

–Fundaciones urbanas españolas–

Virreinato de Nueva España Virreinato del Perú Total

1492-1521	47	11	58
1521-1573	141	160	301
1573-1750	214	175	389
1750 a la Independencia	107	114	221
Total 509	460	969	



(FUENTE: *La ciudad hispanoamericana. El sueño de un orden*, CEHOPU, Ministerio de Obras Públicas y Urbanismo, Madrid, 1989, pp. 275-294.

Citado por: Calvo, Thomas, *L'Amérique ibérique de 1570 à 1910*, Ed. Nathan, París, 1994, p. 128.

41. La mentalidad tridentina. Ni despertar ni ocaso

El Imperio de la casa Habsburgo –o reyes Austria como suelen llamarlos los españoles– nos ahorró las brutales guerras de religión de Europa. No las hubo en Indias. Pero de paso, al aislarnos, deja a los virreinos fuera del debate entre religiones. Ese debate condujo en Europa a universidades como lugares de reflexión a salvo de restricciones eclesiásticas. Ese debate acoge a la corriente filosófica de la Ilustración y al culto a la razón y al conocimiento. Ese debate abre paso al Estado moderno. En cambio en la América bajo el absolutismo hubo ilustración pero débil. No fue poder. Los Jovellanos indianos no llegaron a ministros. Salvo una excepción, Pablo de Olavide, superintendente nombrado en Sevilla por Carlos III. Muy alto funcionario, pero allá y no acá. La vida del limeño Olavide, «el amigo de Voltaire», muestra que no se podía ser del todo moderno ni en la metrópoli de ilustrados. La vida del criollo más notable fue una continua persecución de la Inquisición

y fugas a Francia. Era un católico moderno y pasa por un herético.³⁴⁸ Entre tanto, hubo juristas virreinales, varones doctos y muy graves como Solórzano y Pereira. Pero el debate propiamente hablando no tuvo lugar ni en Lima ni en México. Llega con la Emancipación. Llega tarde. Había ya instalada una «comunidad interpretativa». En el presente caso «una sacralización particularista»³⁴⁹ que viniendo de una iglesia, baña no solo el comportamiento de los hombres de religión sino del conjunto social. Abreviadamente, «la mentalidad tridentina».³⁵⁰

La quiebra del Antiguo Régimen sorprendió a tirios y troyanos. Y todavía más, la llegada de una extraña actividad llamada ‘política’, en sociedades que habían sido despolitizadas durante siglos. Felizmente, no del todo. Al margen de la formación de los que fueron rebeldes –Túpac Amaru II– o los propios libertadores, ha sido preocupación de estas páginas ocuparse de ‘política colonial’, un singular juego de relaciones de poder o potestad entre autoridad virreinal y autoridad en las diócesis en tanto que asociados-rivales, al que hemos dedicado capítulos anteriores.

En sociedades como la mexicana y la peruana no había habido ni discusión ni programación alguna para dejar el antiguo régimen colonial, antes que este comenzara a desplomarse. Ciertamente, se convocaron delegados a las Cortes de Cádiz, vinieron luego los Protectorados en Perú, pero la trama ideológica e institucional fue atendida de modo contingente, y con las categorías mentales del tiempo que estaba agonizando. Más de un investigador de nuestros días en-

³⁴⁸ Neira, Hugo, «Olavide, cortesano y rebelde», en: *Hacia la tercera mitad. Perú XVI-XX, ensayos de relectura herética*, Herética, Lima, 2005 (3ª ed.).

³⁴⁹ Ortiz-Osés, Andrés, Lanceros, Paxti, *Diccionario de la Existencia*, UNAM, México, 2006.

³⁵⁰ La mentalidad, como temática, es una corriente de los estudios históricos desde Lucien Febvre (1878-1956) y Marc Bloch (1886-1944), se trata desde sus inicios de distanciarse de la clásica historia de las ideas para preocuparse por las bases sociales de esas mismas ideas y de las representaciones de la sociedad. En los años sesenta gira a estudios de «psicología histórica». Un poco más tarde, se extiende como estudios de mentalidades con Philippe Ariès, Michel Vovelle, Jacques Le Golf, Paul Veyne. Desde 1989, otros estudiosos prefieren la historia de las representaciones. Que se impone desde el 2000 como una corriente estable, aunque fijada en los estudios de la iconografía religiosa. En este trabajo nos acercamos más a la primera tendencia histórica. Las ideas, las ideologías, las religiones, y su basamento social. El mutuo efecto de unas y otras, sin determinismos de ningún orden. Como «configuraciones», una hipótesis de trabajo tomada de Norbert Elias.

cuentra que los grupos coloniales trataban de interpretar con criterios del pasado las novedades de su tiempo (Forment, Alba Pastor). Primaron las estrategias de guerra y es natural. Había que ganar la guerra de la Independencia. Las elites mexicanas y peruanas se vieron de golpe enfrentadas a la gestión de su propia autoorganización. ¿Desde qué experiencias? «*Nuestra suerte ha sido siempre puramente pasiva, nuestra existencia política ha sido siempre nula*» (Bolívar). No se hacía ilusiones el Libertador sobre lo que iba a seguir. Seguro de la victoria militar, no lo estaba sobre la vida civil. Tenía conciencia de algo que hoy llamaríamos el contagio de los procedimientos coloniales en la vida republicana, «*discípulos de tan perniciosos maestros, las lecciones que hemos recibido, y los ejemplos que hemos estudiado, son los más destructores*» (Congreso de Angostura, 1819).

Poco o nada de todo eso se toma en cuenta cuando se intenta entender el retardo sobrevenido a los países independientes de la América Latina. Por siglos, entre elogios a los virreyes y procesiones, habíamos ignoramos ese mundo europeo y sus debates. No estuvimos en los orígenes de una libertad moderna que de pronto, desde el inicio del XIX, resulta que también podía ser nuestra. Sin embargo, y solo en nuestro tiempo, surgen algunas grandes cuestiones: ¿por qué la América Latina no entra a la modernidad en el siglo XIX? ¿Por qué no hubo una sociedad industrial? La idea de un siglo perdido flota en la literatura y en el pensamiento, en el aire del tiempo. *Cien años de soledad. El laberinto de la soledad.*

Se ha querido hallar una respuesta a la no industrialización en la gran propiedad o latifundio. Se ha pensado también en la división internacional del trabajo. Es cierto que el capitalismo decimonónico no dejaba margen a las burguesías periféricas otro que la exportación de materias primas. «Burguesías compradoras», se las ha llamado, importadoras de bienes manufacturados. Sin embargo, una gran cuestión fue planteada por Stanley J. Stein, profesor emérito de Princeton y gran americanista: ¿por qué en la América Latina hubo la no revolución industrial? El mismo Stein se encargó de refutar que no eran las condiciones económicas forzosamente la causa principal del desinterés por la ciencia y la técnica en las capas superiores de esas sociedades. Japón hasta fines del XIX también se hallaba en una situación marginal, pero dieron los pasos para alcanzar a los países occidentales. Su gigantesca reforma educacional fue uno de esos pasos.

El brasileño Jaguaribe acertará en indicar como una causa central «la herencia colonial». Su explicación, sin embargo, es incompleta. En los setenta del siglo XX, pesaban en exceso, en la explicación del retardo, las causas socio-económicas. Sin duda son importantes, pero hay otros frenos. La explicación de la poca disposición ante la ciencia y la técnica, se le ha desligado del tipo de comportamiento y mentalidad que impregna la sociedad colonial y postcolonial. Y esa omisión motiva el presente texto. El tema religioso se suele tratar como si no se vinculara a la cultura de cada país. Y en las ciencias políticas latinoamericanas, en tanto que corporación. Como «fuerzas políticas» distintas a los partidos. Iglesia, Fuerzas Armadas, Banca, Sindicatos. En la presente obra, lo hemos tratado varias veces y de una manera distinta. Partimos de una premisa. Las nuestras son sociedades profundamente religiosas y católicas. Convenía, al menos por una vez, estudiar la imbricación de la religiosidad tridentina católica con el conjunto social en su totalidad.

Y que esté claro, un examen como el presente está construido con respeto y en una actitud de consideración a las creencias, actitud propia a nuestro oficio, la sociología. Desde una distancia axiológica no ante un credo en particular –el católico u otro– sino en general ante todos los credos. Tomando en cuenta la lección de Max Weber y las ciencias sociales. Es a veces difícil que se nos entienda. ¿Distancia y comprensión? Ciertamente, si se quiere hacer historia de las religiones, o bien, rigurosamente, como sociología religiosa. Este último punto de vista es el del presente trabajo. Por una simple razón. Las religiones son decisivas para entender los comportamientos de los individuos, los grupos y sociedades. Sean las que fueran. Budistas, confucianos, hindúes, judíos, protestantes, católicos, animistas. Los comportamientos es lo que nos interesa. La forma de economía y sociedad que de unas y otras religiones se desprende.

Hemos dedicado, dentro de este ánimo tolerante y universitario, una ancha viñeta al tema de la Contrarreforma. Ahora bien, conviene que digamos aquí que no hubo solo una. La Reforma son tres. La de las iglesias separadas o reformadas, llamadas en general protestantes. No usamos el término de sectas, esto implicaría un ‘a priori’. La segunda reforma arranca el Concilio de Trento. De ahí nace o renace la Iglesia que conocemos. Proviene de una Reforma Católica. De decisiones en Trento creando el catecismo, los seminarios para formar sacerdotes, entre otras instituciones. Es forzoso, sin embargo, que

digamos que ese no fue del todo el catolicismo que heredamos. No tanto Trento sino una tercera reforma, una iglesia sui géneris para las Indias españolas. Fruto híbrido del Real Patronato, en parte regalicio en parte secular: obispos nombrados por la corona para este lado del mundo y del catolicismo. Y en consecuencia, un tipo de clero, doctrina, aplicación y de mentalidad que solo existe en la América española y en la actual América Latina.

Sus consecuencias se extienden hasta nuestros días. El catolicismo mexicano, peruano o brasileño no es el del norteamericano o europeo. Esa singularidad es lo que nos debe interesar. No en términos doctrinarios sino en términos de hábitos sociales e ideas. La mentalidad trinitaria es el nombre que le damos a lo que Bolívar llamó «los perniciosos maestros». Y de no entender en qué consiste, se nos escapan territorios enormes de los comportamientos e ideologías del mundo latinoamericano.

¿Una nueva escuela crítica? Alba Pastor, Israel, Forment

En el curso de la investigación encontramos una serie de estudios que se ocupaban paradójicamente de lo que uno de ellos llama el «desarrollo político del virreinato». (J.I. Israel). O bien, «nuevas conductas sociales y económicas, el impulso a los valores de la Contrarreforma y la intensificación de la sociedad corporativa» (M. Alba Pastor). Y el trabajo, publicado por la universidad de Oxford, sobre razas y clases sociales en la política colonial mexicana (J.I. Israel). Los mencionados son sendos estudios coloniales. Vinculados, sin embargo, a otro estudio dedicado al ámbito republicano. El autor encuentra hábitos tradicionales en la vida republicana del siglo XIX, «una radical asimetría entre las instituciones y las prácticas cotidianas» (Forment). Un profesor peruano, ocupándose de la educación en nuestros días, halla que «el enemigo número uno de la educación son rasgos de escolásticos que descienden de la Contrarreforma (J.C. Valdivia Cano). Tal vez no llegan a constituir una escuela pero sí una corriente, lo que se llama una tendencia.³⁵¹ Hay un hilo en

³⁵¹ Israel, Jonathan I., *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial: 1610-1670*, Fondo de Cultura Económica, México, 1975. Alba Pastor, María, *Crisis y recomposición social. Nueva España en el tránsito del siglo XVI al XVII*, FCE, México, 1999. Forment,

común, la voluntad de examinar una problemática decisiva y descuidada. A saber, los vínculos entre la mentalidad tridentina y las ideologías dominantes desde la Independencia hasta nuestros días. Ni más ni menos.

En Forment hay un cierto asombro. Por una parte, ante el hecho «que las formas democráticas en el Perú decimonónico surjan de las asociaciones y prácticas cotidianas», y toma como ejemplo las cofradías religiosas, «capaces de dar a las élites y al pueblo, un lugar para socializar al margen del hogar y el lugar de trabajo». Forment ha querido hacer un análisis tocqueviliano del mundo limeño. No discutiremos ni este intento sino, marginalmente a su tesis central, otros aspectos que le sorprenden, y que ilustran la temática de estas páginas. A saber, una cierta mentalidad. En la América Latina —dice— los pueblos coloniales siguieron utilizando el catolicismo en la vida pública en una época en que este ya no era dominante en el resto del mundo». Y en el XVIII y XIX, el uso «de conceptos católicos arraigados en el particularismo». ⁵ Se suponía la victoria de las nociones ilustradas, de un universalismo racional, pero no lo encuentra. Su juicio sobre esas elites del tardocolonialismo es muy dura, al borde del prejuicio. «En el caso de las elites de piel clara, la socialización defectuosa en el hogar y la proscripción que les impedía desempeñarse en la burocracia colonial había causado en ellas atraso moral y cognitivo». Y una frase que cuestiona precisamente lo que se alaba normalmente en la vida de México y de Lima, la sociabilidad. «La familia y la vida pública frustraban la inquietud de la élite por civilizarse y disciplinarse». Si se le entiende bien, «el Estado y la Iglesia querían racionalizar la vida colonial e inculcar a la población de las colonias hábitos de orden y disciplina». ³⁵² Pero la concepción correcta en el pueblo llano era el «afecto intenso». De la familia a los hábitos semiprivados.

Forment encuentra una sociedad bajo «el pacto sociopolítico», aquel que había dado estabilidad al sistema durante tres siglos, y que «descansaba en la doctrina católica». ³⁵³ «Dios investía de poder divino (*potestas*) a la comunidad y al soberano». Cuando sobreviene la república, es una vida democrática

Carlos A., *La formación de la sociedad civil y la democracia en el Perú*, Fondo Editorial Universidad Católica del Perú, Lima, 2012. Valdivia Cano, Juan Carlos, *Ensayos paganos: ética, derecho y educación*, Editorial Adrus, Arequipa, 2012.

³⁵² Forment, *Op. cit.*, p. 59.

³⁵³ Forment, *Op. cit.*, p. 66.

desequilibrada. No logran la igualdad. «Los peruanos fueron el primer grupo de ciudadanos del Occidente moderno que fracasó en su intento de conciliar la igualdad social con las diferencias culturales».³⁵⁴

¿Qué hacer entonces? El riesgo era «que se fusionara la vida pública en líneas socioétnicas», dice Forment. No era un riesgo propio al Perú sino al continente. Y entonces, si «los ciudadanos utilizaban –dice Forment– recursos narrativos para crear nuevos significados democráticos», todo se fusiona en un «catolicismo cívico». Con viejos términos religiosos y otros tomados de democracias del Occidente moderno. Algo de esto puede notarse en otras naciones modernas, pero solo en Perú y otros países latinoamericanos aparece reunida.³⁵⁵ Para Forment el Perú poscolonial tuvo una vida pública moribunda. Las guerras entre caudillos los obligan a buscar refugio en la privacidad de los hogares. Fuera de ellas, y de las elites, se desarrollaba una sociabilidad plebeya de gremios de artesanos.

Una objeción. Forment ha intentado proceder como lo hubiese hecho Tocqueville si hubiese llegado debajo del río Grande que separa los Estados Unidos que visitó de los países emancipados del dominio español. Pero Tocqueville encuentra en la América del norte una democracia en la base social, una manera igualitaria de trato entre ciudadanos. Eso lo sorprende, como es sabido, y lo llama «un estado social». Eso no existe en la vida republicana que examina Forment en el Perú decimonónico. Él mismo lo dice, «hay que admitir que la mayoría de peruanos que aparecen en este estudio nacieron y se criaron en medios antidemocráticos en su casa, su escuela, su parroquia y su lugar de trabajo. Pero hacia fines del siglo XIX, si no antes, muchos de ellos ya actuaban y hablaban como ciudadanos democráticos de una república soberana». Ese hecho es más bien un buen deseo del profesor Forment. El voto censitario impedía que esas capas que «hablaban» como ciudadanos democráticos lo fueran. La primera elección general, secreta y obligatoria solo ocurre en 1931. Y las «masas» que acuden, unos 300 mil votantes, solo son el 5% de la población adulta que pudiese haber votado, si el voto a los analfabetos hubiese sido admitido. Lo que ve y observa es solo una clientela posible pero sin legitimidad. Ha visto una sociedad fabril, que apenas logra organizarse con

³⁵⁴ Forment. *Op. cit.*, p. 63.

³⁵⁵ Forment, *Op. cit.*, p. 16.

gremios. Y resulta inútil también la indagación sobre la etnia de sus líderes. Mejor acompañado en su pesquisa, se habría sorprendido de hallar a obreros italianos y anarquistas, como Gutarra, Lévano, en el origen de ese movimiento todavía incipiente. El resto de sus observaciones, sí las podemos compartir.

Quien se ocupa directamente de la Contrarreforma en el mundo colonial es la mexicana María Alba Pastor. Su obra es la propuesta de una interpretación de la historia social de la Nueva España entre 1570 y 1630. Los agentes de una política de reorganización no son endógenos sino exógenos. La corona y la Iglesia católica. Establecen un sistema de ideas y valores culturales. Nos permitiremos añadir, desde una doble *potestas*, desde los dos cuchillos. Desde una doctrina y una práctica contrarreformista se desprenden nuevas conductas sociales y económicas y una recomposición —a su juicio— de la cohesión social. También atiende la historiadora otros aspectos del México de esos siglos, a saber cómo se desestructuran y se estructuran las comunidades indígenas, las formas de trabajo y de tributación.

El centro de su examen no está en el primer capítulo, dedicado a la mortandad poblacional, el sacrificio del mundo indígena, el fin de las encomiendas. Está en el segundo, titulado y no por azar, “Los valores de la Contrarreforma”. «Ya fuera en son de burla o solemnidad, con tonalidades de intensidad variada y asumidos a distintos niveles, estos valores constituyeron un sistema simbólico cerrado que impregnó con ayuda de las congregaciones y corporaciones —en especial de las cofradías gremiales y eclesiásticas— todas las relaciones humanas de aquella época».³⁵⁶

Estas últimas líneas —«todas las relaciones»— comprenderá el lector, no pueden ser más gratas para el propósito de este capítulo sobre el mundo tardocolonial en Perú y México. El tema de la relación religión/sociedad, no es en Alba Pastor un capítulo más. Es el reconocimiento de un principio holístico lo que explica ambas sociedades. En parte su coherencia. En parte sus dificultades. Holismo o tema central, o el *fait total* de Marcel Mauss. Estamos no ante una llave más sino ante la llave mayor de un mundo colonial y poscolonial con múltiples cerrojos.

³⁵⁶ Forment, *Op. cit.*, p. 16.

¿Cuáles son esos valores? Según Alba Pastor, los siguientes. La búsqueda de la pureza, los modelos de castidad y virginidad, el código de honor, la regeneración de la familia y el valor de la sabiduría. Hay que detenerse un momento en estos valores contrarreformistas. Porque de ellos se desprende una sociedad, una caballería, una ciudad criolla hecha de distinciones. Las imágenes del orden, e incluso los cacicazgos y componendas.

El tema de la pureza ocupa largamente parte de la historia humana, y en Alba, se remonta hasta el *Génesis* «y la perversa y seductora serpiente». La explicación se hace entonces historicista, pasadista y barroca. No lo decimos como agravio, la autora está pensando cómo pensaban los novohispanos. No podían aceptar que el origen de la humanidad fuese un acto sexual. No podía venir de Eva sino de María. «No vengo yo con la escoria/ que le dejó Adán al hombre» dice una estrofa de Francisco Bramón, dramaturgo, al que la profesora acude. La victoria sobre la culpa original se exhibe en el teatro de la época. Los novohispanos, por lo demás, «decidieron distanciarse de la codicia y sobre todo de la brutalidad de los primeros conquistadores», sostiene Alba Pastor. ¿Y qué ocurre? Deciden expurgarse, lavarse del origen sangriento de su poder, y eso da lugar a un modelo de vida. Parece que estuviéramos, en este punto, en uno de los trabajos de Norbert Elias sobre la manera como los señores feudales en su pasaje a la civilización se convierten en *gentlemen* de comportamientos controlados. Lo que describe entonces Alba Pastor es casi lo mismo, pero con un resultado más bien distinto. La aristocracia inglesa no engendra el barroco mexicano. En cambio, en la Nueva España, las elites «refinan sus modales, ocultan su ignorancia, disimulan sus actos de violencia y explotación» y se conducen, «con virtuosismo y sabiduría». «Una dialéctica del deseo entre querer ser español sin dejar de ser novohispano y de querer ser moderno sin dejar de ser medieval».³⁵⁷

En cuanto a los modelos de castidad y virginidad, para Alba Pastor, no son sino una derivación tanto europea como novohispana de la creencia en la pureza. «La represión de la sexualidad se impuso a todos los católicos, machos o hembras. Nobles o villanos.» Inunda de paso los sermones, las pláticas, la literatura de la época. No hay que pensar, por lo tanto, en una sociedad de

³⁵⁷ Alba Pastor, *Op. cit.*, p. 55.

prácticas piadosas, en consecuencia liberada de la tentación de la carne. Al lado de esta recomendada castidad vivía «un mundo enmarañado» —dice la autora— de secretes entre monjes y monjas, «confesores y fieles, citas secretas entre gente de alcurnia y vulgares amantes, entre frailes y supuestas sobrinas».³⁵⁸ Dicho de una manera sincera, proliferaron la construcción de conventos, beaterios y «casas de recogidas» y a la vez, burdeles, casas de mancebía, «creadas con el consentimiento de las autoridades religiosas y laicas para preservar la honra de las doncellas».³⁵⁹ ¿Y solo en México? No, por cierto. «La prostitución formó parte de un comercio abierto y organizado con franqueza e ingenuidad»³⁶⁰ por lo visto, en el ancho territorio hispanoamericano.

¿Qué preocupa a la investigadora en estos propósitos de vida, por lo general muy píos? Para nada el fervor del culto mariano que se extendía a la universidad, o las misas y las salves. Y menos, la regeneración de la familia. Sino el hecho que se afirmaran, para este último propósito, «las figuras masculinas, el papa, el rey, el virrey, el juez, el confesor, el padrino».³⁶¹ La estructura familiar, en suma, era otra de las formas de los «intentos contrarreformistas para fortalecer el autoritarismo». Se suponía que en cada familia una sola cabeza directriz, la del varón, permitiría la eficiencia económica y el orden social. Más allá de esas estrategias lo que abruma a la investigadora es que esos diversos moldes sociales, la familia cristiana, las castas, los estamentos, la Iglesia, impedían «el desarrollo de la conciencia individual autónoma de cada uno de sus miembros». En este punto, la investigación de Alba Pastor corrobora lo dicho por Octavio Paz, que ella, honestamente cita: «Nueva España fue una sociedad orientada a combatir la modernidad europea: la nueva cosmovisión, el individualismo, la experimentación científica, la filosofía crítica. [...] Los pocos libros prohibidos que llegaban, había que leerlos a escondidas y no se podía hablar de ellos. Una cultura de silencios, reticencias, charadas y circunloquios no es una cultura moderna».³⁶²

³⁵⁸ Alba Pastor, *Op. cit.*, p. 59.

³⁵⁹ Alba Pastor, *Op. cit.*, p. 63.

³⁶⁰ Alba Pastor, *Op. cit.*, p. 64.

³⁶¹ Alba Pastor, *Op. cit.*, p. 64. Hace referencia a Weckmann, *La herencia medieval en México*, El Colegio de México, México, 1984.

³⁶² Alba Pastor, *Op. cit.*, p. 84.

En suma, los valores de la Contrarreforma son inseparables del orden novomúndico. Se reconstituye un sistema simbólico. El resultado es «una estructuración cortesana de la sociedad y la incuestionable autoridad del rey y el papa».³⁶³ Para ello, los milagros, los dogmas eclesiásticos, las fiestas, la recepción de los virreyes, los autos de fe, los certámenes literarios, y el lenguaje pleno de metáforas y alegorías. El conceptismo. Para la plebe se animaron la milagrería, las peregrinaciones y procesiones, la devoción de los santos, de los ángeles y almas del purgatorio. Y como todo esto no bastaba, era preciso organizar la misma sociedad popular. Alba Pastor observa entonces el rol de las cofradías gremiales, «para los grupos étnicos» divididos, «españoles, mestizos, mulatos e indios».³⁶⁴ Es revelador el saber que la creación de cofradías la otorgaban obispos, bajo bula publicada por Clemente VIII en 1604. Ese control era necesario, hubo casos de enriquecimiento ilícito. Dicho eso, hay que reconocer que las cofradías fueron populares y un espacio de sociabilidad y solidaridad, no era cualquier cosa ser un «mayordomo» de una de ellas. O sea, no había política como lo entendemos. Pero la había como lo entendía la sociedad novomúndica. Bajo formas corporativas.

Las elites, en cambio, estaban destinadas a ser parte de una nueva caballería. De la aspiración a la nobleza fue el contagio de muchos. Unido al valor de la sabiduría. Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, el autor de *Historia de la nación chichimeca* –la versión mexicana de Garcilaso de la Vega el Inca, salvo que Fernando de Alva se quedó en México– sostiene que «los modales de toltecas, mexicas y de sus propios ancestros tezcucanos, eran elegantes y retóricos». Es decir, civilizados. «La nobleza nahua tenía por igual los valores de pureza, legitimidad, honra, linaje, fama, prestigio y sabiduría».³⁶⁵ Así, mientras se afirmaba una mexicanidad antigua no menos noble que la española, en los hechos crecían los nuevos nobles mexicanos. En 1644, según Gil González Dávila, 68 familias de nobles, Alvarado, Aguilar, Bocanegra, etc. Se diría que unos y otros estratos si bien convivían, hacían algo más. No igualarse sino que

³⁶³ Alba Pastor, *Op. cit.*, p. 90. La cita de Octavio Paz es de *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, FCE, México, 1982, p. 338. Es una intensa meditación de Paz sobre la biblioteca de Sor Juana, en la que faltan libros capitales, como Maquiavelo, Hobbes y Bodin. Y lo que no es perdonable, ni Montaigne, ni Bacon, ni Descartes. «La biblioteca de Sor Juana es un espejo del inmenso fracaso de la Contrarreforma en la esfera de las ideas».

³⁶⁴ Alba Pastor, *Op. cit.*, p. 100.

³⁶⁵ Alba Pastor, *Op. cit.*, p. 107.

se inmiscuían. En la Ciudad de México, el espacio de los indígenas había sido invadido por españoles, mestizos, mulatos y negros. Y a su vez, los indígenas invadían el espacio de los españoles, empleándose como sirvientes en las casas de los nobles o en comercios y otros establecimientos.³⁶⁶

Por lo demás, la economía colonial mexicana era muy dinámica. Los negocios habían atraído «a portugueses, franceses, ingleses, [...] milaneses, napolitanos».³⁶⁷ Los tratos con Filipinas levantaban fortunas. El trabajo remunerado en Zacatecas había creado una fuerza laboral permanente; no hubo en México colonial mitayos. Con los propietarios de minas y de haciendas, de cultivos de expropiación y los obrajes, había comercio con trato internacional. ¿Qué les faltaba a esos grupos sociales, en parte burguesía y en parte nobleza mexicana, para aspirar a la emancipación?

Por una parte, había una mentalidad novohispana «en la progresiva toma de conciencia del potencial económico y social que encerraba la posesión o propiedad de las tierras y de las minas».³⁶⁸ Acaso una conciencia local que apreciara el pasado precortesiano. Quizá faltaba eso en Perú pero no fue el caso de Nueva España. Según Alba Pastor, «uno de los rasgos más sobresalientes del fenómeno del criollismo fue la reinención del mundo indígena con fines de apropiación».³⁶⁹ También se embelesaron por los paradigmas europeos. En fin, con tales requisitos, ¿qué los contuvo?

Diversas causas. El trabajo del dinero sobre la sociedad, en este caso próspera, tarda en sus efectos. No se crea una burguesía de la noche a la mañana, tarda en pasar de la apropiación del capital a la riqueza simbólica. Esa prosperidad no era la de las burguesías formativas estudiadas por Braudel, por ejemplo, la de las ciudades de los Países Bajos, «con canales, innumerables barcos, multiplicidad de intercambios, por el mar, las riberas, los canales; la población densa, y la pesca, y las flotas» (*Civilisation matérielle, économie et capitalisme XV^e-XIII^e siècle*, “Amsterdam”, Ed. Armand Colin, París, 1979, p. 201 y ss.). En ese sentido, hay malas noticias acerca de los resultados de «la recomposición social

³⁶⁶ Alba Pastor, *Op. cit.*, p. 128.

³⁶⁷ Alba Pastor, *Op. cit.*, p. 137.

³⁶⁸ Alba Pastor, *Op. cit.*, p. 146.

³⁶⁹ Alba Pastor, *Op. cit.*, p. 152.

en la Nueva España», al decir de Alba Pastor. Hubo un invitado que nada tenía que ver con la tendencia al conocimiento realista que estaba transformando el mundo europeo. Alba lo llama «la fuerza de la magia».

Lo mágico y lo fantástico puede existir y de hecho existe en toda sociedad. ¿Pero en el centro de la vida social? «León Pinelo decía que existían hombres marinos o tritones. [...] En Nueva España, Alvarado Tezozómoc hablaba de la existencia de esciópodes y estetocéfalos. [...] Francisco Hernández contaba cómo en la provincia yucateca un demonio acostumbraba conversar familiarmente con los españoles» (p. 162). En suma, la mentalidad se hizo con esas curiosidades no científicas, «la magia, la hechicería y la brujería fueron reimpulsadas a fines del siglo XVI no solo por la necesidad de explicar una naturaleza poco dominada por los hombres [...] sino también por la presión que ejerció una nueva población de origen judaico, castellano y africano».³⁷⁰

A ese culto velado a la irracionalidad, se suma otro mucho más convincente. El placer del poder, ciertamente limitado, pero placer al fin. Los grupos ascensionales de españoles vueltos indianos, o si se quiere criollos, alcanzando lugares privilegiados de «enriquecimiento, don de mando y honorabilidad», se entretienen en la magia de la intermediación social. Son algo entre el populacho y las altas jerarquías. Algo «entre la vida cotidiana y la excepcional, las solidaridades y los pactos, el compadrazgo y el cacicazgo». El sendero criollo a la lucidez y la autonomía intelectual será largo. Explicarlo equivale a reducir la literatura, el arte, la teología y las ideas de Nueva España o el Perú a unas cuantas líneas. Por lo demás, había varios tipos de criollos, unos educados por los jesuitas y otros no; unos afirmados, los más pocos. Y otros en el camino «del barroco y de la depresión».

En conclusión, la herencia monárquica y contrarreformista fue muy fuerte, apabullante. La organización corporativa queda de pie hasta que el Imperio se derrumba en el exterior del Perú y de México. Romper mitos y costumbre será una tarea más bien republicana. Y como lo sabemos, todavía inconclusa. Alba Pastor establece la existencia de una «estructura ambivalente

³⁷⁰ Alba Pastor, *Op. cit.*, p. 204.

de la personalidad»³⁷¹ en los días coloniales. Nuestra interrogación es si esa personalidad, hoy, en las ambigüedades entre tradición y modernidad ha desaparecido. O sigue vigente.

¿La disciplina tridentina se impuso en la Nueva España? En unas sociedades lo logró pero es evidente que no fue así en la Nueva España. No se sometieron del todo ni los criollos ni los indios por completo al poder central. Lo que alcanza a influir la mentalidad tridentina es en los círculos elitarios y en particular, universitarios. De alguna manera distrajo al mundo criollo. Al margen de unos y de otros, las fuerzas anónimas que hacen cambiar demográfica y estructuralmente las sociedades siguieron obrando. Y el azar de la historia con el derrumbe del poder de la corona en 1808.

Entre tanto, ¿qué ocurre en el caso de los países situados en los Andes? Ahí, «en donde la ausencia de un riesgo protestante no había inducido a la Iglesia a racionalizar las creencias, a depurarlas como había exigido el Concilio de Trento, los mundos de los vivos y de los muertos se interpenetraban, el símbolo aparecía como la realidad más fuerte, lo cotidiano no estaba separado de lo sobrenatural» esta respuesta proviene de Marie-Danielle Demélas, de su examen de los Andes en las vísperas de la Independencia. Si la profesora Alba Pastor nos explica cómo se instalan los valores de la Contrarreforma en la Nueva España, las páginas que siguen nos revelan cómo esa sociedad tradicional, de Quito a Lima y a La Paz, va a acomodar la novedad de la política a sus propios usos y costumbres. A otro tipo de política de la liberal que traían consigo los libertadores.

¿La 'invención política' o la cuestión de las costumbres democráticas?

La Invención Política. Bolivia, Ecuador, Perú en el siglo XIX es una vasta indagación de la profesora de Marie-Danielle Demélas sobre los países andinos, un poco antes de la independencia. Tesis de Estado en Francia, en los comentarios, la comunidad interpretativa europea y occidental la ha tomado en su justo valor. “Una investigación realizada en la intersección de

³⁷¹ Alba Pastor, *Op. cit.*, p. 163.

varios caminos: las representaciones, las estructuras sociales y las prácticas políticas. La historiadora francesa intenta responder cómo llegaron a coexistir, y con qué resultados las instituciones y leyes democráticas introducidas por la Independencia, con las costumbres y prácticas sociales tradicionales de las poblaciones en los tres países andinos”. Es así como la tesis vuelta libro se presenta en su traducción y edición peruana.³⁷²

Pero la comunidad interpretativa peruana no la ha acogido con el mismo calor que la red internacional de peruanistas y mexicanistas. ¿Son las cuestiones previas, que Demélas explica en su introducción, las que provocan esos desánimos? No la han ignorado, pero casi. El silencio es una de las formas como las universidades en parte bañadas por ortodoxias intransigentes, se resisten a unos análisis que ponen en cuestión los basamentos mismos de sus propias tesis e interpretaciones. Y el tipo de ciencias sociales que enseñan y practican. Ortodoxias casi normales en culturas que provienen de la mentalidad tridentina.

¿Qué ha hecho de tan incómodo y revolucionario la profesora francesa? Comienza por señalar que «la independencia no fue la culminación de un lento proceso interno de rechazo de la metrópoli por las colonias americanas». Si ocurre, «es en un momento de crisis cuyo origen estuvo en Europa». Solo esa afirmación resulta aborrecible para una nube de historiadores locales que desde un malentendido patriotismo insisten en el valor de las revueltas internas previas a 1821-1824. Las hubo, Ángulo y otros, pero por algo fracasaron. La segunda impertinencia, lamentablemente cierta, es que no es posible separar la historia americana de la historia de España. La prisión de Fernando VII, las Cortes de Cádiz establecidas y anuladas y restablecidas, el pronunciamiento del general liberal Riego negándose a embarcarse para combatir a Bolívar son temas en conexión con la empresa independentista. Bolívar le escribe al general Santander, «sobre la inmensa noticia de la catástrofe de la causa liberal en España (desde Pativilca, enero de 1824). Seguía de cerca el Libertador la política europea, pero nuestros Catones prefieren ignorarla.

Puede que en otros tramos de nuestra historia predominen los temas endógenos, no en el proceso de la Independencia. Lo externo y lo interno

³⁷² Alba Pastor, *Op. cit.*, p. 201.

se correlacionan, pero hay una historiografía ombliguista que se resiste a ese tratamiento. Síntoma de un soterrado sentimiento de vergüenza, de culpa, particularmente en el Perú. Que se vuelve una lectura chauvinista, sobre todo en la proximidad del bicentenario. No se hablará ni del marino inglés lord Thomas Cochrane que dirigió la escuadra libertadora, y menos de los dos mil ingleses que reclutó Bolívar, veteranos europeos que continuaron en tierras americanas su lucha contra el «despotismo español», y de paso por la libertad de comercio que beneficiaba a Inglaterra. Las guerras de la independencia fueron un capítulo de *La era de la revolución* estudiada por Eric Hobsbawm. Bolívar quería fundar una gran nación. Demélas en cambio muestra cómo los liberales americanos aprovecharon, en efecto, la crisis de la monarquía para hacer surgir las primeras formas de política moderna. Y ese fue el problema principal, no la disposición de los cañones en Ayacucho o la carga de caballería de Sucre en Junín. «Mañana se matan unos a otros, se dividen y se dejan caer en manos de los más fuertes y feroces» (Bolívar, *Carta al general Flores*, 1830).

Demélas toma el mundo andino como «un laboratorio». Lleva adelante un trabajo comparativo. La investigación y su relato histórico va de Quito a Cusco y a La Paz. Y examina los archivos. Mientras la historiografía patriótica-tradicional está pendiente de la campaña de San Martín o de su rival español, el general Canterac, la Demélas percibe en los archivos andinos como Hispanoamérica se hace pedazos, «sus provincias se desgarran», y cuando «la administración del Imperio se desvanece», eso beneficia a «caciques desprovistos de un sentido del Estado».³⁷³ «Los archivos republicanos, incompletos o truncados, reflejan la desorganización general». Esta historia social y económica sin duda proviene de la escuela de *Annales* de Braudel, pero está más cerca de Weber y de Tocqueville. Como lo afirma la propia autora.

Y es así como –y antes de lanzarse a una exploración minuciosa de los ‘hombres nuevos’ y de las nuevas prácticas electorales o de los sabrosos pronunciamientos que entonces se inician– lo que hace la historiadora francesa convertida en viajera en el tiempo, es examinar esa sociedad andina tradicional tal y como era, en el momento del advenimiento de ese

³⁷³ Demélas, Marie-Danielle, *La invención política. Bolivia, Ecuador, Perú en el siglo XIX*, IFEA/IEP, Lima, 2003. La edición original en francés fue publicada en 1992.

apocalipsis de modernidad llamada la república. Y lo que encuentra es un mundo marcado por la importancia de las relaciones entre los hombres. Y curiosamente en gran parte vacío. Una vez más, los efectos demográficos de la mortandad, que nos han ocupado en capítulo anterior. Luego describe esas sociedades. El dinero como vínculo. Las formas del enriquecimiento. Y un viejo conocido, «los curas de las doctrinas [...] que vivían del sínodo, tomado del tributo, [...] y los ingresos procedentes de las fiestas».³⁷⁴ En general, vivían de los recursos de los indios, de las funciones administrativas. Luego estudia las representaciones, los lugares de sociabilidad. El papel del «novelero vulgar». Del papel del pasquín y el panfleto. Del poder del rumor. De las profecías. De los vínculos, de las normas y regularidades sociales.

¿Los vínculos? «El tejido social estaba formado por lazos familiares, así como de amistad, clientelazgo». A diferencia de la familia mediterránea, al que la bibliografía francesa ha consagrado diversos estudios, en el caso andino predominaba «la familia extendida, a la cual se integraban los bastardos». Estos reforzaban los lazos entre la ciudad criolla y los campos indios.³⁷⁵ Un personaje social del cual poco se habla antes de la tesis de la profesora Demélas: la parentela. La constituye la familia legítima y las alianzas ilegítimas. Lo cual incluye el compadrazgo, padres con un niño de estatus inferior; el patronazgo: lazos entre el patrón y los peones indios. Redes sociales a través de todo el espacio colonial, audiencia, virreinato, y puntos claves, Santa Fe, Panamá, Lima, Buenos Aires, México (*Op. cit.*, p. 56). El destino de un político dependía de estrategias familiares. De la vida social y el arte del compromiso. «La flexibilidad de esta organización social, el entretejimiento sutil de las jerarquías, de los estatus, de las identidades que se percibían, vivían, construían, actuaban tanto en el sentido del compromiso como en el de la discordia».³⁷⁶

Un concepto, una idea fuerte en la lectura histórica de la profesora Demélas, «la ambigüedad fundadora». Vista la descripción, parece un mundo muy estructurado. Pero la propia autora tiene una descripción, en otro pasaje de su libro, que nos debe alejar de esa facilidad. «Poco numerosa, pero diversa, la sociedad andina parecía ir de discordia en discordia. Los laicos se oponían a los curas, el

³⁷⁴ Demélas, *Op. cit.*, p. 27.

³⁷⁵ Demélas, *Op. cit.*, p. 40.

³⁷⁶ Demélas, *Op. cit.*, pp. 55-56.

cabildo eclesiástico al obispo, el presidente a los magistrados de la Audiencia, los criollos a los peninsulares, los mestizos a los criollos, el campo a la Ciudad...». ³⁷⁷

Pero como bien lo dice, «parecía». Escapando a la tentación de un juicio impresionista, la investigadora sostiene que «había reglas». No se refiere obviamente a las leyes de indias o virreinales, hechas para ser acatadas y no obedecidas, sino a esas otras reglas que buscan los científicos sociales, las que organizan tácitamente las sociedades. Y que como ha dicho en nuestros días Rogelio Castoriadis, son las reglas invisibles de toda sociedad, que el investigador debe revelar. En el caso colonial andino, las siguientes: «Estructurados en parentescos [...], eran sociedades del interconocimiento, 'sociedades de la cara a cara'. Cuentan los individuos y sus vínculos. De ahí que «los conflictos se resolvían por medio de negociaciones». ³⁷⁸

No era, pues, cierto que el sistema funcionaba con el desdén de los metropolitanos para con los criollos, «estos pensaban hallarse muy por encima de los mestizos, los que, por su parte... Ese encadenamiento suponía que las identidades de unos y otros fuesen claramente establecidas». ³⁷⁹ Pero no estamos en el caso de la India y sus castas. En el mundo andino «hay fluidez» –según Demélas– y las categorizaciones cambiaban según los sujetos que los encarnaban. Había escalas, grados entre los individuos, entre indios corrientes y caciques, como entre criollos. Las jerarquías de las dos repúblicas, la india y la española, se combinaban. ³⁸⁰ La ambigüedad habitaba tanto la protesta como el sometimiento. La profesora Demélas da el ejemplo del uso de la nobleza india en el Cusco, cuando vestidos con ropajes precolombinos portaban una imagen «del Niño Dios, adornado con las insignias de la monarquía incaica: ¿gesto de sumisión a la soberanía española, o apropiación audaz?». Luego de cavilar, las autoridades consideraron lo segundo. Clase y etnia no dejaron de combinarse. En la ciudad de La Paz, «los artesanos indios pertenecen a la vez a su corporación (panaderos, sastres, carniceros...) y a su ayllu». ³⁸¹

³⁷⁷ Demélas, *Op. cit.*, p. 70

³⁷⁸ Demélas, *Op. cit.*, p. 54.

³⁷⁹ Demélas, *Op. cit.*, pp. 54-55.

³⁸⁰ Demélas, *Op. cit.*, p. 62.

³⁸¹ Demélas, *Op. cit.*, p. 64. «El deslizamiento (de clase) podía apuntar a un ascenso: un indio se hacía pasar por cholo, un mestizo por un criollo», *ibidem*.

Como en todo trabajo bien concebido en el espacio de libre crítica del mundo universitario —y esta tesis es muy representativa de los alcances de esa libertad— la centralidad de la tesis misma gira sobre una hipótesis. En la obra de la profesora Demélas que comentamos, se halla en la idea de la *seducción moderna*. Pero no es lo primero que se nos viene a la mente. No es que esas sociedades andinas y sus diversas y encontradas elites, tanto blancas como indias o mestizas, se adaptan a la democracia y a una sociedad de tipo liberal. En principio, se supone un mundo tradicional andino ante el reto de acomodar las prácticas tradicionales sociales a una nueva *res publica*. Pero por los hechos que describe, los comportamientos que encuentra, lo ocurrido es lo contrario. Las sociedades tradicionales han seducido a la modernidad política. Todo el libro es un vasto campo de encuentros y desencuentros entre lo tradicional y su acomodamiento a un sistema de igualaciones por momento, o imposibles o no deseables.

«Empujados providencialmente a adoptar el régimen democrático...»,³⁸² finalmente la autora, la ciudadana francesa, se lava las manos ante esos dos siglos de fracasos democráticos. «Yo propondría por ello, en un primer momento, la siguiente definición, de los regímenes hispanoamericanos del siglo XIX: sufren de una recurrente inestabilidad que se traduce en la rápida rotación de los equipos en el poder, en todos los escalones y en todas partes, por la falta de respeto a las reglas constitucionales de sucesión, por la incoherencia o la desaparición de una vida parlamentaria regular, por el recurso a la fuerza —para apoderarse del poder y permanecer en él—. [...] Y «la tendencia a la privatización del poder en los pueblos y en el campo».³⁸³

Resumamos, finalmente, la tesis de la no modernización política pese a la emancipación militar y política, y lo que deja la puerta abierta a un siglo de caudillismo. Según la profesora Demélas, los siguientes rasgos.

Sociedades fundadas «sobre jerarquías, no sobre el individuo, y que diseñan pirámides encajadas no una superficie lisa de ciudadanos uniformizados por la ley. ¿Pirámides? La metáfora no es enteramente satisfactoria: hay lazos que

³⁸² Demélas, *Op. cit.*, p. 66.

³⁸³ Demélas, *Op. cit.*, p. 22.

atraviesan todo el edificio; hombres a los que todo parece distanciar –el lugar, la condición, la etnia– actúan de concierto; grupos que deberían aliarse se combaten, mientras que otros que parecen oponerse se aproximan... Sociedad de la cara–a –cara y de redes intrincadas».³⁸⁴

¿Algo más que añadir? Sí, algo, que nos llevaría lejos en el análisis porque toca temas de fondo, dignos de una exploración antropológica y filosófica. De esa cultura tradicional andina, todo «parte del hombre –dice Demélas– y no de las cosas». «Las sociedades tradicionales se niegan a pensar en un fundador previo, una tabla rasa, un teatro vacío [...]. Cada hombre incluido en un grupo, cada grupo de vivos se halla vinculado, hacia atrás, con sus muertos, y hacia adelante con los que nacerán.» Ese mundo andino se asemeja a la India, en la descripción de Louis Dumont que invoca la profesora. «Los lazos se establecen sin que intervengan la voluntad [...]. La justicia nada debe a la división igualitaria de las riquezas ni a las garantías uniformes de la ley. Se asigna a cada hombre, a cada cuerpo, ciudad, provincia o reino, un estatuto, conjunto de deberes y derechos, de obligaciones y de privilegios garantizados por lo que llama la ‘constitución del reino’».³⁸⁵ No es por azar que ese enjuiciamiento magistral se encuentra en el ingreso mismo a su tesis. Nos está diciendo de las dificultades epistemológicas, desde el inicio. En efecto, no es fácil entender las sociedades tradicionales andinas. Y esa idea de justicia, vista según lo que corresponde a cada estamento, ¿es moderna? ¿Un mundo de particularismos podía llegar a una *res publica* en común?

¿Y eso era tridentino? Me parece que no. Más bien pretridentino. Los tiempos de América son los tiempos de América. Otro reloj de la historia. Otra diacronía.

³⁸⁴ Demélas, *Op. cit.*, p. 24.

³⁸⁵ Demélas, *Op. cit.*, p. 34.