

# MITOS Y HECHICERÍAS EN ESPEJO: LAS FISURAS DEL PODER COLONIAL ANDINO

Marta ORTIZ CANSECO\*

- **RESUMEN:** En este texto no nos centraremos en episodios o personajes míticos concretos del mundo prehispánico, andino o colonial, sino en los modos en que determinados aspectos de la sociedad colonial funcionaron como un espejo deformante de la realidad metropolitana. El mito que pretendemos desenmascarar aquí será el del sistema colonial como un bloque homogéneo de poderes políticos, religiosos y administrativos. Si bien es evidente que hubo muchas y muy variadas fisuras, la vía más productiva será la de buscar dónde estaban esas fisuras y las causas que las producían. Elementos como la desigual administración del poder político, el deseo de reproducir el sistema social metropolitano en el mundo colonial, la gestión de los ritos y fiestas, la mezcla de razas y la represión de lo que las figuras eclesiásticas llamaron hechicerías e idolatrías, nos servirán para revisar el funcionamiento del sistema de poderes coloniales como una puesta en escena fallida de los poderes de la metrópoli.
- **PALABRAS CLAVE:** Bernardino de Cárdenas. Jean Rouch. Hechicerías. Ritos. Mestizaje.

## Mitos y hechicerías en espejo

Este texto empieza con una bula ensangrentada: la bula de la Santa Cruzada. La encontramos en el hato de un indio interrogado por el sacerdote Bernardino de Cárdenas en las primeras décadas del siglo XVII:

Pues en un envoltorio y hato de un indio, gran hechicero e idólatra, hallé unas bulas de la Santa Cruzada untadas con sangre que averigüé ser de unos conejillos de esta tierra que llaman “cuies”, dedicados a las hechicerías y a los sacrificios de los ídolos, como la hierba llamada “coca”, la cual también hallé dentro de las bulas. Y preguntando con instancia para saber qué era aquello y para qué tenía ensangrentadas las bulas y coca en ellas, respondió, aunque con harto miedo, que instigándole el demonio había enhechizado las bulas para que los indios no las

---

\* UNIR – Universidad Internacional de La Rioja. Facultad de Educación - Departamento de Lengua y Literatura. La Rioja – España - marta.ortiz@unir.net.

Universidad Bernardo O’Higgins. Centro de Estudios Históricos. Santiago de Chile – Chile.

Artigo recebido em 25/03/2018 e aprovado em 12/07/2018.

quisiesen, sino que las aborreciesen. De donde se colige lo mal que el demonio quiere la bula por los bienes que causa en las almas y por lo que ayuda a hacer guerra a los enemigos de la fe (CÁRDENAS, [1632], h. 55r-55v).

Este fragmento está tomado del *Memorial y relación verdadera... de cosas del reino del Perú*, escrito por el franciscano Bernardino de Cárdenas cerca de 1632. Este sacerdote ha pasado a la historia principalmente por su labor como obispo y gobernador de Paraguay a mediados del siglo XVII, así como por la sonada polémica que protagonizó en su oposición a las misiones jesuíticas guaraníes. Es menos conocida, sin embargo, su labor previa en los Andes del virreinato del Perú. Nacido en La Paz cerca de 1578 (PRIEWASSER, 2000, p. 39), este sacerdote criollo no fue propuesto para obispo de Paraguay hasta 1638. Diez años antes, en 1629, Cárdenas había sido nombrado por el Santo Concilio Provincial de La Plata como legado y misionero para predicar y extirpar idolatrías de los indios del Perú, por lo que visitó muchas provincias andinas y registró sus vivencias en dos textos poco conocidos, uno manuscrito y otro impreso.

Por un lado, se publicó en Madrid en 1634 su *Memorial y relación verdadera... de cosas del reino del Perú*, breve texto de 64 páginas en el que narra sus experiencias como predicador en los Andes, así como los problemas que detecta y las soluciones que propone al rey Felipe IV para mejorar el gobierno y evangelización del virreinato. Por otro lado, en la Biblioteca Nacional de España se encuentra una versión probablemente previa de dicho memorial. Se trata de un manuscrito autógrafo del mismo Cárdenas que, bajo el mismo título, fue escrito en Cochabamba y en el que hallamos diferencias muy reveladoras con respecto al impreso. El texto, compuesto de 87 hojas, se encuentra sin fechar, pero debió de escribirse entre 1629, cuando fue enviado como predicador, y 1634, año en que aparece la versión impresa. De hecho, podemos fecharlo casi con seguridad en 1632, por algunas alusiones internas<sup>1</sup>.

Aunque, como decíamos, son muy llamativas las diferencias entre el impreso y el manuscrito, en este estudio solo nos centraremos en el segundo. De contenido más extenso y opiniones más críticas con respecto a las figuras de gobierno españolas, el manuscrito ofrece una amplia visión de la situación política y religiosa del altiplano. La venta de alcohol a los indios por parte de los españoles, el problema de la expansión mestiza, la absoluta corrupción en los puestos de poder y el asombroso apoyo que ofrece a los jesuitas serán algunos de los temas tratados en este texto.

Si nos centramos en el fragmento arriba citado, Cárdenas dedica un capítulo completo de su memorial manuscrito a la mala difusión que tenía la bula de la Santa Cruzada entre los indios, a quienes no se les explicaba correctamente su importancia ni la piedad con la que debían acercarse a ella. ¿En qué consistía esta bula, cuál era su finalidad y por qué Cárdenas dedica tantos esfuerzos a reivindicarla? El nombre de este documento nos da ya una pista sobre su finalidad. El primer papa que concedió esta bula fue Urbano II en 1096, con motivo de las cruzadas a Tierra Santa. En España, muchos

---

<sup>1</sup> En la h. 18r hace alusión a la rebelión de 1622 afirmando: “agora diez años hubo un alzamiento de indios que puso en mucho cuidado el Perú...” (CÁRDENAS, [1632]).

pontífices la otorgaron en diversos momentos desde el siglo XI, por las cruzadas contra los musulmanes, “[...] pero la bula que puede considerarse como la primera por su semejanza con la que después se ha ido continuando hasta el presente, es la que Calixto III concedió a Enrique IV de Castilla en 1457” (LA BULA..., 1872, p. 2), que luego fue ampliada por Gregorio XIII durante el reinado de Felipe II.

La bula de la Santa Cruzada concedía privilegios, gracias e indulgencias a quienes, dentro de los dominios de España y a cambio de una limosna, adquirieran una copia de la bula e inscribieran su nombre en ella. En teoría, no se daba la limosna a cambio de obtener las gracias y privilegios, sino que la bula se concedía como “[...] premio de la cooperación personal o pecuniaria a unas empresas tan cristianas, civilizadoras y humanitarias” (LA BULA..., 1872, p. 5) como lo era la difusión de la palabra divina en los reinos conquistados.

Como explica Fernández Llamazares (1859), España fue el único país que disfrutó de esta bula, otorgada por los pontífices para premiar su lucha contra los musulmanes. Entre los privilegios y gracias que concedía la bula de la Santa Cruzada estaban las indulgencias plenarias y parciales, la absolución de pecados, la exención del ayuno en días prohibidos para los soldados en guerra contra los infieles, permitía trabajar los domingos en los asuntos de guerra, etc. Para ello, como hemos adelantado, se exigía residir dentro de los dominios de España, adquirir la bula mediante limosna (dinero que en principio se dirigía a las necesidades de la guerra santa) y escribir el nombre del propietario en ella, si bien la pérdida del papel no dejaba exento de sus privilegios a quien lo había adquirido.

Parece que ya en 1525 hay mención explícita al envío de bulas a América, si bien en una real cédula de 1573, dirigida al Padre provincial de la orden de Santo Domingo, se dice expresamente que la bula de la Santa Cruzada no se había publicado hasta entonces en el Nuevo Mundo (FERNÁNDEZ LLAMAZARES, 1859). En cualquier caso, en 1632, fecha aproximada en la que Cárdenas escribe su memorial, parece evidente que ya se estaban imprimiendo y difundiendo con normalidad este tipo de documentos, cuyos beneficios se extendían durante un año, hasta la fecha exacta de la nueva publicación de la bula.

Resulta muy elocuente el episodio en que Cárdenas hurga en el hato de este indio, “gran hechicero e idólatra”, y encuentra la bula manchada con sangre de cuy, mezclada con hojas de coca. A sus preguntas sobre este hallazgo, el indio responde convencido que fue el demonio quien lo instigó a “[...] enhechizar las bulas para que los indios no las quisiesen, sino que las aborreciesen” (CÁRDENAS, [1632], h. 55r-55v). El demonio actúa aquí, como en tantos otros episodios que se conservan de este tipo, como el agente que impide la construcción de una sociedad colonial ideal:

La parodia demoniaca, la grosera imitación de las obras de Dios, será para los españoles la clave de la idolatría, lo mismo que la de las analogías entre las dos religiones, la de los sacrificios humanos, la antropofagia, la sodomía o la adivinación. El diablo está por todas partes en la tierra peruana (DUVIOLS, 1977, p. 25).

Cabe preguntarse aquí en qué lado está la mitología, la idolatría, la hechicería. Para el indio la raíz del poder, los elementos mitológicos con los que actúa, son la sangre de cuy y las hojas de coca, con los que *cancela* o *neutraliza* el poder de la bula. Para Cárdenas es el papel con la bula el que contiene en sí mismo un poder que podría acercarse a lo mitológico, pero el demonio impide que los indios lo comprendan y asimilen. ¿Quién de los dos (el indio o el cura) es el idólatra y el hechicero, qué diferencia podríamos encontrar entre la sangre o la hoja de coca y la hoja sagrada que contenía el texto con la bula? El misticismo que rodea a cada uno de estos elementos pone de manifiesto las similitudes que existen entre ellos.

Episodios como este muestran que la construcción de esta sociedad colonial se llevaba a cabo como un espejo deformante de lo que se pretendía imponer desde la metrópoli. Quizá el documental realizado por el cineasta francés Jean Rouch, titulado *Les maîtres fous*, nos ayude a comprender mejor este proceso. Si bien es evidente que esta obra no tiene relación directa con el *Memorial* de Cárdenas, ya que se trata de un documental realizado en 1955 en Accra, capital de Ghana y todavía entonces colonia británica, merece la pena detenerse a explorar las herramientas de análisis que ofrece. La película, de apenas 30 minutos de duración, resulta muy inspiradora para hablar de colonialismo ya que muestra de manera muy potente la representación, asimilación y quiebre del mundo colonial por parte de los colonizados, y problematiza esos dos lados de “mitificación” de figuras de poder u objetos sagrados.

Rodada como un documento etnográfico, da cuenta del rito anual de posesión de la secta de los Haouka. Tal y como anuncia la voz en off de Rouch, en el siglo XX los hombres de campo del África negra llegaban a la ciudad, donde se enfrentaban con la civilización mecánica. Este encuentro da lugar a conflictos y religiones nuevas, como la secta de los Haouka que, en este rito, ofrece una representación espectral y grotesca del funcionamiento mismo del gobierno colonial, como veremos.

El título, *Les maîtres fous* (“los amos locos”), es un juego de palabras que traduce tanto la palabra *haouka* (‘amo del viento, amo de la locura’) como la situación colonial en la que los “amos” (los europeos) están locos. En una entrevista de los años 70, Rouch comenta que cuando la película se mostró en París fue violentamente rechazada por los etnólogos y por sus amigos africanos, que la consideraban racista e intolerable, e incluso llegó a estar prohibida en el Reino Unido. Sin embargo, 25 años después de su aparición, la película se había convertido en un clásico en Níger y otros países africanos, donde se proyectaba en contextos pedagógicos como una película anticolonialista (ROUCH, 2003).

Fueron los mismos sacerdotes de la secta haouka, llamados Mountyeba y Moukayla, quienes pidieron a Rouch que filmara este rito anual, que consistía en lo siguiente: el domingo por la mañana todos los miembros del grupo salen de la ciudad para encontrarse en la casa de Mountyeba, un nigeriano plantador de cacao que es el gran sacerdote de la secta. En el jardín de esta casa, situada en el campo, encontramos unas telas de colores colgadas, muchas de ellas son prendas de ropa: los haouka las llaman *union jack*, el nombre que se le da a la bandera del Reino Unido. Debajo mismo de estas telas se halla la estatua que representa al gobernador: con su bigote, su sable, su fusil y sus caballos; en un momento dado del ritual se rompe un huevo en su cabeza para imitar el penacho que

llevaban los militares británicos. En el recinto encontramos también el palacio de gobierno (una pequeña caseta) y una piedra de sacrificio.

La voz en off del director nos va narrando la sucesión de la fiesta: primero se presenta a un nuevo adepto, luego se realiza una confesión pública para señalar a los pecadores, se hace una libación con ginebra y en un momento dado los participantes empiezan a entrar en trance, uno por uno. Cada uno de ellos representa un papel: el primero será el cabo de guardia, el segundo un conductor de locomotoras (que no cesa de ir y venir del palacio de gobierno a la piedra de sacrificio y viceversa), el tercero un capitán del Mar Rojo, que camina imitando la *slow march* y está vestido con colores similares a los del atuendo de dichos capitanes. Y así sucesivamente, cada participante toma el papel de algún personaje representativo del sistema de gobierno colonial británico: un teniente del Mar Rojo, el gobernador, el general, el secretario general, el chófer, etc. Incluso Magazia, una de las reinas prostitutas de Accra, será poseída por Madame Salma, la mujer del teniente Salman, uno de los primeros oficiales franceses que llegaron a Níger en el siglo XIX. Asistimos a reuniones del estado mayor para la inspección del palacio de gobierno, a discusiones entre el gobernador y el general, a la puesta en escena de una *round table conference* para decidir cómo se matará al perro que se van a comer, si se lo comerán crudo o cocido, etc.

El hecho colonial se expone en esta película a manera de caleidoscopio o meta-representación: los nativos juegan a desempeñar el papel de los colonos, pero dentro de un rito de posesión. En una especie de delirio colectivo, llevan a cabo la representación grotesca del gobierno colonial para evidenciar sus fisuras y para ellos mismos entender el poder que los somete. Encuentro muy productivo este documental para hablar de la construcción de las colonias hispánicas en América y específicamente del virreinato del Perú tal y como lo describe Bernardino de Cárdenas en sus memoriales de comienzos del siglo XVII.

Es evidente que la colonización anglosajona en África responde a un proceso histórico muy distinto al de la colonización llevada a cabo por los españoles en América; es evidente también que los métodos de aculturación, transculturación y colonización impuestos por ingleses y españoles difieren entre sí de muchas maneras. Sin embargo, el ritual de los haouka que presenta Jean Rouch permite revisar cualquier hecho colonial desde un punto de vista muy concreto: el de la asimilación de la cultura invasora, su problematización por parte de los dominados y la visión que estos devuelven a sus conquistadores en forma de espejo deformante. Un ritual de este tipo evidencia mejor que ninguna otra manifestación cultural las fisuras que caracterizan a todo sistema social impuesto.

Ahora bien, es interesante preguntarse hasta qué punto es voluntario, por parte de los y las conquistadas, ofrecer este reflejo paródico del propio proceso de dominación. En el caso de los documentales de observación, Nichols (1997, p. 76) clasifica a las personas que aparecen en la película como “actores sociales”, término con el que pretende

[...] hacer hincapié en el grado en que los individuos se representan a sí mismos frente a otros; esto se puede tomar por una interpretación. Este término también debe recordarnos que los actores sociales, las personas, conservan la capacidad de

actuar dentro del contexto histórico en el que se desenvuelven. Ya no prevalece la sensación de distanciamiento estético entre un mundo imaginario en el que los actores realizan su interpretación y el mundo histórico en el que vive la gente. La interpretación de los actores sociales, no obstante, es similar a la de los personajes de ficción en muchos aspectos. (NICHOLS, 1997, p. 76).

Si cuando vemos ficción aceptamos el pacto de la incredulidad (“sé que es ficción pero lo consideraré como si no lo fuera”), en el documental de observación, sin embargo, se nos empuja a creer: la vida *es* así. Lo experimentamos como una reproducción de la vida tal y como se vive; si la pantalla desapareciera, habría un encuentro directo con lo que realmente está sucediendo. Sin embargo, en *Les maîtres fous*, dentro de la “realidad” que estamos viendo, asistimos a su vez a una representación del sistema colonial y ahí radica precisamente su potencia: en la meta-representación del hecho colonial.

Frente a textos como el de Bernardino de Cárdenas, podríamos afirmar que estamos ante la puesta en escena del mismo hecho colonial mostrado por Jean Rouch en su documental. No porque se imite de manera satírica el funcionamiento de las élites, sino porque, de algún modo, cada grupo social (españoles e indios / invasores y nativos), adopta un rol previamente asignado que sin embargo no termina de encajar con la realidad mitificada que se quería para la construcción de la sociedad virreinal. La representación aquí no es voluntaria; sin embargo, hay roles que se quieren desempeñar. La bula ensangrentada que acarrea este indio anónimo representa la respuesta de los conquistados a la imposición de un sistema mitológico y religioso que no era tan distinto del suyo. Para el indio, un trozo de papel puede equivaler a una hoja de coca como representación de lo sagrado, pero Cárdenas es incapaz de verlo así.

Resulta curiosa, además, la propuesta del franciscano para que los indios compararan la bula y pudieran así beneficiarse de sus privilegios, contribuyendo de este modo a la donación de limosnas cuyo fin sería su propia aculturación:

[...] los indios de suyo son inclinados a pinturas y estampas, y suelen gastar su platilla en ellas, pues pareceme que si en la plana y pliego de la bula en medio se imprimiesen unas estampas grandes de Cristo Nuestro Señor y de su madre soberana y otros santos, y a los má[r]genes la letra de la bula algo abreviada, tomarían todos los indios bula y muchos de ellos dos y causaríase con esto que tendrán las bulas con la decencia y respeto debido, y que tengan imágenes y estampas de Nuestro Señor y sus santos, que no es poco bien. (CÁRDENAS, [1632], h. 56v-57r).

A la idolatría indígena, a las hechicerías llevadas a cabo con sangre de cuy y hojas de coca, Cárdenas responde con pinturas y estampas. En realidad, este proceso colonial consiste en extirpar unas idolatrías para imponer otras, apartar unos mitos para imponer otros. Sin embargo, los elementos son los mismos, los mecanismos iguales. Se trata de la “duplicidad ambigua” que menciona Fermín del Pino (2002, p. 152) al analizar la aparición del demonio en la obra de José de Acosta: los misioneros empleaban la figura del demonio frecuentemente para “explicar aquellos rasgos rituales o míticos más contrastantes

y lejanos con el catolicismo”, como por ejemplo la sacralización de la naturaleza, pero al mismo tiempo veían también al demonio “[...] en aquellos otros elementos religiosos más parecidos o, al menos, equiparables al culto católico” (DEL PINO, 2002, p. 152), como los templos, las fiestas, los sacerdotes, etc. El diablo, que, como afirmaba Duviols (1977), está en todas partes en la tierra peruana, sirve como ejemplo paradigmático de esa ambigua duplicidad que se establece en la colonia con respecto a la metrópoli.

Pero más allá de este episodio de la bula, interesa revisar el texto de Cárdenas poniendo atención a otros agentes sociales de la colonización. En la siguiente sección revisaremos el modo en que, desde la figura del virrey, el proceso de construcción de la sociedad colonial, por basarse en la emulación de la sociedad metropolitana, fue siempre un proyecto frustrado. Quizá la figura más interesante es la del mestizo que, como personaje nuevo carente de un lugar previamente asignado, juega de maneras más arriesgadas a reproducir privilegios y a boicotear el funcionamiento de los poderes coloniales, como veremos a continuación.

### **Figuras de poder, ritos y mestizaje**

La figura del virrey a comienzos del siglo XVI tenía la función de “[...] cubrir una ausencia permanente del rey manteniendo a su vez la ficción de una continuada presencia” (RIVERO RODRÍGUEZ, 2011, p. 59). Hasta tal punto el virrey se comportaba como si fuera el rey, que cerca de 1529 Carlos V firmó las Ordenanzas del Consejo de Aragón, con el fin de configurar “[...] la naturaleza subordinada del ‘oficio’ de virrey y esta es su principal novedad; era oficio, no era persona real, y, por tanto, podía ser sometido a tutela y vigilancia” (RIVERO, 2011, p. 80, énfasis en el original). Se anulaba así la cláusula previa conocida como el *alter nos*, el *otro yo*, que amparaba a los virreyes para comportarse como si fueran ellos mismos los reyes; se limitaba su mandato a un número determinado de años, se establecían los juicios de residencia, etc.

A pesar de ello, la subordinación de los virreyes se continuó localizando en un lugar no del todo definido por las normas administrativas, sino más bien por la cultura nobiliaria: “[...] un espacio cuyas coordenadas no eran el oficio y la función, sino la devoción a la casa real, a su amor y gracia” (RIVERO, 2011, p. 115). De este modo, la relación que unía, en palabras de Rivero, “al monarca con sus dobles” no era una relación geográfica, sino personal. Esta relación personal incide también en el sentimiento de uno como representante del otro: el virrey, cabeza de la jerarquía del gobierno colonial, es también el protagonista de esta puesta en escena. A partir de él, todos los escalones de la pirámide del poder tendrán también su papel, el rol que es necesario interpretar siempre en relación a sus homólogos en la metrópoli.

En efecto, esta representación se produce en todos los estratos de la sociedad colonial y así lo podemos leer en muchos de los textos de la época. Bernardino de Cárdenas propone, incluso, una breve fábula en la que las ovejas, que son los indios, están completamente descuidadas por los pastores (sacerdotes) y se ven constantemente acosadas por los leones (españoles). En este contexto, solo quienes se atrevan a tomar el rol de

perros, como Cárdenas, ladrando y quejándose, serán capaces de volver a poner las cosas en su sitio. De hecho, gran parte del texto del franciscano pone sobre la mesa los problemas que causaban las figuras de poder en todas las capas de la sociedad. Dedicó capítulos enteros a criticar el comportamiento de encomenderos, curacas, gobernadores, capitanes y tenientes. Ninguno cumple con lo que se espera de ellos, en tanto representantes del poder metropolitano en las Indias.

Por otro lado, conviene destacar también el tema de los ritos como parte de la puesta en escena del hecho colonial, lo que Rivero llama la “representación del *corpus politicum*”. En la Edad Moderna, “[...] todos los actos de la vida, de la sociedad y del gobierno se desenvolvían en un espacio ritualizado, todo se sancionaba o incorporaba en la realidad mediante un rito, una fiesta, un espectáculo o una ceremonia” (RIVERO, 2011, p. 181). Estas ceremonias, magníficamente problematizadas por los haouka en su rito anual, funcionan como una mascarada que legitima la conquista de territorios ajenos, es la manera perfecta de incorporar esta ocupación a la realidad.

El virrey cumple una función muy clara en las ceremonias públicas: por un lado inscribe su figura como máxima autoridad en la sociedad virreinal, y por otro lado se posiciona en el macrocosmos de la monarquía, al jugar su rol de representante del rey. De este modo el resto de la sociedad también siente el imperativo de inscribir su propia figura en esa representación o puesta en escena virreinal. Por ejemplo, las entradas del virrey en las regiones en las que tomaba posesión del cargo, se realizaban con un sentido de

[...] renovación de la memoria de la conquista y de los lazos del soberano con la sociedad indiana. Desde su salida de Sevilla hasta su toma de posesión, sus viajes fueron objeto de un plan meticuloso que reproducía la incorporación simbólica de los reinos de la Monarquía (RIVERO, 2011, p. 184).

Pero esta incorporación simbólica no es más que una mitificación de la realidad heterogénea que existía en las sociedades colonizadas. Si nos centramos en otros ritos menos pomposos pero sin duda más cotidianos, como por ejemplo el matrimonio entre indios, los datos que ofrece Cárdenas sobre los abusos que se cometían nos dan pistas sobre esta representación grotesca de lo que debería ser un lugar “civilizado” y cómo en los ritos y ceremonias se evidenciaba la imposibilidad de una imitación cabal de la sociedad metropolitana. Para comenzar, según Cárdenas, los curas casaban a los indios sin confesarlos, cometiendo así un sacrilegio imperdonable; después, los casamientos conllevaban borracheras de ocho días, así como falsos juramentos por parte de los testigos; por último, los curas cobraban por casarlos, de manera que los indios, como no tenían dinero para pagarles, optaban por vivir amancebados. Se trata de una representación en la que todo sale mal, nadie es capaz de cumplir con su papel: los sacerdotes perdidos por la ambición, los indios, que deberían pagar por tantos servicios, están tan explotados que no solo no son capaces de vivir dentro del incipiente sistema capitalista que se les impone, sino que mueren y escapan, viven amancebados y dejan a los dirigentes españoles sin gente a la que vapulear.



Aquellos que deciden “participar” de la representación, son salvajemente explotados. Cárdenas hace alusión también a otro rito: el de las fiestas de las cofradías de indios. Cada cofradía saca su pendón en las fiestas y para ello eligen a un indio alférez que será quien costee la celebración. Este alférez gasta todo lo que tiene para el día de la fiesta, de manera que españoles, mestizos, mulatos e indios comen y beben a su costa. Las consecuencias que denuncia Cárdenas son las borracheras intolerables de los indios, así como el empobrecimiento y ruina del alférez, que termina endeudado. Tal y como estudió Zemon Davis (2018) en sus análisis sobre los carnavales, charivaris y fiestas de tontos, en todas las sociedades existe algún tipo de juego o rito invertido en el que un grupo de personas representa el papel de personajes públicos o altos cargos, de modo que “[...] el carnaval se convierte en una segunda vida, una segunda realidad para el pueblo, una realidad separada del poder y del Estado pero todavía pública y perenne” (ZEMON DAVIS, 2018, p. 73). Estas fiestas podían realizarse al modo de los haouka, en las que se imitaba el rol de personas que realmente existían, o al modo de las cofradías de indios y ritos como el matrimonio, que acabamos de mencionar. En ambos casos, la vida festiva funciona para “[...] perpetuar ciertos valores de la comunidad (incluso garantizar su supervivencia)”, pero también para criticar el orden político (ZEMON DAVIS, 2018, p. 63).

En América, las ceremonias contribuyeron a conferir identidad a las nuevas sociedades, de tal modo que, cuando hay algún quiebre en esta representación, como la negativa a ceder un asiento, a saludar o a ocupar un lugar, o cuando un indio quiebra y se endeuda por cumplir su papel como alférez, es cuando salen a la luz las fisuras del sistema. Las normas interiorizadas y cumplidas preservan la armonía política y social, pero cuando surge el conflicto lo que se pretende es reorganizar la jerarquía de la autoridad y esto también se hace de manera ritualizada (RIVERO, 2011). En el caso del texto de Cárdenas vemos muy claramente qué es lo que produce estas fisuras en el sistema: además de la incapacidad de los colonos por cumplir bien su papel, hay una figura que resulta especialmente incómoda, la del mestizo. Por su propia condición, el mestizo no tiene un rol predefinido. Como hijo de español e india, el padre trata de otorgarle una serie de privilegios asumidos por su condición de colono; sin embargo, es imposible que juegue ese rol, por la parte de sangre india que acarrea.

Como afirma Estenssoro Fuchs (2003, p. 28), la mezcla que encontramos en esta sociedad colonial no es nunca homogénea, a pesar de que el mestizaje necesita “[...] poder asignar claramente cada elemento de base que emplea en sus combinaciones a una de las categorías de adscripción étnica, social o cultural bien definidas de antemano”. La idea de lograr un equilibrio entre los elementos constitutivos de la sociedad permite que el mestizaje “[...] cumpla una función permanente de diálogo en una sociedad pluricultural donde la integración total o la fusión de sus grupos no es posible en la práctica” (ESTENSSORO FUCHS, 2003, p. 28). Esta imposibilidad de equilibrio es la que produce una preocupación por la figura del mestizo ya desde el comienzo de la conquista de América. Como sugiere Joanne Rappaport (*apud* QUISPE-AGNOLI, 2017, p. 130), cabe “[...] pensar acerca del mestizo colonial a partir de un criterio que supere lo racial”. En efecto, la pregunta más productiva no es quizá el definir quién era mestizo,

sino más bien pensar en cómo y cuándo alguien era mestizo, cuáles eran las circunstancias en las que se clasificaban a los individuos y desde qué punto de vista se realizaba esta clasificación.

Para Cárdenas, los mestizos son los culpables de la decadencia absoluta de las Indias. Precisamente por su propia condición de desclasados, impiden el buen funcionamiento de esta recreación de la metrópoli que se pretendía en la colonia. No hay un papel que asignarles y eso es lo que rompe la armonía social del virreinato: los mestizos se visten como españoles pero *no lo son*.

Mestizos se llaman en este reino del Perú los hijos de españoles y de indias, y de estos hay muchísimos porque el pecado de mezclarse los españoles con las indias es generalísimo y muy frecuentado porque las indias son fáciles y el hábito que traen muy lascivo y deshonesto y las tienen a su mandar los españoles como a gente tímida y rendida (CÁRDENAS, [1632], h. 64v).

El franciscano no termina de comprender que un hijo legítimo de un matrimonio entre indios sea tributario y esté sujeto al servicio personal, mientras que los hijos mestizos, “[...] habidos en pecado tan grave, tan escandaloso y aborrecido de Dios, han de ser favorecidos y libres de tributo y servicio personal, como lo son todos los mestizos” (CÁRDENAS, [1632], h. 65r). Además de este privilegio, Cárdenas argumenta que estos hijos mezclados son gente viciosa por naturaleza, no tienen oficio, ni hacienda, ni respeto a Dios, y se multiplican sin control: cuenta incluso que conoció a un mestizo que tenía sesenta hijos mestizos de diferentes indias. El problema de esta situación es que los indios van desapareciendo, puesto que las indias prefieren juntarse con españoles, sabiendo que sus hijos van a ser libres de tributo y del servicio personal. Para ello, Cárdenas propone dos soluciones: por un lado que los mestizos sean considerados indios y paguen tasa y servicio personal; y por otro que los españoles que cometan este pecado sean castigados.

El poder colonial quiere evitar que las categorías centrales de su sociedad (negro, indio, español) se diluyan y se liberen así de las obligaciones impuestas por la metrópoli. Si la mezcla de razas tenía éxito y permitía a los mestizos tomar una consistencia jurídica, ganarían un espacio social que los poderes coloniales querían evitar a toda costa. Sin embargo, es evidente que la mezcla fue imparable y, como afirma Estenssoro Fuchs (2003, p. 141), debemos abandonar la idea “[...] de que en el Perú existían (o existen) dos sociedades, cuyos vínculos constituirían las relaciones coloniales”. El memorial de Cárdenas no es más que una desmitificación continua de todos aquellos aspectos que debían estar funcionando en las colonias. Si leemos ingenuamente los textos eclesiásticos de los siglos XVI y XVII parecería que los indígenas de los Andes nunca llegaron a convertirse al catolicismo, sino que adoptaron quizá un leve barniz cristiano para disimular. Pero

[...] esta visión le niega al indígena toda posibilidad de cambio o de aspiración a la modernidad a riesgo de perder su identidad y de convertirse en un traidor a la causa. Queriendo defenderlo, prolonga una actitud del poder colonial que, precisamente, no buscó asimilar plenamente a la población local sino, por el contrario, que

mantuviese una especificidad para diferenciarse de ella (ESTENSSORO FUCHS, 2003, p. 141-142).

El miedo al mestizaje o a la integración total del indígena tiene que ver con el mismo miedo que encontramos en tantos escritos de la época sobre la borrachera de los indios. Cárdenas no cesa de denunciar su afición al alcohol y las grandes tragedias que dicha afición acarrea (peleas, asesinatos, infanticidios). Existen muchos ejemplos de carnavales europeos en los que “[...] la tensión entre el reino festivo y el oficial de todos los días se rompía y era seguido de levantamientos y rebeliones” (ZEMON DAVIS, 2018, p. 96). Es quizá este miedo a la mezcla, a la no diferenciación del indio, el miedo a las fiestas como potenciales revueltas lo que pone sobre la mesa las fisuras del sistema. Se quiere formar una sociedad colonial homogénea que imite a la metrópoli, pero el interés sociopolítico e incluso religioso no siempre se encamina hacia ese objetivo. Los poderes coloniales necesitaban prologar las diferencias con la población local para legitimar su propia ocupación.

## Conclusiones

Como ya ha señalado Kathryn Burns (2008), pronto se demostró la imposibilidad de sostener las dos repúblicas inventadas por las autoridades para organizar el virreinato: la república de indios y la república de españoles. Nacidas como una “juridical fiction”, en palabras de Burns, la enorme cantidad de inmigrantes, la llegada de esclavos y el triunfo del mestizaje demostraron que no era posible delimitar los roles en este nuevo escenario. “*No one seemed to stay in the place the Crown had assigned*”<sup>2</sup> (BURNS, 2008, p. 191).

Cárdenas lo demuestra en su *Memorial* y los haouka lo evidencian con su rito. Tal y como dice Jean Rouch<sup>3</sup> en esta representación del gobierno colonial, “el orden es distinto, pero el protocolo es el mismo”. En efecto, hay un protocolo al que ajustarse, pero el orden no puede ser nunca el mismo porque la realidad sociopolítica en la que quiere imponerse no necesariamente funciona bajo ese protocolo. El episodio de la bula de la Santa Cruzada muestra de forma paradigmática esta imposibilidad.

No habría civilización sin locura, dice Foucault; en el caso de la cultura occidental, no encontraremos hoy en día el tipo de fiestas de locos (*fêtes des fous*) a la manera de *Les maîtres fous*, si bien las llevamos secretamente integradas en nuestra cultura. Sucede simplemente que estas fiestas se redujeron al lugar del juego teatral, que es el lugar “neutro” donde se celebran, donde la locura es una ilusión, la sombra de los actores se reduce a la imagen eterna y emasculada de la naturaleza humana. En nuestra cultura, el teatro coge el relevo de las fiestas de locos, donde se muestra el mundo como lo contrario de lo que creemos (FOUCAULT, 1963, min. 11 aprox).

---

<sup>2</sup> “Nadie parecía permanecer en el lugar que la Corona le había asignado” (BURNS, 2008, p. 191, traducción nuestra).

<sup>3</sup> *Les Maîtres Fous*, 1955.

La sociedad colonial imita a la metrópoli en la medida en que necesita de un referente en la sociedad metropolitana para alcanzar sus objetivos. Sin embargo, esta emulación no es posible y la población nativa sufre las consecuencias al mismo tiempo que evidencia esa imposibilidad. En un proceso de transculturación como lo fue la conquista y colonización de América no son necesarias las fiestas de locos, porque la construcción de la sociedad ofrece ya posibilidades suficientes para que la representación fallida tenga lugar en la vida cotidiana.

En su memorial, Bernardino de Cárdenas nos muestra las fisuras del sistema. Sus comentarios sobre los mestizos y la degradación del virreinato no solo permiten revisar las dificultades para la evangelización, sino que también dejan ver las fisuras dentro de la iglesia, las divergencias entre los colonizadores y los intereses ocultos para que no hubiera una integración completa. En textos de este tipo las denuncias suelen ir dirigidas contra la labor de los españoles (curas, gobernadores, tenientes...) más que contra la actitud de los indios. Si estos no aprendían las “normas” sociales es porque no se las estaban explicando bien. Así, sucede que en muchas ocasiones tildamos de bárbaros a los “otros” porque no somos capaces de revisar nuestros propios problemas. Como afirma Fontana (2013, p. 25) sobre el imperio romano, “[...] una interpretación que pusiera el acento en los problemas internos de la sociedad romana no tendría necesidad de recurrir a los bárbaros para explicar la crisis del Imperio”.

En definitiva, cuando leemos memoriales como el de Cárdenas, quizá no sea tan interesante apuntar a lo que los nativos no comprendían, sino a los modos fallidos en que los españoles estaban tratando de imponer su cultura en un contexto tan ajeno, o a los intereses ocultos por perpetuar las diferencias. Conviene huir del mito de una conquista homogénea y ordenada, y acercarse más bien al proceso caótico que en realidad supuso. Un posible acercamiento es el de tratar de definir esas fisuras del sistema, dónde se encontraban (en los ritos, en la mezcla de razas, en la celebración de fiestas, en los ídolos) y el modo en que funcionaban como espejos deformantes de lo que en origen se pretendía imponer. Solo al definir estas fisuras estaremos acercándonos a los infinitos y diversos modos en que esa sociedad tuvo que ser construida.

ORTIZ CANSECO, M. Rites and sorceries in the mirror: the flaws of colonial Andean power. **Revista de Letras**, São Paulo, v.58, n.1, p. 63-76, jan./jun. 2018.

- **ABSTRACT:** *This text aims to search for those colonial societies' aspects that worked as a distorting mirror of the metropolitan reality, rather than to analyse mythical episodes or characters in the prehispanic, Andean or colonial worlds. The myth that we aim to expose is that of a colonial system that apparently works as a homogeneous group of political, religious and administrative powers. As it is evident that there were many flaws in the colonial system, we will focus in searching where these flaws laid and which were their causes. The unequal distribution of the political power, the wish of reproducing the metropolitan system in the colonies, the way rites and festivities were arranged, the mixture of races and the repression of idolatry and sorcery will lead us to review the functioning of a colonial system as a failed staging of the metropolitan wills.*

- **KEYWORDS:** *Bernardino de Cárdenas. Jean Rouch. Sorcery. Rites. Miscegenation.*

## Referencias

LA BULA de la santa cruzada. Valencia: Imp. de Amargós, 1872.

BURNS, K. Unfixing Race. *In:* GREER, M. R.; MIGNOLO, W. D.; QUILLIGAN, M. (ed.). **Rereading the black legend**. Chicago: University of Chicago Press, 2008. p. 188-202.

CÁRDENAS, B. de. **Memorial y relación de cosas muy graves y muy importantes al remedio y aumento de el reino del Perú y al consuelo de la conciencia del Rey nuestro señor y descargo de ella, y a la multiplicación de su hacienda real y prosperidad de su corona**. [S.L.: s.n., 1632]. Manuscrito disponible en Biblioteca Nacional de España. BNE Mss/3198

CÁRDENAS, B. de. **Memorial y relación verdadera para el Rei N. S. y su Real Consejo de las Indias de cosas del reino del Perú, mui importantes a su Real servicio y conciencia**. Madrid: Francisco Martínez, 1634. BNE R/39624.

DUVIOLS, P. **La destrucción de las religiones andinas: durante la conquista y la colonia**. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1977.

ESTENSSORO FUCHS, J. C. **Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750**. Trad. de Gabriela Ramos. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003.

FERNÁNDEZ LLAMAZARES, J. **Historia de la Bula de la Santa Cruzada**. Madrid: Eusebio Aguado, 1859.

FONTANA, J. **Europa ante el espejo**. Barcelona: Crítica, 2013.

FOUCAULT, M. **La folie et la fête**: primera emisión de una serie de cinco emisiones radiofónicas bajo el título de L'usage de la parole: les langages de la folie. Interpretación de textos de Michel Foucault. Emisión del 7 de enero de 1963. 1 vídeo. Disponible en: [https://www.youtube.com/watch?v=\\_TC8f9zulgw](https://www.youtube.com/watch?v=_TC8f9zulgw) . Acceso en: 19 jun. 2017.

LES MAÎTRES fous. Dirección roteiro Jean Rouch. Paris: Les films de la Pleiade, 1955. 1 video (28 min).

NICHOLS, B. **La representación de la realidad: cuestiones y conceptos sobre el documental**. Barcelona: Paidós, 1997.

PINO, F. del. Inquisidores, misioneros y demonios americanos. *In:* PINO, F. del (coord.). **Demonio, religión y sociedad entre España y América**. Madrid: CSIC, 2002. p. 139-160.

PRIEWASSER, W. **El Ilmo. don fray Bernardino de Cárdenas**. Asunción: FONDEC y Academia Paraguaya de la Historia, 2000.

QUISPE-AGNOLI, R. Mestizos (in)deseables en el Perú colonial temprano. **Revista de Crítica Literaria Latinoamericana**, Lima, v. 43, n. 86, p. 127-150, 2017.

RIVERO RODRÍGUEZ, M. **La edad de oro de los virreyes: el virreinato en la Monarquía Hispánica durante los siglos XVI y XVII**. Madrid: Akal, 2011.

ROUCH, J. Ciné-anthropology: Jean Rouch with Enrico Fulchignoni. *In*: FELD, S. (ed.). **Ciné-ethnography**: Jean Rouch. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003. p. 147-187.

ZEMON DAVIS, N. Las razones del mal gobierno. *In*: THOMPSON, E. P.; ZEMON DAVIS, N. **La formación histórica de la caceroleda**: charivari y rough music: correspondencia y textos afines, 1970-1972. Madrid: Libros Corrientes, 2018. p. 61-102.