

XIV. Cuatro apuntes

1. América como sujeto¹

En la vuelta del siglo de hace cien años, Max Weber planteó un enigma histórico. Escribió que lo peculiar de Occidente, de la historia occidental, estaba en que era una historia que había sabido crear instituciones, obras, planteamientos, proyectos que, a diferencia de las de otras civilizaciones y otras historias, poseen un carácter universal. Max Weber decía –con una ingenuidad eurocentrista muy de su época– que lo peculiar de Europa, algo que sólo en Europa podemos encontrar, es una serie de creaciones humanas que no están atadas a su origen étnico o cultural-étnico, es decir, una serie de instituciones que no se reducen a ser expresiones de la identidad de una cierta cultura o de un cierto grupo humano, sino que corresponden a la humanidad en general. Si algo tiene de especial Europa o mejor dicho, según Weber, Occidente, es justamente esto, su capacidad de universalidad. Occidente sería así universalista, mientras que todas las otras civilizaciones están siempre atadas a ciertos localismos, a ciertas especificidades de sus propias identidades.

Esta idea de Max Weber reaparece en la obra de Fernand Braudel, aunque con un sentido un tanto diferente. También para Braudel la historia universal, la historia que está constituyéndose como historia verdaderamente universal, es o debe ser vista como una irradiación de la historia europea. Europa, digamos, ha tenido justamente la misión histórica de universalizar a la historia. Y en este sentido, y ya en los términos de su

¹ Comento en estas notas algunas ideas de Carlos Antonio Aguirre Rojas, expuestas en su libro *Breves ensayos críticos*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, 2000.

trabajo, Braudel plantea como una de las cuestiones principales, centrales de su interpretación de la historia, la pregunta acerca de por qué Europa ha tenido esta función, de cuáles han sido las características étnicas, geográficas, de coyuntura histórica, de entrecruzamiento de límites, de líneas de larga duración de la historia, que pueden explicar el porqué de este papel, de esta función especial de Europa.

La interrogación que engloba a esta cuestión planteada por Braudel es la de por qué Europa se ha constituido en el centro, el motor o el origen de la universalización de la historia. Y dentro de este conjunto de problemas, o dentro de esta preocupación global acerca de esta peculiaridad de Europa, Aguirre vuelca, entonces, su consideración acerca de lo que podría llamarse el arranque definitivo y la consolidación real de esta tendencia de Europa a constituirse en centro de la universalización de la historia.

Centra entonces su atención en lo que podría llamarse, siguiendo la periodización de Braudel, el "largo siglo XVI", que sería el siglo en el cual, efectivamente, esta vocación de Europa se manifiesta definitivamente en la historia. El largo siglo XVI, que iría de 1492 a 1650, es el siglo en el cual Europa, justamente, se constituye como tal en la medida en que es capaz, entre otras cosas, de incluir dentro de su historia a la historia americana. Y por ello entonces, cuando nosotros miramos la cosa desde el lado de la historia de América, tenemos que reconocer que el siglo XVI, este largo siglo XVI delimitado por Braudel, es un siglo en el cual la historia de América se convierte en verdad en un aspecto de la historia de Europa. El siglo XVI de América es un siglo "europeo".

Uno podría, por supuesto, completar la cosa y decir que si el siglo XVI americano es un "siglo europeo" en América, igual es verdad que ese mismo siglo XVI es un "siglo americano" en Europa, puesto que aquello que constituye el motor que la consolida en su función histórica es justamente la recepción del impacto que significa para ella esa inclusión de la historia americana en su propia historia, la interiorización del hecho del descubrimiento y la Conquista de este peculiar fenómeno

geográfico, étnico, cultural e histórico que es América. En este sentido, esas fechas, la de 1492, que es la del descubrimiento de América, y la de 1650, que es la del momento en el que termina la función de América como proveedora del metal precioso a Europa, son dos fechas que marcan también lo que podríamos decir que es un "siglo americano" de Europa.

Pero la idea de Carlos Aguirre acerca de un europeísmo del siglo XVI americano adquiere su sentido cuando interconectamos los dos fenómenos que él reconoce como característicos de ese largo siglo XVI: en primer lugar, el perfeccionamiento cualitativo y cuantitativo de la economía-mundo europea; en segundo lugar, el ocaso de la Conquista de América y la destrucción de las civilizaciones americanas. La copertenencia de estas dos características sería precisamente lo que se muestra en una aproximación de ese siglo XVI desde la perspectiva de la historia americana.

Es la inclusión de América en la historia europea lo que permite la formación del mercado mundial capitalista. Sin el descubrimiento y la apropiación de América, la consolidación de la economía mundial centrada en Europa hubiese sido algo que sólo habría podido darse de manera sumamente difícil y mucho más lenta. Es con el descubrimiento de América, con la Conquista de América, cuando efectivamente se consolida la posibilidad de existencia del mercado mundial capitalista. Esta consolidación, en la cual —es necesario subrayar— América está interviniendo como objeto, no como sujeto, provocará, por ejemplo, la sustitución de la estructura monetaria tradicional en Europa, que de alguna manera giraba en torno a los metales preciosos de la propia Europa o de África. Y le dará así, a la esfera de la circulación mercantil, la capacidad de expandirse efectivamente por todo el mundo. Y algo que es muy importante: le dará a la vida económica europea la posibilidad de sustituir definitivamente la economía natural, la economía de trueque, una economía todavía muy conectada con los valores de uso, por una nueva economía plenamente mercantil, plenamente monetaria. Todo esto, en efecto, sólo resulta posible con el apareamiento de este objeto nuevo en la historia

universal europea que es América. Éste sería, entonces, el primer aspecto de la inserción de América en la historia europea: su funcionalización dentro del perfeccionamiento cualitativo y cuantitativo de la economía-mundo europea.

Pero no es menos importante el otro aspecto de este fenómeno: el siglo XVI americano no es un "siglo europeo" porque en él, efectivamente, las antiguas civilizaciones americanas entran en la historia europea en calidad de objetos destinados a una "destrucción productiva"; un siglo en el que ellas son obligadas a entrar, son introducidas a fuerza, violentamente, en esa historia, a través de lo que podría llamarse su aniquilación o su ocaso.

Quisiera insistir un poco en el carácter europeo de la historia americana en el siglo XVI, y quisiera hacerlo en el sentido siguiente: subrayando la ambivalencia que tiene la función histórica de América en el ascenso definitivo de lo que conocemos como modernidad.

En verdad, hasta antes del descubrimiento de América, la modernidad europea era una modernidad que no se había decidido todavía, de manera excluyente, por su definición capitalista, y que la posibilidad de una modernidad alternativa, de una modernidad no capitalista, estaba todavía presente allí. Pienso que sólo el impacto histórico que significa la presencia de América en el mundo europeo, es lo que hace que se consolide la modernidad europea como una modernidad propiamente capitalista. Esta "toma de decisión" por lo capitalista, de parte de la modernidad europea, es algo que no estaba dado antes del apareamiento, o del descubrimiento y la Conquista de América. Se trata de algo que se puede percibir con mucha claridad en el siglo XVI, cuando se observa la ambigüedad y la ambivalencia que tiene la empresa misma de la Conquista en América. Porque, en verdad, es en América donde se juega la posibilidad de que la modernidad no vaya por la vía que le impone el capitalismo desde el mercado; de que tome otra vía y se guíe por principios de un orden diferente.

El siglo XVI americano, como todos sabemos, es el siglo de la gran destrucción y de la gran utopía, es el siglo en que efec-

tivamente la empresa de conquista se cumple, llevada a cabo por lo que podríamos llamar dos agentes que, si bien coinciden en el objetivo general, que sería la europeización de América, discrepan radicalmente en la definición de los medios para alcanzar ese objetivo. Por un lado tenemos a los evangelizadores, al proyecto evangelizador, y por el otro lado tenemos a los encomenderos, al proyecto de los explotadores propiamente dichos. Todo sucede como si la ambivalencia en la que se encontraba la historia europea se trasladara a América, como si ella misma trasladara a América el momento en que debe jugarse y decidirse, y fuese aquí, en América, donde ella alcanza a resolverse cuando se decide por el lado capitalista. Porque, efectivamente, la puesta en práctica del proyecto de los franciscanos americanizados en el México del siglo XVI plantea vigorosamente la posibilidad de que la Conquista comience en el plano religioso y descienda o se plasme después en el plano de lo práctico y lo económico, la posibilidad de que los verdaderos y definitivos conquistadores de América no sean los explotadores, los encomenderos (o después hacendados), sino que sean justamente los religiosos, los que creen que pueden regenerar a Europa mediante un cristianismo refundado en América. Una posibilidad que a la larga será derrotada y se revelará utópica, pues el poder del dinero sabrá mover montañas aún más grandes que las que mueve la fe. ¿Quién gana?, ¿el encomendero o el evangelizador? Este conflicto aparentemente local que se decide en América resultará decisivo para la historia europea y, por tanto, también para la historia universal. ¿Por qué? Porque en torno a él se decidió que la modernidad no iría a ser una modernidad de otro tipo, sino sólo la modernidad capitalista que conocemos.

Éste sería el primer aspecto de lo que podemos llamar la acción histórica ambivalente de América sobre la Europa del siglo XVI. En este sentido, la historia europea se vuelve una historia americana. Es América la que, ahora sí como sujeto, y no como objeto, no como oferente de patatas o de oro y plata, no como simple fuente de recursos, da muestras de lo que podríamos llamar un acto subjetivo o una iniciativa histórica recono-

cible como tal. Es el acto que decide a la historia por el lado de la modernidad capitalista. Un acto que conforma el primero de los dos aspectos de eso que se llamaba la ambivalencia de la función histórica de América Latina en el ascenso definitivo de la modernidad.

Porque hay otro lado. Hay el lado que está conectado con aquello que –usando un “teleologismo irónicamente exagerado” de Braudel– podría llamarse el “retraso” de un proceso que debía acontecer “necesariamente” en la marcha histórica de la economía-mundo europea y en principio también de la economía mundial; proceso que la “condenaba”, podría decirse, a seguir un determinado itinerario: a abandonar las regiones mediterráneas y a desplazarse decididamente hacia el norte.

El centro de la economía-mundo europea debía ir hacia el norte, y lo que sucede, nos dice Braudel, es que el aparecimiento de América en el escenario de la historia mundial hace que esta tendencia se frene. La “nordificación” de la historia europea y, por lo tanto, también de la historia mundial, sufre aquí un momento de fracaso. Los recursos de América vienen a fortalecer precisamente aquel lugar del cual el centro de la economía capitalista estaba despidiéndose, vienen a fortalecer al Mediterráneo. Es en este sentido que habría un retraso histórico. Claro que cuando hablamos de un “retraso” en la historia, obviamente estamos hablando en términos figurados, puesto que no hay ningún plan de la historia que se esté retrasando. Lo que acontece lo hace cuando tiene que acontecer y si con ello rompe alguna continuidad, es que la historia ha descubierto ciertos caminos que sólo desde la perspectiva de esa continuidad, no hubiesen debido estar ahí.

Porque lo interesante es ver que el descubrimiento de América, la presencia de América en la historia de Europa va a hacer que esta historia, que avanzaba en un solo sentido, que se estaba volviendo unidimensional, concentrada en la “nordificación” de la historia europea, se rompa y cambie su camino. Hay una ruptura, una bifurcación, que se debe a ese fenómeno. Podría decirse entonces: justamente gracias a que la imposición de esta tendencia del desarrollo capitalista se rompe, es que

el desarrollo capitalista en Europa se enriquece, se pluraliza, se diversifica, y hace que la historia de Occidente sea más compleja y más rica de lo que hubiera sido, si esa “nordificación” se hubiese completado de manera unívoca, sin ningún obstáculo.

Ahora bien, este “retraso de la nordificación”, o esta revitalización del sur en contra de un proceso que parecía condenarlo a desaparecer definitivamente; este fortalecimiento del sur, que le permite sobrevivir a la historia dominante de la modernidad de Europa y no ser aniquilado por ella, es un hecho sumamente importante puesto que impide que se esfume esa dialéctica norte-sur de la que habla Braudel como el nervio principal de la historia de la civilización occidental europea. En efecto, lo que podemos observar con toda claridad en el siglo XVI es que este aparecimiento de América, este fortalecimiento del sur mediterráneo, lleva a que se consolide y fortalezca un freno importante al proceso en principio indetectable, que arraigaba en el nivel profundo de la “civilización material” y que en términos culturales avanzaba desde el norte tomando la forma de ese movimiento no sólo religioso, sino de conversión identitaria que conocemos como la Reforma. El proceso de la Reforma, de esta “revolución cultural”, con su *ethos* realista, con su moral de autorrepresión productivista, etcétera, es un proceso que se verá frenado en su avance. La Reforma, que avanzaba hacia el sur rompiendo con toda la tradición europea representada por el catolicismo, se ve de repente detenida en su expansión. Aparece entonces algo que es esencial para la historia de Europa: el intento del papado de construir una modernidad católica. Justamente aquello que era a todas luces imposible parece entonces posible: armonizar la tradición católica con la revolución de la modernidad. Porque lo que parecía estar muy claro era que no había cómo hacerlo; que, para avanzar en la modernidad en términos cristianos, había que ir por el lado de la Reforma, por el lado del luteranismo y, sobre todo, del puritanismo calvinista.

En efecto, en el Concilio de Trento, el papado arma un proyecto que intenta poner en práctica durante unos dos siglos: el

de construir una modernidad del sur, una modernidad mediterránea, una modernidad católica; un hecho que, al margen de cualquier juicio valorativo, implica sin duda el enriquecimiento de la historia de la cultura occidental europea durante esos dos siglos.

Ésta sería, entonces, la ambivalencia de la función histórica de América en este proceso propiamente europeo. Y ello, considerando aquí a América, ya no como simple oferente de materias naturales, sino como sujeto histórico propiamente dicho. América aparece, así, en primer lugar, como agente consolidador de la modernidad europea como capitalista, y en segundo lugar, como un núcleo fundamental en la diversificación de la historia europea en cuanto tal.

Hay otro punto importante retomado por Braudel, y que tiene que ver con lo que él llama el "mapa étnico de América Latina", con la "estructura de larga duración" de este mapa étnico. Retomando lo que plantea Braudel en su libro *Las civilizaciones actuales*, Aguirre hace un recuento histórico de cada uno de los componentes étnicos de la población latinoamericana de nuestros días. Nos dice que debemos reconocer aquí cuatro razas o cuatro entidades étnicas diferentes: la de los indios, la de los negros, la de los blancos y la de los mestizos. Serían entonces cuatro las vetas étnicas que están presentes en América Latina, que tienen su historia con su estructura de larga duración.

Respecto de este asunto quisiera yo plantear una idea dirigida a completar de alguna manera el panorama. Se trata de lo que podríamos llamar el reconocimiento de cuál es en verdad la dinámica de la consistencia étnica de América Latina durante todos estos siglos: no tanto el paralelismo de las distintas etnias o estructuras étnicas, sino un principio de organización de este proceso, de esta historia de las etnias, que es, creo yo, lo más importante. Y creo que lo que hay que reconocer es que esta recomposición étnica de larga duración en la historia de América Latina se caracteriza propiamente por la presencia de un conflicto básico entre una clara tendencia hacia el *apartheid* y otra tendencia igualmente clara hacia el mestizaje.

En América Latina encontramos a estos protagonistas étnicos de los que habla Aguirre, pero los encontramos inmersos en un conflicto, en lucha, en una pelea que, sobre todo en nuestros días, resulta esencial para la historia de la cultura mundial.

¿Por dónde caminamos? ¿Caminamos por la vía de la defensa a ultranza de cada una de nuestras etnias, de nuestras identidades, dando la espalda a otros, y construyendo *apartheids*, que aseguran el que podamos respetar al otro, no tocarlo, "tolerarlo", pero que implican, al mismo tiempo, que lo hemos eliminado de la posibilidad de entrar con nosotros en una relación de reciprocidad? ¿O, por el contrario, entramos con él en esta relación de reciprocidad, nos abrimos a él y lo obligamos sin violencia a que él también se abra, como sucede en el proceso de mestizaje? Ésta es una alternativa de comportamiento cultural que ha sido esencial para la historia de América Latina y que, podríamos decir, ha sido única en la historia de la modernidad.

Tal vez, si algo ha tenido que aportar América Latina a la historia de la cultura universal, ha sido esto: el que allí se ha planteado abiertamente esta alternativa ineludible en los tiempos modernos, la alternativa entre mantener el *apartheid* —en el que insistía, por ejemplo, la Corona española en los siglos XVII y XVIII, exigiendo que los blancos estén aquí y los indios se queden por allá— o hacer aquello que acontecía en la parte baja de las ciudades latinoamericanas, en donde indios, blancos y negros entraban en un proceso de mestizaje o intercambio, de interacción profunda, no sólo étnica, sino identitaria. Esta elección civilizatoria que hoy en día se ve en términos universales como una necesidad imperiosa para la vida humana, si no quiere desembocar en la barbarie.

Si bien se puede hablar, junto con Braudel, de un largo siglo XVI, que iría desde fines del XV hasta mediados del XVII, también es posible hablar, teniendo en cuenta esta actividad específica de América Latina en la historia universal —mirándola ya no sólo como objeto con el cual trabaja la historia de Europa, sino como un sujeto nuevo que aparece en la historia universal—, de otro "siglo largo", un largo siglo XVII, que comen-

zando con el ocaso de España, en 1588, por poner una fecha, cuando sucede la catástrofe de la Gran Armada, se extendería hasta 1767, el año de la expulsión de los jesuitas de tierras americanas. Entre estas dos fechas existe en América Latina un proyecto histórico muy poderoso, que consolida o construye los datos fundamentales de esta peculiar identidad en vilo, como es la latinoamericana, cuyo secreto se encuentra justamente en el fenómeno del mestizaje.

Pienso que este largo siglo XVII es el siglo en el cual, efectivamente, América se suma a este proyecto de construir la modernidad del sur, alternativa a la modernidad capitalista del norte, y se plantea esa peculiar utopía teocrática, que vino del compromiso del papado con la empresa de la Compañía de Jesús, que decantó en la política religiosa del Concilio de Trento y que tuvo precisamente aquí, en América, su lugar de realización más pleno. En efecto, lo que se conocerá después como América Latina fue un continente dominado por la presencia de la Compañía de Jesús hasta 1767, y la historia que dio sentido a todo ese largo siglo XVII es la historia de esa otra modernidad que probó suerte y fracasó y que constituye, hoy en día, uno de los elementos que hacen que la historia de Occidente no sea la historia monolítica que se planteaba en la definición primera de la modernidad, sino una historia en la que es perceptible también la posibilidad de modernidades alternativas.

2. *Culpabilidad y resistencia*

El “encuentro de los dos mundos” —como se lo denominó hace algunos años— ha sido un tema siempre renovado en la historiografía latinoamericana. Pero la descripción y el examen de esa interacción profundamente conflictiva en el escenario de la vida cotidiana, en la que los usos prácticos y la lengua de los europeos debieron rehacerse a sí mismos mientras se apropiaban de lo americano, son tareas que los historiadores han emprendido sistemáticamente sólo en los últimos decenios. Quisiera comentar aquí una aproximación a ese “encuentro” que se inscribe dentro de esta nueva historiografía. Se trata de la

que intenta Óscar Martiarena² cuando examina una institución religiosa y cultural que demostró ser esencial en la conformación de la vida cotidiana de América Latina, una vida que, como es bien sabido, estaba dominada hasta en sus últimos rincones por el catolicismo: el sacramento de la confesión auricular. Se trata de la narración contrita de sus pecados que los fieles católicos hacen a su sacerdote, a fin de que éste, en nombre de la Iglesia y en última instancia de Dios, se los perdone y les permita así reintegrarse a la vida normal de la comunidad.

Martiarena somete esta institución a un examen que le lleva a descubrirla como un “arma de aculturación” empleada por los conquistadores españoles sobre la población indígena renuente al mestizaje. La escasa eficacia que le reconoce es sugerida por él como el efecto de una estrategia espontánea de resistencia a dicha aculturación por parte de esa población indígena.

Los motivos de reflexión que propone este libro son numerosos, pero yo quisiera comentar solamente dos de ellos.

El primero está dado por la perplejidad a la que conduce al historiador de la cultura la gran diferencia, incluso la contradicción, que se observa entre dos grupos de cronistas en su narración del modo en que los indígenas se comportan respecto del sacramento de la confesión. El primer grupo, compuesto sobre todo por cronistas de la “religión” franciscana y provenientes del siglo XVI, destaca la aceptación no sólo favorable, sino entusiasta que dan los indígenas al rito católico de la confesión. El segundo, compuesto sobre todo por cronistas agustinos y ya tardíos, de fines del siglo XVII y del siglo XVIII, insiste por el contrario en la desesperante ajenidad de los indios al sentido y a la práctica de dicho sacramento.

Martiarena no pretende resolver este enigma planteado por la contradicción tan marcada entre los dos grupos de cronistas. Obligado, no obstante, a tomar partido acerca del “grado

² Óscar Martiarena, *Culpabilidad y resistencia, ensayo sobre la confesión en los indios de la Nueva España*, Universidad Iberoamericana, México, 1999.

de realismo” de uno y otro, prefiere tomar el de quienes desconocen la apertura y enfatizan la cerrazón de los indios a la práctica de la confesión auricular de los pecados.

Incapaz de resistir al desafío del enigma, pienso que una manera de resolverlo sería la de hacerle caso a la primera impresión que provoca esa contundente diferencia de apreciación entre los dos grupos de cronistas. La impresión es de que uno y otro grupo están hablando sobre referentes distintos, sobre dos “objetos” diferentes: unos parecen ser los “indios” de los que hablan Motolinía y los franciscanos y otros los “indios” a los que se refieren Grijalva y los agustinos.

Pienso que no es aventurado decir que unos son los indios y unos también son los españoles del siglo XVI y otros son los indios y los españoles de los siglos XVII y XVIII; que no es exagerado afirmar que entre el primero, el siglo de la Conquista, y el otro, el siglo del mestizaje que junta a los dos siguientes, esto es, que entre los dos mundos sociales que encierran cada uno de ellos hay una diferencia sustancial.

En mi opinión, el optimismo de los franciscanos era genuino y estaba bien fundado. No era un recurso para apuntalar su ambición política —nada menos que la de ser, como evangelizadores, los verdaderos conquistadores de América— ni se basaba en una invención. En efecto, es completamente verosímil que los indígenas de la primera mitad del siglo XVI hayan acudido con entusiasmo a realizar el rito católico de la confesión auricular. Pero hay que precisar que no lo hacían como prueba de su sumisión, sino como muestra de una voluntad de entendimiento; una voluntad que empataba admirablemente con la voluntad de entendimiento propia de los franciscanos, quienes querían poner al método del cautivar en el lugar en que los otros peninsulares habían puesto al método del someter.

La grandeza del siglo XVI está marcada por la ambigüedad. Visto desde la perspectiva que se impuso en la historia, la de la expansión de la modernidad europea, es a un tiempo el siglo del conquistador y el siglo del evangelizador; el siglo de la anulación de la historia “americana” y el siglo de la puesta en práctica de la utopía renacentista.

No es necesario insistir en el primer sentido de esta ambigüedad. Toda la tradición humana de negación violenta del otro parece haberse concentrado en la actividad de los conquistadores ibéricos. Incluso frenados por las disposiciones modernas de la Corona, desataron un proceso imparable de destrucción de las antiguas civilizaciones americanas y de sometimiento y explotación inmisericorde de quienes habían pertenecido a ellas. (No hay que olvidar que, para comienzos del siglo XVII, la población americana se había reducido en la proporción de diez a uno.)

El segundo sentido de la ambigüedad del siglo XVI es el de la voluntad utópica de los reformadores no protestantes del cristianismo, que ven en las poblaciones de América la mejor tierra de cultivo de una nueva humanidad cristiana que debía retornar a Europa para regenerarla. En este sentido, el XVI es más el siglo del Tata Vasco de Quiroga que el siglo de la Malinche (quien más bien adelanta la estrategia del mestizaje en el siglo XVII). Es utópica porque es una voluntad que parte de dar fe al engaño que presenta como homogéneos, como directamente equiparables y “traducibles”, dos códigos culturales tan disímbolos entre sí como el “oriental” americano y el occidental europeo. Porque es una voluntad de conquistar al otro cautivándolo en el plano de unos valores compartidos; convenciéndolo de la propia superioridad como una superioridad relativa. Se trata, por lo demás, de una voluntad utópica que no sólo va de los evangelizadores europeos hacia los americanos derrotados, sino, y con igual fuerza, también de éstos en dirección a los primeros. Aparece en verdad una fascinación mutua y polémica, sobre todo en el nivel de las élites político-religiosas, entre los vencedores y los vencidos. Ambos contrincantes creen poder llegar a un acuerdo suponiendo que lo incomprensible del otro es reductible a la inteligibilidad propia, empleando el recurso de lo que se podría llamar un “malentendido productivo”.

El libro de Martiarena nos presenta un caso ejemplar de este “malentendido productivo”, el de la “confesión” a Tezcatlipoca o pseudoconfesión prehispánica.

La confesión, nos ha explicado su autor anteriormente, ha sido para los cristianos esencialmente una ratificación ritual de la culpabilidad como esencia de la individualidad del cristiano. Los indígenas americanos, la concebían, en cambio, como una ceremonia de curación y de tránsito a una nueva identidad, a una existencia mejor.³

Así pues, en los primeros tiempos, no sólo los evangelizadores, sino también los evangelizados tuvieron una razón para practicar “con entusiasmo” el rito de la confesión. Practicaban en verdad dos ritos de confesión esencialmente diferentes entre sí, pero ambos lo hacían como si fuera el mismo rito. Ambos querían –necesitaban– confundir a la confesión con un lugar de encuentro, que ella sin embargo demostró no ser.

Pero si los cronistas que subrayan la buena acogida de la confesión entre los indígenas tienen razón en lo que respecta al siglo XVI, los otros cronistas, los que enfatizan la indiferencia e incompreensión de los mismos ante ella, tienen igualmente razón, pero en lo que respecta a la historia que comienza en el siglo XVII.

En efecto, puede decirse que, a partir del siglo XVII, en la sociedad virreinal se gestan dos tipos diferentes de “indios”: los que podríamos llamar “indios integrados” y los indios que podríamos calificar de “apartados”.

Los primeros son los agentes de un modo de convivencia propio de la humanidad moderna y su universalismo no monolítico, sino plural, que es el mestizaje cultural. El mestizaje es una práctica que se genera como estrategia de supervivencia en la parte baja e incluso marginal de la sociedad virreinal y que proviene de la iniciativa de los indios, dueños de los restos o ruinas de su cultura antigua, que están obligados a existir dentro de la única civilización efectivamente viable –la civilización europea, una civilización que se contrae y decae en Amé-

³ Martiarena sugiere que el “entusiasmo” por la confesión entre los indios americanos del siglo XVI se explica además por las funciones transitorias que ella tuvo como un rito de iniciación en el cristianismo y como un acto que otorgaba el perdón judicial por un crimen cometido.

rica a comienzos del siglo XVII– y que para hacerlo tienen que salvarla, asumiéndola y reconstruyéndola a su manera.

Frente a este mestizaje cultural, que es un hecho propiamente ciudadano, cuyo predominio “informal” crece lentamente en contra del *apartheid* consagrado oficialmente por el *establishment* virreinal, este otro modo de convivencia, el *apartheid*, efectivo sobre todo en el mundo rural, ahuyenta a la población indígena y la lleva a aferrarse en la miseria a lo poco que resta de su vieja civilización, a tomar ciertos elementos sueltos de la civilización europea y a intentar integrarlos en su mundo. Éstos serían los “indios apartados”, a diferencia de los primeros, los “indios integrados”.

Sobre esta base puede decirse que también el segundo grupo de cronistas, el que ve a los indios como “demasiado torpes” para captar la esencia de la confesión y al mismo tiempo lo suficientemente “hábil para burlarla”, hace con seguridad una relación veraz y realista. Su referente u objeto no son los indios que se aculturaron a sí mismos en el mestizaje, sino los indios “apartados”, los que, después de la desilusión en que los dejó el fracaso del entendimiento utópico con los conquistadores, no tuvieron motivos suficientes para ver en la civilización del conquistador otra cosa que un mecanismo de opresión y explotación. Su “cerrazón” no es sólo ante la confesión sacramental católica, sino ante la cultura occidental católica en su conjunto.

El segundo motivo de reflexión que quisiera entresacar de los que ofrece este libro tiene que ver con la tesis central del mismo.

Siguiendo a Jean Delumeau, Martiarena afirma que el Occidente europeo o católico es “una civilización obsesionada en pensarse bajo el signo de una culpabilización incesante”. En ella, el individuo se individua, se constituye como individuo, a través de la experiencia del “estar en culpa”; del estar, con su mera existencia, con su simple dejarse ser, en pecado, en transgresión de la ley divina. El sentido de la vida individual arranca del asumirse como aquel que no puede más que pecar, que renovar sin cesar la culpa, y que está en el esfuerzo permanente de expiación de la misma.

Es la imposición de este tipo de individuación, cuyo instrumento era justamente la comunión sacramental católica, frente a lo que, de acuerdo a la tesis central del libro, se conformaría una “resistencia indígena”.

Las pruebas de esta resistencia de los “indios apartados” son muy numerosas, y no sólo en la abrumadora relación histórica de las rebeliones y los levantamientos en los que estalló a lo largo de la historia, sino en la presencia actual del “mundo de los indios” como prueba fehaciente de la viabilidad de “lo otro” en medio de la situación catastrófica de una América Latina modernizada mal —es decir, de modo capitalista— y a medias.

El breve comentario que quiero hacer a la tesis de Martiarena tiene que ver con lo que podría llamarse el efecto básico de la vigencia del *apartheid* ibérico en la afirmación de la resistencia indígena frente al rito católico de la confesión. Se diría que el fracaso de la confesión como dispositivo individuador de los indios en tanto que sujetos culpables se explica en gran medida por el hecho de que tal modo de convivencia privaba al rito del contrapunto económico que necesita para revestirse de autoridad. En efecto, la membresía en el colectivo social mercantil no es un hecho “natural”, como lo es en la comunidad arcaica, sino un estatus “artificial” que es necesario ganar y que se puede por lo tanto perder: existir como ser humano moderno, es decir, ser miembro de la “sociedad civil”, es algo que hay que ganarse, que hay que merecer. La noción de culpa tiene una versión prosaica que es necesario tener en cuenta.

“Culpable” es ante todo el propietario privado; alguien que, en principio, no merece estar en la “comunidad”, y que sólo es tolerado dentro de ella, en la medida en que hace méritos para serlo: en la medida en que es “productivo”, que su trabajo genera un valor percibido como tal por los otros en el mercado. En la modernidad, todos lo humanos están, de entrada, “en pecado”, todos son “culpables”, mientras no se rescaten mediante el trabajo mercantilmente productivo.

Tal vez esta observación pueda servir para entender mejor la diferencia que aparece en el siglo XVII entre esas dos clases de indios, y para explicar la ajenidad de los “indios apartados”

frente a instituciones occidentales como la de la confesión. Su ajenidad frente a la fe cristiana resulta explicable, dado su estado de expulsión fuera de la vida mercantil de la sociedad criolla; una vida que se concentraba en la ciudad y se iba debilitando cuanto más se alejaba de ella, cuanto más se acercaba a las regiones inhóspitas a las que ellos habían sido relegados.

3. La injusticia de la historia

El siglo XVI fue la “época fundadora” en la historia de América Latina. La espada del Imperio español y la cruz del occidente cristiano se juntaron entonces en la empresa de sustituir las civilizaciones establecidas en América con vástagos de la civilización europea. Fue fundadora porque en ella se inició violentamente el vuelo hacia la utopía de una vida humana de corte universal, pero lo fue también porque, en ella, esa violencia consistió en el aniquilamiento casi total del mundo civilizado que se encontraba originalmente sobre este continente, y de la gente que vivía en él y lo reproducía. Uno de los documentos que narran más de cerca ese proceso de destrucción es el que lleva el título: *Instrucción del inca don Diego de Castro* (Titu Cusi Yupanqui).⁴

Se trata de un texto del fraile agustino Marcos García, presbítero de Vilcabamba, “ordenado y compuesto” junto con el escribano Martín de Pando a partir de la narración en vivo (parte en quechua, parte en español) del ex inca don Diego de Castro (Titu Cusi) a comienzos de 1572. Narración que nos pone al tanto de la cadena de episodios en la que se desvanece la autoridad del inca —y con ella el incario—, pero que sólo tiene la intención original de acompañar al pedido de prebendas económicas que hace don Diego ante Felipe II, puesto que en ella, como él dice, se evidencia “la razón que yo tengo de ser gratificado”.

⁴ Del que existe ahora una edición mexicana (Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2001), preparada con devoción e impecablemente por la historiadora Sandra Luiselli.

Para el lector latinoamericano de nuestros días –ineludiblemente ciudadano de alguno de los Estados nacionales que heredaron el proyecto de los conquistadores de sustituir la humanidad de los indios con la humanidad europea (un proyecto inconcluso pero cuya realización no deja de avanzar)– el texto de este hijo del último de los incas es un texto desconcertante e irritante. Lo es, no por el turbio contexto que se adivina en su procedencia, sino sobre todo por la historia que narra.

Desconcierta e irrita, primero, la imagen que se adivina del autor del texto y de la situación en que lo compone. El hijo del último inca, reducido a la condición de un simple particular, solicitando, mendigando casi, las “mercedes” del rey de España “para él, sus hijos y sus descendientes”, y acomodando para ello, astuta, ladinamente, mitad en quechua, mitad en español, una versión apropiada para el efecto de la historia de su padre y del hundimiento del incario. Y en torno a este hijo del último inca, reacomodando a su vez la traducción del texto dictado por él, alterándolo a su capricho y su buen entender, el traductor, el padre agustino fray Marcos García, y el escribano, Martín de Pando, interesados también, cada uno por su lado, en el buen éxito de la gestión burocrática que están por emprender ante la corte de Felipe II.

Pero más que este contexto, lo que desconcierta e irrita al lector latinoamericano de hoy es la historia misma de la Conquista de Perú, tal como está narrada en esta versión.

No me refiero al relato del comportamiento de los conquistadores españoles, cuya falsía y bestialidad le son familiares –dado que son antepasados suyos–, sino al relato del comportamiento de los indios. Desconcierta e irrita, sobre todo, la apertura y la mansedumbre de los indios; dos rasgos de su comportamiento que se presentan como dos virtudes completamente fuera de lugar.

El lector tiende espontáneamente a entrar en empatía y en simpatía con los indios; la alevosía y la ventaja con que actúan Pizarro y sus aventureros (de entendimiento obtuso pero de ambición insaciable), así como los frailes que les acompañan, los guían y confortan, sirven de fondo sobre el que des-

tacan las virtudes de quienes van a ser sus víctimas. A tal punto llega esta empatía, que el lector se pone imaginariamente en el lugar de los indios y se ve llevado incluso, en la imaginación, a “enmendarles la plana”, a reprenderles por la ceguera y la ingenuidad con que desperdiciaron las indudables fuerzas de que disponían, y que los llevó a dejarse vencer por los conquistadores.

Pronto, sin embargo, el lector cae en cuenta de que aquello que le incomoda en el comportamiento de los indios va a dar en definitiva en un reproche por haber actuado de acuerdo a lo que ellos eran y no de acuerdo a lo que “debieron haber sido”, es decir, por no haber actuado como europeos, por no haber sido como eran sus conquistadores. Habiéndose primero distanciado de éstos con horror, el lector se encuentra de repente defendiendo la misma mentalidad que los inspiraba.

El lector contemporáneo de esta narración del ex inca don Diego de Castro deja entonces atrás esa primera reacción –que lo llevaba involuntariamente a contradecir su propia actitud ante lo narrado–, y se ve encaminado a una segunda elaboración del texto; a una apreciación más distanciada, más meditada, de la narración que hay en él. Sigue ahora el sentido de la indignación que despierta en él lo narrado; una indignación que está dirigida a la “injusticia” de los acontecimientos, a una injusticia que antes se llamaba “divina”.

En efecto, es posible observar lo que sería una especie de “abuso histórico” en lo que de por sí no es otra cosa que el engaño del que se sirvieron los aventureros españoles para sobrevivir entre los indios y sacar provecho de ello: ese engaño que consistió en montarse sobre la idea que los indios se hacían de ellos y, utilizando la diferencia histórica que los separaba de los indios y que estaba a su favor –la modernidad de sus armas, la modernidad de su astucia–, pretenderse dioses, fingirse “viracochas”.

Oigamos este diálogo entre el Inca y sus mensajeros:

Sapay Ynga –que quiere decir “tú sólo señor”–: “Venímoste a decir cómo ha llegado a tu tierra un género de gente no oída ni vista en nuestras naciones que al parecer sin duda son viracochas –como decir dioses”.

Y mi padre, oída su embajada, quedó fuera de sí diciendo: “¿Pues cómo en mi tierra ha sido osada a entrar semejante gente sin mi mandato ni consentimiento? ¿Qué ser y manera tiene esa gente?” Y respondiendo los mensajeros dijeron:

“Señor: es una gente que sin duda no puede ser menos que no sean viracochas, porque dicen que vienen por el viento y es gente barbuda muy hermosa y muy blancos, comen en platos de plata, y las mismas ovejas que los traen a cuestras, las cuales son grandes, tienen zapatos de plata, echan yllapas –rayos– como el cielo. Mira tú si semejante gente y que de esta manera se rige y gobierna, si serán viracochas; y aún nosotros les hemos visto por nuestros ojos a solas hablar en paños blancos y nombrar a algunos de nosotros por nuestros nombres sin se lo decir nadie, no más de por mirar el paño que tiene delante; y que más gente no se les parece en otra cosa, sino las manos y la cara, y las ropas que traen son mejores que las tuyas porque tienen oro y plata. Y gente de esta manera y suerte, ¿qué pueden ser sino viracochas?”

El abuso de los españoles habría consistido simplemente en usar como arma la “superioridad histórica” de su capacidad bélica respecto de la de los indios: y no tanto la “superioridad” de sus utensilios cuanto la de su mentalidad. Una “superioridad” muy relativa, por supuesto, dado que sólo aparece como tal a la luz del ideal del progreso propio de la modernidad capitalista; una superioridad que, como hoy lo muestra la crisis de la modernidad, lo era sin duda en el plan de dominar a la naturaleza, pero no en ese otro, mucho más esencial que es el de construir un bienestar social sobre la tierra; un plano en el cual esa “superioridad” ha resultado ser más bien lo contrario.

Acerquémonos un poco a este punto.

Un mismo lugar –fuese éste el altiplano de México o la cor-

dillera de los Andes– fue a comienzos del siglo XVI el escenario de dos dramas diferentes: uno, el de la formación de los imperios indoamericanos, y otro, el de la consolidación de la modernidad europea mediante la formación del mercado mundial capitalista. Gracias a la proeza de Colón, dos dramas completamente heterogéneos, el de los indios, por un lado, y el de los europeos, por otro, tuvieron que compartir un mismo terreno; dos dramas que sólo llegaron a tocarse tangencialmente en su desenvolvimiento y que sin embargo así, de modo indirecto, desataron o precipitaron el uno en el otro transformaciones sustanciales: las unas definitivamente constructivas, en el universo europeo, y las otras definitivamente destructivas, en el universo americano. Eran dos dramas cuya realización o cuyo fracaso obedecían en verdad a necesidades internas del propio discurrir de cada uno de ellos, pero a los que les hacía falta una provocación exterior, aleatoria, para resolverse de una manera u otra.

Si uno mira de cerca lo que fue el aniquilamiento de los mundos prehispánicos en el siglo XVI se percata cada vez más de que no se trató de una destrucción directa propiamente dicha –de la obra o resultado de la acción militar de los españoles–; que se trató en verdad de una destrucción indirecta: de la implosión que ellos provocaron, sin percatarse realmente de ello, en los organismos religioso-políticos que daban orden y sentido a esos mundos prehispánicos. Fue una destrucción desatada en los americanos más por la otredad de los europeos que por su acción propiamente dicha; más por la “excentricidad” del belicismo de los europeos –una excentricidad temible pero fascinante– que por la superioridad técnica de sus fuerzas (que la había, sin duda, lo mismo en los armamentos que en la estrategia).

El edificio religioso-político de los “imperios” prehispánicos era una enorme construcción pegada con saliva; un castillo de naipes. Un inmenso organismo totalitario y al mismo tiempo sumamente frágil. Bastó con que el naipe del centro en el piso más bajo se tambaleara para que todo el edificio se

viniera abajo. Y ese naípe, lo mismo en México que en Perú, fue la persona del soberano: Motecuzoma en el primero, Manco Inca Yupanqui en el segundo. Ambos sintieron una fascinación ciega por “aquella gente barbuda que decían que eran dioses”; una fascinación que rayó en la autonegación, en la “traición” a su comunidad, y que provenía de la posibilidad que parecía abrírseles a estos personajes semidivinos de entrar directamente en contacto con los dioses, pasando por encima de los magos, los sabios y los sacerdotes que los mantenían a distancia de ellos.

No era que los españoles fuesen más fuertes o más astutos que los indios, sino que su fuerza y su astucia eran de otro tipo; el uso que hacían de ellas desarmaba a los indios pues los desafiaba a desenvolverse con un grado de “deshumanización”, por decirlo de alguna manera, que ellos no podían concebir siquiera que fuese posible alcanzar.

La superioridad técnica de los españoles —la mayor productividad de sus medios de producción y de destrucción (como las armas de fuego), que se debía al empleo del hierro y la rueda, a la domesticación de animales mayores, etcétera— puede explicar la fascinación que ellos despertaron entre los indios, incluidos ante todo sus gobernantes y sacerdotes, pero no es ella la que derrotó a los indios.

Su única y verdadera “superioridad” consistió en la constitución de su personalidad; en la disposición de todos y cada uno de ellos —disposición duramente impuesta en ellos por la vida— de un esquema de comportamiento muy especial, el comportamiento mercantil moderno.

El mercado como eje de la vida social recompone la consistencia espacio-temporal del mundo de la vida social y por lo tanto la socialización de los individuos singulares. La consistencia del mundo de lo concreto, de los valores de uso, es forzada por el intercambio mercantil a dar más de sí misma, a romper sus limitaciones de origen, acorde con la perspectiva que le abre a la existencia humana el oro funcionando como dinero-capital. El “hombre nuevo”, moderno, vive de sacarle prove-

cho a la virtud crediticia del dinero y a su “transnacionalismo” constitutivo, sin que le importe en absoluto no ser más que un simple vehículo de la autovalorización de ese dinero.

El autocontrol del propietario privado capitalista, que lo mantiene siempre en lejanía del presente; su capacidad de vivir a sí mismo como dueño de un yo cuya existencia inmediata no se mide de acuerdo con el calendario agrícola de la sucesión de años, sino con el calendario abierto de los negocios y su prosperidad o fracaso, son rasgos de una personalidad ya bastante desarrollada en los conquistadores españoles, pero que resultan totalmente desconocidos para los indios.

La mercantificación del comportamiento de los españoles ha hecho que ya no sean contentables en el registro del valor de uso, que ya no les convenza el bien vivir aquí y ahora al que los indios les invitan repetidamente (el disfrute de la amistad, el goce de la comida y la embriaguez festivas, etcétera); los ha vuelto ciegos para el mismo. Ha hecho que estén dirigidos por la promesa de un bien vivir en abstracto; ese estado de disfrute que vendría gracias al equivalente general (el oro-dinero que todo lo compra) —y que nunca llega, ubicado como está siempre en el futuro. Los ha hecho capaces de perseverar en la mentira y el engaño.

A comienzos de este nuevo siglo, la indignación ante la “injusticia histórica” relatada en este documento del siglo XVI peruano se convierte en los lectores latinoamericanos en una irritación y un desconcierto renovados; esta vez, ante el proyecto de vida social y política en el que siguen empeñados, queriéndolo o no. Un estado de ánimo y de conciencia que se abisma ante el proyecto de modernización al que han sacrificado lo mejor de su vida social a lo largo de la historia, y que ahora, ante sus ojos, lejos aún de haberse concluido, se agota y se hunde en sus propias contradicciones.