, muertes, hurtos, engaños, corrupción, infidelidad, alborotos, perjuicios, motines, olvido de Dios, contaminar las almas, trocar el sexo y el nacimiento, mudar los matrimonios, desorden de adulterios y suciedades porque *la idolatría es un abismo de todos los males.*

Acosta relaciona al idólatra del Pirú con la figura del loco. Sabemos por Foucault que el loco en el Renacimiento era una "la forma más pura y total de *qui pro quo*; toma lo falso por verdadero, la muerte por la vida, el hombre por la mujer, la enamorada por la Erinia y la víctima por Minos. (Foucault, 1990: 69) figura que no se rige por lo semejante sino por lo desemejante, por lo desigual, el idólatra al igual que el loco cambia de lugar a todo lo considerado inmutable, inamovible, así cambia de sexo, cambia de nacimiento, cambia el matrimonio, entonces, desordena, lo cual implica establecer otro tipo de relación o violar el orden establecido, esto supone mecanismos de inversión

> Aunque en el matar niños y sacrificar sus hijos, los del Pirú se aventajaron a los de México, porque no he leído ni entendido que usasen esto los mexicanos, pero en el número de los hombres que sacrificaban y en el modo horrible con que lo hacían, excedieron éstos a los del Pirú, y aun a cuantas naciones hay en el mundo.

La barbarie de los Ingas tiene su correlato en la Biblia, la barbarie mexicana, en cambio es absolutamente diferente a las del resto de naciones del mundo, en el número de los sacrificados y "el modo horrible" como lo realizaban. Esta 'barbarie' en sus sacrificios humanos sirve de explicación y de justificación para Acosta de la "pronta evangelización" de los mexicanos. Acosta es capaz de interpretar el oculto deseo de los idólatras de verse pronto libres de su religión "el sustento de sus dioses, tenía ya cansados a muchos de aquellos bárbaros, pareciéndoles cosa insufrible"

La pasión constante en toda la idolatría mexicana es sin duda el miedo. Según Marina & López Penas:

> El miedo es un regulador del comportamiento. A eso tienden todos los miedos suscitados en el alma del hombre por otros hombres, tanto el pudor, como el temor a la guerra o a Dios (...) el cauto Spinoza lo dijo con

> contundencia: 'Es terrible que las masas pierdan el miedo' (Marina & López Penas: 2002: 251)

Claramente el miedo en los idólatras es suscitado por la clase dirigente como mecanismo de control o regulador de comportamiento. Se trata de una dominación del pueblo por el miedo como reacción a la crueldad extrema de la clase sacerdotal, una crueldad que se ejerce contra sí mismos en primera instancia, con sus rigurosas penitencias y castigos corporales y en segunda instancia vuelta al otro, en los sacrificios humanos.

Siendo la idolatría, según Acosta, un fenómeno de masas que contagia como la peste (la "peste idolátrica") el miedo también se trata de una pasión colectiva que es producida por manipulación de la clase sacerdotal. Las penitencias extremas de los sacerdotes son claramente leídas por Acosta como mecanismos o modos de manipulación, los sacerdotes muestran que se sacrifican y hacen penitencia por su pueblo, pero al mismo tiempo provocan el miedo de su colectividad. Pero el terror que provoca esta clase sacerdotal acaba por ser 'insoportable' (siguiendo la versión de Acosta), este desgastamiento de la pasión ocurre por la debilitación en el creer. Es por este debilitamiento en el creer que es posible que los mexicanos acepten otra religión. Acosta establece que el debilitamiento en el creer se debe a la "excesiva crueldad en derramar tanta sangre de hombres y el tributo tan pesado de haber de ganar siempre cautivos para el sustento de sus dioses". La misma crueldad que sustentaba el creer de los mexicanos en sus idolatrías, es responsable también del debilitamiento de su creer. Esto implica un cambio en la correlación, en el equilibrio que sustentaba tal orden y por tanto, tal pasión. Este desequilibrio se dio cuando llegaron los españoles.

Un aspecto importante acerca de los sacrificios humanos de los mexicanos que difiere notoriamente de la misma costumbre en los Ingas es que las víctimas de los sacrificios en los del Pirú, es que las víctimas de sus sacrificios son sujetos que pertenecen a la 'alteridad' o a la otredad de esa civilización, esto lo señala claramente Acosta cuando narra el diálogo entre Moctezuma y el Marqués del Valle:

> Esta razón dio Moctezuma al Marqués del Valle cuando le preguntó cómo siendo tan poderoso y habiendo conquistado tantos reinos, no había sojuzgado la provincia de Tlascala, que tan cerca estaba. Respondió a esto Moctezuma que por dos causas no habían allanado aquella provincia, siéndoles cosa fácil de hacer, si lo quisieran. La una era por tener en qué ejercitar la juventud mexicana para que no se criase en ocio y regalo; la otra y principal *que había reservado aquella provincia para tener de donde sacar cautivos que sacrificar a sus dioses.*

Esto supone que los sacrificios humanos para los mexicanos implican una aniquilación simbólica de la alteridad, a diferencia de los del Pirú que sacrifican miembros de su propia comunidad, es decir los sacrificios humanos en este caso están restringidos a la mismidad.

Los sacrificios humanos de los mexicanos son entonces, una amenaza no sólo para la vida de los idólatras, sino también de los propios españoles, como refiere Acosta acerca de españoles sacrificados por los mexicanos durante los primeros años de la conquista. Por tanto, los sacrificios humanos son una amenaza que se podría calificar de universal porque rebasan las fronteras culturales e implican también una condena universal, porque no sólo los españoles condenan tal práctica, sino que los mismos mexicanos, como sostiene Acosta, llega a parecerles insufrible tal costumbre. Vemos que la estrategia discursiva de Acosta consiste primero en establecer que los sacrificios humanos no afectan sólo a los amerindios, sino que los españoles son

también pasibles de ser sacrificados, por tanto, desterrar esta costumbre estaría justificado por realizarse en legítima defensa y luego, Acosta establece juicios de valor comunes entre españoles y mexicanos, sin embargo, el universalismo en la condena a los sacrificios humanos puede ser, como casi todos los universalismos, una proyección de los valores del sujeto enunciador occidental a los 'otros' culturalmente distintos, en este caso, los amerindios.

De este modo, la tesis del padre jesuita es completamente opuesta a la de Bartolomé de las Casas la cual podría calificarse de "relativista" o "perspectivista" como sostiene Todorov. Recuérdese que el padre dominico dedicó la última parte de su existencia en tratar de 'quebrar' la relación de implicación que establecían los españoles entre sacrificios humanos y barbarie. La estrategia de Las Casas es opuesta a la de Acosta y la mayoría de sus contemporáneos, en vez de ver con extrañeza y calificar de 'maravilla' los sacrificios humanos, Las Casas trata de hacer que el sacrificio humano sea

> Menos extraño, menos excepcional para el espíritu de su lector, y recuerda que ese sacrificio no está enteramente ausente en la propia religión cristiana (...) Las Casas recordaría que, después de todo, Jesús había sido sacrificado por Dios Padre (...) La mejor prueba que uno puede dar de su amor a Dios consiste en ofrecerle lo más preciado que tiene, es decir, la vida humana misma (...) Las Casas termina por adoptar una nueva posición, e introduce lo que podríamos llamar el 'perspectivismo en el seno de la religión (...) toma precauciones para recordar que el dios de los indios, aunque no es el 'verdadero' Dios, sin embargo es considerado por ellos como tal y que de ahí hay que partir." (Todorov, 1987:200)

Sin embargo, Las Casas restringía el campo de los sacrificios humanos al interior de las culturas amerindias, es decir, nunca estableció el caso de que los españoles pudieran ser víctimas de sacrificio, como si lo hace Acosta. Esto es debido a que la imagen del otro- amerindio que construye Las Casas difiere de la de Acosta. En Las Casas, el amerindio es invariablemente, pacífico, manso

como oveja e incluso indefenso con respecto del español. En cambio, en el discurso de Acosta, se incide en la crueldad de éstos y en el origen demoníaco de sus religiones, lo cual era rechazado de modo tajante por Las Casas.

Acosta establece una relación necesaria entre idolatría y sacrificios humanos, y en el caso de los mexicanos, también de canibalismo. De este modo, la idolatría implica invariablemente "una maldita carnicería de hombres". El narrador demuestra por medio de citas a otras crónicas, como la de Cortés y de anécdotas que han sido los mismos indios los que han querido cambiar de religión y que han sido ellos los que han deseado que los españoles intervinieran y modificaran su mundo, su civilización. Así, la controversia planteada por Las Casas acerca de que la evangelización no debía de ser por la fuerza, sino que debía ser pacífica y los indios debían ser convertirse por voluntad propia es un falso problema para Acosta pues su argumentación descarta la conversiones forzadas y supone que los idólatras renunciaron voluntariamente a su religión cansados de los sacrificios humanos. Para Acosta, entonces, no habría como en Las Casas una problematización acerca de la legitimidad o ilegitimidad de la evangelización o de las conversiones, sino que toda evangelización sería por definición, legítima.

> Se lee en las primeras relaciones que Hernando Cortés envió al Emperador Carlos Quinto, donde refiere que después de tener conquistada la ciudad de México (...) le vinieron embajadores de la república y provincia de Mechoacán, pidiéndole que les enviase su ley y quien se la declarase, porque ellos pretendían dejar la suya porque no les parecía bien (...) Los españoles que vieron aquellos crueles sacrificios de hombres, quedaron con determinación de hacer todo su poder para destruir tan maldita carnicería; y más cuando vieron que una tarde ante sus ojos, sacrificaron sesenta o setenta soldados españoles.

Para reforzar tal argumento, Acosta da cuenta de una anécdota que le fue contada por un sacerdote en Nueva España, en la cual se le da la palabra

a un indio, "uno de los muy escasos ejemplos de discurso directo en la *Historia natural y moral de las indias*" (Elmore, 1991:193). Esta cesión de la palabra a un indio es muy significativa porque en ella se le reconoce la capacidad de razonar, de poseer entendimiento y discernimiento.

> Un padre grave en la Nueva España (...) había preguntado a un indio viejo y principal, cómo los indios habían recibido tan presto la ley de Jesucristo, y dejado la suya sin hacer más averiguaciones, ni disputa sobre ello, que parecía se habían mudado sin moverse por razón bastante. Respondió el indio: 'No creas, padre, que tomamos la ley de Cristo tan inconsideradamente como dices, porque te hago saber que estábamos ya tan cansados y descontentos con las cosas que los ídolos nos mandaban (...) Y como la que vosotros nos predicasteis nos pareció que no tenía crueldades y que era muy a nuestro propósito, y tan justa y buena, entendimos que era la verdadera ley, y así la recibimos con gran voluntad.

Es importante señalar que el indio al cual se le permite hablar no es idólatra, sino un indio convertido a la fe católica. De este modo, sólo el indio convertido tiene voz y su voz significación, mientras que el idólatra y la idolatría en general son mantenidos en el silencio. El idólatra nunca puede tomar la palabra en el discurso de Acosta debido a que la idolatría se define para el jesuita por la carencia de entendimiento tanto natural como divino, por tanto como hemos podido ver, el idólatra sólo emite sonidos sin significación. "El discurso demonológico, el discurso etnográfico o el discurso médico, toman respecto a la posesa, al salvaje o al enfermo, la misma posición: 'Yo sé mejor que tú lo que tú dices' es decir, 'Mi saber puede meterse en el lugar desde donde hablas' (Certeau, 1985: 267). El idólatra para Acosta estaría dentro del discurso demonológico y el etnográfico puesto que la idolatría es definida como obra del demonio y como propia de las otras civilizaciones.

Un indio convertido en cambio puede hablar por sí mismo y explicar los motivos de sus decisiones y acciones, es una palabra razonada y consciente a

diferencia de la del idólatra. Sin embargo, la anécdota de Acosta demuestra también que los indios idólatras tienen la capacidad de reconocer que la religión católica es superior a la suya y por tanto la renuncia a su religión es el acto que prueba de modo incontrovertible su capacidad de razonar, por tanto, el idólatra se encuentra situado en una ambigua situación, sólo se reconoce que posee una cierta forma de entendimiento cuando deja de ser idólatra, es decir, cuando renuncia a su religión y se convierte al catolicismo, o en términos más generales, cuando deja de ser lo que es, cuando renuncia a su identidad.

Acosta establece una diferencia fundamental entre los sacrificios humanos de los mexicanos y los del Pirú: los mexicanos a pesar de ser más crueles e incluso calificados de 'inhumanos' tendrían un marco axiológico similar al de los españoles, lo cual no sucedería con los peruanos que son calificados por el jesuita como locos y poseedores de una lógica invertida. De este modo se llega a la conclusión de que si bien los mexicanos son más inhumanos y no se parecen a ninguna otra civilización pagana conocida en cuanto a la modalidad de sus sacrificios, poseen a pesar de esto, más en común con los españoles que los peruanos.

El padre jesuita describe detalladamente los sacrificios humanos de los mexicanos, los cuales implican una ceremonia en la cual participa todo el pueblo. Reitera en diversas partes de su discurso los aspectos más crueles de estos sacrificios: cómo el pecho de la víctima es abierto, arrancado el corazón aún batiendo y arrojada la víctima por las gradas del templo "los cuales se bañaban en sangre" y cuenta una anécdota macabra en la cual una víctima luego de ser arrancado su corazón y arrojada por las gradas, consigue hablar a los españoles horrorizados que contemplaban la ceremonia.

1.8 CEREMONIAS Y RITUALES

En esta última parte del libro VI de la *Historia natural y moral de las Indias*, José de Acosta describe ceremonias y rituales. Habría que preguntarse porqué lo hace justamente para cerrar el libro dedicado a idolatrías, se puede establecer algunas hipótesis al respecto. Se sabe, en primera instancia, que las fiestas o rituales pueden definirse (siguiendo a Lotman) como discursos políglotas porque en las fiestas intervienen varias clases de discursos no sólo verbales sino discursos gestuales, en las danzas, discursos musicales, entre otros, son como la ópera, el teatro, en la cultura contemporánea. Son por lo tanto, discursos complejos debido a la variedad de lenguajes que implican y en este caso, supondrían la condensación de todos los lenguajes de una cultura dada. Si Acosta trata al final sobre fiestas y rituales es porque anteriormente ya ha descrito sus partes constituyentes. En los capítulos precedentes Acosta ya ha descrito, por separado, los ídolos, los templos, la institución sacerdotal y sus funciones, las doncellas dedicadas al culto, los sacrificios humanos. Es en estos últimos capítulos del libro V, en el que cada componente anteriormente explicado es puesto en contexto o devuelto a la totalidad a la cual forma parte, es decir, al continuum de la fiesta. Así, vemos que la idolatría puede homologarse con la fiesta, o dicho en otras palabras, la idolatría se concibe, ante todo, como fiesta o celebración. La estrategia discursiva de Acosta sería la de focalizar por separado cada detalle o 'parte' de la idolatría y luego presentarla en su conjunto. El punto de vista adoptado por Acosta sería acumulativo, es decir exhaustivo, es decir, ante la incapacidad de poder aprehender de modo "intenso y único" su objeto, lo divide en partes, de este modo el objeto (la idolatría) no es más que una colección de partes o

segmentos. Es sólo a posteriori, luego de segmentar la idolatría en partes, que Acosta puede dar una aproximación a lo que sería la idolatría como totalidad o suma de partes, pero no como objeto único, indiviso.

La concepción de la Idolatría principalmente, como celebración o fiesta no deja de tener similitudes con la religión católica. La comunión es el sacramento más importante de la religión católica y vendría a ser el centro o núcleo de ésta y semejantemente las celebraciones amerindias son concebidas como una comunión, pero en este caso, una comunión diabólica:

> Esta manera de comunión diabólica se daba también en el décimo mes llamado *coyaraime*, que era septiembre, en la fiesta solemne que llaman *citúa*, haciendo la misma ceremonia; y demás de comulgar (si se sufre usar este vocablo en cosa tan diabólica), a todos los que habían venido de fuera, enviaban también los dichos bollos a todas las guacas o santuarios.

Esta concepción de la idolatría como fiesta, está acorde a las estrategias de evangelización que se dieron en la época del autor. En los primeros años de la evangelización, en el primer y segundo concilio Limense respectivamente se daba un mayor énfasis al aspecto ceremonial del culto católico, a "las ceremonias exteriores y el aparato del culto divino". Este énfasis en lo ceremonial se debe a que los primeros evangelizadores en el Perú pensaban que el modo más eficaz de conversión de los indios a la nueva religión era haciendo que éstos participaran activamente en las ceremonias católicas

> Empleando ya sea los viejos rituales paganos o nuevos, como danzas y procesiones. El segundo Concilio de 1567 continuó defendiendo esta posición, afirmando que había que devolver a Dios lo que era hasta ese entonces dedicado en honor al demonio (...) antiguos rituales (paganos) fueron adaptados por los dominicos, gracias a la simple substitución del objeto de culto o de su integración a las fiestas católicas. (Estenssoro Fuchs, 1996: 1227)

La importancia de las fiestas o ceremonias de los paganos en Acosta y su homologación a las celebraciones católicas de la comunión y la confesión se debe principalmente a las estrategias o métodos de evangelización que se daban en su época y que incidían mayormente en el aspecto icónico de la religión antes que en el aspecto del discurso oral, de los sermones. Pero es importante decir que Acosta es una figura de tránsito entre dos concepciones muy diferentes de abordar el problema de la evangelización porque si bien el jesuita tiene un acercamiento más bien icónico de la religión, es decir, un acercamiento centrado en las imágenes, él va a ser uno de los responsables de la reforma de tal acercamiento, que incidirá, desde el Tercer Concilio Limense en enfatizar el rol de la palabra como comunicadora y transmisora por excelencia del discurso religioso.

Una constante en la descripción de estas fiestas, sobre todo, en el caso peruano es que éstas permanecen vigentes. De este modo, la idolatría no es algo que pertenece sólo al pasado, como se podría creer, sino que hay diversos indicios que ésta forma parte del presente del enunciador:

> Hase advertir que esta fiesta cae cuasi al mismo tiempo que los cristianos hacemos la solemnidad del Corpus Christi, y que en algunas cosas tiene alguna apariencia de semejanza, como es en las danzas, o representaciones o cantares. Y por esta causa ha habido y hay hoy día entre los indios, que parecen celebrar nuestra solemne fiesta de Corpus Christi, mucha superstición de celebrar los suyo antiguo del intiraymi.

Lo que es más importante, Acosta observa no sólo que la idolatría o las costumbres idolátricas no pertenecen al pasado sino que éstas son pasibles de transformarse, de adaptarse y ser permeables a la nueva religión, con la que entran en contacto, es decir, las costumbres idolátricas se amoldan a la nueva

realidad y de este modo, aseguran su supervivencia. "También el sacramento de la confesión quiso el mismo padre de remedar (...) no se acusaban de pecados y actos interiores, y según relación de algunos sacerdotes *después que los cristianos vinieron a la tierra, se acusan a sus ichuris o confesores aun de los pensamientos.*" La "confesión" andina se contamina o influencia de la doctrina católica lo que implica un alto grado de comprensión de la liturgia y a la vez una mezcla de elementos de la doctrina cristiana con las prácticas ancestrales.

Pero lo cierto es que el autor considera que éstos son remanentes o residuos de idolatría y tiene un acercamiento optimista acerca de los logros de la evangelización:

> Mas ya por la gracia del Señor se van desengañando del todo y conocen el beneficio grande de nuestra confesión sacramental, y con gran devoción y fe acuden a ella. Y en parte ha sido providencia del Señor, permitir el uso pasado, para que la confesión no se les haga dificultosa; y así en todo, el Señor es glorificado y el demonio burlado.

La semejanza considerada durante todo este libro como diabólica es calificada, en este caso, de "provechosa" aunque sólo "en parte", pues Acosta considera que la costumbre idolátrica, tan similar a la cristiana hace posible transitar de un universo doctrinal a otro sin muchos problemas. La similitud diabólica, sería una preparación para la religión verdadera o en términos de Lotman una especie de traductor o mecanismo de traducción. La idolatría considerada como fruto del demonio está condenada a ser desterrada y reemplazada por el cristianismo así como el demonio a ser derrotado por Dios, pues éste es el esquema o plan providencialista que preside la obra del jesuita.

> La contienda entre Dios y el diablo no supone a dos contrincantes con fuerzas equivalentes, pero contrarias. A pesar de sus propios deseos, Satanás está en última instancia sujeto a los designios de la racionalidad divina y sus aparentes éxitos se producen sólo porque la providencia- cuyos motivos son inescrutables- así lo dispone. Apenas Dios lo determina, el diablo pierde sus privilegios y sus poderes. (Elmore, 1993:196)

En el discurso de Acosta la semejanza es una figura de axiología variable, diabólica o divina "en parte" como sostiene el jesuita, mostrando de este modo su vacilación ante la valoración de la semejanza. Al dudar Acosta de la axiología de la semejanza, en realidad, duda de la axiología de la idolatría, puesto que la semejanza es el esquema a partir del cual le es posible organizar, estructurar e incluso concebir la idolatría. La semejanza, en este caso es una figura "capaz de estructurar los esquemas conceptuales que soportan y organizan una 'visión del mundo' o una ideología" (Courtés & Greimas, 1991:114). Podría decirse que la semejanza es una figura compleja, pues es predominantemente diabólica, así el diablo es "presentado por Acosta como un sujeto paródico" (Elmore, 1993:192), pero luego se concibe como divina, como conveniente a los designios ocultos de Dios. Esta oscilación de la valoración de la idolatría nos hace vislumbrar dos posibilidades a la semejanza como una figura de varios niveles o estratos, en un nivel superficial, sería una figura diabólica, pero en un nivel más profundo sería divina, pues es considerada como una preparación para la verdadera religión.

La complejidad de la semejanza como figura estriba en que ésta cambia, se transforma en el desarrollo del discurso de Acosta, quien establece al final de éste, que la semejanza entre idolatría y cristianismo es pura apariencia. Es decir, Acosta establece en su argumentación una distinción de niveles, un nivel superficial en el cual estaría la semejanza y un nivel que llamaríamos profundo en el cual ya no regiría la semejanza, sino, por el

contrario, una diferencia fundamental, irreconciliable entre ambas religiones. En otras palabras, la idolatría y el cristianismo parecen semejantes a un nivel superficial, pero en el nivel profundo, difieren completamente. Vemos pues, que la figura de la semejanza sufre una crisis al final del discurso de Acosta sobre la idolatría. Acosta empieza a ver diferencias, no sólo semejanzas, y establece que son estas diferencias las que son más importantes, esenciales que las semejanzas que son ilusorias o superficiales, es decir, si bien la semejanza organiza su discurso, no llega a explicar satisfactoriamente la naturaleza de la relación entre idolatría y cristianismo. Parece ser que Acosta pasa de una concepción más fluida de la semejanza, en la cual la semejanza puede llegar a ser una operación ilimitada, desbordante, todo es semejante con todo, a una concepción más rígida de la semejanza, una concepción que defiende esencialidades y que pone freno al juego 'desenfrenado' de la semejanza que había puesto en marcha desde el inicio de su discurso. Por ello, Elmore sostiene con perspicacia que Acosta es:

> Una figura de transición entre el Renacimiento y lo que Michel Foucault llamó la 'Edad Clásica'. Según Foucault, la episteme renacentista exigía leer el mundo como una cadena de semejanzas y analogías; en la Edad Clásica, por el contrario, el énfasis se desplaza hacia la delimitación de identidades y diferencias (...) En lo fundamental, el pensamiento de Acosta es analógico; sin embargo, no es imposible advertir en su obra algunos rasgos que prefiguran el 'racionalismo' del siglo XVII (Elmore, 1993:184)

La semejanza establece un nexo, una relación estrecha entre idolatría y cristianismo, una relación que bordea en muchos casos, la identidad. Hay, sin embargo, una distinción fundamental entre idolatría y cristianismo pero ésta rebasa el nivel que podríamos llamar 'superficial', de las apariencias y se encuentra más bien en el plano de los valores. Acosta establece que la principal diferencia entre idólatras y cristianos es la que se da entre lo

mezclado y lo puro. "Verdaderamente, se echa de ver lo que al principio se dijo, que en cuanto puede, procura Satanás (...) *siempre mezcla sus crueldades y suciedades*, porque es espíritu homicida e inmundo, y padre de mentira." Satanás se caracteriza por la mezcla y esta mezcla se da entre entidades calificadas como sucias y crueles, es decir, la mezcla se relaciona con la suciedad y con lo éticamente reprobable.

> *Y aunque en muchas ceremonias parece que concurren con las nuestras, pero es muy diferente por la gran mezcla, que siempre tienen de abominaciones*. Lo común y general de ellas, es tener una de tres cosas, que son o crueldad, o suciedad, u ociosidad.

La Santa Ley en cambio es "toda justa, toda limpia y toda provechosa", es decir, pura, carente de mezclas, se establece la relación entre ausencia de mezclas y limpieza. Tenemos pues que Acosta establece una distinción fundamental entre idolatría y cristianismo, esta distinción es la que la semiótica tensiva establece entre valores del universo y valores del absoluto. Así, la religión cristiana está regida por los valores del absoluto que

> Suponen el predominio de la valencia de la clausura por encima de los de la abertura y la predominancia de la valencia de la selección sobre la de la mezcla. Lo cerrado vale como 'distinguido' y lo abierto como 'común', (...) lo mezclado es despreciado (...) y lo puro apreciado como absoluto, sin concesiones. (Fontanille & Zilberberg, 1998:39).

Para Acosta la pureza implica la distinción axiológica entre lo bueno y lo malo, lo limpio y lo sucio, por los valores del absoluto estas instancias están separadas, lo que no sucedería en el caso de los idólatras. Estos, regidos por los valores del universo admiten toda clase de mezclas sin respetar la distinción ética entre lo bueno y lo malo, por tanto reúnen en sus fiestas, templos, en su culto a sus dioses lo abominable con lo bueno, lo sucio con lo limpio, etc. La

idolatría sería en última instancia, un modo de existencia sometido al caos y por tanto, a la falta de distinciones básicas que permitan establecer por medio del conocimiento su organización, su estructuración definitiva.

La condena y satanización de la idolatría por parte de Acosta supone deshacer la distinción que él mismo había establecido entre lo que consideraba admirable de la idolatría como la belleza de sus templos y sus estatuas y fiestas y lo que merecía su desaprobación, al final de su discurso no hay posibilidad de establecer tales distinciones, la idolatría en bloque es reprobada. Agotada la semejanza como figura, la idolatría se torna ininteligible, caótica, absolutamente diferente al cristianismo y esta diferencia resulta insoportable para el cronista, porque no puede comprender la idolatría, darle un sentido, sin ponerla en paralelo o como espejo del cristianismo. Acosta como hombre renacentista no puede asumir la diferencia, la alteridad como parte de su discurso sin condenarla, sin llamarla monstruosa. La alteridad sólo provoca en él un juicio ético, moral, pero no es una figura de conocimiento.

CAPITULO II: LA IDOLATRIA SEGÚN PABLO JOSEPH DE ARRIAGA.

Entre la obra de José de Acosta y la de Pablo Joseph de Arriaga hay una distancia temporal de cerca de treinta años. Ambos pertenecen a la orden sacerdotal jesuita la cual, desde su llegada al Perú en 1568, comenzó a tener un rol gravitante dentro del orden eclesiástico colonial. José de Acosta cumplió una importante labor dentro del Tercer Concilio Limense el cual sirvió para uniformizar los principios y estrategias de la evangelización y cuya autoridad se mantendrá intacta durante más de dos siglos. Por su parte, Joseph de Arriaga fue acompañante de Hernando de Avendaño y de Francisco de Ávila en las primeras visitas de extirpación, llegó a ser, al igual que Acosta, provincial jesuita y es considerado por los estudiosos como "el cerebro rector de la Extirpación".

El tono optimista con el que Acosta refiere cómo se han desterrado las idolatrías y cómo éstas forman parte del pasado ha sido reemplazado en algunos sectores del clero por un tono de alarma ante la supuesta omnipresencia de la idolatría.

> A inicios del siglo XVII, cuando los métodos propuestos por el Tercer Concilio parecían ser el instrumento eficaz de una evangelización completa (...) todo fue brutalmente puesto en cuestión por la reaparición inesperada de la idolatría en Huarochirí (1611). Esta fecha marca, luego del Tercer Concilio, un nuevo hito en la historia religiosa de los Andes. (Estenssoro Fuchs, 1996:1234)

Según Gruzinsky, la extirpación de idolatrías supone un cambio de rumbo de la evangelización en el Perú.

> La evolución de los mestizajes no se puede reducir al juego, relativamente ordenado de las políticas de occidentalización y las reacciones indígenas. En algunos casos, los cambios de rumbo de la evangelización

> también sembraron la confusión. Cuando, durante el último tercio del siglo XVI, la Iglesia peruana empezó a perseguir las creencias y las prácticas que ella misma había difundido durante la primera cristianización de los Andes, unas mezclas que originariamente se tenían por cristianos cayeron en las tinieblas de la idolatría y en una clandestinidad que les confería un estatuto muy distinto. (Gruzinsky, 2000:314)

Se puede ver claramente que el concepto de idolatría sufre un gran cambio de una época a otra o dicho de otro modo, los marcos discursivos en los cuales la idolatría es formada y estructurada han variado notablemente.

Si bien lo ocurrido en Huarochirí hizo que el clero cuestionara su triunfo frente a la religión andina no es menos cierto que las campañas de idolatría que se llevaron a cabo para combatirla provocaron gran polémica y encendidos debates. Para Joseph de Arriaga el objetivo principal de su obra *La Extirpación de Idolatrías en el Pirú* escrita en 1621 consistía en convencer "a los doctos" de que efectivamente había idolatría, su discurso se dirigía explícitamente a "satisfacer a personas graves y doctas que no sólo han dudado de la que aquí verán claramente, sino contradicho en muchas ocasiones que hay idolatría entre los indios." A diferencia del discurso de Acosta en el cual la idolatría era una presencia tangible, evidente, treinta años después, en el discurso de Arriaga es necesario tratar acerca de la existencia de la idolatría y sustentarla con pruebas, lo cual demuestra que la presencia de la idolatría era problemática o suscitaba controversia.

El discurso de Arriaga tiene un propósito abiertamente persuasivo, retórico, "aquí verán claramente" la idolatría, sostiene en el primer capítulo de su obra. Así, la idolatría en este discurso es una manifestación visual, Arriaga establecería una relación entre visibilidad y existencia: para probar la existencia de la idolatría es necesario hacerla visible a los ojos de aquellos que la consideran inexistente porque no la ven. De este modo, la visibilidad se

relaciona con la persuasión, si se persuade a los 'hombres doctos' de que hay idolatría, es que la idolatría se ha tornado visible para ellos. La esencia de la idolatría no está en cuestión en este discurso, sino que la cuestión de la existencia es la que obsesiona al provincial jesuita. En otras palabras, el discurso de Arriaga no se preocupa por explicar qué es la idolatría, la conceptualización de la idolatría no es importante, sino que se preocupa por sus modos de manifestación. Esto se explica en parte porque la obra de Acosta, su antecesor se preocupó de establecer los conceptos principales de la idolatría los cuales tienen una honda influencia en Arriaga, por tanto el problema de la esencia ya ha sido resuelto, es el problema de la existencia la que produce controversia o dificultades.

Si se trata de un problema de existencia estamos sin duda ante un problema de presencia porque siguiendo a Fontanille y Zilberberg:

> La existencia según la semiótica no puede ser concebida como presencia sólo a condición (...) que la existencia sea un objeto de saber para un sujeto cognitivo. En esta relación cognitiva se encuentra la base perceptiva de la aprehensión de toda significación. (Fontanille&Zilberberg, 1998:92)

Así el problema de la existencia de la idolatría que es el problema central en el caso de Arriaga es principalmente un problema cognitivo. La idolatría se configura como un objeto de saber, la existencia de la idolatría se establece mediante presencias sensibles, visuales, las cuales son enumeradas por Arriaga en su tratado: huacas, mallquis, conopas, entre otros. Según Eric Landowski:

> Las relaciones de visibilidad pueden, en efecto, ser consideradas como simples traducciones, sobre el plan figurativo, de dispositivos más abstractos, relativos a la comunicación (o a la conservación) de un cierto tipo de saber entre los sujetos (...) se inscribe en consecuencia en el interior de una problemático mucho más general, la de la dimensión cognitiva. (Landowski, 1993:118)

Por esto se habla de 'descubrir' la idolatría. El propósito principal de este tratado es, como consta en el prólogo al lector "descubrir y remediar un mal tan encubierto". 'Descubrir' implica esta transformación de un estado de ignorancia a uno de sabiduría, de disyunción con un objeto (un saber o algo material, un ente) a una conjunción con él y paralelamente, un paso de la oscuridad a la claridad, que implica su contemplación, su visibilidad. La idolatría es un ente, ignorado y oculto al mismo tiempo, 'un mal encubierto'. Se halla pues en la posición del secreto (lo que es, pero no parece), según la dimensión cognitiva, en la cual hay una escisión entre /ser/ y /parecer/. Lo oculto es algo que existe pero que no tiene una manifestación conocida o aprensible, no es visible. El tratado de Arriaga tendría el propósito de hacer visible este mal oculto, esto implica una transformación o cambio en el modo de ver de los españoles o de los encargados de velar (o con más exactitud, dominar) a los indios. El cambio de modo de ver sólo es posible si va acompañado de un cambio también en el marco conceptual y la axiología. El cambio en lo perceptivo supone un cambio en el punto de vista del discurso. Este cambio en el punto de vista está relacionado con un cambio en la organización o disposición del saber, porque según Fontanille: "Todo punto de vista supone en el enunciador- instancia de producción- cierta organización del saber." (Fontanille, 1998: 127).

Si se comparan las obras de los dos jesuitas tenemos que el punto de vista con el cual Arriaga trata la idolatría difiere del de su antecesor José de Acosta. Mientras que Acosta tiene por estrategia discursiva un punto de vista cumulativo, pues debido a la imposibilidad de asir o aprehender la idolatría como objeto único, Acosta la clasifica en cuatro grandes clases o géneros. El enfoque de Acosta, como se recuerda, es universalista; se trata de una aproximación que busca las semejanzas o características comunes de la idolatría en todas las naciones o pueblos conocidos. El enfoque de Arriaga es totalmente opuesto, el punto de vista de Arriaga es específico, el cual consiste según Fontanille en "una renuncia de la mira a la totalidad del objeto para concentrarse en un aspecto considerado como representativo del conjunto para así reencontrar toda su intensidad" (Fontanille,1998:128). El mismo título de su obra lo indica, el autor sólo va a tratar sobre la idolatría "en el Pirú", pero cuando leemos su obra comprobamos que únicamente se ocupa de la provincia o Arzobispado de Lima. La explicación que da Arriaga para esta excesiva especificidad es que el Arzobispado de Lima puede tomarse como modelo de lo que sucede en otras provincias. De este modo, su análisis sería válido para todo el Pirú, porque lo que sucede en Lima, sucede también en todo el Pirú. Este razonamiento concuerda con lo establecido anteriormente por Fontanille acerca del punto de vista electivo o específico.

> De lo que se ha hecho en esta visita se puede inferior lo que se habrá hecho en las demás que se han hecho antes y después de ésta, pues el tiempo ha sido más largo y los pueblos más, y el cuidado de los visitadores y sus compañeros habrá sido el mismo (...), pues como decía muy bien el señor virrey Martín Enríquez: todos los indios no solamente son unos, sino uno.

Del mismo modo que en la obra de Acosta habían metáforas de luz y de sombra, éstas también constituyen una parte importante del discurso en la obra de Arriaga. Pero en este caso, la ceguedad no sería un problema solamente de los idólatras como en Acosta, sino que también abarca a los hombres doctos que no son capaces de ver la idolatría en el Pirú. Uno de los objetivos principales del discurso de Arriaga y en general, de los extirpadores de idolatría es hacer visible la idolatría, descubrirla allí donde la mayoría de las personas no la ve, por tanto la ceguedad de la mayoría es una condición indispensable para la labor de los extirpadores de idolatrías o de la importancia de un discurso como el de Arriaga. La idolatría en Arriaga es un objeto no visto ni por los indios ni por las autoridades coloniales, es decir, el único que ve la idolatría es el extirpador. En esto se basa su máxima fortaleza y su debilidad, este privilegio de descubrir la idolatría allí donde el resto no la ve hace que se el extirpador se vea investido de una gran poder. Quizá el extirpador de idolatría se puede definir como un sujeto en polémica con el resto de los funcionarios de su época, justamente por su capacidad de ver lo que el resto no es capaz de ver y es por esta condición polémica que el cargo de extirpador de idolatrías nunca llegó a institucionalizarse, como nos dice Griffiths:

> Si la Extirpación gozó del apoyo de poderosos partidarios, también sufrió la oposición de antagonistas igualmente poderosos. De hecho, los últimos eran tan numerosos que está claro que los partidarios de la extirpación no eran el baluarte de la ortodoxia establecida sino los defensores de una facción minoritaria (...) el conflicto permanente entre estos dos grupos (...) se derivaba de desacuerdos ideológicos sobre nada menos qué significaba ser cristiano. (Griffiths,1996: 70)

El modelo que Arriaga ofrece, en esta parte de su discurso, como espejo de los indios idólatras no es el de los grecorromanos, como en el discurso de Acosta, sino el de los judíos y los moros. Este cambio se debe a que Arriaga no está interesado en establecer semejanzas entre los idólatras con respecto a sus facultades cognitivas como lo hacía Acosta (por ejemplo, los indios al igual que los griegos no tenían la luz sobrenatural) sino que la semejanza que se establece es la persistencia con la cual los indios, al igual que los judíos y moros continúan cometiendo "errores de la fe". Es decir, en Acosta se analiza a los idólatras en cuanto a sus facultades innatas, así el indio en Acosta no tendría inteligencia natural a diferencia de los griegos con lo cual se establecería una inferioridad genérica, inmutable de los indios con respecto a los griegos: recordemos que Acosta sostenía que los indios no pueden conceptuar, hacer abstracciones, debido a que su lenguaje no es simbólico, sino muy rudimentario.

El discurso de Arriaga, en cambio, se refiere a las costumbres erradas de los idólatras, costumbres que en el caso de los indios pueden ser desterradas. No se establecerían facultades innatas, fijas, inmutables en los indios, sino que se concebiría a los indios como capaces de cambiar, de reformarse en sus costumbres idolátricas. En Arriaga hay una atención a los actos, a la dimensión pragmática de los idólatras, no a su dimensión cognitiva, como en Acosta.

> Ni se maravillara que mal tan antiguo y tan arraigado y connaturalizado en los indios no se haya del todo desarraigado, quien hubiere leído las historias eclesiásticas del principio y discurso de la Iglesia y entendiera lo que ha pasado en nuestra España donde aún siendo advenedizos los judíos, pues entraron en ella más ha de mil y quinientos, años, en tiempos del emperador Claudio, apenas se ha podido extirpar tan mala semilla en tierra tan limpia y donde está tan cultivada y pura y continua la sementera del Evangelio, y tan vigilante sobre ella el cuidado y solicitud del tribunal rectísimo del Santo Oficio.

Esta atención a la dimensión pragmática de la idolatría se debe a que el mismo discurso de Arriaga concuerda con los propósitos del discurso, el cual tiene una dimensión pragmática muy clara, pues *La extirpación de la idolatría en el Pirú* tiene dos objetivos principales que son explicitados en la introducción de la obra: 1) convencer a sus rivales ideológicos de la existencia de la idolatría 2) dar pautas para la destrucción de la idolatría. Es decir, el texto busca persuadir e influir en las acciones de los visitadores; de hecho, esta obra es ante todo, un manual que va a ser utilizado por los extirpadores en sus visitas a los pueblos indios. Tiene por tanto, un propósito deliberadamente reformista, transformador de la situación o del mundo que describe.

La idolatría en los indios como en los judíos es ancestral y genealógica, porque, como sostiene Arriaga, es transmitida de padres a hijos, se establece una diacronía, una historicidad o temporalidad larga a la idolatría a diferencia de Acosta que habla de la 'peste idolátrica' que implica mas bien una sincronía, un contagio o una transmisión en un mismo tiempo y espacio. De este modo, el aspecto temporal de la idolatría es importante para Arriaga porque sostiene que los judíos debido a que sus errores de fe datan de más de mil años; estos errores se han vuelto 'connaturales' a ellos, dando a entender que las costumbres pueden llegar a formar parte de la naturaleza de los sujetos si el error es de larga duración. Esto es importante para sustentar la necesidad de una pronta campaña de extirpación, los indios aún estarían a tiempo de desembarazarse de esos errores de fe, pues supone Arriaga que éstos aún son exteriores a ellos, no son 'connaturales' como sí lo son los errores de los judíos debido a su antigüedad, su larga persistencia en tales errores de fe. Por ello el elemento de temporal es esencial para Arriaga, se trata de

actuar pronto, de reformar pronto la situación de los indios en lo que a su fe se refiere. Cuando compara a los indios con los judíos y los moros, dice Arriaga: "No está tan encancerado el mal de nuestros indios; fácil es el remedio al que desea curarse, como ellos lo desean cuando les descubren su mal."

2.1 Las metáforas de la idolatría

Arriaga hace uso de distintas metáforas para hablar acerca de la idolatría, esto da cuenta de su carácter multiforme; cada metáfora actualiza rasgos relevantes para el autor de la idolatría como objeto de conocimiento. Según Lakoff &Johnson las metáforas estructuran o dan forma a nuestra experiencia cotidiana, pues bien, en el discurso de Arriaga se encuentran algunas metáforas que nos darían cuenta de cómo se concibe la idolatría cuál es su forma, su configuración, qué propiedades tiene o también carece. En el primer capítulo "Cómo se comenzó a descubrir la idolatría de este Arzobispado de Lima", Arriaga se refiere a la idolatría como "tan mala semilla" que además de ser una metáfora relacionada con la agricultura, posee resonancias bíblicas porque la idolatría es una semilla, al igual que el Evangelio es una semilla en la parábola del Sembrador, con lo cual esta metáfora sería una inversión u oposición de la parábola bíblica. La idolatría, para Arriaga es como una semilla que se halla oculta en la tierra, subterránea, es invisible a la vista, germina y se desarrolla en secreto, sin ser vista, pero no es por ello menos existente. Tenemos entonces estas propiedades de la idolatría, su estatuto secreto, en el cual se reúne lo invisible con lo existente.

Por otro lado, tenemos el verbo 'arraigar' que utiliza Arriaga en su discurso y el verbo 'extirpar' tiene relación tanto con la agricultura como con la medicina. En el DRAE tenemos la siguiente entrada a 'arraigar': "echar raíces/ echar o criar raíces // Dicho de un afecto, de una virtud, de un vicio,

de un uso o de una costumbre: Hacerse muy firme// Establecerse de manera permanente en un lugar, vinculándose a personas y cosas// Establecer, fijar firmemente algo // Fijar y afirmar a alguien en una virtud, vicio, costumbre, posesión, etc." Complementando la metáfora de la idolatría como semilla, tenemos este verbo 'arraigar' o echar raíces que supone una 'fijación' o persistencia, es decir, implica una adhesión a un comportamiento, una costumbre vendría a considerarse dentro de la definición de sentimiento propuesta por Fontanille&Zilberberg por su permanencia, por ser de carácter durativo y no puntual, a diferencia de las emociones, esto demostraría la pertinencia para Arriaga del carácter temporal de la idolatría.

> Del punto de vista de la foria, la pasión y el sentimiento dan lugar a la duración (durée) y al ritmo: la consecuencia principal es su poder isotopante dentro del discurso; por el contrario, la emoción es un puro hapax, su repetición no autoriza a constituirla en isotopía. (Fontanille & Zilberberg,1998: 227)

El significado de 'echar raíces' continúa con la metáfora agrícola de la idolatría, tendríamos que la idolatría tiene raíces, es decir, se ha plantado de modo firme, constante, permanente en los indios y de modo profundo como las raíces. Esto relaciona las características de secreto, oculto, invisible y existente con la de profundidad y de persistencia o permanencia. Así tenemos que la idolatría para Arriaga se halla oculta, subterránea, y relaciona su ocultamiento con su profundidad o arraigo. Es debido a su carácter permanente, profundo que la idolatría no es visible; superficialmente, sólo hay 'rastros de idolatría'. Tanto el discurso de Acosta como el de Arriaga establecen esta distinción entre niveles superficial y profundo, es en lo profundo, en lo no- visible a simple vista donde se halla la verdad de la idolatría.

Es de notar que el verbo 'arraigar' es el antónimo de 'extirpar', que es el que define la actividad de los funcionarios eclesiásticos como Arriaga. La entrada del DRAE de 'extirpar' es: "arrancar de cuajo o de raíz/ acabar del todo con algo de modo que cese de existir (...) en una operación quirúrgica, quitar un órgano o una formación patológica."

El verbo 'extirpar' tiene relación tanto con la metáfora 'agrícola' como con la 'médica' que Arriaga también desarrolla. Al igual que Acosta, Arriaga concibe la idolatría como una enfermedad o patología, pero no utiliza el calificativo de 'peste idolátrica': alojada en el interior de los individuos, en este caso de los indios, su modo de propagación no es por contagio como supondría la 'peste idolátrica' de Acosta, sino que se transmite de padre a hijo, es genealógica. La genealogía se relaciona con la profundidad, con lo ancestral, arraigado de la idolatría. 'Extirpar' para Arriaga supone romper con esta sucesión padre a hijo, esta transmisión que sustenta la idolatría

> Y donde más se echa de ver la dificultad que hay en que errores en la fe, mamados con la leche y heredados de padres a hijos se olviden o desengañen, es en el ejemplo que tenemos nuevo delante de los ojos en la expulsión de los moriscos de España.

El extirpador además de ser descubridor de lo oculto, de desenterrar la idolatría se halla en la capacidad de "arrancarla", es decir, se trata de una labor de búsqueda y destrucción, con el objetivo de restablecer la 'limpieza' y la 'pureza', invocadas en la comparación de los indios con lo judíos. La idolatría sería una impureza, algo que contamina en los indios, fuente de mezcla, por ello es concebida como una enfermedad y el extirpador es definido como aquel que posee la cura para ella.

Esta obsesión por la pureza que anima la empresa extirpadora de Arriaga es una continuación de la política de la limpieza de sangre que se da en la península, por ello, Duviols sostiene que la empresa de Extirpación de idolatrías es la "hermana bastarda de la Inquisición." Una diferencia importante entre los indios y los judíos es que en los primeros hay una voluntad, un querer ser 'curados' de su idolatría, que no se halla en los judíos; pues apenas se les hace ver o se les descubre a los indios su idolatría, éstos se encuentran dispuestos a ser curados de ella. Es por esto que Arriaga sostiene que la cura de los indios será muy fácil, a diferencia de los judíos y los moros que fueron expulsados de la península.

> Pues habiéndose puesto por todas las vías posibles tantos medios para el remedio de sus males, sin tener el buen efecto que se pretendía de su verdadera conversión, sobrepujando el mal a la medicina fue forzoso, como a gente desahuciada, por evitar el daño temporal que se temía y no esperándose remedio del espiritual que se deseaba, echallos de toda España. No es tan encancerado el mal en nuestros indios; fácil es el remedio al que desea curarse.

La labor del extirpador, tal como la presenta el jesuita es el de un Hacer ver, un mediador que posee la fuente de luz mediante la cual la idolatría es iluminada y por tanto es posible de ser vista, incluso para los propios idólatras que, inmersos en la oscuridad no pueden verse y no son concientes de su idolatría.

> Por supuesto, para que la relación de 'visibilidad' se establezca efectivamente entre dos instancias cualesquiera, deben reunirse ciertas condiciones: será necesario, por ejemplo, una 'fuente de luz' que 'ilumine' el objeto a la mirada del observador (...) el mediador considerado, que tiene como rol hacer posible la visión (en este caso la LUZ) no es más que el delegado de uno u otro de los dos sujetos presentes (Landowski, 1989:118)

En nuestro caso, el sujeto que ve, el extirpador, es también aquel que posee la fuente de luz que hace posible que el objeto, la idolatría, sea vista. Si

el extirpador es un sujeto que hace ver la idolatría a los otros, la visitación como actividad sería, de algún modo, como una puesta en escena o espectáculo.

La metáfora 'médica' es la que prevalece sobre la 'agrícola' en cuanto a la definición de la labor del extirpador, "falta es de cura o de curas" sostiene Arriaga jugando con la homonimia de 'cura' una palabra relacionada sea con la medicina como con el ejercicio eclesiástico. "El mal es más de lo que se pensaba" en esta aseveración Arriaga denuncia un error de concepción, el mal rebasa lo que supone el pensamiento: se trata de presentar un discurso de un hombre que ha visto y tocado la idolatría y tiene por tanto un conocimiento más profundo y certero de ella, en oposición a otros que sólo se basan en su pensamiento para conocerla. Arriaga valora el conocimiento que es fruto de la experiencia, de la relación con lo concreto, del tocar y del ver y no del que es resultado de abstracciones o especulaciones mentales, aquellos que se basan sólo en éstas, que son muchos, según Arriaga, dudan y no creen en la existencia de la idolatría:

> Fácil es el remedio al que desea curarse y como ellos lo desean cuando les descubren su mal. Falta es de cura o de curas, y de no entenderse que el mal es más de lo que se pensaba. Y así no hubo quien al principio lo creyese, y aun ahora, los que no lo ven ni lo tocan con las manos, muchos lo dudan y algunos no lo creen.

Como sostiene de Certeau, el problema de la creencia está íntimamente relacionado con el del conocimiento o saber. Habría una diferencia muy marcada entre los modos de creer de Arriaga y el de sus rivales u opositores. El creer para Arriaga sólo es posible relacionado con el ver, mediante la evidencia. De este modo, el discurso de Arriaga tiene la pretensión de Hacer ver para así convencer de la existencia de la idolatría.

Mientras que los rivales de Arriaga no se basarían en el ver para fundar su creer, es decir, no se basarían en la experiencia para fundar su creer y por tanto su saber, es por ello que dudan o no creen a pesar de las evidencias. Se daría la oposición entre ver para creer y el creer sin ver, estudiados por Fontanille.

Una tercera metáfora utilizada por Arriaga es la de la caza. El extirpador de idolatrías es definido como un cazador y la idolatría como un ser vivo, no-humano y móvil, el cual deber ser perseguido, porque no se halla en un lugar fijo. Esta metáfora es utilizada cuando trata acerca de cómo Francisco de Ávila fue el iniciador de estas campañas de extirpación.

> Quien comenzó a descubrir este daño que tan encubierto estaba, y a sacar, como dicen por la hebra el ovillo, fue el doctor Francisco de Ávila siendo cura en la doctrina de San Damián, de la provincia de Huarochirí. Porque predicando de ordinario con el buen talento que Nuestro Señor le ha dado, comenzó a levantar la caza (...) habiendo averiguado ciertas supersticiones de unos indios los castigó públicamente.

Tenemos pues, tres clases de metáforas que utiliza Arriaga en su discurso para dar cuenta tanto de la idolatría como de su labor de extirpación: la proveniente de la agricultura, la de la medicina y por último la de la caza. Esta variedad de oficios con los cuales se compara la labor de extirpación nos muestra que ésta no puede ser definida de modo unívoco, debido a que la idolatría- objetivo principal del extirpador- es un ente multiforme. Su especialista se define como agricultor, porque extirpa las "raíces envejecidas y perjudiciales" de la idolatría; médico porque sabe cómo curar la enfermedad de la idolatría y cazador porque va tras de ella y descubre sus escondites. La labor de extirpación es fundamentalmente destructora, se trata de una actividad extractiva más que productiva, el extirpador no se ocupa de difundir

la religión católica, esa no es su actividad fundamental, sino de destruir la idolatría. Es por ello que todas las metáforas utilizadas por Arriaga son abordadas por su aspecto destructivo, así la agricultura se define en el discurso de Arriaga por extirpar las raíces malas, en vez de por sembrar; la medicina por su capacidad de destruir una enfermedad oculta y la caza es una actividad depredadora por excelencia. La idolatría en estas metáforas se configura como un ente subterráneo, interior, invisible, fijo como raíz (enraizado), estable pero contradictoriamente también es concebido como móvil, escurridizo como un animal, es decir, la idolatría es concebida como un ente que posee características de vegetal, pero también de animal, esto supone que no es concebida como humano.

2.2 La extirpación de idolatrías como 'búsqueda de indicios'

En Acosta, la idolatría era como la peste, contagiosa, fuente de desorden y muerte. En su discurso también se sostenía que su gran variedad o prolijidad 'sacaba de juicio', es decir, la idolatría se configuraba como una plenitud insoportable que era capaz de alienar al sujeto que entra en contacto con ella. Es por ello que Acosta debe ordenarla y con ello discretizarla, la idolatría sería en este discurso la encarnación más flagrante del *horror vacui*. En Arriaga no hay esa noción de la idolatría como peste, sino de cáncer, la idolatría ya no se concibe como omnipresente como la peste, sino que en Arriaga la idolatría se ha retirado del horizonte perceptivo del sujeto, se concibe como un mal interior. Por tanto, en vez de lidiar con presencias plenas, el sujeto discursivo de Arriaga tiene que vérselas con indicios, rastros, señales.

> Quien comenzó a descubrir este daño, que tan encubierto estaba, y a *sacar, como dicen, por la hebra el ovillo,* fue el doctor Francisco de Ávila (...) comenzó a levantar la caza (...) habiendo averiguado ciertas supersticiones de unos indios los castigó públicamente (...) *Este fue uno de los indicios y principios, entre otros muchos que hubo para descubrir la idolatría.* Y contra el parecer de todos (...) fue poco a poco prosiguiendo en su demanda hasta que aclaró la verdad y descubrió (por mejor decir) la mentira, de suerte que se vino a entender cuán en su punto estaba entre los indios la idolatría.

La frase "sacar la hebra por el ovillo" implica claramente que el trabajo del extirpador de idolatrías es metonímico, en otras palabras se trata de inferir el todo por la parte. El trabajo metonímico del extirpador de idolatrías se debe a que éste descubre la idolatría mediante indicios, huellas, esto implica por un lado que el extirpador no tiene una relación directa con su objeto, la idolatría y tiene que inferir su presencia sólo por medio de signos, de este modo la empresa de extirpación de idolatrías, es una empresa de desciframiento de señales, indicios, huellas y entraría dentro del llamado "paradigma indicial" de C. Ginzburg que es:

> La capacidad de pasar de hechos aparentemente insignificantes (...) a una realidad compleja no observable (...) si la realidad no era cognoscible directamente, entonces, por implicación, era legítimo el paradigma indiciario (...) la realidad es opaca; pero existen ciertos puntos privilegiados- indicios, síntomas- que nos permiten descifrarla (...) El lenguaje de desciframiento de huellas se basa en figuras retóricas- la parte por el todo, el efecto por la causa- que lo vinculan al polo narrativo de la metonimia (...) excluyendo rigurosamente la metáfora. (Eco & Sebeok,1989:152)

Francisco de Ávila, el primer extirpador de idolatrías se caracteriza, según Arriaga, por ser capaz de descubrir la presencia de la idolatría mediante el desciframiento de indicios, además nos dice que esta 'lectura de la realidad' de Ávila iba contra el parecer o la opinión de todos, esto se debe a que Ávila buscaba la idolatría no en las presencias, o en lo visible sino que fue el primero en pensar que para estar en contacto con la idolatría era necesario un trabajo previo de interpretación de signos, es decir que la idolatría no era

visible de modo inmediato. Otra de las razones relacionadas con esto es que la mayoría de hombres doctos consideraban cualquier indicio de idolatría como vestigios o simples remanentes del pasado, mientras que Ávila, según Arriaga, interpreta a los indicios como signos de una presencia, de algo vigente, en pleno desarrollo y vida pero oculto.

Una clara muestra de que la actividad del extirpador se basa en el paradigma inicial es que todas las actividades que le servían de metáfora se basan también en este paradigma. Ginzburg menciona en su mismo estudio como típicos representantes de actividades basadas en este paradigma a los doctores y a los cazadores, dos actividades mencionadas precisamente por Arriaga. Estas actividades se caracterizan por privilegiar lo cualitativo por encima de lo cuantitativo:

> Son disciplinas que tenían por objeto, ante todo, lo cualitativo, el caso o situación o documentos individuales en cuanto individuales, lo que significaba que en sus resultados había siempre un elemento de azar: basta con recordar la importancia de la conjetura (un vocablo cuyo origen latino radica en la adivinación) en la medicina o en la filología, y ya no digamos de la adivinación (ibid.)

Por ello, el discurso de Arriaga se basa en la narración de casos específicos, sin posibilidad o interés de sistematización, a diferencia del de Acosta, pues Arriaga trata de aprehender la idolatría mediante el análisis personalizado, caso por caso. La oposición Acosta – Arriaga es la oposición que se da entre hombre de biblioteca y hombre de campo, los saberes que estos dos sujetos establecen o poseen son muy distintos. La sabiduría de Arriaga es la que se adquiere en una faena de día a día, la cual no es teorizable. Es por esto que el elemento narrativo en Arriaga es mayor que en el de Acosta, toda su sabiduría se estructura de modo narrativo, no

argumentativo como es el caso de su predecesor. El contenido del discurso de Arriaga es principalmente, el de fijar hábitos, costumbres de los idólatras, aquello que no es sistematizado ni intelectualizado o no es pasible de abstracción. Según Certeau:

> Hay en las prácticas, un estatuto análogo al que le damos a las fábulas o a los mitos de ser los decires de conocimientos que no se conocen a sí mismos. De una parte y de otra, se trata de un saber que los sujetos no reflexionan. Lo expresan sin poder apropiarse de ellos. Son finalmente inquilinos y no los propietarios de su propio saber-hacer (...) circula en el inconsciente de los practicantes a la reflexión de los no practicantes (...) Es un saber anónimo y referencial (...) hay un saber, pero es inconsciente; recíprocamente, es el inconsciente el que sabe. (Certeau, 111:1990)

Por tanto, el saber que nos proporciona el discurso de Arriaga es un saber basado en la experiencia, en la rutina, y en la colección de anécdotas o de caso por caso acerca de las prácticas idolátricas de los indios. Estas prácticas difícilmente pueden ser fijadas, sino que varían continuamente de acuerdo con las circunstancias por ello, el saber de Arriaga no es sistematizable y tampoco puede ser discursivizado del mismo modo que el de Acosta, el cual se organiza con un argumento o postulado seguido de numerosos ejemplos que demuestran o sirven de prueba para sus proposiciones. El discurso de Arriaga es un conjunto heteróclito de narraciones, enumeraciones de prácticas, costumbres y nombres de huacas, que muchas veces contradicen las escasas argumentaciones del autor.

2.3 La presencia de la idolatría

El extirpador de idolatrías tiene una labor paradójica, se dedica a buscar indicios que lo lleven a la presencia de la idolatría, busca la presencia

de la idolatría para luego destruirla. Todo indicio para el extirpador implica una presencia oculta de la idolatría la cual debe ser destruida. Pero antes debe ser expuesta para su conocimiento a las autoridades coloniales, para que se persuadan de la existencia y vigencia de la idolatría:

> Viendo estos ídolos el señor marqués de Montesclaros, vissorrey de estos reinos que prudentemente al principio no se persuadía ser idolatría, la reverencia y culto que los indios les daban, haciendo relación de cada ídolo y de su historia y fábula (que las tienen muchas y muy largas de sus huacas los indios) el dicho doctor Francisco de Ávila (...) se acabó de persuadir que estaba tan arraigada como oculta la idolatría.

El extirpador de idolatrías se concentra en el aspecto cuantitativo de la idolatría, en mostrar a las autoridades coloniales la cantidad de ídolos- huacas hallados. La cantidad de huacas halladas está en relación conversa con la intensidad o gravedad de la idolatría, es decir, mientras más huacas se encuentran o se exponen a la vista, mayor gravedad y amplitud tiene la idolatría. Ávila sin embargo se dedica también a hacer un informe de cada una de ellas. Aquí ocurre lo contrario que en el discurso de Acosta: en Acosta se hace una detallada descripción del ídolo como objeto y se deja de lado las 'fábulas' que se le atribuyen, en cambio, en Ávila y en Arriaga sobre todo, hay un interés inverso: se busca al ídolo para destruirlo, pero se conserva cuidadosamente en relaciones y registros los mitos o fábulas que están relacionados con ellos. El ídolo como objeto material ya no produce la fascinación o repulsa que producía en Acosta, ni siquiera se le describe, pero se tiene gran interés en su nombre y el discurso verbal asociado a ellos. Los ídolos, como material son condenados a la destrucción, mientras que los discursos sobre las huacas y los ídolos son celosamente guardados debido a que estos discursos o informes son los que prueban la existencia de la idolatría.

Nótese que en la narración de Arriaga, el virrey se convence de la existencia de la idolatría sólo después de oír las fábulas o mitos de cada huaca presentada ante sus ojos, es decir, el ídolo o huaca es insuficiente para persuadirlo de la idolatría, es el discurso acerca de ellas la que tiene el poder de persuasión o convencimiento. Se diría que la presencia material de las huacas no producía gran efecto, formaba ya parte del universo mental de los españoles, mientras que los discursos acerca de ellas son lo novedoso, aquello que produce el mayor efecto y logran atrapar su atención.

La idolatría antes que ser solamente una presencia material- huacas, ídolos- consiste más bien en una práctica, en un uso, los discursos prueban que estas estatuas son usadas para la idolatría. Los discursos recopilados por Ávila son fuente de persuasión, por ello se les conserva, mientras que el ídolo, imagen no tiene esa posibilidad de convencimiento, no tiene utilidad retórica.

> Contrastando con la destrucción de los objetos, de realidades plásticas o formales, la actitud de Ávila con respecto de la palabra es radicalmente diferente. Él se consagra a salvar y fijar la palabra del mito. En ausencia de una cultura de tradición escrita prehispánica, la palabra no podía erigirse en objeto de adoración y no representaba un peligro." (Estenssoro Fuchs, 1996: 1240)

2.4 Las causas de la 'invisibilidad' de la idolatría.

"El mayor trabajo que al principio se ofreció en el descubrir estas idolatrías fue de parte de la resistencia de los indios y contradicción de los españoles y de los indios en no descubrirlos y de los demás en no creer que los hubiese."

La invisibilidad de la idolatría merece una explicación para Arriaga, como si fuese en realidad algo anómalo que una presencia tan evidente fuera puesta en duda o rechazada por la mayoría de las autoridades coloniales. El jesuita ofrece dos causas para explicar por qué no era vista o descubierta la idolatría. La primera causa es la resistencia de los indios a descubrir la idolatría,

manteniéndola por tanto en secreto y la segunda, el escepticismo de los españoles en la existencia de la idolatría. Tenemos una conjunción de haceres o comportamientos de actores colectivos que tienen por resultado la invisibilidad de la idolatría: los indios que esconden la idolatría y el escepticismo de los españoles que implica un no querer ver. Es claro entonces que la 'ceguedad' a la que hace alusión Arriaga no se debe a una incapacidad de facultades cognitivas como en el caso de la 'ceguedad' de los idólatras a la cual alude Acosta, sino que la ceguedad en este caso de los españoles y la invisibilidad de la idolatría es síntoma de un mal funcionamiento de la sociedad colonial: de desencuentros, conflictos y sobre todo, de la discordia entre sus distintos estamentos. La idolatría es invisible porque es producto de estrategias de ocultamiento por parte de los indios, y una ausencia de consenso, por parte de los españoles.

"Lo que los indios descubrían a solas, y en particular al visitador, lo negaban en público."

El discurso de Arriaga denuncia que los indios son seres dobles que actúan de un modo en el ámbito privado, (a solas con el visitador) y actúan de otro modo en el ámbito público. Los indios establecen una demarcación tajante entre lo privado y lo público: en el ámbito privado, los indios descubren ante el visitador su idolatría, lo cual implica un dejarse ver voluntario o un no querer no ser visto, mientras que en público su actitud cambia a un querer no ser visto.

Al denunciar la doblez de los indios, Arriaga demuestra al mismo tiempo que él tiene una mirada que logra captar su 'intimidad' o conoce lo que hace a solas, es decir, ve y conoce. Esta doblez de los indios que implica un engaño,

tiene que ser anulado por el visitador para lograr una conciliación entre ambos esferas pública y privada. Por ello Arriaga cuenta cómo Ávila debe modificar su escena de observación para que pareciendo privada sea en realidad pública. Así, por medio de un engaño logra desenmascarar el engaño del indio.

> Hasta que el doctor Ávila, que no era menos sagaz e industrioso y que eficaz y cuidadoso en su oficio, puso de secreto detrás de la cama de su aposento dos españoles de confianza y verdad que oyesen lo que los indios a solas le descubrían, y en especial los caciques, que eran los que con más instancia negaban en público.

Esta escena de observación que construye Ávila tiene la virtud de hacer coincidir lo privado con lo público para que el indio no se desdoble como es su costumbre. Pero habría que preguntarse cuál es la diferencia entre lo público y lo privado para los indios. Según el discurso de Arriaga, la cantidad de observadores españoles es relevante para establecer la línea de demarcación entre público y privado. La privacidad se define en este discurso en un solo observador español, mientras que la esfera pública sería aquella en la cual hay varios espectadores españoles. Por ello se puede suponer que la noción de privado y público para los indios tiene relación con la distinción racial o étnica. Los indios en el discurso de Arriaga buscan sustraerse a la mirada y al juicio o sanción del otro- los españoles y permanecer en un ámbito privado, sin ser observados. En este caso, la noción de privacidad, no implica solamente la noción de individualidad, sino que implica, sobre todo, una idea de pertenencia a un grupo étnico o lo que Landowski denomina "privado colectivo":

> ¿Cómo no reconocer también lo que se podría designar como una intimidad de rango superior (...) la idea de un 'privado colectivo' que se manifiesta bajo la forma de la conciencia del *nosotros*? (...) La noción básica no es la de individualidad, sino más bien la de grupo (parental), de comunidad (étnica) (...) y que el concepto de identidad 'personal' propiamente dicho, se constituye precisamente (...) a partir de la noción fundadora de pertenencia al 'tronco' colectivo. (Landowski, 1993:115)

Sin embargo, la demarcación público/privado no implica en todos los casos una distinción étnica, porque en un caso, los indios consideran como 'intruso' a un indio que no rinde el culto a las huacas como ellos y lo matan para que no los denuncie a las autoridades españolas. Como se puede comprobar, el 'otro' o la alteridad de la cual se esconden los indios no se define solamente por criterios raciales, sino también religiosos, un indio que rechace el culto a las huacas, de inmediato es considerado 'otro'.

Es así que las fronteras entre lo mismo y lo otro para los indios son inestables, sobre todo porque cualquier indio es pasible de convertirse en 'otro' en un momento dado. Según el discurso de Arriaga, mucha de la labor del extirpador de idolatrías depende de la acusación de idolatría de un indio a otro, o de la ayuda de un 'informador' quien es el que le proporciona los datos necesarios para comenzar su labor.

> Una cosa particular no quiero dejar de decir (...) estando un día examinando a solas uno de los ministros de idolatría, había puesto de propósito un niño de muy poca edad que atizase la lumbre (...) Estándoles, pues, preguntando el visitador de las huacas de aquel pueblo (...) el indio muy terco en no descubrir nada, de repente el muchacho, sin ser preguntado, dijo al viejo: ¿Por qué niegas esto y esto? Y dijo el ídolo de que le preguntaban y dónde estaba y los sacrificios que le ofrecían (...) con lo que el indio comenzó a descubrir las idolatrías de aquel pueblo.

2.5 Clasificación de las huacas

En el discurso de Arriaga hay una distinción entre huacas fijas o inmóviles y huacas móviles. Arriaga considera dentro de las huacas fijas o inmóviles al Sol, la Luna "que es Quilla", las estrellas, la Mar, Mamapacha "que es la tierra", los ríos, los cerros altos, las sierras nevadas "que llaman Razu", las Pacarinas "que es de adonde ellos dicen que descienden", entre otros. En cambio, las huacas móviles "son las ordinarias", las que pueden ser destruidas, "de ordinario son de piedra, y las más veces sin figura ninguna; otras tienen diversas figuras de hombres o mujeres." Es decir, las huacas inmóviles son las que provienen de la naturaleza, mientras que las móviles son las creadas por los indios. Esta clasificación de Arriaga, por tanto, tiene gran similitud con la de Acosta, quien clasifica a los ídolos en dos grandes clases, los ídolos naturales y los ficcionales, que son invención de los hombres. La clasificación de Arriaga organiza a los ídolos o huacas del mismo modo que Acosta, aunque el criterio o lógica de la clasificación ha variado. Se puede decir entonces, que Acosta y Arriaga parten de distintos principios o criterios de clasificación, aunque al final se obtiene la misma clasificación.

A diferencia de Acosta, Arriaga no abunda en explicaciones sobre su clasificación de la idolatría. Lo móvil se relaciona con lo posible de ser destruido, aquello que es móvil es efímero y a la vez ficcional. Lo inmóvil, en cambio, con lo que no puede ser destruido, eterno o duradero y natural. La distinción inmóvil/ móvil se encuentra también en Garcilaso, en tal distinción subyace una distinción metafísica que relaciona lo inmóvil con las sustancia y lo móvil con los accidentes.

Para Arriaga, las huacas móviles son las más abundantes, se caracterizan por su prolijidad, así como en Acosta los ídolos ficcionales eran los

más numerosos y para ambos, estos definen lo idolátrico por excelencia. De este modo, la distinción principal que establece Arriaga entre huacas inmóviles y huacas móviles es que las primeras no pueden destruirse y las segundas sí, se pueden quitar a los indios y se les puede quemar. Pero supone también una característica común de ambas clases: las huacas inmóviles y las móviles son entes que no poseen voluntad, alma alguna, sólo pertenecientes al mundo terrenal, sin participar o poseer cualidades sobrenaturales. Así, los indios idólatras son concebidos como sujetos que, siguiendo a Acosta, no tienen conocimiento de lo sobrenatural.

> Al clasificar a las huacas bien como móviles o como inmóviles, Arriaga emplea el término nativo como categorización de un 'objeto', no como una forma de divinidad. Los indios ni siquiera creían en falsos dioses, sino que simplemente atribuían cualidades animadas a objetos inanimados. Las huacas eran fetiches más que divinidades. (Griffiths, 1998:75)

> Todas las cosas sobredichas son huacas que adoran como a Dios, y ya que no se les pueden quitar delante de los ojos, porque son fijas e inmóviles, se les procura (...) quitárselas del corazón, enseñándoles la verdad y desengañándoles de la mentira (...) Otras huacas hay móviles, que son las ordinarias, y los que van nombradas en cada pueblo que se les ha quitado y quemado.

La destrucción de las huacas obedece a un objetivo específico: quitarlas de la vista de los indios. Arriaga establece una relación entre visibilidad y creencia, puesto que la destrucción de las huacas persigue el propósito de desterrar el culto a las huacas, suponiendo que hay una relación conversa entre visibilidad y creencia: más veo, más intensa es mi creencia y suponiendo sobre todo lo inverso, que la creencia o culto a las huacas se extinguirá junto con la desaparición del objeto de culto. Así, Arriaga establece que los indios tienen un modo de creencia relacionado con el ver, basado sólo en las evidencias, en lo visible

De las huacas que no se pueden destruir se establece que si bien no pueden ser quitadas de los ojos de los indios se le procura quitarlas de su corazón: "enseñándoles la verdad y desengañándoles de la mentira." En el caso de las huacas fijas o inmóviles, la afectividad también entra en juego, no sólo la creencia. Al no ser posible destruir tales huacas, Arriaga habla explícitamente de modificar la afectividad de los indios y motivar su desapego por las huacas mediante el conocimiento de la 'verdad'. Esto supone establecer una disyunción entre visibilidad y afectividad. La labor del extirpador implica una transformación de los afectos y de las creencias de los indios. El extirpador busca transformar la devoción y adhesión de los indios por las huacas a un estado de desilusión y desengaño, que supone la pérdida de la creencia. La afectividad en este caso se relaciona con la ignorancia y la ilusión (un parecer sin ser) mientras que el conocimiento de la verdad implica un proceso de desengaño o desilusión y de desapego. De este modo, se establecería un reemplazo de la creencia errada, perniciosa por un conocimiento desacralizado de la naturaleza: "así es necesario enseñálles muy de propósito las causas de las fuentes y de los ríos, y cómo se fraguan los Rayos en las nubes y se congelan las aguas y otras cosas naturales, que ha menester saber bien quién las enseña."

Resumiendo: Arriaga clasifica a las huacas en móviles e inmóviles y establece para cada clase de huaca una labor específica del extirpador: en el caso de las huacas móviles, se les condena a la destrucción física, en cambio a las huacas inmóviles se procede a una destrucción 'simbólica'. Es evidente el interés del autor en lograr a través de la destrucción sistemática de las huacas, el desencantamiento o desacralización del mundo religioso andino. Sin embargo, por otros testimonios y narraciones de Arriaga, se puede

entrever que la creencia de los indios va más allá de la existencia material de las huacas móviles, lo cual implica que la creencia de los indios no está relacionada solamente con el ver como sostiene el jesuita. Es decir, Arriaga comprende la idolatría como un problema exclusivamente relacionado con el ver y la presencia, sin embargo, éste se vuelve más complejo como el propio autor lo admite.

> Y no sólo reverencia las huacas, pero aún los lugares donde dicen que descansaron o estuvieron las huacas (...) Muchos años ha, y a lo que se ha podido rastrear, son más de cuarenta, que anduvo por toda esta provincia un Padre de Santo Domingo (...) y sacó y quemó muchas huacas, y en algunas partes hemos hallado que adoran el nombre de los quemados, y en otras los pedazos de las mismas huacas que no se pudieron quemar, y así se tiene grande cuidado de que todo lo que sobre de la quema se eche donde no parezca (...) Se ha sabido de cierto que los indios de Huaylas, con estar lejos, mochaban en la puente de Lima, porque habían echado allí en el río algunas de las huacas que les había quitado Fray Francisco Cano.

De este mismo enunciado de Arriaga se colige que la presencia de las huacas es muy difícil de destruir y asimismo, es difícil de discernir cuando realmente se les ha destruido, pues los indios adoran hasta los pedazos de las huacas, e incluso los lugares donde ellas han descansado o estado. La concepción de las huacas como objetos es insuficiente para comprender la reverencia o culto de los indios por huacas que ya han sido destruidas, algunas hace más de 'cuarenta años' según el padre jesuita. Si la idolatría de los indios se basara solamente en el culto a objetos materiales, visibles y presentes, la destrucción de las huacas móviles supondría la destrucción del culto o creencia. Pero Arriaga admite que los indios también rinden culto al nombre de las huacas ya destruidas, "adoran el nombre de los quemados". El nombre comporta una simbolización independiente de la presencia y aún más, el nombre se erige en la ausencia del objeto. El nombre en este caso, sería el recordatorio de la huaca quemada, por tanto las huacas móviles son

adoradas también en ausencia. Al decir que los indios adoran también los lugares donde las huacas han estado o descansado nos revela que las huacas están dotadas de características humanas, es decir, son más que objetos y los lugares que tocan son sagrados, con ello se puede sostener que su sacralidad va más allá de su mera presencia física. De este modo, las huacas desaparecen de la vista de los indios pero no por ello se produce la desilusión o desengaño que busca Arriaga. Si bien el jesuita maneja esta noción reduccionista de las huacas, resulta interesante que su propio discurso ponga en cuestión sus aseveraciones y socaven los presupuestos de su discurso. Esto se debe a que Arriaga es antes que nada un gran observador. Las observaciones que realiza muchas veces entran en contradicción con sus argumentaciones estereotipadas.

2.6 El autor como traductor

A diferencia de Acosta que maneja un saber libresco, Arriaga basa su discurso en fuentes orales, principalmente de los testimonios de los indios y de otros miembros del clero como él. Por ello el discurso de Arriaga puede considerarse 'polifónico'; el problema de la enunciación en su obra sería más complejo que en el caso de Acosta, quien sería en todo momento, 'dueño de su discurso'. En Arriaga es constante el discurso indirecto, con el cual se narran las informaciones recogidas de los indios, informaciones que constituyen un material invalorable para su labor de extirpación, por ejemplo en el capítulo III que trata acerca de los ministros de la idolatría, el enunciador refiere numerosos testimonios de indios:

> En un pueblo de los llanos me dijo un indio que les había llevado a él y su mujer el hechicero a una acequia grande, y que habiéndolos lavado les hizo poner vestidos nuevos y que dejasen los que llevaban en el camino, diciendo que allí quedaban todos sus pecados
>
> Hoy dijo delante de mí un indio al visitador que dándole el confesor con un palo le apretaba a que confesase todos sus pecados.

Esto contrasta con el discurso directo de los indios que se da en escasas ocasiones, por ejemplo en el mismo capítulo, cuando el autor trata acerca de los Cauchus o Runapmicuc, o hechiceros que matan gente: "Esta noche hemos de comer el alma de tal o tal persona"; "Yo he muerto tres muchachos"; "He comido tantos". En este caso, cuando los indios hablan sin intermediación del narrador aparecen como criminales, en otros casos como perezosos, negligentes con respecto al cumplimiento de la doctrina cristiana. Si bien este estereotipo del idólatra como criminal está presente también en Acosta- aunque en Acosta el canibalismo es efectivo, mientras que en Arriaga, los indios hablan de comer el alma, lo cual se podría calificar de canibalismo metafórico- es notorio el contraste entre la figuración del indio y de la idolatría que encontramos en Acosta y la posterior de Arriaga. Los indios idólatras son seres mudos en Acosta. En cambio, en Arriaga los indios se caracterizan por todo lo contrario, son seres, si se quiere, parlanchines, seres a los cuales se les interroga, se pide información (o más exactamente se les exige) o en algunos casos dan voluntariamente datos relevantes para la labor del extirpador, son en fin, seres con los cuales se puede dialogar. Este cambio de figuración o representación de los indios está relacionado con el cambio de la figuración de la idolatría. En Acosta, las manifestaciones principales de la idolatría son eminentemente materiales, como los ídolos y los templos y su atención se detiene en los discursos visuales, gestuales de la idolatría como las fiestas, los sacrificios humanos, el canibalismo. En cambio, en Arriaga se toma muy en cuenta el discurso verbal de la idolatría, él no se dedica a describir las estatuas de los ídolos como Acosta sino a conocer el nombre de las huacas y su significado, así como los mitos que se le atribuyen, no describe ningún templo,

pero averigua el modo como los indios rinden culto a sus huacas y el modo como los indios consultan a sus hechiceros.

Para Arriaga el discurso de los indios es importante, relevante y se erige como un saber (o un conocimiento), la idolatría sería un saber acerca del indio y viceversa, el indio revela un saber acerca de la idolatría, la doble implicación parece inevitable en el razonamiento de Arriaga y en general de los extirpadores de idolatría, lo cual supone que cualquier discurso perteneciente a los indios sea de inmediato sospechoso de idolatría, por más que tenga contenidos cristianos, con lo cual tenemos la analogía común, inamovible:

indio: idolatría :: español: cristianismo.

Esta demarcación monolítica es una estrategia del discurso de Arriaga, al establecer la idolatría como relacionada íntimamente con los indios, justifica la necesidad de su empresa de extirpación:

> El término *indio* tiene una connotación religiosa innegable. La justificación de la conquista y la colonia era su conversión y mantenimiento en la fe. Precisamente por ello la Iglesia colonial jamás dará su labor por concluida. De haber considerado la evangelización como un hecho consumado, hubiese corrido el riesgo de tener que abolir el nombre de indio, debiéndolo reemplazar simplemente por el de cristiano, y, en consecuencia, poner punto final a la situación colonial (...) Lo único que prevalece en su origen es una definición religiosa negativa ('no cristiano') cuyo signo preciso cambia de un autor a otro, de una coyuntura a otra: pagano, gentil, idólatra, judío, infiel, recién convertido, apóstata. (Estenssoro Fuchs, 2003:142)

De hecho la evangelización anterior a Arriaga había dado sus frutos y el autor se enfrenta ante una realidad en la cual lo que es moneda corriente es el intercambio, la mezcla de creencias y la permeabilidad de las fronteras entre lo indio y lo español. Pero de lo que se trata en Arriaga es detener esa

mezcla incesante que se da entre religión católica y la andina y establecer la pureza de la doctrina católica dentro del ámbito andino. Sin embargo la búsqueda obsesiva de pureza de la doctrina católica que domina a Arriaga está en contradicción con el discurso mezclado, mestizo del cual es autor.

Al decir que el discurso de Arriaga es el resultado de un continuo, intenso diálogo con los indios, podemos considerar al sujeto enunciador de su discurso como un traductor: La problemática de la traducción es compleja. Admitir esta posibilidad supone que el sujeto de discurso de Arriaga es un sujeto fronterizo que se halla entre dos culturas, como intermediario. La traducción es una instancia de asimilación de lo foráneo o extraño en el interior de una cultura, esto implica un diálogo entre sujetos y textos provenientes de culturas o semiosferas distintas:

> El diálogo debe poseer una propiedad más: puesto que el texto que ha sido transmitido y la respuesta a él que ha sido recibida deben formar, desde cierto tercer punto de vista, un *texto único*, y, además, cada uno de ellos, desde su propio punto de vista, no sólo representa un texto aparte, sino que, también tiende a ser un texto en otra lengua, el texto transmitido debe, adelantándose a la respuesta, contener elementos de transición a la lengua ajena. De lo contrario, el diálogo es imposible. (Lotman,1996:34)

Por lo sostenido por Lotman se puede decir que lo que caracteriza a un texto que es el resultado del diálogo entre culturas es la posibilidad de ser interpretado o leído de distintas formas, de acuerdo al punto de vista que se adopte, como texto único o como textos distintos. Esta característica también es destacada por Gruzinsky al hablar acerca de los discursos mestizos; el estudioso francés destaca la multiplicidad de lecturas que son pasibles los discursos mestizos debido a su plasticidad y un modo de razonamiento que no respeta el principio de no-contradicción propia de los discursos occidentales.

> Las miradas de los especialistas contemporáneos pueden por tanto divergir de manera radical: en una obra mestiza, unos verán ante todo su dimensión occidental y otros, al contrario, su carácter amerindio. Una vez más, advertimos la extraordinaria capacidad de integración (...) que explica lo que está en juego entre la obra mestiza y el espectador (...) pueden asumir simultáneamente todo tipo de papeles, y reactivar memoria que no guardan relación entre sí.(...) No incumbe ni a una lectura prehispánica ni a una interpretación occidental. Se desarrolla en cambio en un espacio propio que no podemos reducir a los principios de una u otra tradición(...) Estos textos se basan en reglas distintas de las nuestras y aceptan, por ejemplo, la contradicción (Gruzinsky,2000:208)

El discurso de Arriaga, es desconcertante, contradictorio e inestable, tal como muchos de los discursos pertenecientes a otros extirpadores de idolatría, pues al mismo tiempo que condenan todo lo referente a la idolatría, sus autores parecen "casi engolosinados" como dice Estenssoro Fuchs en la descripción minuciosa, obsesiva de las costumbres idolátricas. No sólo tienen sentimientos encontrados con respecto al objeto descrito, fascinación y repulsión a la vez, sino que sus discursos, destinados a la destrucción de las prácticas idolátricas son a la vez documentos que las conservan en su vividez y en su inagotable variedad. El discurso de Arriaga es un discurso que traiciona las intenciones de su autor. Esto se debe en parte a que la realidad a la cual se enfrenta es una realidad también signada por la mezcla. Un ejemplo elocuente de ello son los pasajes en los que Arriaga trata acerca de la confesión:

> Cada uno de estos tiene su ministro menor y ayudante, y así le llaman Yanapac, el que ayuda, y aun en muchas partes, usurpando nuestro nombre, le llaman comúnmente sacristán, porque le sirve en los sacrificios, y cuando falta el ministro mayor suele entrar en su lugar, aunque no siempre (...) Aucachic, que en el Cuzco llaman Ichuris, es el confesor (...) Confiesa a todos los de su ayllo, aunque sea su mujer e hija.

Hay un intercambio de denominaciones entre indios y españoles que desdibuja el significado original de las palabras. Así, los indios utilizan palabras en español para hablar acerca de ritos de su religión, "usurpando nuestro nombre", como dice Arriaga, lo cual demuestra la permeabilidad o mezcla entre ambas culturas. También se da el proceso inverso, Arriaga traduce 'ichuris', un vocablo quechua como 'confesor' y establece una analogía entre la confesión católica y una confesión indígena:

> Estas confesiones son siempre en las fiestas de sus huacas y cuando han de ir camino largo. Y son tan cuidadosos en su oficio que he topado yo algunos muchachos que nunca se habían confesado con sacerdote alguno de Dios Nuestro Señor y se habían confesado ya tres o cuatro veces con estos ministros del demonio.

En el discurso de Arriaga no se establece una relación de analogía global entre los cristianos y los idólatras, el juego de semejanzas (notoriamente la aemulatio) que cierra el circuito de relaciones y de significados en la obra de Acosta no se da en Arriaga. Si se quiere, en Arriaga en vez de darse un juego de semejanzas y analogías de alcance global, se dan analogías de alcance sólo local, es decir, sólo sobre asuntos específicos, además el pensamiento analógico no es suficiente para comprender la idolatría. Si el pensamiento analógico tiene la pretensión de cohesionar o unir realidades y conceptos muy alejados, el discurso de Arriaga, en cambio parece dominado por una pretensión distinta, la de establecer las diferencias y no oculta las zonas de intraductibilidad y las fallas de traducción. En oposición a Acosta en el cual aún está vigente la semejanza, propia de la episteme renacentista, en Arriaga funciona con vigor la diferencia y la igualdad propias de tiempos barrocos: en el discurso del segundo se dice ora que la idolatría está marcada por la diversidad, la proliferación de la diferencia, ora se dice que todos los indios son iguales y que todo indio es uno.

En el capítulo de los hechiceros esto es muy claro: cuando Arriaga trata acerca de los hechiceros, dice que en realidad esta palabra no es muy adecuada porque los sacerdotes indígenas no matan con hechizos, además que estos sacerdotes tienen diversos oficios y nombres particulares, sin embargo, continúa usando la denominación 'hechiceros'. Es decir, el discurso de Arriaga establece analogías que son puestas en cuestión o sospecha en el mismo acto de ser enunciadas. En su discurso habría una renuncia a la clasificación en tipos fijos o estereotipos de las supersticiones, habría un trabajo minucioso de descripción, pero esta minuciosidad no busca o implica una tipificación de lo descrito sino, una renuncia a ella. Se puede recordar que en Acosta había, pro el contrario una compulsión, o mejor dicho, un interés básico en clasificar: Acosta clasificaba las clases de idolatría, los sacrificios, establecía comparaciones, etc. Era su afán clasificatorio el que organizaba su discurso, mientras que en Arriaga no encontramos tal interés. Encontramos diferentes modos de captación entre ambos discursos: en Acosta predominaría una captación molar de la idolatría la cual es:

> Esencialmente referencial e inferencial; ella establece relaciones que aportan aparentemente información, pero en un sistema predeterminado que no produce globalmente ninguna información nueva: la referencia como la inferencia no hacen más que verificar la conformidad o no-conformidad de los saberes a validar (Fontanille, 1998:226)

En Arriaga, en cambio, predominaría una captación semántica, la cual "frecuentemente por efecto de la metáfora, y bajo el control de la imaginación- la capacidad para producir imágenes- da directamente acceso a la innovación discursiva" (ibid)

2.7 Los hechiceros y la confesión

De todas las variedades de ministros de idolatría, el provincial jesuita dedica mayor atención al Runapmicuc o Cauchus, "el que come hombres", debido a su mayor similitud con los hechiceros occidentales y a su carácter marginal, secreto que causa fascinación en nuestro autor: "Y aunque en los pueblos que se habían antes visitados había habido algunos rastros e indicios de ellos, no se acababa de averiguar en qué consistía su oficio y maleficio". El descubrimiento de este 'brujo andino' se da como en la mayoría de las ocasiones por confesión voluntaria y 'espontánea'. En la descripción de este brujo se confunden y mezclan características del brujo europeo con el brujo andino, así el Runapmicuc descrito por Arriaga es en realidad un brujo 'mestizo', en el cual, como diría Gruzinsky, no es seguro donde comienza lo europeo y termina lo andino.

> El maestro va aquella noche a la casa que le parece (...) entra esparciendo unos polvos de huesos de muertos, que ellos tiene para este efecto condicionados y preparados con otras no sé qué cosas y palabras, y con ellos adormecen a todos los de casa (...) y con la uña le saca un poquito de sangre (...) y le chupa por allí la que puede (...)ellos dicen que multiplica el demonio aquella sangre, o se la convierte en carne (...) y la cuecen en aquella junta y la comen, y el efecto es que la persona que habían chupado se muere (...) En estas juntas se les aparece el demonio, unas veces en figura de león, otras veces en figura de tigre, y poniéndose sentado, y estribando sobre los brazos muy furioso, le adoran.

La reunión de brujos en medio de la cual se les aparece el demonio, así como la 'comunión diabólica' tiene mucha similitud con los aquelarres de los brujos europeos. Esto hace que el 'brujo andino' pierda su carácter diferencial con respecto al brujo europeo y sólo sea posible apreciar la semejanza entre ellos, pero no lo opuesto.

Otro caso de analogía o semejanza es la que establece Arriaga con respecto a una práctica es el de la confesión, así según el jesuita, habría una confesión idolátrica que tiene también una honda similitud con la confesión cristiana. Hay ministros de la idolatría que son especialistas en confesiones, estos son los ichuris que pueden ser hombres o mujeres, sin distinción.

Queda claro que Arriaga en su disquisición sobre los ministros de idolatría tiene un hondo interés en las confesiones y confesores idólatras, debido principalmente a que éstos se erigen como una peligrosa competencia para los sacerdotes cristianos. Además, en esta disquisición, el problema de la autoridad queda al descubierto; en ella se puede ver cómo el ministro de idólatrías, mediante la confesión realiza un control del comportamiento y de la conducta de sus congéneres, es por ello que el autor comprende que la confesión idolátrica se erige como una puesta en cuestión a la autoridad moral y efectiva de las autoridades coloniales, sobre todo las eclesiásticas.

La confesión idolátrica es, según la versión de Arriaga, un verdadero mecanismo de resistencia frente a la doctrina cristiana, pues uno de los pecados que los indios se confiesan es el rendir culto "al Dios de los españoles" y los confesores les exhortan a que "se enmienden". La resistencia de los indios con respecto a la religión católica implica una preferencia por mantener su religión y su cultura y no desplazarla o reemplazarla por la de los españoles. Por ello el confesor indio se convierte en una importante figura que alienta tal resistencia a la religión de los españoles y que garantiza la conservación de los ritos antiguos. En el capítulo V que trata acerca de las fiestas, hay un tratamiento muy minucioso de los modos como los indios se purificaban de sus pecados. La confesión es sólo uno de los diversos modos de purificación que

los indios tenían y difiere de su contraparte cristiana debido principalmente, a que la noción de pecado es también distinta:

> No confiesan pecados interiores, sino de haber hurtado, de haber maltratado a otros y de tener más que una mujer (porque tener una, aunque sea estando amancebado, no lo tienen por pecado); acúsanse también de los adulterios, pero la simple fornicación de ninguna manera la tiene por pecado; acúsanse de haber acudido a reverenciar el Dios de los españoles y de no haber acudido a las huacas, el hechicero les dice que se enmienden, etc.

El autor establece una distinción entre pecados interiores y exteriores, en otras palabras, entre pecados de conciencia o pensamiento y pecados de acto; los indios sólo considerarían como pecados los de acto y sólo un repertorio específico de ellos, por ejemplo, Arriaga no menciona la mentira dentro de este repertorio de pecados y el pecado consistente en reverenciar al Dios cristiano es la inversión de la prohibición cristiana de adorar ídolos. Esta distinción interior/exterior está relacionada con la dualidad alma/cuerpo, la sentencia de Arriaga implicaría que los indios sólo tienen noción del cuerpo, de lo exterior mas no de sus almas, de su interior. Pero esta asunción recogida también en Acosta entra en contradicción con la confesión misma, pues la confesión implica un trabajo de conciencia el cual está naturalmente relacionado con una exploración de la interioridad; la confesión idolátrica no es la excepción, aunque sólo considere pecado las faltas de acto.

La importancia que da Arriaga a la confesión por encima de los otros ritos de purificación idolátricos se debe también a su pertenencia a la orden jesuita. Esta orden remarcó la importancia de la confesión y de la comunión y trató que estos sacramentos fueran practicados con frecuencia por los fieles; la confesión idolátrica constituye para Arriaga una amenaza para la ortodoxia católica, lo que no es claro es si la confesión tal como está descrita por el jesuita es una práctica efectivamente prehispánica, por tanto idolátrica o es

una desviación del sacramento cristiano. En otras palabras, no es claro si la confesión practicada por los indios es un rito que data de tiempos prehispánicos o si se trata de un producto mestizo, que se dio por la confluencia o mezcla de un rito andino con el sacramento cristiano de la confesión.

> Si se sigue a Garcilaso, jamás existió confesión prehispánica alguna, los indios la inventaron para complacer a los españoles. Nuevamente las fronteras se desdibujan instantáneamente, (...) a tal punto que es imposible pretender cuál es el origen, dónde se encuentra la frontera. Si confesión prehispánica existía, se trataba en realidad de un complejo de rituales para contrarrestar males y enfermedades, y la 'confesión' propiamente dicha era el rito adivinatorio (...) que permitía identificar la trasgresión a las normas o la ruptura de los pactos con los huaca causante de la desgracia. Una vez identificada, seguía un acto de expiación o purificación. (Estenssoro Fuchs, 2003:208)

Es importante indicar que la confesión está íntimamente relacionada con la actividad del extirpador de idolatrías, las confesiones individuales sirven como instrumento de delación y como medio de información acerca del emplazamiento de las huacas y de los hechiceros, este sacramento se convierte en manos de los visitadores en instrumento de coerción y de dominio sobre las mentalidades de los indios, por ello también la importancia que le da nuestro autor.

2.8 Las causas de la idolatría

> Otras muchas supersticiones y abusiones tienen en otras cosas (y apenas hay cosa donde no la tengan) que, por no tenellas bien averiguadas, no las digo; *todas son ramas y hojas que nacen del tronco de su gentilidad e idolatría*, y personas muy experimentadas dicen y sienten que tienen hoy en día las mismas ceremonias y fiestas que antes de la venida de los españoles, sólo que se hacen muy en secreto (...) veamos las raíces de ella, donde es necesario poner el remedio sin andar, como dicen, por las ramas.

La metáfora de la idolatría como organismo vegetal se da aquí de modo decisivo. Hay una partición en niveles de la idolatría. Esta se organizaría por estratos o niveles, por tanto habría una distinción entre lo superficial y lo profundo, lo accesorio de lo esencial, etc. La importancia de tal metáfora

estriba en que para Arriaga resulta fundamental tales estratos o niveles; la idolatría sólo puede ser comprendida y destruida si se hace realiza esta distinción heurística. Según Arriaga, las manifestaciones idolátricas son variadas, múltiples pero las causas son, en cambio, escasas. El autor se da cuenta que su afán de exhaustividad es un deseo no realizable, a nivel de las apariencias es un sujeto en falta, pues no puede abarcar las manifestaciones idolátricas en su totalidad: "Otras muchas supersticiones (...) por no tenellas bien averiguadas no las digo", sin embargo, estas supersticiones son "ramas y hojas del tronco de la gentilidad e idolatría". La diversidad de las apariencias tiene un tronco y raíces comunes que explicarían y permitirían, por tanto, dominar este 'caos de las apariencias'. Es más allá de las apariencias, en las raíces mismas o causas fundamentales de la idolatría donde los extirpadores tendrían que actuar, que "poner remedio sin andar, como dicen, por las ramas". Esto indicaría un rechazo de las apariencias, de lo superficial por un establecimiento de los principios ocultos o profundos de la idolatría, es decir, por la búsqueda y definición de sus causas.

Sin embargo, en toda la sección que va del capítulo I al VI del tratado, tenemos que Arriaga se ha regido por el principio de la exhaustividad. Ha procedido como indica Fontanille por acumulación, en oposición a Acosta que renunció a dicho principio desde el primer capítulo de su disquisición sobre la idolatría y por los mismos motivos que Arriaga, debido a la ilimitada proliferación de manifestaciones idolátricas. Si nos detenemos a examinar la organización de la disquisición de Acosta sobre la idolatría, vemos que éste enumera primero las causas de la idolatría para pasar luego a describir sus manifestaciones. Arriaga, en cambio organiza su discurso de modo inverso al de su predecesor. En la primera parte de su tratado enumera todas las huacas,

hechiceros, sacrificios, fiestas, supersticiones que conoce, sostiene como hemos visto que si no enumera otras es debido a que no las conoce suficiente, es decir, pone a nuestra disposición toda la envergadura o amplitud de su conocimiento, es por tanto, exhaustivo. Hay un 'optimismo' implícito en su capacidad de abarcar las manifestaciones idolátricas, porque se dice que todos los indios son uno y todas las provincias visitadas son iguales a las provincias no visitadas. Entonces Arriaga realiza algo curioso: es exhaustivo dentro de lo representativo, es decir, toma una provincia, el Arzobispado de Lima y trata de abarcar todas sus manifestaciones idolátricas porque este arzobispado es tomado como representante de todo el resto de provincias del Virreynato. Lo que hay de idolatría en Lima es igual a lo que hay de idolatría en el resto, colige o razona Arriaga. Sin embargo, la variedad de las manifestaciones idolátricas es tal que ni siquiera podrá abarcar todas las existentes en esta provincia. Por ello en la segunda parte de su obra, renuncia explícitamente al punto de vista de la exhaustividad y trata acerca de las causas de la idolatría, para de este modo aprehender lo que se considera lo esencial, profundo de la idolatría y no perderse en la diversidad de lo superficial "andar por las ramas". Pero el trabajo de extirpador definido por Arriaga en la primera parte de su tratado está dedicado a la exploración de lo profundo, lo oculto, pues la idolatría no se podía aprehender directamente, en otras palabras, la presencia de la idolatría estaba conformada por indicios que revelaban una presencia a la cual era necesario, desenterrar. Así, para Arriaga, el estrato superficial de las apariencias posee también un espesor o profundidad, en el nivel más profundo de este nivel superficial se hallan escondidas, ocultas las manifestaciones idolátricas.

La metáfora vegetal en esta segunda parte del tratado es usada para propósitos que atañen al discurso mismo, no como en la primera parte donde era usada para describir el trabajo de campo del extirpador. Es decir, en la primera parte del tratado, la metáfora vegetal se refería al hacer del extirpador, mientras que en esta segunda parte se refiere, mas bien a su decir.

Las causas de la idolatría para Arriaga son de dos clases: las causas extrínsecas y las causas intrínsecas. Las causas extrínsecas son las que "fomentan y conservan la idolatría entre los indios", es decir, son las que hacen que la idolatría permanezca y no se extinga, en términos aspectuales, son las responsables de la duratividad de la idolatría. Mientras que las causas intrínsecas son "los errores y engaños con que el demonio y sus ministros tienen muy persuadidos y ciegos a los indios." Las causas extrínsecas son las más importantes para Arriaga y todas ellas ya han sido mencionadas en los capítulos anteriores de su obra. Es notorio que la causa principal de la idolatría para Arriaga no sea una relacionada con el demonio, como ocurre con Acosta, sino que sea una causa extrínseca: "La principal causa y raíz de todo este daño tan común en este arzobispado, y a lo que se puede tener universal de todo el reino, y que si sola ella se remediase las demás causas y raíces casarían y se secarían, es falta de enseñanza y doctrina."

Para Arriaga la principal causa de la idolatría es la "falta de enseñanza y dotrina", en otras palabras, la idolatría se debe a la ignorancia de los indios sobre la doctrina católica. Arriaga sostiene que no hay una adecuada enseñanza de la doctrina entre los indios:

> Cuando bien la dicen, es como papagayos, sin entender lo que dicen y si les preguntan responderán todos juntos, y si preguntan a cada uno de por sí, de veinte no sabe uno la dotrina (...) y uno de los mayores trabajos que se pasan en estas misiones es habelles de enseñar y examinar a cada uno de por sí, lo que es precisamente necesario antes de confesarse.

A pesar de que el autor sostiene que los indios ignoran la doctrina, por la descripción que ofrece podemos decir que los indios no carecen de doctrina, sino que ésta les ha sido enseñada con un método distinto al que él desea imponer. Arriaga desaprueba la enseñanza comunitaria de la doctrina y califica de 'papagayos' a los indios que la repiten en grupo 'sin entender lo que dicen'. Esta enseñanza grupal de la doctrina no es adecuada para Arriaga porque la doctrina no es comprendida, o mejor dicho, no es interiorizada. Arriaga propugna un método distinto de enseñanza, uno que esté dirigido a cada uno de los indios en particular, para que de este modo puedan realizar una adecuada confesión. Es decir, Arriaga considera como falta de doctrina y por tanto, idolatría a la enseñanza de los que le antecedieron, haciendo tábula rasa de toda la evangelización anterior.

Arriaga pone en segundo lugar el origen demoníaco de la idolatría, el cual era para Acosta el más importante. Para Arriaga esta causa teológica de la idolatría es menos relevante que la falta de doctrina que supone una causa mas bien política: la idolatría sólo puede desterrarse si hay una reforma profunda de la evangelización. Esto supone decir que los errores de los indios son un síntoma de los errores en el clero colonial; los indios no serían culpables de ser idólatras sino los españoles que no tienen cuidado en enseñarles de modo adecuado la doctrina: "De esta falta de dotrina y enseñanza nace la suma ignorancia (...) y delante de Dios y de los hombres tienen menos culpa los indios que quien no les ha enseñado". Esto configura al indio como un ser que es afectado por la mala gestión del clero y de los estamentos del poder

colonial. Pero esto supone que el indio sea un ser pasivo, sino que es presentado, por el contrario, como un ser obstinado, que persevera en sus errores y engaños, la terquedad sería un rasgo pasional que define al indio para Arriaga. La labor de los evangelizadores, incluidos los visitadores, sería sacarlos de su error, anular esa perseverancia en el pecado de la idolatría. Como contraparte a la persistencia de los indios, Arriaga habla de la negligencia de los curas encargados de evangelizar:

> Algunos hay que saben la lengua más ni tienen ejercicio ni uso de predicar; otros hay que ni saben la lengua ni menos lo que han de predicar, ni tienen libros, ni cuidan de ellos; otros hay que son buenas lenguas y saben y pueden predicar, pero no lo hacen, por irse, como dijo el otro, en *communen errores,* y cuando lo hacen, es muy de cumplimiento y sobre peine, sin tomar de propósito el enseñalles.

Los clérigos españoles se presentan como maestros sin competencia para enseñar a los indios; Arriaga advierte todas las clases de incompetencia en la que pueden caer los clérigos: algunos no están modalizados por el saber, no saben la lengua de los indios; otros la saben pero no pueden hablarles, otros son un complejo de no-saber y no-poder; otros están modalizados por el saber y el poder pero no tienen el querer, la disposición para enseñar, con lo cual ninguno puede adoctrinar de modo adecuado a los indios. Las críticas del jesuita no se detienen allí, sino que llega a relacionar esta incompetencia de los clérigos con graves errores en la organización política – administrativa colonial. Además, habría una pugna entre los funcionarios laicos y eclesiásticos, los primeros entorpecerían la labor de los segundos, haciendo muy difícil el adoctrinamiento de los indios. Así denuncia el autor: "muchos no sólo no enseñan a sus indios, pero triscan y mofan de los curas que lo hacen, diciendo que es impertinencia y que los indios no han menester saber teologías, que esto es el mismo término que oí a uno. Esta falta de doctrina es todo el daño."

Si en la primera parte del discurso de Arriaga, la idolatría se definía más bien como una 'forma de vida': "las formas de vida- como el mito, según Cassirer- imponen 'estilos de comportamiento', 'filosofías de lo cotidiano' y un sistema de 'pasiones elementales' subyacen en ellas, como satisfacción, nostalgia, hastío y esperanza." (Lemelin: 1998) En esta segunda parte, la idolatría es ante todo, un problema de carencia, en este caso de carencia de doctrina, una carencia que es percibida, ante todo por el enunciador del discurso, quien organiza esta segunda parte del discurso alrededor de ella. Esta carencia no provoca el deseo de los indios de liquidarla y ni siquiera de los españoles, sino que provoca más bien el deseo del enunciador de darle pronto fin, podemos pues, definir al sujeto del discurso como un sujeto que busca liquidar una falta, un sujeto deseante, cuyo objeto es, se diría complejo, pues como dijimos, la idolatría se define de dos modos, como plenitud insoportable de supersticiones, costumbres y como falta, carencia, en esta figuración, el indio se concebiría una 'hoja en blanco' que está dispuesta a ser llenada o escrita. Por ello, el sujeto del discurso debe al mismo tiempo que liquidar una falta, es decir, unirse con su objeto, debe también destruirlo. Otra característica que configura a la idolatría como objeto complejo es que ésta, según Arriaga, no puede ser comprendida sino abarcando la totalidad de estamentos de la sociedad colonial. No es problema sólo de indios, la idolatría sería producto de una interacción entre los distintos sectores de la sociedad colonial, de este modo, la idolatría sería una construcción colonial antes que pre-hispánica. Arriaga se constituye en su discurso como un sujeto que logra abarcar con su análisis a la sociedad colonial en su conjunto mediante el análisis o interpretación de indicios de ella.

2.9 Pasiones de la idolatría

Conforme a esto, los indios también son presentados como seres complejos: en el discurso de Arriaga, los indios son caracterizados como obstinados, tercos, pero también como ignorantes y crédulos. Las dos últimas características pertenecen a la esfera del saber y de la creencia o fiducia; la obstinación pertenece en cambio, a la esfera del querer y del hacer, se trata de un rasgo pasional que distingue la caracterización del idólatra de Arriaga con respecto a la de Acosta. Dennis Bertrand ha definido la obstinación de este modo:

> La obstinación caracteriza al sujeto que, no sólo quiere hacer, pero quiere ser aquel que hace, sabiendo que la conjunción que tiene en la mira puede no realizarse, o incluso no puede realizarse: quiere a pesar de los obstáculos, y la resistencia misma alimenta su voluntad. El querer ser aquel que hace se construye en el espacio de un hacer siempre diferido. Aquí aparece la tensividad aspectual, en el modo de la duratividad ("quien se une de modo durable a un modo de actuar" dice el diccionario). (Bertrand, 2001:231)

En el discurso de Arriaga, la obstinación de los indios en seguir adorando a sus huacas y seguir con sus supersticiones erróneas está relacionada con una voluntad de preservación de su identidad: seguir siendo idólatras es seguir siendo lo que son, distintos a los españoles. Esta negación a la transformación o al cambio y por consiguiente, la voluntad de permanecer idéntico, de seguir siendo el mismo, no es sólo característico de los indios, sino también de los otros idólatras con los cuales son comparados los indios como los judíos y los moros. Pero encontramos que los indios también son comparados, en esta segunda parte con los grecolatinos, debido a su creencia en fábulas mentirosas, quizá esta comparación con los grecolatinos sea recogida por Arriaga de su antecesor, Acosta que desarrolla tal comparación con mayor detalle. Es decir, Arriaga compara a los indios sea con los judíos y los moros, sea con los grecolatinos. En la primera parte de su discurso, Arriaga establece la

comparación de indios con judíos y moros, en esta segunda parte, de modo preferente con los grecolatinos. La diferencia entre grecolatinos, por un lado y judíos y moros por otro, es clara: los primeros han sido engañados por el demonio y no conocen a Dios, además el elemento temporal es importante, los griegos y romanos pertenecen a la Antigüedad, es decir al pasado, los judíos y los moros, en cambio, son de la actualidad del enunciador, son apostatas, seres que habiendo recibido el Evangelio, no lo han querido aceptar o han renunciado a él para seguir con sus equivocadas creencias.

En el discurso de Arriaga, los indios son una mezcla tanto de los grecolatinos como de los judíos y moros, es decir, son a la vez ignorantes y están llenos de malicia en materia de la doctrina cristiana, son a la vez crédulos como los grecolatinos y obstinados como los moros y judíos. Pero es problemático establecer una coherencia entre la ignorancia y la malicia; la credulidad y la obstinación. La credulidad, por ejemplo se define por una conjunción débil con su objeto el crédulo puede cambiar el objeto de su creencia con facilidad; el obstinado en cambio, se define justamente por una conjunción durable e intensa a su objeto, por ello, el obstinado tendría más en común con el fanático que con el crédulo. Como se puede comprobar se trata de estilos distintos y se diría incompatibles de perfiles tensivos, que sin embargo son mezcladas por Arriaga, aunque no sin conflictos, sobre todo en el que se refiere a la combinación ignorancia y malicia, la cual provoca la vacilación en el autor, quien desea saber qué son los indios en realidad, si inocentes pecadores, que pecan por ignorancia o por el contrario, pecadores a sabiendas.

> Tampoco tienen conocimiento ni estima de los sacramentos, especialmente de la penitencia y eucaristía. Y así son muy raros los que, examinados del visitador, no digan que siempre han callado en la confesión sacramental el adorar las huacas y el consultar los hechiceros y los demás

> pecados de idolatría. *Admirándome yo de esto al principio de la visita y queriendo enterarme si el callar semejantes pecados era pura y mera ignorancia o también malicia, le pregunté a un indio delante del visitador, habiendo dicho las huacas que adoraba: '¿Estos pecados confesábaslos al Padre?' Díjome que no; preguntele más con esta que es frase de su lengua: '¿Qué te decía tu corazón cuando callabas estos pecados?'* La respuesta fue llorar de repente con grandes gemidos y sollozos, y ya que pudo hablar dijo: 'Decíame mi corazón que engañaba a Dios y al Padre.

A pesar de que en esta anécdota se ponga en evidencia al indio como un ser malicioso, que oculta y calla sus pecados con plena conciencia, no es menos cierto que Arriaga achaca a la ignorancia de la doctrina la existencia de la idolatría. Es decir, el indio es según la argumentación de Arriaga un ser ignorante, pero luego, cuando cuenta sus experiencias durante visitas a pueblos, encuentra que éste tiene una clara conciencia que la idolatría es un pecado grave y aun así no la mencionan durante la confesión. Otra característica del indio que refuerza la asunción de Arriaga es la manifestación de una pasión que sitúa al indio en las antípodas de la ingenuidad o ignorancia y esta pasión es el remordimiento. Justamente en esta misma anécdota, el indio aparece como un ser pasional, poseído por el remordimiento, una pasión moralizante, que lo hace lanzar grandes gemidos y sollozos.

> El remordimiento viene de remorder, que vale tanto en sentido recto, como volver a morder o morderse uno a sí mismo y, en figurado o metafórico (...) inquietarse, alterarse, desasosegarse interiormente por alguna cosa; punzar a uno cualquier escrúpulo de haber obrado mal; y cuando manifestamos con señales exteriores el sentimiento que interiormente nos aqueja, decimos remordernos la conciencia (...) Es, pues, el remordimiento la acusación secreta de la conciencia, que, sin que lo podamos aplacar ni callar, nos atormenta y despedaza el alma cuando hemos delinquido. (Marina & López ,2002:372)

El remordimiento es una pasión relacionada con la culpa y con acciones pasadas, esta pasión es de aspectualidad iterativa, durativa, algo que persiste a pesar que la acción ya haya sido concluida. El rol protagónico de la conciencia en tal pasión implica que el remordimiento está relacionado

con las modalidades del deber y del saber las cuales entran en contradicción con el poder y el hacer, lo irreparable del pecado cometido atormenta, en este caso al indio de la anécdota. El 'yo' del visitador como personificación privilegiada del deber y de la ley llega a sojuzgar al indio y logra que éste exteriorice su remordimiento, por medio de una declaración de culpa y una sensibilización de su pasión, los sollozos y gemidos.

A diferencia de los indios en Acosta que son más bien simples estereotipos, los indios en Arriaga son seres llenos de contradicciones y conflictos, maliciosos e ingenuos, volátiles en sus creencias pero también obstinados, llenos también de secretos, silenciosos y a la vez habladores. Lo que es de destacar es que los indios se caracterizarían, entre otras cosas, por una preferencia por la aspectualidad del modo de la duratividad, tanto la obstinación como el remordimiento se caracterizan justamente por este modo aspectual, los indios por tanto son, para Arriaga, seres dominados por una "compulsión por la repetición".

2.10 El demonio y la dimensión axiológica de la idolatría

Luego de revisar las causas extrínsecas de la idolatría conviene pasar a las intrínsecas, relacionadas las dos de ellas con el demonio. "Todas estas causas que podemos llamar extrínsecas, que fomentan y conservan la idolatría entre los indios, hay otras dos intrínsecas que son dos errores y engaños que el demonio y sus ministros tienen muy persuadidos y ciegos a los indios."

Las causas intrínsecas son muy similares a aquellas mencionadas por Acosta en su obra, con ello, Arriaga continúa con la tradición demoníaca de la idolatría, de raigambre renacentista. Es notorio que las causas intrínsecas de la idolatría son menos importantes que las extrínsecas; la tradición demoníaca de la idolatría no parece fascinar ni merecer una gran atención por parte de

Arriaga. Sin embargo, es cuando Arriaga trata acerca de las causas intrínsecas que emerge la dimensión axiológica o de los valores de la idolatría. Según el autor, es el demonio quien fija esta dimensión, él vendría a ser el destinador, aquel que establece los valores en juego a los indios, quienes son engañados y cegados por él. La metáfora de la ceguera ha sido utilizada antes por Acosta, pero la ceguera idolátrica en Acosta es distinta a la que hace mención Arriaga. La ceguera en el discurso de Acosta supone una falta de visión de lo sobrenatural, es decir, de las verdades reveladas por el Evangelio. En cambio, la ceguera en Arriaga se trata antes que nada de un problema acerca del valor.

> Hay otras dos intrínsecas que son dos errores y engaños en que el demonio y sus ministros tienen muy persuadidos y ciegos a todos los indios. El primero es que entienden y lo dicen así, que todo lo que los padres predican es verdad, y que el Dios de los españoles es buen Dios, pero que todo aquello que dicen y enseñan los padres es para los Viracochas y españoles, y que para ellos son sus huacas. (...) como ellos tienen los suyos tenemos nosotros los nuestros y este engaño y error es muy perjudicial. Otro error y más común que el pasado es que pueden hacer a dos manos y acudir a entrambas a dos cosas (...) porque sienten y dicen que pueden adorar a sus huacas y tener por Dios al Padre, y al Hijo y al Espíritu Santo.

Según Arriaga, la primera de ellas consiste en creer que el Dios cristiano es sólo Dios de los españoles y por tanto, los indios no creen que el Dios cristiano sea su Dios, por ello adoran exclusivamente a sus huacas, a quienes reconocen como sus dioses. Esta primera causa supone un régimen de exclusión, en el cual no hay mezcla posible entre indios y españoles: los indios adoran únicamente a sus huacas y los españoles a su Dios. Por tanto, en este régimen, la evangelización a los indios no sería posible; esta postura o "error y engaño" es, sin embargo, minoritario. La segunda causa intrínseca, en cambio, que es el "error más común" supone un régimen de participación, en el cual los indios pueden adorar a ambas deidades, al Dios cristiano y a sus huacas, lo que implica una mezcla de creencias y costumbres entre ambos credos y por

supuesto, entre indios y españoles. Tenemos por tanto, que la primera causa intrínseca está regida por los valores de lo absoluto y por tanto por operaciones tales como la exclusión y selección y la segunda causa intrínseca, por el contrario, está regida por los valores del universo, y por tanto, por la participación y la mezcla. Las dos causas intrínsecas de la idolatría descritas por Arriaga delinean dos posibilidades, estilos de vida o formas de vida distintas y contrapuestas. Lo único que tienen en común es que ambas son consideradas como extravíos, errores. Arriaga les niega a los indios la posibilidad de constituir o construir un espacio autónomo a la religión y por ende, al poder colonial y tampoco les permite una mezcla de las creencias y costumbres de ambas religiones. Esta mezcla parece ser la constante, la regla común entre los indios, como dice Arriaga, los indios serían entonces, en su mayoría, agentes de mestizaje, dispuestos a asimilar o incorporar los ritos y costumbres cristianos a los suyos.

No obstante, para Arriaga, sólo una vía le es permitida a los indios: la conversión completa al cristianismo, sin que éste se vea manchado o contaminado por mezclas espurias con costumbres idolátricas. Arriaga propugna, pues una evangelización que instaure una pureza de la religión cristiana entre los indios, lo cual como se sabe, era un proyecto utópico pero que servía justamente para legitimar su presencia y su dominio permanente sobre los indios en materia espiritual.

Conclusión

La idolatría es un concepto clasificatorio que opone un yo occidental a un otro foráneo desde el punto de vista religioso. Este concepto tiene una larga historia en Occidente, los españoles que vinieron al Nuevo Mundo se basaron principalmente en los Padres de la Iglesia y en la Escolástica medieval, así como en autores renacentistas como Pedro Ciruelo que satanizaron la idolatría. Este concepto ha sido aplicado indistintamente sea a los paganos de la Antigüedad o a los pueblos que no forman parte de los territorios de la cristiandad. Los españoles aplicaron estas clasificaciones medievales y renacentistas a los amerindios, sin tomar en cuenta la especificidad de sus ritos y creencias.

Las obras de Acosta y Arriaga datan de distintas épocas de la Evangelización en el Perú y sobre todo, están regidas por distintas epistemes. *Historia natural y moral de las indias* de José de Acosta está regida por la episteme renacentista, su figura rectora es la semejanza, la cual estructura las relaciones entre idolatría y cristianismo. Sin embargo, esta misma obra marca el fin de la semejanza al estigmatizarla y ponerla bajo el signo de lo demoníaco. De ahora en adelante, cualquier semejanza entre los cultos amerindios y los cristianos es sólo muestra del poder fabulador demonio y va a ser condenado a la destrucción.

Historia natural y moral de las indias es un discurso que se caracteriza por establecer clasificaciones de la idolatría aplicables no sólo a las culturas amerindias, sino a las culturas antiguas y a todo el mundo conocido en aquella época, es decir, pretenden ser clasificaciones definitivas, intemporales de la idolatría. Estas clasificaciones están ejemplificadas por casos concretos que

son descripciones sobre las culturas amerindias. Esta obra realiza una comparación entre las naciones de México y de Perú. Encuentra que los de México son superiores en el aspecto material, magnificencia de templos, belleza de los ídolos y de sus ceremonias, pero asimismo, son más crueles y bárbaros. Progreso material y barbarie están en relación conversa según Acosta

Pablo Joseph de Arriaga responde a nuevos retos de la Evangelización, alrededor de treinta años después de la obra de Acosta. La idolatría en Arriaga se ha vuelto invisible para las autoridades coloniales. El propósito de su obra es mostrar la vigencia de la idolatría en los pueblos indios. Para Arriaga todas las manifestaciones no- occidentales o incluso mestizas son sospechosas de idolatría, por tanto, para él, la idolatría es omnipresente. El tratado de Arriaga está más anclado en el debate ideológico de su época, está destinado a convencer a las autoridades coloniales, a los "hombres doctos" de la necesidad de buscar y destruir cualquier indicio de idolatría y servir también de manual para los visitadores. Por ello, el discurso de Arriaga no sólo reflexiona acerca de la idolatría, sino que tiene aplicaciones prácticas, se trataría de una obra teórica y práctica a la vez.

La estructura del discurso de Arriaga es menos coherente que la de Acosta, cuyo discurso no posee el afán de clasificatorio de su antecesor, hay por el contrario un afán de exhaustividad en la enumeración de todas las variedades posibles de manifestaciones idolátricas, por tanto un interés en lo particular no en lo generalizable como en Acosta. El discurso de Arriaga es el resultado de su experiencia como extirpador, por tanto, está lleno de saberes prácticos, no sistematizables y de anécdotas y está regido por el "paradigma

indiciario" definido por C. Ginzburg, que consiste en el conocimiento de lo particular, lo singular y la renuncia a los grandes sistemas de conocimiento.

El estudio de la idolatría implica en ambas obras el análisis de cómo las distintas esferas del discurso: creencias, pasiones, conocimiento, hábitos, entran en conjunción o relación. De este modo, se podría establecer que la idolatría adquiere la magnitud de una forma o estilo de vida. Es decir, la idolatría es para los autores un modo distinto de ver, afrontar, ordenar, sentir la vida que no es reductible a la forma de vida de Occidente.



BIBLIOGRAFIA

ACOSTA, José de. *Historia Natural y Moral de las Indias.* México, Fondo de Cultura Económica (FCE), 1962.

ARRIAGA, José de. *La Extirpación de la idolatría en el Pirú.* Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", 1999.

BALLON, José Carlos. "José de Acosta: Naturalismo, Historia y Lenguaje en los orígenes del Discurso filosófico peruano." En: *Logos Latinoamericano,* Año V, Lima, 1999, pp 129-156.

BERTRAND, Denis. *Précis de Sémotique Litteraire.* Paris, Nathan Université, 2000.

BERNAND, Carmen y GRUZINSKI, Serge. *De l'idolatrie. Une archeologie des sciences religieuses.* Paris, Du Seuil, 1988.

CERTEAU, Michel de. *La fable mystique.* Paris, Gallimard, 1982

_____ *La escritura de la historia.* México, Universidad Iberoamericana, 1985.

_____ *L' invention du quotidien.1. L'arts du faire.* Paris, Gallimard, 1990.

CORNEJO POLAR, Antonio. *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio cultural en las literaturas andinas.* Lima, Editorial Horizonte, 1994.

COURTES, Joseph & GREIMAS, A. J. *Semiótica. Diccionario Razonado de la Teoría del Lenguaje, (tomo II).* Madrid, Editorial Gredos, 1991.

DEPAZ, Zenon. "Borges : Los juegos del lenguaje" En: *Escritura y pensamiento,* Lima, 1999, N. 3, Año II, pp 59-72.

DUVIOLS, Pierre. *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial : l' extirpation de l'idolatrie entre 1532 et 1660.* Lima, IFEA, 1971.

_____*Cultura andina y represión: procesos y visitas de idolatrías y*

hechiceros. Cajatambo, siglo XVII. Cusco, Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas", 1986.

ELMORE, Peter, "Dios y el diablo en las tierras del Sol. La clave diabólica en la *Historia Natural y moral de las Indias.*" En: *Márgenes, Encuentro y Debate.* Año VI, Lima, 1993, pp 183-199.

ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos. *Les pouvoirs de la parole. La prédication au Pérou : de l' évangelisation á l' utopie.* Annales Histoires, Sciences Sociales, N. 6, noviembre- diciembre 1996, pags 1225-1257.

_____ *La construcción de un más allá colonial: Hechiceros en Lima (1630- 1710)* en Gruzinsky y Ares Queija (1997), pp 415-439.

_____*Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al Catolicismo (1532-1750).* Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA) & Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) Fondo Editorial, 2003.

FONTANILLE, Jacques. *Sémiotique du discours.* Limoges, Presses Universitaires de Limoges, 1998.

_____ "La caída de Lucifer : El fin de las evidencias y el advenimiento de la retórica". En: *Fronteras de la semiótica. Homenaje a Desiderio Blanco.* Lima, FCE & Universidad de Lima, 1999, pp 27-48.

FONTANILLE, Jacques & ZILBERBERG, Claude. *Tension et signification.* Belgique, Pierre Mardaga editeur, 1998.

FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas.* México, Siglo XXI, 1986.

_____ *Historia de la locura en la época clásica.* México, FCE, 1990.

GARCIA BEDOYA, Carlos. *La literatura peruana en el período de estabilización colonial (1580-1780).* Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1999.

GINZBURG, Carlo. "Morelli, Freud y Sherlock Holmes: indicios y método científico" En: Umberto Eco & Thomas E. Sebeok (Eds.) *El signo de los tres: Dupin, Holmes, Peirce.* Barcelona, Editorial Lumen, 1989.

GRIFFITHS, Nicholas *La Cruz y la Serpiente. La represión y el resurgimiento en el Perú colonial.* Lima, PUC Fondo Editorial, 1998.

GRUZINSKY, Serge. *La Colonisation de l' imaginaire. Societés indigénes et*

Occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVI- XVII siecle. Paris, Gallimard, 1986.

_____ *La Guerre des images de Christophe Colomb a Blade Runner, 1492-2019.* Paris, Fayard, 1990.

_____ *El pensamiento mestizo.* Barcelona, Paidós, 2000.

GRUZINSKY, Serge & BERNARD, Carmen. *Historia del Nuevo Mundo. Los mestizajes (Tomo II),* México, FCE, 1998.

LANDOWSKI, Eric. *La sociedad figurada. Ensayos de sociosemiótica.* México, FCE & Universidad Autónoma de Puebla, 1993.

LAKOFF & JOHNSON. *Metáforas de la vida cotidiana.* Barcelona, Cátedra, 1990.

LEURIDAN HUYS, Johan. *José de Acosta y el origen de la idea de misión, Perú, siglo XVI.* Lima, Centro de Estudios Regionales Andinos, "Bartolomé de Las Casas" & Universidad San Martín de Porres, 1997.

LOTMAN, Yuri. *La semiosfera. Semiótica de la cultura y del texto.* Madrid, Frónesis, Cátedra, Universitat de Valencia, 1996.

MARINA, José Antonio & López Penas, Marisa. *Diccionario de los sentimientos.* Barcelona, Compactos Anagrama, 2002.

MARTINEZ CERECEDA, José Luis. *Autoridades en los Andes. Los atributos del Señor.* Lima, PUC Fondo Editorial, 1993.

MONDOÑEDO, Marcos. *Peirce con Foucault: la significación entre la semejanza y el Discernimiento,* 2003.

PASTOR, Beatriz. *Discurso narrativo de la Conquista de América.* La Habana,

Ediciones Casa de las Américas, 1983.

RAMOS, Gabriela & URBANO, Enrique. *Catolicismo y Extirpación de Idolatrías. Siglos XVI- XVIII.* Cusco, Centro de Estudios Rurales Andinos, "Bartolomé De las Casas", 1998.

SALAZAR SOLER, Carmen. "Notion de traductibilité: a propos des huacas et borracheras dans le Pérou des XVI et XVII siecles » En : Jean Michel Sallmann (bajo la dirección de), *Visions indiennes et visions baroques, Les métissages de l' inconscient,* Paris, PUF, 1992.

SOUBBOTNIK, Michael. « Portrait du passeur. Sur la querelle du relativisme » En : Jean Michel Sallmann (bajo la dirección de), *Visions indiennes et visions baroques, Les métissages de l' inconscient,* Paris, PUF, 1992.

TODOROV, Tzvetan. *La Conquista de América : el problema del otro.* México

Siglo XXI, 1987.

ZILBERBERG, Claude "Del afecto al valor" En : Oscar Quezada Macchiavello (editor) *Fronteras de la semiótica, Homenaje a Desiderio Blanco.* Lima, FCE & Universidad de Lima,

_____ *Ensayos sobre semiótica tensiva.* Lima, Universidad de Lima & Fondo de Cultura Económica, 1996.


ACADEMIA S. MARCI VRBIS REGVM IN PERV.
S.M.
VLT
PLVS
RA