

Culpa y alegría en las tradiciones bíblica y andina II

GONZALO PORTOCARRERO MAISCH

Pontificia Universidad Católica del Perú

ISSN. 1137-4802. pp. 85-104

VIII

He escrito sobre diversos aspectos del Manuscrito de Huarochirí. Así que en este ensayo solo haré una breve presentación. Este texto reúne una colección de relatos andinos recogidos por un escriba anónimo a instancias de un sacerdote, Francisco de Ávila, cuyo propósito era conocer mejor las mentalidades andinas a fin de que las campañas de extirpación de idolatrías fueran más eficaces. Estos relatos fueron puestos sobre el papel a fines del siglo XVI y, aunque es notoria la influencia cristiana, es determinante en ellos la cosmovisión andina. En todo caso, se trata de los textos andinos menos contaminados por la tradición bíblica. Por último, debe tenerse presente que el Manuscrito de Huarochirí recoge los relatos de un área relativamente pequeña de los Andes Centrales. Quienes imaginan estas historias, y viven de acuerdo a lo que plantean, son los «hijos de Pariacaca», los pueblos que reconocen en esa gran montaña a su divinidad tutelar. No obstante, es muy probable que los relatos de otras localidades de los Andes compartieran el mismo sustrato de creencias que examinaremos en este párrafo.

Hecha esta breve aclaración, lo que ahora cabe es profundizar en el tema que es motivo del presente ensayo. Me refiero a la relación entre sacrificio, alegría y fiesta. Había mencionado que en la tradición bíblica hombres y mujeres, los descendientes de Adán y Eva, estamos condenados al sufrimiento. Podemos redimirnos si cultivamos una empecinada disposición al sacrificio, hecho que implica una renuncia (casi) sistemática de la impulsividad. Entonces, idealmente, una privación que es una ofren-

da a Dios no autoriza una alegría plena sino que es el punto inicial en la búsqueda de un nuevo sacrificio.

El goce del cuerpo, especialmente el derivado del sexo, es visto con mucha sospecha. Lo ideal es el cultivo de la renuncia, cristalizar una auto-observación mortificante, que nos haga conscientes de la fugacidad de la vida y la inminencia de la muerte. Inserto aquí una anécdota personal. De niño, en mi primer viaje al Cusco, en una de las muchas iglesias coloniales que visité leí la siguiente inscripción, escrita con una multitud de huesos fémures: «Yo fui lo que tú eres, y tú serás lo que yo soy». La frase tiene una larga historia. Me impresionó que estuviera escrita con huesos; no sabía darle un significado. Me parecía macabra y morbosa, pero también realista y sublime. La inscripción quedó grabada en mi memoria, pues era la reiteración perfeccionada de lo que venía siendo mi educación religiosa. No hay pues mucha paz, ni mucha felicidad, para la criatura construida por la tradición bíblica. Ningún sacrificio es suficiente. Dios quiere –siempre– más ofrendas. Eso es lo que nos dice su voz instalada en nuestra conciencia.

En el Manuscrito de Huarochirí es visible que hombres y mujeres establecen una relación más amable con sus divinidades. No se plantea la idea de una desobediencia primordial que funda un sentimiento de culpa y que exige sobrellevar castigos y hacer incesantes sacrificios. Las huacas desean lo suyo, y hay que remunerarlas, pero una vez cumplido el ritual de agradecimiento, se impone la sensación del deber cumplido y las puertas de la alegría quedan ampliamente abiertas. Hombres y mujeres están autorizados a un goce rotundo, sin cortapisas. Entonces, realizado el sacrificio, ya se cumplió con las huacas, y lo que ahora viene es la fiesta hasta el frenesí. El agradecimiento o gratitud, dice Baruch de Spinoza, «es un deseo, o solicitud del amor, por el que nos esforzamos en hacer bien a quien nos lo ha hecho con igual afecto de amor». La ofrenda andina –llamas, cuyes, coca, chicha– responde a esa «solicitud del amor», o impulso amoroso, con que los hombres y mujeres, los protagonistas de los relatos del manuscrito, corresponden con felicidad los favores recibidos de sus huacas. En la tradición bíblica, la gratitud se ve ensombrecida por la ambivalencia de Dios y la consiguiente ambigüedad de la actitud humana en la que conviven el temor de quien salda –imprecisamente– una deuda con la tierna devoción que inspira la pasión de Jesús.

En el mundo del Manuscrito hay innumerables huacas. Cada colectividad tiene muchas divinidades. Y los miembros de las comunidades sostienen con sus dioses una relación hecha de reverencia, temor y agradecimiento. Sin su concurso la tierra estaría seca y sería estéril. Las huacas merecen tributos que compensen y celebren la ayuda a los pueblos que benefician.

Los hijos e hijas de Pariacaca, los que crean y viven bajo el auspicio de los relatos del Manuscrito de Huarochirí, no han hecho del sufrimiento la marca más profunda de su existencia. Para ellos la alegría es un deber, pues a través de ella se expresa la gratitud hacia las huacas que los protegen. La fertilidad debe celebrarse pues resulta del esfuerzo de hombres y mujeres, y de la benevolencia de las huacas. La ausencia de celebración y alegría sería una ingratitud, un pésimo augurio para el futuro.

Vivir plenamente la impulsividad hasta el frenesí que anula la conciencia, todo ello en rituales festivos bien establecidos, es la condición de la fertilidad así como su lógica consecuencia. Dejarse llevar por la alegría tiene como fundamento la música y el baile. Y, probablemente, la consecuencia es la sexualidad que representa para los hombres y las mujeres lo que la fertilidad significa para la tierra: el (re)nacimiento de la vida.

Las hijas e hijos de Pariacaca, que son los sujetos que enuncian los relatos del manuscrito, viven dentro del mundo. Situación muy diferente a la del hombre de la tradición bíblica. Dice Levinas que «el hombre es una interrupción del ser por la bondad». La primera parte de la frase es acertadísima dentro de la concepción bíblica en la que Dios dona la naturaleza a la humanidad. «Todo lo que se mueve y vive, os será para mantenimiento: así como las legumbres y plantas verdes, os lo he dado todo». La humanidad está pues llamada a apropiarse y redefinir «todo lo que vive» en su propio provecho. Los hijos de Pariacaca, en cambio, no están enfrentados a la naturaleza, no tratan de «conquistarla». Forman parte de ella. La naturaleza no es objetivada como un dominio diferente a lo humano. Lo que existe está permeado de sacralidad. Las huacas están por todas partes. Los hombres y mujeres engalanan a las huacas y les rinden culto, así ganan su apoyo para que las cosechas sean abundantes.

Cada localidad tiene sus propias huacas. Y su poderío es proporcional a la fuerza de las colectividades que les rinden culto. Pariacaca es una montaña, pero también una divinidad reconocida por los pueblos de una amplia comarca. Este reconocimiento proviene de su triunfo sobre Huallallo Carhuincho, otra montaña y divinidad que fue derrotada por Pariacaca. Este triunfo es el origen de un tiempo nuevo. La época de Huallallo fue muy dura, pues esta huaca era cruel y exigía que le dieran como alimento la mitad de los niños y niñas. Y la gente estaba llena de pesadumbre por tener que entregar a sus criaturas. Entonces, uno de los relatos fundadores narra la manera en que Pariacaca se hace presente en el mundo. Promete vencer a Huallallo y anular el impío tributo. Se desata entonces un combate cósmico entre las huacas. Pariacaca controla el agua de las lluvias mientras que Huallallo hace lo propio con el fuego. Entonces, pese al fuego gigantesco en que arde Huallallo, la lluvia de Pariacaca lo neutraliza, de manera que a aquel no le queda más que huir. Surge entonces, bajo la protección de Pariacaca, un nuevo orden social, una sociedad más feliz, menos acongojada. La gente le sacrifica con gusto, animales, llamas y cuyes, y también coca y chicha.

Las fiestas a las divinidades andinas suelen durar cinco días. El sacrificio, que es la manifestación del culto a las huacas, es una muestra de agradecimiento que autoriza la alegría y la fiesta, una explosión jubilosa donde la música y el baile ciegan la mirada de la conciencia y estimulan la desinhibición que posibilita recuperar la libertad del cuerpo y la entrega a la sexualidad.

En la fiesta consagrada a la huaca Chuquisuso, la gente limpia las acequias. El trabajo se desarrolla con alegría pues su horizonte es la fiesta. «Siguen festejando la limpieza de las acequias porque les vence el deseo de cantar y beber con los demás, hasta embriagarse. “He limpiado la acequia, solo por eso voy a beber, voy a cantar”» (Ávila 2008: 285).

El trabajo es la primera parte de la fiesta. No es entonces un castigo o una realidad inevitable. En la fiesta se agradece a la huaca en un ritual donde lo sagrado y lo profano son dos caras de la misma moneda.

Otra fiesta, muy grande, es la dedicada a Chaupiñanca, la huaca asociada con la fertilidad de la tierra. Alrededor de junio la celebraban los huacasas cantando y bailando durante cinco días:

Llevaban colgadas del cuerpo sus bolsas de coca. Los demás hombres, aquellos que tenían llamas, llevaban pumas y bailaban y cantaban, los que no tenían llamas lo hacían así no más solos. Quienes llevaban pumas decían: «Ahora él [¿la tierra?] madura». Ese canto se llamaba huancay cocha. Otros cantos llamados ayño también cantaban y bailaban, y el canto llamado casayaco. Cuando cantaban y bailaban el casayaco, Chaupiñanca se alegraba especialmente, porque para danzarlo se quitaban los vestidos y se cubrían solo con parte de los trajes; lo vergonzoso de cada hombre [el sexo] lo cubrían con un paño corto de algodón. Cantando y bailando [el casayaco] decían: «Chaupiñanca se regocija mucho viendo la parte vergonzosa de cada uno de nosotros». Y cuando cantaban y bailaban esa danza, comenzaba la maduración del mundo. Todas esas cosas hacían en esa pascua [de Chaupiñanca] (Ávila 2008: 309)⁸.

Lo notable en esta descripción etnográfica es la complicidad entre la gente y la huaca. El frenesí de los bailarines y el júbilo de Chaupiñanca. El sexo, la fertilidad y la alegría se potencian mutuamente.

No todo es felicidad en la cosmovisión andina. Para empezar, en el Manuscrito de Huarochirí queda claro que no hay un concepto de género humano que pueda fundar la expectativa de una igualdad entre toda la gente. Cada pueblo tiene un origen y una historia particular. En varios casos los antepasados nacen de lagunas o pacarinas, o también, de cuevas. En otros casos surgen de los árboles. No hay pues la idea de una humanidad que desciende de una pareja primordial. Este es un aspecto en el cual la potencia de la tradición bíblica es evidente. Los pueblos indígenas encontraron muy seductora la propuesta evangélica de una humanidad común, de una igualdad entre todos los seres humanos. Esta concepción universalista era extraña al mundo andino, que tendía hacia el localismo y la fragmentación, o a la confederación, imperial y jerarquizada, pero también inestable y violenta, como ocurre en las guerras por la sucesión⁹.

Aunque no se mencionan explícitamente, el Manuscrito de Huarochirí sugiere la presencia de conflictos y guerras entre los pueblos andinos. El agua y la tierra eran bienes muy cotizados. No obstante, las luchas entre comunidades son narradas como batallas entre huacas. Gana la más poderosa y, junto con ella, el pueblo que la venera, que la ha hecho suya. Pero el conflicto

⁸ Taylor traduce el texto de la siguiente manera: «Sabemos que, en su pascua, los que llamamos huacas preparaban bolsas de coca y ejecutaban bailes rituales que duraban cinco días. Algunos hombres, propietarios de llamas, bailaban llevando pieles de puma; los que no poseían llamas, bailaban sin esas pieles. Entonces, se decía de los que llevaban las pieles de puma: “Ellos son prósperos”. Este baile se llamaba el Huamay-cocha. Ejecutaban otro baile llamado Ayño. Y bailaban otro llamado Casayaco. Se dice que, cuando bailaban el Casayaco, Chaupiñanca se regocijaba mucho porque lo bailaban desnudos. Solían bailar, colocándose solo una parte de sus ornamentos y cubriendo sus vergüenzas con taparrabos compuestos de un paño de algodón. y, es cierto que, como bailaban desnudos, creían que Chaupiñanca, al ver sus vergüenzas, se regocijaba mucho. Según cuentan, la época en que bailaban el Casayaco era de gran fertilidad. Estas son las ceremonias que realizaban durante esta pascua» (Ávila 2008: 61, 63).

⁹ El ejemplo clásico es la cruenta lucha entre Huáscar y Atahualpa. Y la venganza que en nombre de Atahualpa realizan sus generales victoriosos en la ciudad del Cuzco. Este es el tema del capítulo XIX de la crónica de Juan de BETANZOS, *Suma y narración de los incas* (2004: 298): «Y, siendo ya esto hecho, mandó que las mujeres del Guascar fuesen apartadas y, ya que apartadas fueron, mandó que

a las que preñadas estuviesen, así vivas como estaban, les fuesen sacados de los vientres los hijos que dentro tenían; y luego fue hecho. E así, [a] algunas de ellas que tenían otro hijos de Guascar, mandó que los abriesen como las que vivas estaban, y que todas las demás hijas de Guayna Cava fuesen colgadas de aquellos palos e de los mas altos de ellos, y que los hijos sacados de los vientres fuesen colgados de las manos y brazos y pies de sus madres, que ya eran colgadas de los palos. Y a los demás señores y señoras que así eran presos, fuesen primero que los matase en el monte atormentados, al cual tormento ellos llaman chacnac, y despues de así atormentados, fuesen muertos, haciéndoles hacer la cabeza pedazos con una hachas que ellos llaman cham-bi, con las cuales pelean y entran en guerra».

puede resolverse pacíficamente mediante alianzas matrimoniales que hacen posible, por ejemplo, que el agua, siempre escasa, sea compartida entre colectividades vecinas. El destino de los pueblos vencidos no genera preocupación entre «los hijos de Pariacaca». Sus tierras serán ocupadas y aquellos tendrán que mudarse a territorios menos pobres y lejanos.

Las huacas más cercanas tienen un arraigo local. Son veneradas por colectividades con las que los pobladores tienen un pacto que significa la provisión de buenas cosechas a cambio de generosas ofrendas. Esta alianza es conveniente para ambas partes.

IX

Sabemos que el Manuscrito de Huarochirí fue escrito por un relator indio o mestizo a instancias del padre Francisco de Ávila. Ha habido diversas especulaciones sobre el autor del manuscrito, pero más importante que conocer su nombre es inferir su lugar de enunciación, las coordenadas sociales que explican los deseos que dan forma a sus narraciones. A la manera en que da cuenta de los relatos y ritos de los hijos de Pariacaca. Y es evidente que este relator no es un sujeto íntegro y coherente. Está dividido entre vectores muy difíciles de reconciliar. De un lado, aspira a preservar las tradiciones de su pueblo, está orgulloso de ellas y hasta se puede sentir en el texto cierta simpatía por los cultos indígenas. No obstante, de otro lado, son muy prominentes las protestas de fe cristiana y la reiterada desaprobación a las prácticas idólatras de los «hijos de Pariacaca». Entonces, no llegamos a saber lo que el escritor quiere. Podemos presumir que es un hombre que tiene un pie en cada uno de estos mundos. Una situación aparentemente insostenible pero que, paradójicamente, es muy representativa del universo indígena, que participa en sistemas de creencias y ritos que desde Occidente se definen como antagónicos. Pero no desde ese mundo indígena.

Esta situación produce la ira y desesperación del padre Ávila, que no puede comprender la profundidad de la raigambre de la que se nutren los cultos indígenas. Ávila piensa que no basta con hacer participar a los indígenas de los ritos católicos, menos que aprendan de memoria oracio-

nes y creencias. Su idea es tratar de conocer a fondo el universo mítico andino, pues solo desde un saber minucioso sería posible erradicar la idolatría. Y aunque finalmente fracase, como él mismo lo reconoce, se puede decir que su intento estuvo muy bien pensado.

Su estrategia es visible en su *Tratado de los evangelios...* (Ávila, 1648)¹⁰, que es un resumen de los evangelios. O, en realidad, un «sermonario», pues cada resumen de un episodio de alguno de los evangelios va seguido de una extensa explicación sobre su significado. Se configura así un conjunto de sermones que es no solo una exposición sistemática de la doctrina cristiana, sino al mismo tiempo una suerte de manual de lucha contra las creencias y los ritos indígenas. Ávila construye una estrategia dirigida a generar incertidumbre entre sus oyentes. Pretende fomentar, a la vez, el miedo y la esperanza. Miedo al castigo de Dios, al infierno; y esperanza en la salvación, en la gloria que aguarda a quienes persisten en la obediencia a Dios pese a las asechanzas del demonio. Ávila es un personaje muy discutible. Explotó a los indios con muy poca piedad y acumuló una fortuna nada desdeñable. No obstante, estaba poseído de un intenso celo evangelizador. Además, siendo mestizo y hablando quechua, conocía la vitalidad del mundo religioso indígena que era una realidad que la Iglesia no deseaba ver y que los indios ocultaban tras un semblante de correctos cristianos, o que protegían mediante sobornos para que las autoridades españolas se hicieran de la vista gorda. Entonces tenemos en este personaje dos facetas que son difíciles de reconciliar: el explotador sin corazón y el predicador exaltado. Difíciles porque en sus sermones alaba la caridad y la justicia que en sus comportamientos niega con una actitud depredadora que lo lleva al robo de la propiedad de los indios y a la inmisericorde explotación de su fuerza de trabajo. Desde un lenguaje moral podríamos hablar de un cinismo empecinado. Desde una perspectiva psicológica tendríamos que calificarlo como un sujeto fragmentado, esquizoide; sometido al imperio de deseos excluyentes y contradictorios entre sí como son el dinero y la gloria, de un lado, y, del otro, la santidad en la entrega a su misión evangelizadora. Pero esta escisión en el mundo subjetivo de Ávila resulta un síntoma social, pues el mundo colonial no encontró una manera de armonizar los ideales evangélicos en los que fundamentaba su legitimidad con el goce que le procuraba el abuso y la explotación de un mundo que no lograba defenderse

¹⁰ El título completo es: *Tratado de los evangelios, que nuestra madre la iglesia propone en todo el año desde la primera dominica de adviento hasta la última misa de difuntos, santos de España y añadidos en el último rezado. Explicase el evangelio, y se pone un sermón en cada uno de las lenguas castellana y general de los indios deste reino del Perú, y en ellos, donde da lugar la materia, se refutan los errores de la gentilidad de dichos indios.*

de una manera eficaz. Podemos imaginar a Ávila como una subjetividad muy disociada, una suerte de «santo ladrón». Alguien que tiene que haber estado asediado por un intenso sentimiento de culpa.

Para Francisco de Ávila, la idolatría está enraizada en las fiestas y las borracheras. Allí reside la «ganancia del demonio» pues en esas circunstancias su influjo es irresistible. Escribe Ávila:

Entonces el demonio por aquella presteza de sentir (que habemos dicho) penetrando los cuerpos así entorpecidos y mezclándose por ciertas visiones imaginarias en sus pensamientos, o ya estando despiertos o dormidos los puede persuadir y persuade sus perversos intentos por modos admirables, e invisibles, y como los Indios son tan inclinados a este vicio de la embriaguez, y se dejan de vencer dél con tanta facilidad y frecuencia (como es notorio) tienen más ocasiones y son menos costosas sus diligencias para inducirlos eficazmente a la Idolatría heredada de sus padres, y excitada, y persuadida de sus viejos, y hechiceros, y a otros pecados a que la misma embriaguez inclina como son fornicaciones, adulterios, incestos, y otras más execrables torpezas y abominaciones. Para cuyo remedio y el de evitar tan aceleradas y arrebatadas muertes como este vicio les acarrea y otros daños lamentables que con él se experimentan, está prohibido vender vino por diversas ordenanzas [...]. (Ávila 1648: 16).

Los indios, según considera Ávila, son llevados a ingerir alcohol por la «presteza de sentir», o lo que también podríamos llamar «ganas de gozar». Una vez embriagados son presa fácil del demonio. Entonces el culto a las huacas, y el consiguiente despliegue festivo, significa abrir la puerta a los «pecados a que la misma embriaguez inclina como son fornicaciones, adulterios, incestos, y otras más execrables torpezas y abominaciones». Es muy interesante constatar que para Ávila lo más censurable no es tanto el rendir culto a los ídolos sino las «torpezas y abominaciones» que se cometen bajo el influjo del demonio. Y es también muy notable que esas «torpezas» se refieran a prácticas sexuales que se consideran como la esencia de la transgresión al orden moral establecido por Dios. En la secuencia «fornicaciones, adulterios, incestos» hay implícita una gradiente de va de lo malo a lo peor. ¿Y cuáles serán esas «otras más execrables torpezas y abominaciones» que el autor guiado por una suerte de afán pudoroso ya no se atreve a mencionar? Aunque toda respuesta sea conjetural, es muy probable que Ávila se esté refiriendo a la homosexualidad, al «pecado nefando» contra la naturaleza y el orden de Dios.

Para Ávila, la embriaguez y la persuasión demoniaca –que libera la «presteza de sentir», e impulsa hacia el exceso– configuran la dinámica que debe ser quebrada a fin de producir verdaderos cristianos. Se trata de evitar a los indios los tormentos del infierno y de llevarlos, bajo la conducción de la Iglesia, a la salvación y la gloria eterna. No obstante, como ya se ha dicho, Ávila considera que este loable propósito es prácticamente imposible por lo dados que están los indios a las borracheras licenciosas, amparadas en el culto a sus huacas.

En realidad, Ávila lucha por una reforma de las costumbres y de la economía libidinal de los pueblos indígenas. En vez de buscar el goce «en la carne», especialmente la sexualidad, los indios deberían buscar ese goce en la espera paciente de la gloria que es la recompensa eterna a la disciplina y el autocontrol. Pero lograr que el mundo indígena intercambiara su goce sensual e inmediato por un goce imaginario que proviene de la anticipación del cielo era una empresa sumamente difícil.

Entonces la estrategia de Ávila será conmovér a su auditorio comparando los tormentos del infierno con la satisfacción total del cielo.

Van a la casa del demonio de fuego sus almas, y allí se están abrazando, allí padecen, allí lloran. Allí están tristes sin fin. Y después el día final cuando Jesucristo venga a tomar cuenta, volverán las almas a salir, tomarán sus cuerpos, y resucitarán en cuerpo y alma, para volver otra vez al infierno y padecer ambos. Ah hermanos míos, y hermanas mías, eso que os digo no es cosa de burla.

Oíd más: así como esos malos que fueron ricos y vivieron contentos han de padecer con almas y cuerpos; así también los buenos, los justos que cumplen los Mandamientos de Dios, y mueren en su gracia, aunque aquí hayan sido pobres, sin hacienda, sin qué vestirse, sin comer, ni tener qué entrar en la boca, aborrecidos y desechados de otros. Estos en muriendo han de ir a la bienaventuranza de Dios, sus almas a ser ricos, hermosos, y a conseguir todo género de contentos. Y en el último día cuando Dios tome cuenta, han de bajar estas almas para juntarse con sus cuerpos y resucitar y así juntos han de volver al cielo, para vivir allí en la preferencia de Dios eternamente. (Ávila 1648: 97)

No obstante la descripción del sufrimiento en el infierno es mucho más vívida y lograda que la reconstrucción de los goces del cielo:

Jesús señor nuestro volviendo su rostro hacia los que están a la mano izquierda con semblante airado les dirá: Gente mala digna de

todo mi castigo y rigor (ello quiere decir maldecido) id al fuego eterno que está aparejado para el Príncipe de los demonios y para los demás que le siguieron. ¿Y a ese fuego por qué vas? Porque cuando tenía hambre no me socorríste con la comida, ni con la bebida cuando tenía sed. (Ávila 1648: 126)

En el fragmento anterior la salvación se asocia primordialmente a la caridad, a compartir con el prójimo desvalido. Pero antes la asociación es con el autocontrol y el inhibirse de las «torpezas y abominaciones» típicas de las fiestas y sus excesos. Apuntemos, aunque sea de paso, que la concordancia entre ambas formas de salvación no está bien establecida, pues la caridad no depende tanto del autocontrol ya que puede fundamentarse en el deseo de compartir el goce, como suele ocurrir en las fiestas andinas. Más en la expansión de la alegría que en la renuncia virtuosa.

Ávila emplea otra forma de ganarse la buena voluntad de los indígenas. Constantemente remarca que todos los hombres –blancos, indios, negros– descendemos de Adán y Eva, la pareja primordial creada por Dios, a su imagen y semejanza. En el mismo sentido reitera, una y otra vez, que Dios no tiene favoritos y que, a la hora de aplicar su justicia, todos recibirán lo que estrictamente merecen. Los blancos no son superiores a los ojos de Dios. Los favorecidos por Dios serán los que han tenido corazón para los pobres. No importando su color o riqueza.

En su arsenal de armas de persuasión otro recurso importante es la manera en que Ávila se vale de los evangelios para proponer una fiesta alternativa a las indígenas. El primer milagro que realizó Jesús, recuerda Ávila, fue la transformación del agua en vino en las bodas que se celebraban en Canán. De ninguna manera quería Jesús que la gente se embriagara. La abundancia no tiene que llevar al desenfreno.

Aunque Dios nos dé mucho maíz, trigo y vino y varias otras cosas, no es para comer demasiado sino solo para vivir con ello, y con lo que sobrase acudir a los pobres, y por eso en el Evangelio de hoy convirtió el agua de esos cántaros grandes en vino, para lo que sobrase quedase en manos de los novios, para dar a sus amigos y a los pobres. Porque Dios no nos da cosas por medida porque ni es pobre ni es escaso como nosotros (Ávila 1648: 212).

Entonces, al exceso de las festividades indígenas, Ávila opone la moderación de las celebraciones cristianas. Más todavía: la idea es que la

fiesta debe ser ante todo un momento de glorificar a Dios, un tiempo de recogimiento donde se estreche la relación entre el hombre y lo divino.

Así como aquellos ofrecieron a Cristo rey nuestro, oro, incienso y mirra, así vosotros ofreced, en lugar de oro, vuestro corazón por ser Dios poderoso, y en lugar de incienso vuestras oraciones, adorando y creyendo en él, y en lugar de mirra le ofreced verdadero arrepentimiento por lo que hasta aquí habéis cometido, con propósito de la enmienda porque de esta manera se gana el cielo y no hay otro camino (Ávila 1648: 200).

Entonces el regocijo que mueve la fiesta no es la satisfacción de los sentidos sino el goce de sentirse más cerca de Dios. El triunfo sobre lo impulsivo y lo demoniaco.

¿Nuestra carne no es terrible enemigo nuestro? Sí, veamos cómo lo es. ¿De esta manera para dar un poco de gozo a tu carne cuantas veces te has embriagado? Responde ¿y tú hombre, y mujer, cuántas veces has pecado solo por dar un momento de contento a tu cuerpo?... Ves ahí cómo tu enemigo es tu carne. (Ávila 2008: 353)

Pero esta compleja estrategia tiene sus limitaciones. Ávila sabe que puede muy poco contra los cultos y las fiestas indígenas.

Yo propio no saqué más de treinta mil ídolos por mis manos hará treinta años, de los pueblos del corregimiento de Huarochirí, Yauyos, Xauxa, y Chaupihuarancas, y otros pueblos y quemé más de tres mil cuerpos de difuntos que adoraban. Esto es muy público en este reino y hoy pienso que todos han vuelto a lo mismo. (Ávila 1648: 326)

Desde la misma introducción a su sermonario Ávila reconoce la dificultad de la evangelización. Los indígenas participan de las ceremonias cristianas para acto seguido entregarse a sus idolatrías.

Llevado por el cacique Cristobal de Choquecaxa, Ávila decide predicar en plena fiesta de la Chaupñanca, con evidente riesgo de su vida.

Llegó el día de la fiesta y díjose la misa con mucha solemnidad y prediqué yo en un grandísimo concurso. Y cuando me pareció dije: ahora ya hemos tratado de nuestra señora; digamos algo de vuestra fiesta y de Pariacaca. Mirad el demonio, aunque es vuestro amigo al parecer, no es sino vuestro mayor enemigo, pues os engaña y procura vuestra condenación persuadiéndolos a esta fiesta mayor cada cinco años, y hoy es el quinto de la antecedente. Ya se que estáis aquí de toda la comarca, y que ha de durar esta fiesta cinco

días, y dije otras cosas en orden a esto. Y luego en la tarde entendí del que me dió el soplo, el grande sentimiento de todos. Pero sin embargo se celebró con mucha ostentación de galas, mantas de cumbe, y plumería, dones y presentes unos a otros y al quinto día trajeron de presente al cura, que era el bachiller Bartolomé Barriga, al corregidor y a otros beneficiados que habíamos concurrido a cada uno su presente, de costales de maíz, papa, quinua, carneros de castilla, y aves pero a mí con ser el vicario, y haber sido el predicador no me le hicieron de cosa alguna por el odio, que entonces me tomaron. (Ávila 1648: 60)

El testimonio de Ávila es muy revelador, pues pone en evidencia cómo las autoridades españolas conocían los cultos indígenas que se ocultaban tras las fiestas cristianas, pero cómo se quedaban calladas, acaso sobre todo por los regalos o sobornos que habrían de recibir al final de la gran fiesta. La celebración no pierde su brillo pese al sermón de Ávila. Los indígenas lo escuchan, pero no le hacen caso.

Muchas cosas han cambiado desde los tiempos de Ávila. Pero la fiesta indígena sigue teniendo esa vitalidad sin culpa, ese desenfreno que no excluye, sino supone el compartir con los demás la comida y la bebida. Es un momento de encuentro entre lo sagrado y lo profano. Todos reciben lo suyo: las huacas sus ofrendas y los hombres la posibilidad de abrirse al goce, con la intensidad y el peligro que ello conlleva. No obstante, aún tiene vigencia también el estereotipo colonial que ve en la fiesta indígena la causa de la abyección del indio. Una inmoralidad, un desperdicio de recursos, una causa del «embrutecimiento» colectivo del pueblo indígena. Pero lo que la fiesta pone en evidencia es la vitalidad de una economía libidinal sobre la que se funda un complejo mítico y ritual que se niega a desaparecer aunque pueda ser muy dinámico en sus transformaciones sucesivas.

Podemos ahora volver sobre el «cinismo» de Ávila. El mundo colonial se legitimó sobre la base de un engaño: el postulado de que la evangelización era la tarea que justificaba la dominación sobre los indígenas. Engaño porque era un postulado en el que nadie terminaba de creer. Si bien es cierto que los pueblos indígenas no fueron enteramente refractarios a la evangelización, también es verdad que se aferraron a sus modos tradicionales de goce. Resistieron la satanización y optaron por esconder sus ritos y sobornar a los españoles para poder continuar celebrándolos. Y de otro lado, siendo el esfuerzo evangelizador una realidad, la Iglesia concedió cada vez más espacio a las creencias y los ritos indígenas.

X

Freud decía que la autoconciencia, y el apego a la ley, reprimen nuestra espontaneidad y capacidad de goce, pero que aseguran, en cambio, sobre la base de la renuncia a lo impulsivo, un orden social más estable y seguro, menos conflictivo que el provisto por las sociedades que no fomentan la vigilancia interior. Añade, sin embargo, que el incremento del autocontrol significa que la agresividad se dirige hacia adentro del mundo subjetivo, de manera que en el hombre occidental hay una tendencia a una autoagresión excesiva. Es decir, a la culpa, que es el castigo interiorizado que tratamos de evitar y para lo que renunciamos –sumisamente– a nuestra impulsividad. Y no es fácil que esta autoagresión sea tramitada de una forma constructiva. La energía que no se puede liberar en el mundo, porque la ley lo prohíbe, tendría que ser sublimada, dirigida hacia las satisfacciones que brindan las metas culturales, creativas y tranquilizadoras. Este es el análisis de *Malestar en la cultura*, texto clave en la producción de Freud y que data de 1930. (Freud 1981a).

Es probable que una de las referencias fundamentales de Freud fuera el Génesis, leído en una época en la cual, con la gran depresión y el ascenso del fascismo, ya se puede sentir la eclosión de violencia más grande en la historia humana, la impulsada por el fascismo y el estalinismo.

En los albores de la modernidad, en el siglo XV, en Europa tiene vigencia una economía libidinal que no refrena tanto la impulsividad. El frenesí y el exceso pueden ser vividos legítimamente en ciertos períodos del año, en las fiestas, señaladamente durante los carnavales. Paralelamente la «inoperosidad», la posibilidad de no hacer, la legitimidad del ocio, significa que la subjetividad no está aún definida como una agencia compulsiva. Existe aún «el poder no hacer» (Agamben 2007: 63). Una clase de inactividad que no debe confundirse con la impotencia, pues en su base esta una elección. Se trata de una resistencia al impulso productivista que brota de la culpabilización y de la definición del trabajo, y de la actividad, como espacio de salvación, libre de pecado y culpa.

Esta cultura, pese a la represión, se mantiene vigente en el mundo popular durante mucho tiempo. Pero el nuevo régimen basado en «vigilar y castigar»¹¹, en una racionalización productivista de la subjetividad

11 La misma idea está en muchos autores: Foucault, Elias, Burke y desde luego Freud. Sus antecedentes pueden remontarse al romanticismo y la idea de una naturaleza corrompida, deprecada por el progreso.

12 Dice Adam Philips: «Everybody is dealing with how much of their own aliveness they can bear and how much they need to anesthetize themselves» (Popova s. f.).

individual y colectiva, produce una disciplina lacerante sobre un número cada vez mayor de personas, sobre todo entre aquellos que no acceden a salidas creativas que les permitan sublimar su angustia y descontento a través de la creatividad. Disciplina que se complementa con diversas formas de embriaguez, con adicciones anestésicas¹². La producción de individuos culpabilizados y obedientes es una solución que deja como saldo una capacidad científica y económica sin precedentes en la historia de la humanidad, pero asimismo individuos saturados de una agresividad con la que no saben lidiar y que se convierte en culpa y autoflagelo.

Freud piensa haber identificado un impasse central en el desarrollo de la cultura: la culpa, que sería el sentimiento civilizador por excelencia supone el despliegue de la agresividad contra uno mismo. Es decir, la renuncia a la impulsividad efectuada por el miedo al castigo significa que esa impulsividad solo puede dirigirse contra uno mismo. E implica, también, que la conciencia moral se robustece en tanto dispone de toda la energía que la gente no ha podido volcar sobre el mundo. Entonces las sociedades más civilizadas son aquellas que producen individuos flagelados, descontentos, incapaces de gozar. Depresivos, ajenos a sus deseos. El impasse reside en que, de otro lado, no parece ser una mejor opción el dejar que la gente viva sin freno su impulsividad, pues entonces lo que resulta son sociedades violentas y empobrecidas.

En todo caso, Freud, siguiendo la tradición del Génesis, considera que la ley y la conciencia son dispositivos claves para ordenar una subjetividad humana sobre la que pueda fundamentarse un orden social equilibrado. Finalmente, la ley es el «no» paterno, la autoridad del padre que, interiorizada, convierte al niño en un sujeto «autorregulado», pues ya sabe lo que está bien y lo que está mal. Lo que debe, y no debe, hacer.

Entonces el dilema que enfrenta la humanidad es, o bien el camino de la represión, la culpa y el trabajo, que lleva al orden y al progreso pero también al aburrimiento, la depresión y, finalmente, a la explosión volcánica de la violencia reprimida; a las grandes guerras que, paradójicamente, destruyen lo que vivifican. O bien, el camino de liberar, o tolerar, el desarrollo de la impulsividad, produciendo subjetividades sin culpa, desen-

frenadas, dando lugar, por tanto, a sociedades conflictivas y pobres, donde la prevalencia del goce inmediato se paga con la inseguridad y el enfrentamiento permanente entre individuos.

Freud lo plantea en los siguientes términos:

[Si reconocemos que] la cultura impone tan pesados sacrificios, no solo a la sexualidad, sino también a las tendencias agresivas, comprenderemos mejor por qué al hombre le resulta tan difícil alcanzar en ella su felicidad. En efecto, el hombre primitivo estaba menos agobiado en este sentido, pues no conocía restricción alguna de sus instintos. En cambio eran muy escasas sus perspectivas de poder gozar largo tiempo de tal felicidad. El hombre civilizado ha trocado una parte de posible felicidad por una parte de seguridad; pero no olvidemos que en la familia primitiva solo el jefe gozaba de semejante libertad de los instintos, mientras que los demás vivían oprimidos como esclavos. Por consiguiente, la contradicción entre una minoría que gozaba de los privilegios de la cultura y una mayoría excluida de estos estaba exaltada al máximo en aquella época primitiva de la cultura. Las minuciosas investigaciones realizadas con los pueblos primitivos actuales nos han demostrado que en manera alguna es envidiable la libertad de que gozan en su vida instintiva, pues esta se encuentra supeditada a restricciones de otro orden, quizá aún más severas de las que sufre el hombre civilizado moderno. (Freud 1981a)

En el impasse que Freud identifica, su voto va para la civilización. No es todo lo que se esperaba pero la libertad de la vida instintiva de los «pueblos primitivos» tiene un costo demasiado alto.

Freud denuncia al mundo moderno en tanto se fundamenta en la producción de individuos dominados por una conciencia moral exigente y excesiva. El descubrimiento de que los seres humanos estamos perturbados por un superyó siempre descontento, que no está interesado en la felicidad y el equilibrio del mundo subjetivo sino en su propio disfrute y prominencia, que se logra haciendo sufrir al individuo, quedó establecido en *Más allá del principio del placer*. Este libro de Freud significa una ruptura profunda con el individualismo hedonista que era el supuesto antropológico de la *Belle Époque*. Es decir, la idea de un individuo racional que busca el placer es una representación totalmente inadecuada del género humano. Desde fines de la Primera Guerra Mundial, Freud lo ve con claridad: el ser humano vive torturado por un juez-verdugo que no cesa de acosarlo. Esa figura aparece lúcidamente retratada en las obras de Kafka, por ejemplo, en ese personaje que es el juez obscuro, injusto y cínico que

se divierte arrinconando sin razón a una persona cuyo sentimiento de inocencia va siendo erosionado por acusaciones injustas que terminan por generar un abrumador sentimiento de culpabilidad.

Pero tenemos que preguntarnos en qué medida las ideas de Freud son válidas fuera de Occidente, en especial en el mundo de los Andes. Quizá allí no serían tan vigentes. Todo indica que la defensa del orden y la ley no da lugar, en este mundo, a una represión excesiva, que se pueda convertir en una fuente de goce, en un fin en sí mismo, en una instancia sádica en nuestra interioridad.

La fiesta, como fusión entre lo sagrado y lo profano, es una realidad palpable. Las huacas y los hombres cultivan una relación armoniosa, la alegría premia el cumplimiento del deber y no está entorpecida por la reiteración angustiada a la que la conciencia moral somete a los hijos de la tradición bíblica.

Desde la época colonial el mundo criollo vio con horror a las fiestas andinas. La percepción ha ido cambiando: borracheras demoniacas, ignorancia embrutecedora, gastos improductivos que dificultan el progreso; pero la condena implícita no ha variado. Tampoco ha cambiado la continuidad del espíritu que nutre las fiestas: la alegría de celebrar a la divinidad, la cual, si seguimos a Durkheim, es solo la representación simbólica de la misma sociedad que la crea, sociedad que proyecta en ella el drama de su propia construcción de la subjetividad. Y lo que en esas fiestas se proyecta es una situación que escapa del dilema freudiano de un orden sin goce, de un trabajo sin fiesta o, alternativamente, de un goce caótico y sin orden. Una fiesta sin trabajo.

Si hay algo que Arguedas admiraba en el mundo andino era su capacidad de celebrar la existencia, de rendir un culto a las huacas que fuera alegre y comunitario, donde confluyeran, precisamente, lo sagrado y lo profano. Como los diablitos que danzan en honor de la virgen.

Hay fiestas en muchos lugares en el mundo andino. La tradición bíblica no ha logrado anular la espiritualidad de los pueblos que integró. En todas las sociedades influidas por la tradición bíblica hubo sincretismo, fusiones de creencias y ritos que producen regímenes libidinales muy distintos a su

propuesta original. En el Perú el sincretismo fue muy tardío; la tradición bíblica encontró concepciones tan arraigadas que tuvo mucho que conceder para que finalmente fuera asimilada. En todo caso la fiesta andina tiene la bendición de las huacas, ha sobrevivido a la censura de la tradición bíblica.



F7. Fiesta en el Cusco, ca. 1940.



F8. Nicolás Torres, *Fiesta en Huachipa* (Lima), ca. 1980.

XI

Este ensayo tiene que continuar en otros que se enfoquen en analizar la influencia de la tradición andina en el mundo criollo. En el Perú, lo que llamamos mundo criollo se consolida hacia mediados del siglo XIX como consecuencia de la fusión multiseccular de elementos occidentales, africanos e indígenas. Es fama que de lo hispano lo criollo hereda la aversión al trabajo manual, la búsqueda del puesto burocrático como ideal de vida y la facilidad para transgredir la ley en función de actuar, o defender, privilegios que aunque no fueran reconocidos por la ley si eran sentidos como justificados y legítimos, dado que los españoles criollos se sentían como los descendientes directos de quienes habían ganado la tierra y veían al Virrey y a los españoles de España, o “chapetones”, como gente advenediza sin real derecho a recortar sus pretensiones. Y de lo africano lo criollo hereda el gusto por la fiesta, la música y el baile. La soltura y sensualidad de los movimientos, lo sabroso de la percusión, la entrega gozosa al instante.

Es una alegría desbordante la que se escenifica en el baile de los diablitos o de los negritos. En el mundo colonial el baile es permitido solamente en un contexto religioso, sobre todo en las fiestas a la Virgen María. Allí los negros pueden expresar su alegría en el entendido de que es parte legítima de un culto o devoción. Aunque, significativamente, tienen que disfrazarse de diablos. Han sido vencidos por la virgen y expresan su alegría por su redención.

Pero en el siglo XIX el baile se independiza de la fiesta religiosa y se incorpora a los festejos del carnaval. Y la letra «clásica» de una de las canciones más famosas es la siguiente:

Son de los diablos

Venimos de los infiernos, no se vayan a asustar.
Con estos rabos y cuernos, que son solo pa'bailar.

Coro

Son de los diablos son, que venimos a cantar
Y el mentado Cachafaz, la guitarra va'tocar.

Son de los diablos son...

Todos los años salimos, cuando llega el carnaval.
Y asustamos a la gente, con nuestro baile infernal.

Son de los diablos son...

Yo soy el diablo mayor, y me llaman Ño Bisté
Por esta bamba que tengo, tan grande, mírela usted.

Son de los diablos son...

Venimos de los infiernos, no se vayan a asustar.
Con estos rabos y cuernos, que son solo pa'bailar.

En la danza, la alegría y la sensualidad se despliegan desde el cuerpo, se les asigna un origen «infernal», normalmente condenado, aunque temporalmente autorizado en el tiempo de la fiesta.

Pero también proviene de lo negro la adulación, tan extrema que llega a ser paródica y hasta satírica. No hubo en el Perú republicano, ni tampoco en el colonial, una rebelión de esclavos a gran escala. La resistencia tomó la forma de ganarse la buena voluntad de los amos a través del humor, de proponerse a sí mismos como objeto de burla y cariño.

En el campo de las representaciones colectivas, el mundo criollo se definió en función de un proyecto mimético con la cultura occidental. El blanqueamiento es la gran ilusión compartida por toda la plebe criolla, esa variopinta colectividad disgregada por la competencia de ser cada uno de sus integrantes más o menos blanco. Y el otro elemento que definió la iden-

tividad criolla fue el rechazo de lo indígena. Esta voluntad de desafiliación implicaba negar una realidad de mezclas y fusiones entre lo negro, lo indígena y lo mestizo que se habían dado durante siglos.

La influencia de lo indígena sobre lo negro y lo mestizo es un tema a ser investigado. Implica recuperar una historia reprimida, un olvido cultivado. Y una de las pistas más importantes es considerar que la alegría que se suele atribuir a la fiesta y el baile negros proviene, en mucho, también del mundo indígena. En las acuarelas de Pancho Fierro tenemos evidencias del mestizaje afroandino. Antes de mediados del XIX, cuando se formulara el proyecto criollo y los indígenas fueran hechos invisibles, la presencia andina en Lima era muy notable. Ello se aprecia, por ejemplo, en *Danza de pallas* (F9). O en la nombrada por Ricardo Palma *Danza de chunchos*, aunque parece ser, en realidad, una danza de tijeras (F10).



F9. Pancho Fierro, *Danza de pallas*, 1820 (fuente: Fierro 2007).



F10. Pancho Fierro, *Danza de chunchos* (fuente: Fierro 2007).

La tradición andina es la parte negada de la cultura criolla como consecuencia del racismo y el deseo de blanqueamiento. Pero la tradición criolla hereda del mundo indígena la disposición a la fiesta y el cuestionamiento de la culpabilización.

Bibliografía

- AGAMBEN, Giorgio: 2007. *Desnudez*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- ÁVILA, Francisco de: 2008 [1598]. *Ritos y tradiciones de Huarochirí*. Trad. y ed. de Gerald Taylor. Lima: IFEA.
- __2009 [1598]. *Dioses y hombres de Huarochirí. Narración quechua recogida por Francisco de Ávila*. Trad. de J. M. Arguedas. Lima: UARM.
- __[1648]. *Tratado de los evangelios, que nuestra madre la iglesia propone en todo el año desde la primera dominica de adviento hasta la última misa de difuntos, santos de España y añadidos en el último rezado. Explicase el evangelio, y se pone un sermón en cada uno de las lenguas castellana y general de los indios deste reino del Perú, y en ellos, donde da lugar la materia, se refutan los errores de la gentilidad de dichos indios*. Lima.: s. e.
- BETANZOS, Juan de: 2004. *Suma y narración de los incas*. Estudio, introducción y notas de María del Carmen Martín Rubio. Madrid: Ediciones Polifemo.
- BIBLIA 1970. *Biblia de Jerusalén*. Madrid: Déesclée de Brower.
- BURKE, Peter: 2009. *Popular culture in early modern Europe*. Ashgate Publishing.
- CAMINOS DISPERSOS: 2011. "El paraíso". En: *Caminos Dispersos. Vani disegni*. <<https://caminosdispersos.wordpress.com/2011/01/23/el-paraiso/>>.
- FIERRO, Pancho: 2007. *Acuarelas de Pancho Fierro y seguidores: colección Ricardo Palma*. Lima: Municipalidad Metropolitana de Lima.
- FREUD, Sigmund: 1981a *Malestar en la cultura*. En: *Obras completas*, t. III. Madrid: biblioteca Ciencia Nueva.
- __1981b *Más allá del principio del placer*. En: *Obras completas*, t. III. Madrid: biblioteca Ciencia Nueva.
- GONZÁLEZ REQUENA, Jesús: 2015. "El oscuro retorno de la diosa" en <http://www.gonzalezrequena.com/resources/2015%20El%20oscuro%20retorno%20de%20la%20Diosa.pdf>.
- HERREROS, Antonio: 2015. "La expulsión del paraíso". En: *Pequeños Gigantes*. <http://lospequesgigantes.blogspot.pe/2013/04/la-expulsion-del-paraiso.html#.VxTqz_nhCUk>.
- MAZZINO, Álvaro: 2011. "De plata y exacto". Blog de arte. <<https://deplatayexacto.com/2011/01/17/adan-y-eva-lucas-cranach-el-viejo-1526/>>.
- MUSEO CARMEN THYSSSEN: 2012. "Paraísos y paisajes en la Colección Carmen Thyssen de Bruegel a Gauguin". Museo Carmen Thyssen. Málaga. <http://www.carmen-thyssenmalaga.org/exposiciones/2012/paraisos_paisajes/ficha_obra1.html>.
- MUSEO DEL PRADO: s. f. "La coronación de la virgen. Velázquez, Diego Rodríguez de silva y". En: Museo del Prado. <<https://www.museodelprado.es/coleccion/obra-de-arte/la-coronacion-de-la-virgen/5f39f2cc-0197-4522-aecf-1d8e3b2e4ae7>>.
- POPOVA, Maria: s. f. *The Poetics of the Psyche: Adam Phillips on Why Psychoanalysis Is Like Literature and How Art Soothes the Soul*. Brainpickings. <<https://www.brainpickings.org/2014/06/09/adam-phillips-paul-holdengraber-interview/>>.