

LA MEDIACIÓN INTERCULTURAL Y LA INVENCION DE LA CULTURA ANDINA EN *EL HIJO PRÓDIGO* DE ESPINOSA MEDRANO

Raúl Homero López Espinosa¹⁷

Resumen: El propósito de este artículo es mostrar, *grosso modo*, cuál fue el papel de *El hijo pródigo* de Juan de Espinosa Medrano en el virreinato peruano. Para ello, presento un breve análisis de su discurso barroco, de la alegoría, a partir de los preceptos dados por Marcel Bataillon y Margarita Peña acerca del auto sacramental. Además, enmarco este análisis en el problema de la invención de América planteado por Edmundo O’Gorman. En este contexto teórico cuestiono algunos de los estudios previos desarrollados sobre la obra de Espinosa Medrano; esta se ha analizado desde la tensión establecida entre criollos y peninsulares, y entre criollos e indios. El análisis que presentó se sitúa, principalmente, en esta segunda tensión, la cual arroja un par de posturas: en la primera lo indio es marginal, en la segunda constituye un elemento subversivo del orden colonial. Discrepo de ambas, lo indio es medular en *El hijo pródigo* y opera en beneficio de la hegemonía cristiana, el auto es para evangelizar y someter a los indios. Esto no solo tiene repercusión en el ámbito literario sino también en el histórico y filosófico. En *El hijo pródigo* hay una invención de la cultura andina, es decir, una creación del otro indio desde el cristianismo y el pensamiento eurocéntrico. Esta tesis, que argumentaré en este trabajo, implica una crítica a los debates contemporáneos que, en torno al barroco y a la descolonización del conocimiento, proponen pensadores como Bolívar Echeverría y Walter Dignolo.

Palabras clave: Mediación intercultural; invención de la cultura andina; auto sacramental; alegoría; virreinato peruano.

Abstract: The purpose of this article is to show, broadly speaking, what was the role of *The Prodigal Son* by Juan de Espinosa Medrano in the Peruvian Viceroyalty. For this, I present a brief analysis of its baroque

¹⁷ Doctor en Literatura Hispanoamericana. Profesor de la Facultad de Filosofía y de la Facultad de Antropología de la Universidad Veracruzana - México.

speech, its allegory, based on the precepts given by Marcel Bataillon and Margarita Peña about the Auto Sacramental. In addition, I frame this analysis in the problem of the invention of America proposed by Edmundo O'Gorman. In this theoretical context, I question some of the previous studies developed on the work by Espinosa Medrano; this has been analyzed from the tension established between Creoles and Peninsular people, and between Creoles and Indians. The analysis presented is mainly in this second tension, which includes a couple of positions: in the first, the Indian is marginal, in the second he constitutes a subversive element of the colonial order. I dissent from both, the Indian is central to *The Prodigal Son* and operates for the benefit of Christian hegemony, the order is to evangelize and subdue the Indians. This not only has repercussion in the literary field, but also in the historical and philosophical ones. In *The Prodigal Son*, there is an invention of the Andean culture, that is, a creation of *The Other* Indian from Christianity and Eurocentric thinking. This thesis, which I will argue in this paper, involves a critique of the contemporary debates around the baroque and the decolonization of knowledge which are proposed by thinkers such as Bolívar Echeverría and Walter Mignolo.

Key words: Intercultural Mediation; Andean Culture Invention; Auto Sacramental; Allegory; Peruvian Viceroyalty.

Aproximación interdisciplinaria para el análisis del auto sacramental

La alegoría es fundamental para el análisis del auto sacramental. Si no fuera por aquella, este difícilmente existiría, afirma Margarita Peña (1975), quien define la alegoría, apoyándose de Bruce Wardropper, como el proceso literario que dramatiza conceptos o dogmas cristianos. El libre albedrío o el entendimiento, por ejemplo, se convierten, digámoslos así, en personajes, con el propósito de comunicar de manera didáctica el mensaje cristiano a un público poco ilustrado. El rasgo característico de las alegorías es su actuación como seres humanos, al menos en el caso de Calderón de la Barca, según Peña. La alegoría en el barroco americano tiene, además, otras particularidades. Fernando R. de la Flor la entiende como un sistema en el cual se replantean, veladamente, los principios en los cuales se legitima la conquista de América y se expresa de manera soterrada lo censurado (cf. 2005, p. 180). Estamos aproximándonos al auto de nuestro interés, partiendo de las características más generales, las

propias de Hispanoamérica y, ahora, las de la obra de Juan de Espinosa Medrano. Juan M. Vitulli sostiene que, para el análisis de la obra del Lunarejo, como era apodado Espinosa Medrano, es esencial comprender la imagen alegórica de la ruina, que es la ruina del imperio ibérico, resignificada por los criollos en su nuevo contexto.

Si tomamos en serio lo que propone De la Flor y vemos la alegoría como sistema, se hace más complejo el análisis del auto sacramental en Hispanoamérica y, particularmente, la comprensión del papel que tuvo *El hijo pródigo* de Espinosa Medrano en el virreinato peruano. Un sistema complejo, según Rolando García (2013) está constituido por una serie de elementos interdefinibles, heterogéneos y es no descomponible. Elementos interdefinibles significa que cada uno de ellos adquiere sentido por su relación con los demás. Heterogéneos quiere decir que cada elemento proviene de dominios disciplinares diversos, de ahí el carácter interdisciplinario de la visión sistémica. No descomponible significa que es imposible tomar un elemento del sistema y analizarlo por separado, al analizar uno lo hacemos con todas las relaciones que mantiene con el resto. Visto de manera sistémica el estudio del auto sacramental no está restringido a un “sectarismo disciplinario” – como lo denomina Germinal Cocho (1999) –, lo cual no significa obviar los aportes que la especialización nos ha brindado, simplemente, a partir de esta mirada se abren otras perspectivas poco exploradas.

El auto sacramental, la alegoría en concreto, suele analizarse desde su discurso barroco. El auto es auto, explica Marcel Bataillon, por su desenlace eucarístico (cf. 1964, p 201). Emerge no como reacción a la Reforma luterana sino por una reforma propiamente católica. Es para sensibilizar a los creyentes en el sacramento de la Eucaristía, en un contexto donde la celebración del Corpus Cristi se volvía una fiesta un tanto desordenada. El drama fue un instrumento para reforzar la fe de los cristianos de una manera sencilla, amena, por medio de un espectáculo. En esta vía hay estudios que evidencian cómo funciona la alegoría en su tarea por mostrar al público el mayor misterio cristiano (véase por ejemplo Cuéllar, 2003a).

Si la alegoría, el auto sacramental en general, es un sistema, uno de sus elementos heterogéneos es el discurso barroco y, este, ha pertenecido a un dominio disciplinar en particular. Pero son varios los elementos que lo componen, así que a esta manera de analizarlo se le yuxtaponen otras más, provenientes de diversas disciplinas. Generalmente hay un

acercamiento literario, pero este puede tener sentido para otros de tipo histórico o filosófico. Hay elementos en el auto susceptibles de análisis histórico y epistemológico. Los recursos argumentativos que brinda el análisis del discurso barroco cobran nuevos significados en otros debates fuera de lo estrictamente literario, como el de la invención o ideación de América, planteado por Edmundo O’Gorman (2006) o Walter Mignolo (2007). El argumento originado desde el campo literario, en un debate histórico filosófico se resignifica, pero también se resignifica este debate. Esto está próximo a lo que en términos de Olga Pombo se llama “fecundidad recíproca” entre disciplinas, es decir, surgen nuevas interpretaciones en una disciplina gracias a la “posibilidad explicativa utilizada por otra disciplina que forma parte” de la formación de quien interpreta (2013, p. 34). Entonces, los elementos del auto adquieren significado por la interacción que tienen con el resto, por eso son, como dice Rolando García, interdefinibles. Bien visto, no podemos restringirlo al estudio literario, al acercarnos a su discurso barroco, necesitamos enmarcarlo en su contexto histórico y epistémico, de ahí que el auto sea no descomponible. Y, al enmarcar el análisis del discurso barroco de *El hijo pródigo* en el problema de la invención de América, se generan nuevas consecuencias para otros debates contemporáneos como el de la mediación intercultural, y cuestionamientos a posturas teóricas como la de Bolívar Echeverría sobre el barroco y como la de Walter Mignolo acerca de la descolonización del conocimiento.

El barroco americano y la literatura criolla. El planteamiento del problema

El estudio del barroco es complejo, por sí mismo, implicaría trabajos muy amplios y especializados, lo cual rebasa los intereses y alcances del presente artículo. Solo expongo algunos de sus rasgos característicos desde ciertas posturas teóricas que me permiten enmarcar el problema que aquí planteo.

El barroco no es un concepto de estilo, sino de época. No se limita a una expresión artística, articula lo histórico, lo político, lo económico y lo social, creando una peculiar mentalidad y comportamiento del hombre en el siglo XVII, un carácter de época, como explica José Antonio Maravall (cf. 2008, p. 34). El barroco surgió de una crisis provocada por una tensión entre fuerzas que impulsaban el cambio y otras que buscaban mantener el orden. Al estar en decadencia, la monarquía hispánica

intensificó la represión ante cualquier factor que pretendiera rebelarse en contra de lo establecido. Al grado de asemejarse al totalitarismo, la monarquía absoluta se ponía en marcha para penetrar las conciencias y estandarizarlas, para ajustar de manera autoritaria al orden social, las energías de las existencias individuales que, sin embargo, no pudieron ser anuladas. Por eso, para para Maravall: “la actitud de discrepancia y crítica frente a la de los interesados en el mantenimiento del orden social, constituye en términos generales la contraposición básica de la que surge la cultura barroca” (2008, p. 117). De esta contraposición se produce, agrega nuestro autor, una “cultura gesticulante, de dramática expresión” (2008, p. 91). El barroco, pues, representa un conflicto estamental atravesado por el problema de la hegemonía y la resistencia de los subalternos.

Esta concepción de barroco tiene mucho significado para entender la experiencia americana. Para Mabel Moraña (1998), de manera similar a Maravall, el barroco no se concibe exclusivamente como producción literaria, constituye un “espíritu de época”. En él puede estudiarse cómo un código expresivo es parte de un sistema hegemónico que permea las formaciones sociales de la Colonia. Aunque la decadencia del imperio ibérico es clave para el origen del barroco, en América no solo se define por el enfrentamiento entre los resabios del feudalismo y los comienzos de la modernidad, sino, principalmente, por la tensión dada entre la hegemonía metropolitana y la emergente conciencia criolla. El barroco, en cierto sentido, representa el surgimiento, en un contexto de represión, de una identidad diferencial: el sujeto hispanoamericano, el cual, usa creativamente los mismos códigos de la dominación peninsular para expresarse, los resignifica de acuerdo con una función social y cultural particular (cf. Moraña, 1998). Claro que esta expresión emergente no ocurre de manera abierta sino encubierta. En el lenguaje de apariencia del barroco, sostiene Carlos Miguel Suárez Radillo (1981), subyace una tensión entre una voluntad estética y otra política que busca librarse de la censura.

En Bolívar Echeverría aparece una visión similar, el barroco conforma un *ethos*, un principio organizador de la vida social del siglo XVII. En el barroco hay una desrealización velada de los propósitos del orden colonial, pues los subalternos, simuladamente, lo dotan de un *telos* diferente en beneficio de sus propios intereses, que significa conservar su propio impulso social y su manera peculiar de simbolizar lo real. Esto es

posible en la puesta en escena del mundo, en el mundo puesto entre paréntesis, es decir, en un ámbito estético. Aunque para Bolívar Echeverría aquello también sucede en la vida cotidiana de los indios. Los indios no se rebelaron contra la hegemonía colonial, cuestión que hubiera garantizado su desaparición física, tampoco se sometieron, lo cual habría traído consigo su muerte moral; los indios disimularon. La forma barroca de hacer política es la disimulación: obedecer todo pero no cumplir con nada, pues en un contexto corrupto donde los hombres se traicionan entre sí, no es prudente hacer afirmaciones directas y abiertas, sino concesiones en los planos bajos y evidentes para conquistar ocultamente otros superiores (cf. Echeverría, 2000).

El ejemplo paradigmático es, para el filósofo de origen ecuatoriano, el catolicismo guadalupano. Los indios hicieron una *reinención* del catolicismo, en otras palabras, no lo asimilaron en su versión ortodoxa, lo recrearon desde su propia cultura y religión, dando lugar a un sincretismo religioso. La principal característica del barroco es, para Echeverría, la teatralización absoluta que significa, en términos generales, que la obra barroca no es escenificación de algo, es escenificación y nada más. Cuando la representación de una experiencia mística llega a adquirir una necesidad propia, además de la que tiene por estar al servicio del mundo, se da la teatralización absoluta. Esta necesidad propia es emancipación respecto de dicha experiencia, del núcleo central de la obra, aunque no independencia de ella. Y, dada esta autonomía en la representación, se inserta de manera velada, en la misma restricción ascética, lo pagano, es decir, una relación ambigua entre lo sagrado y lo profano, como si lo uno no pudiera ser sin lo otro (cf. Echeverría: 2006).

Para Echeverría hay una homología entre esta teatralización absoluta y el mestizaje cultural del siglo XVII, que se observa claramente en el catolicismo guadalupano. El avance del cristianismo y la destrucción de la religión autóctona constituyen una realidad insoportable para los indios, quienes comienzan a representar el papel de católicos, se autoespañolizan. Esta representación tiene más sentido para los indios que el mundo real, al que ya no vuelven, no le huyen, lo trascienden en dicha representación, la cual deja de ser escenificación de algo, para convertirse en escenificación pura, en teatralización absoluta. Los indios hacen de su vida una obra barroca. Hay una apropiación del catolicismo a partir de una matriz simbólica india que da como resultado un cristianismo alternativo, pues la modificación de aquel no es superficial, la inserción de la idolatría es radical. Así como en la obra de arte barroca

subyace una tensión ambigua entre lo sagrado y lo profano, lo mismo sucede en el catolicismo guadalupano, un conflicto entre el cristianismo y el paganismo indio. Por eso Echeverría sostiene que los indios reinventaron el catolicismo:

[...] ya en el siglo XVI, refuncionalizaron lo europeo mediante un comportamiento barroco: reinventaron el cristianismo católico al trasladarlo a una representación o “teatralización absoluta”, la del catolicismo guadalupano, en la que ellos se perdían a sí mismos a tiempo que clausuraban también todo retorno al catolicismo “de la realidad”, ortodoxo y castizo (ECHEVERRÍA, 2010, p. 201).

En este contexto teórico ¿qué significado tuvo *El hijo pródigo*? ¿Cómo se replantean en él los principios sobre los cuales se legitima la conquista y la colonización americana? ¿Cómo se entiende en él la tensión entre hegemonía y subalternidad? ¿Hay en este auto una reinención del catolicismo desde la religión y la cultura andina? O ¿una invención de la cultura andina desde el cristianismo? ¿Cuál es, entonces, el papel de lo indio en el barroco americano?

Bernard Lavallé (1993) hace un estudio sobre la literatura en el virreinato peruano y apunta, como rasgo distintivo de esta, la preocupación criolla por mostrar su altura intelectual ante la metrópoli. Lo indio parece estar desplazado, no hay – salvo en el memorial que estudia de Raimundo Hurtado – presencia del indio de la colonia y, cuando aparece, se trata del de la época prehispánica. Para Lavallé esta literatura es una apología del principio de prelación: todos los beneficios, puestos y premios, en el virreinato, debían ser para los criollos. Estos eran los descendientes de los conquistadores y colonizadores y, por lo tanto, legítimos herederos del usufructo de la tierra americana. Al menos en el memorial de Hurtado no solo hay un posicionamiento eclesiástico sino político. Hay una crítica al uso abusivo del principio del Patronato Real sobre Indias que ejercía la Corona, pues se subordinó la evangelización al interés de poder y dominio sobre la tierra y los indios. Y, ante ello, se propone la restauración del vicariato general apostólico en el virreinato peruano.

¿Lo indio en *El hijo pródigo* pertenece a la colonia o a la época prehispanica? ¿Existe una defensa en él del principio de prelación? ¿Un anhelo por mostrar la altura intelectual de los criollos ante la hegemonía peninsular? ¿Hay una crítica al ejercicio que hace la Corona del principio del Patronato Real sobre Indias? ¿En *El hijo pródigo* subyace una actitud favorable hacia la restauración del vicariato general apostólico en el Perú?

Un posicionamiento ante la crítica precedente

¿Qué ha dicho la crítica precedente en torno a la obra de Espinosa Medrano? Es posible organizar esta crítica, al menos, en dos vertientes. Una se caracteriza por la tensión entre criollos y metrópoli. La otra se abre a la tensión con lo indio. En la primera se sitúa la opinión de que la producción intelectual de los virreinos hispanicos se reduce a un apéndice, a una copia acritica de la peninsular. Recordemos, por ejemplo, a Menéndez Pelayo o Carlos Mariátegui (cf. 1969, p. 256). En esta misma vertiente aparece la visión contraria. El barroco americano es muestra de la emergencia de la inteligencia criolla, que desafía la hegemonía peninsular. Laura R. Bass (2009) sostiene que en *Amar su propia muerte* Espinosa Medrano no sigue los modelos de forma servil, sino que lleva a cabo una recreación novedosa de ellos. José Miguel Oviedo (1995) afirma que en el *Apologético* del Lunarejo hay una reivindicación velada de la inteligencia americana. Un estudio pormenorizado en esta vía, sobre la obra de Espinosa Medrano, lo desarrolla Juan M. Vitulli (2007). El tema de la *imitatio* juega un papel clave para esta vertiente. La *imitatio* conlleva el dominio del canon, en ella hay una afirmación encubierta de la capacidad de quien lo maneja. No se trata de una copia acritica; es una apropiación creativa del canon desde el contexto cultural propio¹⁸. Imitar

¹⁸ Vitulli (2007) sostiene que a partir de los años setenta del siglo XX surgen dos tendencias en el estudio del barroco, una de tipo filológica y otra que relaciona lo retórico y lo estético con lo ideológico. Esta última refiere, precisamente, a que en el dominio del canon ibérico y su actualización en tierras americanas, subyace la emergencia de la identidad del letrado criollo. Aquí situaríamos la perspectiva de Moraña, también, en parte, la de Echeverría y la de José Antonio Mazzotti, aunque con ellos valdría hacer algunos matices. Si bien están interesados en el vínculo entre lo retórico, lo estético y lo ideológico, a Echeverría le interesa destacar lo indio y a Mazzotti abrir la noción de sujeto criollo a la categoría de agencia que incluye otras identidades americanas.

no es arremedar irreflexivamente, es dominar la *techné*, se trata de un oficio que puede ser enseñado y aprendido con paciencia; no hay, por lo tanto, una superioridad natural de la inteligencia ibérica sobre la americana.

En la segunda vertiente aparecen también un par de perspectivas. Una de ellas entiende lo indio como una mera licencia poética (cf. González Boixo, 1997, p. 14), o como factor secundario, accesorio, en contraposición de lo hispánico que resulta sustancial (Shelly y Rojo 1998: 344). Lo indio es, pues, marginal en el Lunarejo. En la otra perspectiva lo indio ocupa un lugar protagónico. Para Jean Franco (1998) el mestizaje cultural que se dio en el siglo XVII puede observarse, en literatura, en *El hijo pródigo* de Espinosa Medrano. José Miguel Oviedo (1995) sostiene que, en el Lunarejo, se entrecruza lo mejor del legado español y del indígena, y que en su obra está un interés por cultivar, además de los clásicos europeos, la tradición y la lengua quechua. Raúl Porras Barrenechea afirma que en el siglo XVII, si bien la lengua quechua se usó para evangelizar, hubo también un cultivo genuino de esta en términos estéticos y literarios, por eso dice que en *El hijo pródigo* se encuentra una “vena alegórica mestiza” (1999, p. 151). Dentro de esta perspectiva hallamos una posición más radical que advierte en la obra de Espinosa Medrano una subversión velada del orden colonial a partir de la cultura andina. Según Vitulli (2007), Raquel Chang Rodríguez entiende que, en *Amar su propia muerte*, el Lunarejo plantea la posibilidad de rebelión de los indios para acabar con las injusticias de los españoles. Similar opinión aparece en Laura R. Bass (2009), quien sostiene que Chang Rodríguez veía en *Amar su propia muerte* elementos andinos que cuestionaban encubiertamente el orden colonial.

Esta vertiente es la que más me interesa analizar, pues ha sido menos explorada que la primera y requiere de algunas precisiones en la problemática que implica.

Cuando Vitulli habla de la imagen alegórica de la ruina, como orientación clave para el estudio de la obra de Espinosa Medrano, se refiere a la ruina del imperio ibérico (cf. 2007, p. 72-73). Desde esta óptica el análisis se sitúa bajo el contexto del criollismo, es decir, se limita al problema de la emergente conciencia criolla, de la preocupación de los “hijos de la tierra” por mostrar su dignidad y capacidad intelectual ante la metrópoli. Si nos situamos en esta perspectiva, confirmaríamos muchas de las tesis que ya se han desarrollado en esta dirección. Propongo

ampliar el estudio del Lunarejo a otras significaciones, sin descartar la que acabo de mencionar porque es cierta, válida, pero abriéndola a otros problemas y actores de la época. Coincido en que la ruina, como imagen alegórica es fundamental para descifrar la obra en cuestión, pero no se restringe a la ruina del imperio ibérico, también se trata de la ruina de la cultura andina y de relación dialógica que acontece entre ambas. Al hacerlo así haremos un esfuerzo por comprender no solo al criollo en su tensión con la metrópoli, sino a este en conflicto con lo indio.

Lo que sostengo es que, si bien la obra de Espinosa Medrano está inserta en la preocupación criolla por mostrar la altura intelectual de la colonia frente a la hegemonía peninsular, *El hijo pródigo* complejiza el problema de esa época en otros sentidos. En él, lo indio no es un elemento accesorio o marginal, pero tampoco encubre una subversión del orden virreinal. Lo indio implica un concepto antropológico y filosófico del hombre y, por consiguiente, una manera de adoctrinarlo, lo cual dota al drama de una función ideológica particular. *El hijo pródigo* se pensó para la evangelización de los indios o, más concretamente, para una reevangelización, lo cual trajo consigo el conocimiento profundo de la cultura andina para acomodarla, como rareza americana, en las coordenadas cognitivas del pensamiento hegemónico. Así, la idea de mestizaje en la obra del Lunarejo es, al menos, cuestionable. Quizá, desde la visión antropológica o, incluso, literaria, el mestizaje sea posible, pero epistemológicamente es diferente. La idea de mestizaje parece más difícil de aplicarse a la tensión dada entre la racionalidad eurocéntrica y el pensamiento y la cultura andina. En esta tensión es complicado identificar mezclas, más bien una racionalidad somete a la otra. No se entendió la cultura andina desde sus propios códigos, sino desde el eurocentrismo, la visión y la historia cristiana y, por ende, en *El hijo pródigo* hay una invención o ideación de la cultura andina. En dirección contraria a lo que propone Echeverría, en este auto sacramental los indios no reinventaron el cristianismo, fue este quien los inventó.

Espinosa Medrano: un personaje ambiguo

¿Cómo analizar *El hijo pródigo*? Estamos ante un problema complejo. Se trata de una situación inédita, que difícilmente tiene parangón en la historia. Me refiero al encuentro entre dos civilizaciones como la europea, la española en específico, y las culturas indígenas de Anáhuac y el Tawantinsuyu. Hay una distancia radical entre ellas y,

paradójicamente, una cercanía en tanto seres humanos. Conocer la expansión ibérica de los siglos XVI y XVII, el mestizaje cultural acontecido en esa época, permite para los historiadores –Gruzinski (2007) por ejemplo– ampliar la comprensión de las relaciones interculturales contemporáneas y darnos cuenta de que estas no son tan novedosas como creemos.

Antonio Cornejo Polar (1994) sostiene que el sujeto de la colonia no puede concebirse de manera uniforme, coherente, autosuficiente, asumiendo una identidad clara y distinta. Por el contrario, es híbrido y heterogéneo, está constituido por una inestable interacción de identidades diversas y cambiantes. Por esta interacción entre varias identidades –criollos, peninsulares, mestizos, indios, afroamericanos– José Antonio Mazzotti (2000) prefiere hablar, más que de sujeto, de agencia; una categoría más flexible y dinámica que advierte lo que pierde de vista la de sujeto: lo dialógico de las identidades. En la agencia se entiende mejor la ambigüedad del criollo: era español pero no por completo, y americano, pero se diferenciaba de los indios.

Bajo este marco resulta más comprensible la actuación de Espinosa Medrano en su contexto. Su biografía no es del todo clara, incluso hay dificultades para aseverar con exactitud la fecha de su nacimiento. Entre 1628 y 1630 la sitúa José González Boixo y, la de su muerte en 1688. Estudió en el Colegio Seminario San Antonio Abad en Cuzco, así que recibió una formación jesuita, aunque también enseñaban allí otras órdenes, como probablemente, los dominicos quienes, siguiendo a Charles B. Moore (cf. 2000, p. 17), es posible lo hayan introducido al pensamiento de Tomás de Aquino. De acuerdo con Úrsula Ramírez Zaborosch (cf. 1996, p. 299), el Lunarejo obtuvo su doctorado en Teología en 1654 en la Universidad de San Ignacio de Loyola.

Se ha dicho que fue indio, mestizo y, sin duda, criollo. Para Raúl Porras Barrenechea (1999) el Lunarejo provenía de una familia humilde, de madre india y, debido a que fue un niño prodigio, superó obstáculos sociales y alcanzó lugares relevantes en la Iglesia y la academia. Porras Barrenechea lo identifica como el “primer humanista indio”. José Cid Pérez y Dolores Martí de Cid también lo consideran indio (cf. 1973, p. 489).

Pero su origen no es muy claro y, más bien, no parece haber evidencia de que fuera indio o mestizo. Tanto González Boixo como Vitulli retoman un estudio hecho por Cisneros y Guibovich, en el cual, se

afirma que Espinosa Medrano difícilmente pudo ser indio, pues, entre otras cuestiones, su patrimonio estaba acorde con el rol de los criollos, no parece haber sido pobre, por el contrario, a su muerte tenía una situación económica y social privilegiada, una buena suma de dinero, cabezas de ganado, propiedades y siervos. El Lunarejo gozó de ciertas prerrogativas que solo una posición como la de criollo podría conferirle. Para Lavallé (1993) lo criollo no se define por el nacimiento sino que implica una “forma de ser”. En tal caso, la opinión más razonable es que Espinosa Medrano fue un criollo. No está del todo claro en si estaba a favor del papa o de la Corona. De un conflicto minero que se produjo en Laicacota, podemos inferir que el Lunarejo defendió el principio de prelación. No hay una crítica abierta, pero sí se percibe, sostiene Vitulli, un cuestionamiento a los privilegios de los peninsulares sobre los beneficios de la tierra americana (cf. 2007, p. 19). Si es así, ¿Espinosa Medrano estaría de acuerdo en que el papado limitara a la Corona el ejercicio del principio del Patronato Real sobre Indias? No lo sabemos con precisión.

Por otro lado, nuestro sacerdote alcanzó jerarquías altas en la Iglesia: arcediano, canónigo y chantre de la catedral del Cuzco. Nancy Farriss nos explica que quienes lograban los puestos eclesiásticos más importantes, como los de arzobispo, obispo y canónigo, eran quienes cooperaban con la Corona (cf. 1995, p. 26). Parece que Espinosa Medrano no cuestionó, necesariamente, la política imperial. Úrsula Ramírez Zaborosch menciona que el Lunarejo defendió las posturas de los dominicos frente a las de los jesuitas (cf. 1996, p. 301). Ideológicamente estaba más cerca de Tomás de Aquino – de hecho elaboró una *Filosofía tomista* – que de Francisco Suárez quien, hacia finales del siglo XVII y mediados del XVIII, se convertía en la vanguardia de la filosofía y la teología jesuita.

La discusión proveniente de posturas como las de Tomás de Aquino, Scoto y Suárez proyectaba un escenario filosófico y teológico muy favorable para dominicos, franciscanos y jesuitas pero, al menos para estos últimos, por su cercanía con Suárez, el terreno político social presagiaba, señala Ramón Kuri, futuras desgracias (cf. 2008, p. 572). Se refiere a que en 1767 son expulsados de la Nueva España. Fueron varios los motivos por los cuales sucede esto, Pilar Gonzalbo Aizpuru expone algunos de ellos, pero para fines de este trabajo solo quisiera enfatizar el vínculo entre jesuitas y el pensamiento de Suárez. Los jesuitas, sostiene Gonzalbo Aizpuru, siempre denunciaron la corrupción del gobierno, no se

sometieron al regalismo imperante y, en general, defendieron la libertad en contra del absolutismo (cf. 1989, p. 224). Suárez asumía la tradición medieval de que Dios le otorgaba el poder político al pueblo y este a los gobernantes. Si la autoridad se volvía autoritarismo, nos explica Kuri, el pueblo podría eliminarla (cf. 2008, p. 495). Desde esta perspectiva es más entendible la expulsión de los jesuitas. Y Espinosa Medrano no se situaba en esta línea, por lo que no parece haber contrariado a la Corona.

De todas formas, el Lunarejo fue un personaje ambiguo, difícilmente lo entenderemos como un sujeto uniforme o coherente, se acerca más a un agente híbrido, heterogéneo, cruzado por identidades cambiantes y diversas. Además, en el contexto de Espinosa Medrano, se cultivó, como dice Bolívar Echeverría, la disimulación, con el propósito de obtener beneficios. No es que demos conclusiones categóricas sobre la ideología del Lunarejo, simplemente, ofrecemos algunas pautas para acercarnos a ella.

El discurso barroco de *El hijo pródigo*

En el auto se representa la parábola de Jesús acerca del hijo pródigo, que se encuentra en el libro de Lucas, capítulo 15, versículo 11-32. Este es el criterio externo del que nos habla Peña, el cual, estructura y cohesionan el drama. Es bien conocida esta parábola, su idea central es mostrar cómo el hijo de Dios, el hombre, la humanidad, se aleja de él para conocer los placeres mundanos, pero termina por advertir el error de su decisión, se arrepiente de sus pecados y vuelve con el Padre. El hombre es arrastrado por su cuerpo y por su ímpetu juvenil hacia el sexo, la fiesta, la comida y la bebida, placeres efímeros y superficiales, cuyas consecuencias las encontramos en la enfermedad, la pobreza y la vejez, que obligan a los hombres a esclavizarse al diablo. El hombre le pide perdón al Padre, quien lo acepta de nuevo en casa y hace una celebración porque su hijo estaba muerto y regresó. Durante todo el auto hay una dialéctica entre el alma y el cuerpo, pues este es quien lo empuja hacia el disfrute hedonista, sin que aquella logre someterlo. Al final, alma y cuerpo se reconcilian y queda claro que el control del cuerpo nos acerca a Dios.

El hijo pródigo de Espinosa Medrano es, como dice Peña (1975), una “obra de tesis”, porque se rige por este pasaje y la dialéctica teológica entre alma y cuerpo. Pero este auto es todavía más complejo, porque se

encuentra en un contexto virreinal donde interactúa con diferentes identidades. Hay en él una yuxtaposición entre, al menos, esta parábola de Jesús y la cultura andina. Se entrecruzan ambas culturas en las alegorías. Básicamente la cultura andina es entendida como el hijo pródigo del cristianismo, lo cual tiene una serie de repercusiones que trascienden el estudio tradicional del auto.

Espinosa Medrano está inserto en la tradición del Siglo de Oro español. Las obras dramáticas eran producto de un equilibrio entre la libertad poética y la conciencia histórica o conciencia de la tradición (cf. Cuéllar, 2003b). En ellas se renovaban las fuentes originarias para contextualizarlas y, con ello, interpelar al público. Versiones de *El hijo pródigo* existen varias, hay una anónima en el siglo XVI, de 1599 es la de Alonso Ramón, Lope de Vega tiene una de 1604, una más es de Don Manuel Vidal Salvador y otra de Valdivielso de 1622. Pero Espinosa Medrano recreó *El hijo pródigo* en un marco ideológico diferente.

El sentido del auto en las colonias españolas aparece con claridad en sor Juana Inés de la Cruz (2012), en su loa para *El Divino Narciso*. Celo somete a América por la fuerza, a Religión le toca persuadirla por la palabra. Occidente y América, que representan a los indios, asumen su derrota en las armas, pero defienden su libertad para continuar con sus creencias religiosas. Se muestran escépticos del Dios del que habla Religión y, es Occidente, quien le exige verlo: “Así es; que más quiero verlo, / que no que tú me lo digas”. Celo pregunta: “Religión, dime: / ¿en qué forma determinas / representar los Misterios?”. Y Religión responde: “De un Auto en la alegoría, / quiero mostrarlos visibles, / para que quede instruída / ella, y todo Occidente, / de lo que ya solicita / saber”. El auto del que habla Religión es *El Divino Narciso*. La propia Sor Juana arguye que este es para mostrar los misterios cristianos a los indios escépticos y, con ello, evangelizarlos. A través de la alegoría se busca, como afirma Sergio Fernández (2008), representar lo irrepresentable, lo misterioso, hacer visible lo invisible.

El hijo pródigo de Espinosa Medrano, originalmente, fue escrito en quechua, hubo una serie de traducciones iniciales, al alemán y, de esta, al francés, antes de la versión en castellano, que es la que analizo. En esta última, los nombres de las alegorías se conservan en quechua, además de otras palabras. Las alegorías que componen el auto son las siguientes. 'Kuyaj Yaya es el padre amante. 'Hanan Saya es el hijo mayor y, 'Hurin Saya, el menor, también llamado Cristiano. La palabra de dios es Diospa Simin. Huaina 'Kari es la juventud y U'ku, el cuerpo, el bufón. Nina

Quiuru, diente de fuego, es el diablo. Ahuatiri es un pastor; 'Posoko, la espuma; Pillonkoi, torbellino; Aicha Yoya, la dama carne o la voluptuosidad; 'Katu, la doncella venal y K'uichi la doncella Arco Iris. El Mundo es el único que aparece en castellano.

No podemos analizar, por cuestión de espacio, todas las alegorías, pero sí algunas de ellas, las clave, para ilustrar nuestro propósito. Como decía, en el auto hay una superposición entre la parábola de Jesucristo sobre el hijo pródigo y la cultura andina. Las alegorías son para mostrar el sacramento de la Eucaristía en el contexto del virreinato peruano. Cristiano, Cuerpo, Juventud componen una sola unidad, pero se disgregan en tres con fines didácticos. Cuerpo y Juventud dominan a Cristiano, aunque este intente resistirles, lo arrastran al disfrute de los placeres mundanos, lo que lo hace alejarse de Dios, el Padre amante. Cristiano también es 'Hurin Saya, Cuerpo es U'ku y, Juventud, Huaina 'Kari. A esto me refiero con que en el auto hay una imbricación entre el cristianismo y la cultura andina. Si ya era compleja la unidad compuesta entre Cristiano, Cuerpo y Juventud, lo es todavía más, al yuxtaponerse entre ellas, 'Hurin Saya, U'ku y Huaina 'Kari. Digamos que, en la versión castiza u ortodoxa, en términos de Bolívar Echeverría (2010), Cristiano representaría al hombre, al ser humano, en la versión del Lunarejo, se trata del cristiano que, además, es indígena.

Cristiano, Cuerpo y Juventud son los Inkas, así los llama Mundo y 'Katu. Por eso insisto en que Espinosa Medrano, con la alegoría de Cristiano, hace alusión a que el indio andino es también un cristiano y, de manera más precisa, si Cristiano es el Inka y Cristiano es el hijo pródigo, el Inka es el hijo pródigo.

Los placeres mundanos, en este caso, son los placeres mundanos indígenas, lo cuales son fugaces y superfluos, de ahí que estas ideas se dramaticen en Torbellino y Espuma, pero, nuevamente, se complejizan más, porque se sobreponen con la cultura andina: Pillonkoi y Posoko. La fiesta, la comida, la bebida, el sexo que pierde a 'Hurin Saya están saturados de referencias a la cultura andina, como la chicha, por ejemplo. Los placeres mundanos son los de la cultura andina. Esto aparece sintetizado en la alegoría del Mundo, pues este aparece con la mascapaicha, una insignia del poder Inca. Los ayudantes de Mundo son Torbellino y Espuma y su hermana es Aicha. También aquí hay una idea que se dramatiza, varias alegorías muestran los componentes del mundo, el cual se describe como burdel. Las consecuencias a las que nos llevan los

placeres se encuentran en el descenso al infierno de Cristiano, en su enfermedad y su pobreza. Es, de alguna manera, la forma como, desde la perspectiva del auto, vive la cultura andina.

Un breve paréntesis. Hay, en el auto, un diálogo con el paganismo amerindio, lo cual es producto de la tradición en la que está inmersa Espinosa Medrano. En el auto hay una transposición entre lo sagrado y lo profano que, como dice Bataillon, opera “ya sobre mitos paganos, ya sobre leyendas populares” (1964, p. 184). Lo pagano y lo popular constituyen una influencia de la comedia nueva de Lope de Verga para el teatro y, por consiguiente, para el auto sacramental. Para Juan Oleza (1992) el gran aporte de Lope fue hacer que el teatro llegara a zonas más extensas de la población al introducir en él historias, leyendas o mitos populares. El gracioso es un personaje que se establece como norma en Lope, cuyo propósito era entretener al público que asistía a los corrales (cf. Wilson y Moir, 1974, p. 84). Así, por su naturaleza, cuando el auto llega a América se superpone en él lo sagrado con el paganismo amerindio. Tanto en Espinosa Medrano como en Sor Juana subyace la idea de que, entre los indios, había prácticas religiosas muy similares a las de los cristianos. Se reinterpretan en Sor Juana, dice Oviedo – pero también se puede hacer extensivo esto al Lunarejo – los mitos indígenas como preludio de los misterios cristianos (cf. 1995, p. 248). Tales condiciones son, entonces, aprovechables para la evangelización de los indios (cf. Checa, 1990, p. 199), para su conversión por medio de la palabra y no por la violencia. Se trataba, pues, de una transmisión didáctica del mensaje cristiano, que debía ser divertida –sin perder el significado previsto– para el público pues se presentaba repetidamente el dogma cristiano, por eso el gracioso era esencial para mantener la atención de los espectadores. En *El hijo pródigo* es U’ku quien se encarga de este papel, aunque también tiene elementos del bufón¹⁹. El auto

¹⁹ George Peale en el análisis que hace de *La Serrana de la Vera* de Luis Vélez de Guevara, hace una distinción entre el gracioso y el bufón. En el gracioso encontramos el sentido moral de las acciones. Mientras, el bufón, lejos de tener un papel servil, es autónomo y en él se expresan las necesidades: “más profundas y más arraigadas en la subconsciencia del hombre” (1977: 152). El bufón es, pues, indecente, representa la carnalidad y las irrefrenables animaladas. U’ku comparte rasgos de ambos. Hay una lección moral que subyace en sus acciones. Simboliza los impulsos carnales, las consecuencias de no saberlos dominar, pero también la posibilidad de someterlos y, con ello, acercarse a Dios. U’ku es autónomo y

sacramental, por lo tanto, trae consigo una tradición que necesita examinarse para comprender mejor su naturaleza y los nuevos sentidos que adquirió en contextos inéditos como el del virreinato peruano.

La cultura andina es el hijo pródigo del cristianismo y, para regresar a la casa de Dios, debe abandonar la vida de idolatría que lleva hasta ese momento. Los indios deben arrepentirse genuinamente y dominar a su cuerpo para que el Padre amante los redima, los traiga de la muerte a la vida eterna, cuestión que aparece hacia el final de *El hijo pródigo*, caracterizado, como todo auto, por un desenlace eucarístico. 'Hurin Saya se lamenta de no haber frenado sus impulsos carnales y le pide perdón a 'Kuyaj Yaya, quien se lo concede y, para celebrar, ofrece un banquete, en el cual le pide a sus sirvientes traer nuevos vestidos para su hijo menor y el *llaitu*, otro símbolo de la hegemonía Inca. Esto hace pensar que, para ser cristianos, los indios no deben renunciar por completo a toda su cultura.

Una alegoría más que clarifica la relectura hecha en el auto de la cultura andina desde el cristianismo, es K'uichi. En la mitología andina hay una leyenda acerca de dos serpientes que atraviesan los tres mundos: Cay Pacha, el mundo de aquí, el de los hombres, Janan Pacha, el mundo de arriba, el de los dioses y, Ucu Pacha, el mundo de adentro, el de los muertos. Una de las culebras, Sacha Mama, cuando pasa al Janan Pacha se convierte en arco iris y, según Luis Valcárcel, toma el nombre de Coichi (cf. 1964, p. 138). El arco iris era entre los andinos una deidad de la fertilidad, de vida, pero también significó corrupción, putrefacción, muerte (cf. Valcárcel, 1964, p. 138). Estamos ante lo que Mignolo (2007) llama dualismo complementario andino: los contrarios pueden coexistir sin anularse²⁰. En el auto K'uichi es una de las prostitutas, por eso se

representa al subconsciente, la carnalidad y las imparable animaladas. El propio Cristiano dice que U'ku es un animal, un perro.

²⁰ Coichi es uno de varios ejemplos. La estructura económica y social en la cultura andina se basó en el *ayllu*, la unidad básica de parentesco. El principio que regía esta organización era el de reciprocidad. *Ayni* es una raíz que en quechua como en aymara refiere a la idea de reciprocidad. Steve Stern señala que *aynillmanta llamkakuni* significa “trabajar lo mismo para otro que él para mí” (1986: 31). Para Valcárcel el sistema de trabajo llamado *ayni* “consiste en que cada familia ayudaba a sus vecinos con cargo de reciprocidad” (1964: 93). Pero Stern agrega que el verbo aymara *aynisitha*, cuya raíz, como vemos, remite a reciprocidad, significa también contradecir y discutir con los demás (cf. 1986: 33). Algo análogo sucede

llama doncella Arco Iris. Si K'uichi quiere decir fertilidad, fecundidad, vida para la tierra y los seres vivos, en el auto, significa muerte. En esta alegoría el cristianismo desplaza la cultura andina: la concepción de vida de los andinos es la muerte para los cristianos. Cuando Cristiano cae en las redes de las prostitutas, como la doncella Arco Iris, está muerto. Por eso alegra tanto a Kuyaj Yaya el regreso del hijo menor, porque estaba muerto y ha vuelto a la vida.

Espinosa Medrano no selecciona los nombres de sus alegorías al azar, conoce muy bien la lengua y la cultura andina, lo cual le permite darle un lugar en la visión cristiana y, por lo tanto, un nuevo significado. Los primeros cronistas no conocían la lengua indígena, incluso, creían que el Inca era un nombre propio, por ejemplo. El Lunarejo cultivó el quechua, no precisamente por los fines que, como vimos, señala Porras Barrenechea, literarios y estéticos, sino para usarlo como instrumento de evangelización, es decir, el conocimiento del quechua le sirvió para comprender al indio, saber traducirlo e insertarlo a la historia cristiana. Por eso, los jesuitas tuvieron un papel protagónico en el adoctrinamiento de los indios: conocían la lengua y la cultura indígena –el arzobispo Bartolomé Lobo Guerrero sostuvo que esta orden debía encargarse de la evangelización por estas razones–. Espinosa Medrano debía conocer el doble significado que encerraba el término k'uichi o coichi y decidió darle la aceptación de muerte. La concepción de vida andina se representa en el auto como pecaminosa, debe rechazarse como se rechaza la prostitución, si es que el hombre quiere estar cerca de Dios. La fecundidad de los indios es, para los cristianos, la prostituta.

En síntesis, el indio andino es un cristiano pero en un momento de alejamiento de Dios, la distancia es debido a la vida que lleva, que es la vida de la cultura andina y de sus prácticas religiosas, las cuales debe abandonar si busca el perdón de Dios. Aunque en el auto se sugiere que no se trata de un abandono total, pues al final aparece Cristiano con el *llaitu*, como si fuera posible, con cierta medida, conservar la cultura indígena en la fe católica. Veremos que, finalmente, esta sugerencia es bastante cuestionable.

con el término *tincu*, al que también se recurre al explicar la reciprocidad andina, pues refiere a cooperación, igualdad, ajuste, pero *tincuni* significa también competición: “encontrarse para combatir” (cf. Stern, 1986). Así, la organización de la cultura andina se fundaba en un criterio que podía significar cooperación y competencia, reciprocidad y combate.

La mediación intercultural y la invención de la cultura andina.

Espinosa Medrano fue un mediador intercultural. La inserción de lo que Marcello Carmagnani (2011) llama áreas americanas en el mundo occidental, trajo consigo la destrucción de las culturas autóctonas, pero también la emergencia de una nueva realidad resultado del cruce entre ibéricos e indios. Este cruce fue inédito y obligó a una adaptación de ambas partes para sobrevivir. Según Carmagnani, ni españoles ni indios contaban con referentes culturales para descifrar este encuentro, pues ambos grupos estaban restringidos por tradiciones locales o regionales. No obstante, en esta encrucijada, aparecieron intermediarios, los eclesiásticos. El Lunarejo fue uno de estos intermediarios entre el cristianismo y la cultura andina.

En los siglos XV y XVI estaba presente la posibilidad de homogenizar en términos cristianos al mundo. La reconquista de Granada por los peninsulares y la expulsión de moros y judíos en 1492 motivaban todavía más hacia esa dirección. España se constituía en instrumento de la Providencia para llevar el evangelio a todo el mundo, liberar los Santos Lugares, recuperar Jerusalén y, con ello, concretar la ascensión de un emperador universal que unificaría Europa y acabaría con el Islam –aunque esta idea circulaba entre la cristiandad desde el siglo XII– (cf. Brading, 1993).

En este contexto los virreinos de la Nueva España y del Perú jugaron un papel destacado, pues significaron un avance en la expansión mundial del cristianismo. Los eclesiásticos, como puentes entre civilizaciones, se convirtieron en piezas angulares para la construcción de una supuesta monarquía universal. El clero, en buena medida, mantenía el control social en las colonias americanas. Pacificar un imperio tan extenso con un grupo militar tan reducido, fue gracias a los sacerdotes, pues influían en los fieles para que obedecieran al Rey y a Dios (cf. Farriss, 1995, p. 15).

Desde esta perspectiva, *El hijo pródigo* era parte de aquella expansión. En el caso del virreinato peruano se sumaron otras circunstancias particulares, como las campañas de extirpación de idolatrías. La literatura especializada en el estudio de estas (Duviols, 1977; Cordero, 2011; García, 2011; Guibovich, 2011), explica su origen y su sentido para el virreinato peruano, pero para fines de este trabajo, es

suficiente con decir, en términos generales, que en el inicio del siglo XVII se descubrió que los indios mantenían de forma clandestina sus prácticas y creencias religiosas, por lo que solo había sido una apariencia su conversión al cristianismo. De ahí el surgimiento de las campañas.

Los jesuitas tuvieron un papel crucial en estas campañas al grado de asumir su dirección. Ellos se encargaron, principalmente, de la persuasión a través de la palabra, no de la parte más violenta. Espinosa Medrano recibió una formación jesuita y, muy probablemente, dominica, de ahí su introducción al pensamiento de Tomás de Aquino. Como cualquier otro erudito estaba al tanto de las discusiones de su época. Seguramente conocía la entablada entre Sepúlveda y Bartolomé de las Casas. Por su auto, podemos inferir que el Lunarejo tenía una concepción de hombre y, por lo tanto, una manera particular de evangelizarlo, muy cercana a la concepción lascasiana. Básicamente en Las Casas nos encontramos con un concepto filosófico y antropológico de persona caracterizado por la racionalidad y la libertad (cf. Beuchot, 1996; Méndez Plancarte, 2008). Para Las Casas todas las personas y, por ende, los indios, son racionales y libres, “son hombres y tienen ánimas racionales [...] son beneficios comunes que Dios a todos los hombres sin diferencia concedió” (1992, p. 14-16), por lo que no se les puede considerar, en ningún sentido, bárbaros, como lo creía Sepúlveda apoyándose de Aristóteles. De tal manera que no debían ser esclavizados ni violentados. El acceso a la fe, para Las Casas es un derecho del hombre. Si, en este caso, el indio no se ha acercado a Dios, no es por falta suya sino por la poca o nula instrucción cristiana por medio del amor y la persuasión (Las Casas, 2008, p. 82).

El concepto de pecado de los jesuitas estaba, en algún sentido, presente en el Lunarejo. Para los jesuitas aquellos que pecan son los que de antemano conocen la Ley de Dios, en este caso, los europeos; los indios, no necesariamente. Los individuos pecan cuando, conociendo la ley de Dios, o siquiera sospechando que pudieran infringirla, lo hacen, la transgreden. De acuerdo con Kuri (2008) esto implica el respeto que tienen los jesuitas hacia el otro. En América hay un otro, el indio, que no puede ser medido bajo los parámetros europeos. Dice Kuri: “El encuentro con el ‘otro’ [...] deja de ser la confusión de una verdad solo para los ‘adultos’ europeos, donde la inteligencia del otro pierde su identidad” (2008, p. 469). Entre los jesuitas se establece un diálogo en el que los interlocutores se expresan desde su propia idiosincrasia. De esta manera,

muy similar a Las Casas, los indios más bien carecen de instrucción cristiana, así que se les debe persuadir amorosamente para acceder a la fe.

Claro que en el siglo XVII no se podía decir que los indios eran ignorantes del cristianismo, al menos no como lo eran en el siglo XVI, cuando hubo una primera evangelización. En el momento de las campañas y del auto de Espinosa Medrano, al inicio y a mediados del siglo XVII, los indios eran más bien relapsos. No obstante, el Lunarejo no concordaba con el uso de la violencia en contra de estos, el auto es una muestra de ello, de su formación y de la concepción de indio que tenía.

En el auto, el indio es un cristiano, pero distanciado de Dios. La vía para recuperarlo no es la violencia, sino la palabra. El indio, como todos los hombres, puede elegir a Dios o rechazarlo. El rechazo no es producto necesario de una condición del indio, desde esta perspectiva se asume que es por falta de una predicación amorosa. Diospa Simin representa esta predicación en el auto, pues es quien busca persuadir a 'Hurin Saya de regresar a la casa de su padre. La predicación, para Las Casas es un derecho que tiene todo hombre. Con ella es posible que la voluntad se ejerza de forma responsable y que, entonces, el hombre domine sus impulsos carnales, lo cual le permitirá acercarse a Dios. Por eso dice U'Ku al final del auto, cuando expía sus pecados, que quien busque a Dios deberá someter su cuerpo.

El hijo pródigo se contraponen a la supresión violenta de toda raíz cultural andina. Si bien no hay una crítica abierta, sí se asoma un cuestionamiento indirecto a las campañas de extirpación de idolatrías. Reforzar la fe cristiana no se logra con violencia, ni haciendo tabla rasa de la visión indígena. Al final del auto, recordemos, una vez que Cristiano es perdonado, aparece con el *llaitu*. Hay, como dice De la Flor, un replanteamiento velado de los principios en los que se asienta la colonización, al menos de algunos de sus proyectos o políticas.

En cierto sentido, el aprendizaje del quechua introdujo a los evangelizadores en un proceso de colonización a la inversa, de aculturación. Por eso José María Arguedas escribe: “no solo el español catequizaba al indio sino que este a su vez catequizaba al español y a sus descendientes. Tomaban el uno algo del otro, sin ceder en lo sustancial” (1977, p. 24). De ahí que la condición del criollo sea, como dice Mazzotti, ambivalente, pues se autoconcebía como parte del imperio, pero no se consideraba extranjero en América (cf. 2000, p. 20). No ser extranjero en América tampoco lo convertía en indio del cual se distanciaba

claramente, pero si lo insertaba en un proceso de aculturación, como lo explica Solange Alberro: “el mismo amo acababa por vestir, calzar, comer, beber, dormir, bailar y finalmente, sentir, pensar, soñar como los que lo rodeaban” y, por lo tanto, agrega Alberro, el español: “dejó de ser el que arribó algún día a tierras americanas. En cierta medida, se iba pareciendo un poco al indígena, que ya no era el de antes, ni tampoco el que se suponía era ahora” (2000, p. 57).

Si bien es razonable esta postura, no parece darse en el mismo sentido en el terreno epistemológico. En este no se dio una colonización a la inversa. En el auto es la racionalidad eurocéntrica la que coloniza la otredad india. Espinosa Medrano conocía de manera profunda la lengua y la cultura quechua, por eso supo cuándo y dónde incrustarlas en la parábola del hijo pródigo, dotándolas del sentido evangelizador que buscaba.

Luis Villoro (1998) sostiene que en el encuentro entre españoles e indios la comprensión del otro se dio en tres niveles. En un primer nivel se traduce al otro desde lo que es conocido para Europa. El otro no es aceptado como otro sujeto, sino como objeto del sujeto único europeo. El segundo nivel corresponde al que surgió con Las Casas quien reconoció la igualdad del indio, pero no su total diferencia. El otro no podía plantear los parámetros a partir de los cuales podría ser comprendido. No tenía, como nos explica el filósofo mexicano, más sentido ni destino que su conversión al cristianismo. Un tercer nivel de comprensión apareció con Sahagún. Este hizo emerger la voz del otro sin intermediarios y, con ello, se mostró la república virtuosa en que vivían los indios, el rigor, la austeridad, la disciplina. Una de las consecuencias de tal planteamiento fue cuestionar la llegada del cristianismo a tierras americanas, pues si el indio vivía en la virtud, qué caso tenía la evangelización. Llegados a este punto, aunque Sahagún admite el discurso del otro, lo hace hasta cierto límite, hasta cuando el indio niega la creencia que da sentido a la vida del sacerdote. Sahagún no escapa al prejuicio de su época: América tiene significado únicamente al convertirse al evangelio. Por eso, escribe Villoro que Sahagún: “Tiene entonces que conjurar la visión del mundo que el otro le presenta para incardinarla en la propia” (1998, p. 163). El otro no podía explicarse desde sus propios códigos sino desde la visión hegemónica cristiana.

Bien visto, esto que se dice de la comprensión en Sahagún es aplicable a los otros dos niveles, incluso, nos ofrece muchas pistas para entender a Espinosa Medrano. Quiero decir que, en términos de Villoro,

el Lunarejo conjuró la otredad andina, la tradujo en objetos y situaciones conocidas en su propio mundo. El indio andino, el otro, solo tiene sentido al convertirse a la nueva fe. Si el Lunarejo se hubiera dejado ver desde la mirada del otro, hubiera perdido su dominio sobre él. Entender al otro desde categorías hegemónicas conlleva su sometimiento. “Nada más peligroso – dice Villoro – que concederle la palabra al otro cuando se quiere dominarlo” (1998, p. 167).

El hijo pródigo, pues, no deja de incurrir en otro tipo de violencia, una violencia sutil, epistémica. Espinosa Medrano fue un mediador intercultural porque buscaba la evangelización o reevangelización del cristianismo y conoció muy bien la cultura andina para reinterpretarla en dirección cristiana. Conectó dos culturas pero desde la matriz de una solo de ellas, la hegemónica. Edmundo O’Gorman (2006) sostiene que América no fue descubierta, sino inventada, porque fue pensada desde Europa, desde su literatura, desde su historia y sus categoría de pensamiento. América, recuperando a Mignolo (2007), fue una idealización del imaginario eurocristiano.

Los cronistas del siglo XVI describen el virreinato peruano desde sus propios parámetros. Hicieron historias, sostiene Franklin Pease, a partir de mitos y fuentes orales que difícilmente son ordenables bajo criterios historiográficos (1991, p. 73). La situación que se encontraron en el Tawantinsuyu se la explicaron desde la concepción de los reinos europeos. Por ejemplo, el conflicto entre Atahualpa y Huáscar lo entendieron como una lucha fratricida por el poder: a la muerte del padre el primogénito buscaba ascender al trono. Franklin Pease devela el prejuicio de los cronistas y muestra que este conflicto representaba, principalmente, un ritual religioso, donde a partir de la lucha de contrarios –los dos hermanos simbolizaban los opuestos– se restablecería, a la muerte del Inca, el orden. De hecho, no existía el concepto de primogenitura entre los indios, según Pease, ni siquiera el de edad; más bien había, digamos, un grupo de edad al cual pertenecían varios individuos que cumplían con determinado rol social. Explicarse el ritual religioso que representaban los hermanos, desde la sucesión del poder al estilo de los dominios europeos es una manera de inventarse o idearse la cultura andina.

¿Cómo entendió Espinosa Medrano la cultura andina? Sabía más de esta de lo que conocían de ella los primeros cronistas, pero tampoco se acercó, ni muchos menos, a la agudeza hermenéutica que ahora tiene un

historiador como Pease. El prejuicio de los cronistas del siglo XVI no se limita a ellos, es un prejuicio de época, que como bien explica Pease, de alguna manera llega hasta la historiografía del siglo XIX. Espinosa Medrano entendió la cultura andina desde el conocimiento europeo. La cultura andina es el hijo pródigo del cristianismo, la idea de fertilidad de los indios es muerte desde un punto de vista cristiano, la deidad andina del arco iris es la prostituta del catolicismo. Esto implica inventar la cultura andina, violentarla porque se resignifica desde el pensamiento eurocéntrico y la historia cristiana.

Como vimos, Carmagnani afirma que a españoles e indios les fue difícil descifrar su encuentro, pues ambos grupos tenían una tradición local y regional que se los impidió. No es del todo correcta esta idea. En el “grado cero” de la relación entre ibéricos e indios, uno de estos tenían una ventaja sobre el otro. Martin Lienhard explica cómo en el “descubrimiento” mutuo entre europeos y autóctonos hubo una asimetría fundamental, pues los primeros, por su experiencia de reconquista o expansión colonial, lograron clasificar rápidamente al indio, como infiel o bárbaro. Los indios, dice Lienhard, “como paralizados por la sorpresa”, tardaron mucho en darse cuenta de los verdaderos móviles y proyectos de sus huéspedes (cf. 2003, p. 97-98).

Cuando Vitulli habla de la tensión entre la metrópoli y los criollos explica cómo el temor de la primera era el de la confusión y no el de la diferencia. Si la producción literaria del virreinato peruano se confundía con la peninsular significaba que los españoles no tenían, por naturaleza, una inteligencia más alta que sus contrapartes americanos. Los criollos dominaron el canon, lo cual implicó un desafío a la inteligencia peninsular, pues las regiones marginales dominaban la *techné* de la misma forma que la hegemonía. Por el contrario, la diferencia, la “rareza americana”, dice Vitulli (2007, p. 48), podía ser clasificada por la hegemonía cultural peninsular. Esto no traía problema alguno.

Concuerdo con Vitulli en esto, pero su tesis puede llevarse a más: no se trata de la hegemonía peninsular, sino de la inteligencia que es hegemónica, en general; es decir, aquella que no le teme a la diferencia porque la puede ordenar en su espacio propio de rareza. En la misma argumentación de Mignolo aparece esta idea. Entre los indios no había la necesidad de clasificación del otro o lo otro. No clasificaron la otredad, fueron clasificados a partir de criterios externos y hegemónicos, dice Mignolo: “los incas, los aztecas o los mayas no estaban en una posición que les permitiera clasificar a los pueblos que habitaban el planeta ni

estaban interesados en hacerlo porque no tenían este tipo de concepción. Eso quedaba para los portugueses y españoles” (2007, p. 41).

En este sentido, el auto sacramental se explica mejor a partir de una visión zizekiana que de la dada por el *ethos* barroco de Bolívar Echeverría. Para Slavoj Žižek el multiculturalismo es la ideología del capital global. Son varias las razones que ofrece para sostener su tesis pero hay una que es sustancial: la de lo mediado. Todo aquello que pretenda contradecir al capital, lo confirma, porque ya está mediado por su contexto y su trasfondo. El multiculturalismo no puede ser una reacción real al capitalismo porque está mediado por este. El regreso a la pureza original de lo indígena – que proponen algunos filósofos como Villoro (2009, p. 77) – es imposible porque tal regreso ocurre en el contexto y se recorta contra el trasfondo del mercado mundial. Lejos de reafirmar esta pureza original, lo que sucede es su negación y consumación plena (cf. Žižek, 2008, p. 168).

Lo mediado es una idea hegeliana. Žižek está entendiendo la relación entre el capital y el multiculturalismo desde la dialéctica hegeliana. En Hegel: “Aquel *en sí* del comienzo es en verdad, como negatividad, asimismo, lo *mediado*, que se *pone ahora* tal como en verdad es, y lo *negativo*, como determinabilidad, es de cada uno para el otro y en sí lo que se supera a sí mismo” (Hegel, 2009, p. 466). El espíritu se autoalienta y se expone como un otro, como un contrario, aunque sigue siendo él mismo, lo mediado es este desentrañamiento de sí mismo que se pone como un contrario, y que hace posible la superación del espíritu. Desde esta idea, el filósofo esloveno se explica al multiculturalismo en relación con el capital. El multiculturalismo no representa un otro radical, es el capital mediado. El capital se autoalienta en un otro, como si fuera algo diferente a sí mismo, pero sigue siendo él, desentraña de sí, un contrario aparente y momentáneo, el multiculturalismo, solo para poder superarse, expandirse todavía más.

Algo análogo sucede en *El hijo pródigo*. El cristianismo es como el capitalismo, como la dialéctica hegeliana: pone a un otro para superarse. La cultura andina está mediada por el cristianismo, la cultura andina es el cristianismo mediado. El cristianismo se autoalienta y se pone como un *otro* –la cultura andina– que sigue siendo él mismo, para trascenderse y expandirse más en el Nuevo Mundo. La cultura andina del auto no es la cultura andina en sí misma, es la cultura andina del cristianismo. Quedó atrapada en la red epistémica y cristiana de Europa, imposible que vuelva

a salir de ahí en su concepción original. Cualquier intento de retorno a esa pureza original ocurrirá en el contexto y se recortará contra el trasfondo de catolicismo y, por lo tanto, lejos de una afirmación, estaremos ante la consumación plena de la cultura indígena.

No es que no tenga sentido, ni muchos menos, la idea de Bolívar Echeverría quien, desde el marco que ofrece el concepto de *ethos* barroco, afirma que los indios *reinventaron* el catolicismo. La tesis es muy sugerente, pero desde el análisis de *El hijo pródigo* esta idea es, al menos, cuestionable.

La teatralización absoluta constituye el rasgo característico del *ethos* barroco. El barroco no solo como cuestión artística, sino como principio organizador de la vida social: el barroco como espíritu de época. La teatralización absoluta implica, entonces, que los subalternos actúan un rol hasta el grado de que su representación, ya no es representación de algo, sino escenificación y nada más. En esta escenificación absoluta hay una desrealización velada de los fines absolutistas de la hegemonía en beneficio de la expresión singular sometida. El catolicismo guadalupano es un ejemplo paradigmático de la teatralización absoluta que hicieron los indios en el siglo XVII: actuaron el papel de católicos, pero recreándolo desde su propia cultura, se lo apropiaron y lo reinventaron. Mabel Moraña (1998) al entender que en el barroco está presente el problema de la hegemonía, propone acercarse a él desde las versiones marxistas que ofrecen Althusser y Gramsci; algo de esto ocurre en Bolívar Echeverría. El catolicismo guadalupano, como teatralización absoluta, conlleva cierta liberación del subalterno de la estandarización absolutista impuesta por la hegemonía ibérica, pues es posible en este marco de represión y censura radical, la expresión y simbolización india de lo real.

Esta tesis explica mucho sobre lo sucedido en las colonias americanas, no por ello, deja de tener aspectos criticables. En primer lugar, la idea de la liberación del subalterno en el barroco es, en parte, resultado de interpretaciones marxistas sobre una estética de otro siglo. María Grazia Profeti señala que en el Siglo de Oro lejos de existir posiciones “revolucionarias”, lo que había eran adhesiones al orden y a la ideología dominante: “El mensaje siempre habrá que leerlo teniendo en cuenta las expectativas de sus receptores; y la recepción del Siglo de Oro no estaba dispuesta a «dudar» de su propio destino ni del orden constituido” (1992, p. 175). En segundo lugar, en *El hijo pródigo* no hay una reinención del catolicismo por los indios, sino todo lo contrario, una invención del indio desde el cristianismo. El hecho de que al final del auto Cristiano aparezca con el *llaitu* no es argumento suficiente para

pensar en un catolicismo alternativo al estilo de lo que propone Bolívar Echeverría. No es que 'Hurin Saya esté reinventado el catolicismo desde la cultura andina. A la postre, con el pasar de los siglos, aquella teatralización absoluta quedó mediada por el contexto y el trasfondo del cristianismo castizo y ortodoxo como le llama Bolívar Echeverría. En este sentido el cristianismo supo darle un lugar dentro de sí a esa rareza americana que fue el catolicismo indio.

Hoy, el capitalismo no está muerto sino más vivo que nunca, no se trata ya del viejo capital homogeneizador, sino que se diversifica culturalmente, incluso, se personaliza, para potenciar más el consumo. Se mete en las entrañas de la producción del conocimiento, de la lógica del funcionamiento de las instituciones del saber. Si lo hace con ellas, es más fácil hacerlo en todas las demás. En el capitalismo global la expansión es más sutil, indolora, pero más eficaz, como dice Žižek. Algo análogo sucedió con el cristianismo, se diversificó culturalmente, pero hoy no leemos al cristianismo desde estas particularidades culturales, sino al revés. Todas estas formas culturales particulares están mediadas por el cristianismo castizo.

Es comprensible que, bajo cierta óptica, se vea en *El hijo pródigo* un mestizaje cultural, como lo asume parte de la crítica expuesta arriba. El análisis del discurso barroco muestra cómo sus alegorías amalgaman culturas diferentes. 'Hurin Saya aparece con el *llaitu* una vez que 'Kuyaj Yaya lo ha perdonado. Un cristiano indígena es aceptado de vuelta en la casa de Dios. La alegoría de Cristiano ya de por sí es compleja porque integra junto con Cuerpo y Juventud un solo concepto, el del hombre. Es así para comunicar de forma didáctica el mensaje cristiano, para mostrar al público la debilidad del hombre por los placeres corporales y los impulsos juveniles, pero también, la posibilidad de someterlos. Estas alegorías se yuxtaponen con otras: 'Hurin Saya, U'ku y Huaina 'Kari, provocando un efecto visual de saturación. El hombre que se aleja de Dios es el indígena, perdido entre los placeres mundanos de la cultura andina. El indio es un cristiano pero en una fase de distanciamiento del Padre, es el hijo pródigo. De ahí que se hable de una vena alegórica mestiza.

Sin embargo, los símbolos andinos pierden su sentido original en tanto se traducen o resignifican al incardinarlos, como dice Villoro (1998, p. 162), en la economía divina del cristianismo. Afirma nuestro filósofo: "Reconocer la validez de lo igual y diverso a nosotros es renunciar a toda

idea previa de dominio; es perder el miedo a descubrirnos, iguales y diversos, en la mirada del otro” (1998, p. 168). En *El hijo pródigo* no se renunció a la idea de dominio, en él los símbolos cristianos no se dejaron descubrir desde la mirada andina. No hay, por lo tanto, una amalgama entre la racionalidad eurocéntrica y la andina porque no se reconoció la otredad indígena, se le hizo subalterna al ordenarla desde una visión cristiana. Fue la racionalidad eurocéntrica la que pudo pensar y clasificar la otredad y, con ello, expandir su proyecto colonizador en el mundo, los indios, sorprendidos, tardaron mucho más en descifrar las intenciones soterradas de los conquistadores. La conquista de América no se limitó a una cuestión de mayor fuerza de un grupo sobre otro, no fue solo por los caballos o la pólvora, la conquista se debió, sobre todo, a una cuestión de hegemonía en el pensamiento.

La conquista epistémica de América.

Podemos entender la conquista de América como metáfora de la conquista y colonización epistémica de América por Occidente. El resultado final de esta no es la invención de América, si llevamos a sus últimas consecuencias la tesis de O’Gorman, se trata de la invención de la otredad que llega hasta nuestro tiempo y que explica, en parte, la violencia de la que no parece posible escapar. El caso de la conquista española de América puede servir como ilustración no de la invención de América sino de la invención que Occidente, con su escritura, con su lenguaje, con su epistemología hace de la otredad. Había un mundo anterior a la llegada de Occidente que se regía por su propia visión de las cosas, por una lógica que ahora se nos escapa en su totalidad y que queda sugerida en nuestras matrices de pensamiento. La conquista de América es solo un caso ilustrativo del avance colonial de la hegemonía epistémica de Occidente.

Una vez conquistado aquel mundo ya no hay regreso a las fuentes indígenas incontaminadas de occidentalismo, cualquier intento de retorno, como dice Žižek, estará mediado. La idea de la descolonización del conocimiento es por demás sugerente. La manera en como hoy conocemos no es una manera universal de conocimiento, es solo una visión europea que fue impuesta desde los siglos XV, XVI y XVII en América. A través de ese filtro nos acostumbramos a conocer, pero no es el único, es uno de entre otros, otros que fueron invisibilizados y silenciados por la hegemonía. Hay otras formas de conocer, como el

dualismo complementario andino que desafía el principio de no contradicción. En este no pueden afirmarse dos cosas contrarias al mismo tiempo y en el mismo sentido sin anularse. El dualismo complementario andino apuesta por lo contrario. Hay en la cultura andina opuestos que coexisten sin negarse. Afirma Mignolo: “Esa simple diferencia lógica es crucial para el avance de una transformación decolonial del conocimiento” (Mignolo, 2007, p. 23). Se trata de un principio de conocimiento totalmente distinto al de los griegos. Desde este principio veríamos el mundo diferente al que siempre hemos visto por las anteojeras de un principio que no es universal sino únicamente hegemónico. La descolonización del conocimiento tiene mucho sentido.

Hay, no obstante, una paradoja en la descolonización del conocimiento que vale la pena explorar. El intento de regresar al dualismo ¿no está, en términos de Žižek, mediado, en este caso, por el contexto y el trasfondo dado por el principio de no contradicción? ¿No entendemos acaso, el dualismo complementario andino en el marco de la epistemología eurocéntrica? Desde la invención de América tenemos razones para, al menos, cuestionarnos sobre esto. Resulta difícil conocer el dualismo complementario andino, desde él mismo, cualquier intento de conocerlo, al parecer, se hará desde la epistemología hegemónica. En el auto sacramental se sugiere el dualismo, pero aquel no está concebido desde este; el dualismo fue clasificado, ordenado como rareza americana en los códigos dominantes de conocimiento.

Hagamos un ejercicio. El dualismo complementario andino puede ilustrar que *k'uichi* significa entre los andinos vida y muerte, fertilidad y putrefacción, contrarios que coexisten sin anularse. La cuestión ahora es no explicar casos como estos, sino explicar la relación entre principios. ¿Desde qué principio de conocimiento podemos estudiar la tensión entre el dualismo complementario andino y el principio de no contradicción? Al plantearlo así, me estoy acercando desde el principio de no contradicción. Ya estoy separando una cosa de la otra, identificando que son diferentes, contrarios, incluso que se excluyen entre sí. Y eso no es entender este contraste de principios desde el dualismo complementario andino, es una comprensión más cercana al principio de no contradicción. De hecho, cuando afirmo que el principio de no contradicción no tiene sentido para el dualismo complementario andino, paradójicamente, estoy reafirmando la validez del principio de no

contradicción. Lo que contradice, como dice el filósofo esloveno, confirma.

Es así porque se analizan los principios, identificando sus particularidades. Si la propuesta es refundar el conocimiento en el dualismo, esto excluye de inicio al principio de no contradicción, no se puede incluir en el seno de esta refundación; aunque la exclusión de este principio es la muestra de su triunfo: no pueden coexistir bajo el mismo sentido y al mismo tiempo el dualismo complementario andino y el principio de no contradicción. Es una paradoja. En efecto, la descolonización del conocimiento consiste en trascender el principio de no contradicción hacia el dualismo complementario andino. Se replantea la visión del conocer sobre una base donde los contrarios coexisten sin anularse, pero para que esto sea posible no puede incluirse el principio de no contradicción, porque este sostiene que los contrarios no pueden coexistir sin anularse: abandonarlo sería confirmarlo. No se puede incluir en esta “transformación decolonial del conocimiento” porque terminaríamos regresando al inicio, a la clasificación monológica, platónico-cartesiana, pero si lo excluyo, estoy confirmando que no pueden coexistir contrarios sin negarse.

Nuestro lenguaje está estructurado por la hegemonía del conocimiento eurocéntrico. Se replicará nuevamente: es hegemónica, no es la única ni la universal. Quizá sea cierto, no es la única, pero ha sido la hegemónica porque epistémicamente, digámoslo así, es la más exitosa, más abarcadora, más explicativa. Puede explicar la otredad, clasificarla. No es que sea más fuerte, es que es más exitosa y por eso coloniza. Sucede en epistemología algo análogo a lo que pasó en términos de guerra y conquista material. ¿Cómo un puñado de aventureros alejados de su tierra enfrentó a organizaciones indígenas distribuidas en amplios territorios? Severo Martínez explica que los indios, entre otras cosas, desconocían que los caballos eran inofensivos en los cerros. Los españoles simulaban ser derrotados, para que los indios bajaran y, en la llanura, los mataban. Martínez sostiene que los europeos tuvieron un mayor control de la realidad, lo que conlleva un mayor desarrollo tecnológico, una superioridad intelectual, cultural, es decir: “[...] disponibilidad de más recursos materiales e intelectuales, que significan mayor dominio de la realidad. Todo ello como resultado de un proceso histórico peculiar. Tal era la superioridad de los conquistadores sobre los indios al momento de la conquista” (1998, p. 24).

En situaciones de guerra importa el control de la realidad para tener más posibilidades de sobrevivencia. Quien controle la realidad se impondrá a la otra cultura y sobrevivirá con su visión de mundo. De manera análoga a lo que sucede en la guerra, en lo material, ocurre en la epistemología. América no fue conquistada por los pocos hombres aventureros, estos frente a los miles de indios eran insignificantes; sí, la pólvora y los caballos jugaron un papel nada despreciable, pero el factor sustancial fue la epistemología europea. Esa conoció más rápido al otro, lo pudo clasificar.

Este, como dije, fue un breve ejercicio, el debate está abierto. La descolonización del conocimiento o la teatralización absoluta de la que hablamos arriba han abierto brecha en el pensamiento y en la historia de lo que somos como americanos pero, por su propia naturaleza, siempre nos invitarán a plantear nuevas preguntas. ¿Es posible la descolonización del conocimiento? ¿Desde qué marco de pensamiento estamos advirtiendo este problema? ¿Lo estamos entendiendo desde el dualismo complementario andino o desde algún principio dado por la hegemonía? ¿Es imposible salir de la episteme occidental a la que pertenecemos irremediabilmente, como sugiere Roberto Follari (2013)?

La invención de la otredad y la violencia de nuestro tiempo

La hiperespecialización en las disciplinas conlleva una falta de comunicación entre ellas. Cada especialización se hace de un lenguaje propio, de una serie de conceptos precisos a través de los cuales se observa a detalle un fragmento de la realidad. Sin duda, el conocimiento especializado ha impulsado toda nuestra cultura, como señala David Bohm (2012), no se trata ahora de abandonarlo ni obviar sus aportaciones. Pero la fragmentación en el conocimiento hace que perdamos de vista la realidad como un todo. El pensamiento, afirma Bohm: “separa cosas que no están separadas (2012: 84). Una vía para hacer frente a este problema es la concepción de los sistemas complejos y su vínculo con la interdisciplina. Si, como vimos con Rolando García, los elementos que componen al sistema pertenecen a dominios disciplinares diversos, necesitamos, para entender las relaciones entre aquellos de un diálogo interdisciplinario. Pues es en el diálogo que surgen nuevos sentidos que nos aproximan a una visión más compleja de la realidad. Una nueva comprensión, dice David Bohm, emerge en el diálogo: “algo

creativo que no se hallaba, en modo alguno, en el momento de partida” (2012, p. 30).

La literatura especializada sobre la obra de Espinosa Medrano permite que ahora nuevas investigaciones con diferentes perspectivas sean posibles. El auto sacramental, en términos generales, pertenece al dominio de la literatura. Es poco usual que se estudie, por ejemplo, desde la filosofía. Pero el análisis del discurso barroco puede “importarse” por otras discusiones como la de la invención de América. Olga Pombo explica que la práctica de importación en interdisciplina significa que una disciplina coopta los andamiajes ya probados en otra disciplina (cf. 2013, p. 37). El argumento proveniente de la literatura se resignifica en un debate histórico filosófico, pero este también cobra un nuevo sentido; es lo que he intentado mostrar en este trabajo.

Bajo este esfuerzo de entendimiento interdisciplinario debemos reconocer también que no solo se trata de llevar un argumento de una disciplina al debate originado en otras disciplinas, sino que estos argumentos los llevamos a nuestra vida cotidiana, y los problemas que enfrentamos en esta, la experiencia y las ideas que adquirimos con ellos, nos acercan de una manera particular a las disciplinas. Lo que buscamos es entender nuestro entorno y nuestra relación con él. Los libros y las vivencias que tenemos con los demás nos van forjando una comprensión sobre aquello que nos causa asombro o duda.

En 2017 surgió un proyecto cultural llamado “La lengua navega a América”, que fue presentado en la Real Academia Española, proyecto que se enmarca en la celebración del encuentro entre dos mundos: España y América. La imagen es muy ilustrativa. Las embarcaciones de hace más de 500 años transportaban aventureros, soldados que venían a conquistar el Nuevo Mundo. Quienes viajaban en las naves traían el propósito de conquistar y colonizar; la lengua no fue la excepción. Dice Cornejo Polar: “la escritura en los Andes no es solo un asunto cultural; es, además, y tal vez sobre todo, un hecho de conquista y dominio” (1994, p. 39). Hay varios relatos que describen a Valverde dándole una Biblia a Atahualpa, uno de ellos describe cómo aquel le dice a este que en la Biblia está la palabra de Dios y que debe saberla escuchar. Atahualpa no sabe cómo tomarla, le da vueltas, se la pone en el oído y la tira al suelo, exclamando que no se someterá a los dioses cristianos. Ni siquiera los conquistadores sabían leer, pero con el libro se esperaba la conversión casi mágica de los indios. Como sugiere Lienhard (2003): el dominio se establece por el fetichismo de la escritura.

La escritura, la lengua, fundó una nueva civilización, donde las ruinas de las culturas indígenas quedaron ordenadas en un espacio propio de rareza americana, en una arquitectura del saber y de la historia eurocéntrica y cristiana. La idea de la invención de América puede ampliarse todavía más. No se restringe esta idea al hecho de que Europa, desde sus categorías hegemónicas de conocimiento, comprendió a América y, por lo tanto, la inventó. Lo cual trae consigo una violencia hacia los americanos, en tanto no los entendió desde sus propios parámetros sino desde los dominantes. Bien vista esta idea sugiere la capacidad de los europeos no solo para inventar América sino para inventar la otredad. En la lengua y la escritura eurocéntrica está la capacidad perversa para inventar la otredad y, por lo tanto, es una legua que, como condición *sine qua non*, es violenta. Nuestra civilización lleva en sus entrañas esta forma de violentar al otro. Entender la otredad siempre desde nuestros códigos y no desde los suyos.

Si esto no explica toda la violencia que vivimos hoy en día, al menos sí una parte. Pensemos en la interculturalidad que, a su modo, ha denunciado este problema. Ha habido una visión que predomina, por ejemplo, en la educación: la educación se ofrece de manera estándar para todos, solo ve sujetos abstractos, unitarios, iguales. La interculturalidad apuesta por una educación pertinente, incluyente de los saberes tradicionales, es decir, apuesta por el entendimiento del otro desde sus propios modos de simbolizar lo real. La perspectiva de género, otro caso, plantea un problema similar: la incomprensión de la mujer –entiendo que no se restringe solo a esto, lo menciono así por fines didácticos y por lo que pretendo mostrar– desde los sistemas hegemónicos. En términos generales, la interculturalidad o el género advierten cómo ciertos grupos llamados vulnerables han sido cosificados por el sistema hegemónico.

Mi hipótesis es que incluso, entre grupos vulnerables no deja de haber esta cosificación del otro. En el contexto de la diversidad sexogenérica suele criticarse el hecho de que, desde la visión heterosexual, surja la pregunta sobre quién ejerce el papel de hombre y quién el de la mujer en una relación homosexual, por ejemplo. La idea es que las anteojeras heterosexuales no permiten comprender la diversidad sexogenérica y buscan explicársela bajo sus propios parámetros. Pero algo análogo puede suceder entre un grupo LGBT y un grupo indígena. En ocasiones desde la mirada de un grupo LGBT, se pregunta sobre en cuál de sus categorías puede explicarse a un *muxe*. Pero estas categorías no

necesariamente permiten entender la complejidad de este. Es la invención del otro que está en nuestra lengua, en nuestra forma de ver el mundo. Es nuestra violencia intrínseca.

¿Qué consecuencias tiene esta hipótesis? El marxismo propuso una revolución material para que el hombre pudiera liberarse de la explotación a las que nos lleva el capitalismo. Bajo lo que venimos diciendo, una revolución de este tipo puede ser cuestionable. El hombre violenta al hombre no necesariamente por la organización económica o social que establece, o no solo por eso, es que trae consigo una violencia hacia el otro, una cosificación del otro, porque su lengua lo empuja todo el tiempo hacia la invención de la otredad.

No es que desconozca la crisis civilizatoria de la que muchos hablan actualmente, la crisis económica o ambiental. Son problemas que deberían convocarnos para encontrar salidas en conjunto. Pero, otro problema es el de la crisis en el ámbito del lenguaje, de la epistemología. Si se han propuesto revoluciones en lo social o político, ¿es posible una revolución en el lenguaje? Si la violencia viene con nosotros en nuestra lengua ¿es imposible un mundo sin violencia? De ahí lo relevante de la idea de la descolonización del conocimiento porque vio bien el problema a un nivel muy sutil. El problema es que esta vía nos conduce a paradojas que no parecen sencillas de resolver.

REFERENCIAS

- ALBERRO, Solange. “La emergencia de la conciencia criolla: el caso novohispano”, en MAZZOTTI, José Antonio (ed.). *Agencias criollas. La ambigüedad “colonial” en las letras hispanoamericanas*. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 2000.
- ARGUEDAS, José María. *Formación de una cultura nacional indoamericana*. México: Siglo XXI, 1977.
- BASS, Laura R. “Imitación e ingenio: *El amar su propia muerte* de Juan de Espinosa Medrano y la comedia nueva”, *Lexis*, Vol. XXXIII, 2009.
- BATAILLON, Marcel. *Varia lección de clásicos españoles*. Madrid: Gredos, 1964.
- BEUCHOT, Mauricio. *Historia de la Filosofía en el México Colonial*. Barcelona: Herder, 1996.

- BOHM, David. *Sobre el diálogo*. Barcelona: Kairós, 2012.
- BRADING, David. *Orbe Indiano. De la monarquía católica a la República criolla 1492-1867*. México: FCE, 1993.
- CARMAGNANI, Marcello. *El otro Occidente. América Latina desde la invasión europea hasta la globalización*. México: El Colegio de México, FCE, 2011.
- CHECA, Jorge. “El Divino Narciso y la redención del lenguaje”, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, Vol. 38, Núm. 1. México: El Colegio de México, Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios, pp. 197-217, 1990.
- CID PÉREZ, José y Dolores MARTÍ DE CID. *Teatro indoamericano colonial*. Madrid: Aguilar, 1973.
- COCHO, Germinal. “Presentación”, en Santiago RAMÍREZ (coord.). *Perspectivas en las teorías de sistemas*. México: Siglo XXI, Centro de Investigaciones interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la UNAM, 1999.
- CORDERO FERNÁNDEZ, Macarena. “Formación de una institución: las visitas de idolatrías”, en Ana de ZABALLA BEASCOECHEA (ed.). *Los indios, el derecho canónico y la justicia eclesiástica en la América virreinal*. Frankfurt am Main: Vervuert, 2011.
- CORNEJO POLAR, Antonio. *Escribir en el aire: Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural de las literaturas andinas*. Lima: Horizonte, 1994.
- CRUZ, Juana Inés de la. “El Divino Narciso”, en *Obras completas, III. Autos y loas / Sor Juana Inés de la Cruz*; ed., pról., y notas de Alfonso MÉNDEZ PLANCARTE. México: FCE, 2012.
- CUÉLLAR ESCAMILLA, Donají. “La Serrana de Plasencia de Joseph de Valdivielso: entre lo sagrado y lo profano”, en Aurelio GONZÁLEZ et al. *Estudios del teatro áureo. Texto, espacio y representación. Actas selectas del X Congreso de la Asociación Internacional de Teatro Español y Novohispano de los Siglos de Oro*. México: UAM/ El Colegio de México/ AITENSO, pp. 397-406, 2003a.
- . *El modelo serrana: libro del buen amor, romancero, leyenda y teatro del siglo de oro*. Tesis doctoral. México: El Colegio de México, 2003b.
- DUVIOLS, Pierre. *La destrucción de las religiones andinas (durante la Conquista y la Colonia)*. México: UNAM, 1977.

- ECHEVERRÍA, Bolívar. *Modernidad y blanquitud*. México: Era, 2010.
- _____. *Vuelta de siglo*. México: Era, 2006.
- _____. *La modernidad de lo barroco*. México: Era, 2000.
- FARRISS, Nancy. *La Corona y el clero en el México colonial 1579-1821. La crisis del privilegio eclesiástico*. México: FCE, 1995.
- FERNÁNDEZ, Sergio. “Prólogo”, *Sor Juana Inés de la Cruz. Autos Sacramentales. El Divino Narciso y San Hermenegildo*. México: UNAM, 2008.
- FLOR, Fernando R. de la. *Pasiones frías. Secreto y disimulación en el barroco hispano*. Madrid: Marcial Pons Historia, 2005.
- FOLLARI, Roberto. “Acerca de la interdisciplina: posibilidades y límites”, en *INTERdisciplina* vol. 1, no. 1: 111-130, 2013. Recuperado de: <<http://revistas.unam.mx/index.php/inter/article/view/46517>>
- FRANCO, Jean. “La cultura hispanoamericana en la época colonial”, en Luis ÍÑIGO MADRIGAL. *Historia de la literatura hispanoamericana, Tomo I, Época colonial*, Madrid: Cátedra, 1998.
- GARCÍA, Juan Carlos. “El juicio contra Francisco de Ávila y el inicio de la extirpación de la idolatría en el Perú”, en Ana de ZABALLA BEASCOECHEA (ed.). *Los indios, el derecho canónico y la justicia eclesiástica en la América virreinal*. Frankfurt am Main: Vervuert, 2011.
- GARCÍA, Rolando. “Investigación interdisciplinaria de sistemas complejos: lecciones del cambio climático”. *INTERdisciplina* vol. 1, no. 1: 193-206, 2013. Recuperado de: <<http://revistas.unam.mx/index.php/inter/article/view/46545>>
- GONZALBO AIZPURU, Pilar. *La educación popular de los jesuitas*. México: Universidad Iberoamericana, 1989.
- GONZÁLEZ BOIXO, José Carlos. “Introducción”, en *Juan de Espinosa Medrano, Apologético. En favor de Don Luis de Góngora*. Roma: Bulzoni Editore, 1997.
- GRAZIA PROFETI, María. “La obra dramática de Lope de Vega”, en Carlos VAÍLLO, *Historia y crítica de la literatura española, 3/1 Siglos de Oro: Barroco. Primer suplemento*, Francisco RICO (coord.), pp. 172-184. Barcelona: Crítica, 1992.
- GRUZINSKI, Serge. *El pensamiento mestizo. Cultura amerindia y civilización del Renacimiento*. España: Paidós, 2007.

- GUIBOVICH PÉREZ, Pedro M., “Visitas eclesiásticas y extirpación de la idolatría en la diócesis de Lima en la segunda mitad del siglo XVII”, en Ana de ZABALLA BEASCOECHEA (ed.). *Los indios, el Derecho Canónico y la justicia eclesiástica en la América virreinal*. Frankfurt am Main: Vervuert, 2011.
- HEGEL, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. México: FCE, 2009.
- KURI CAMACHO, Ramón. *El barroco jesuita novohispano: la forja de un México posible*. México: Universidad Veracruzana, 2008.
- LAS CASAS, Bartolomé de. “Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión”, en Gabriel MÉNDEZ PLANCARTE (comp.). *Humanistas mexicanos del siglo XVI*. México: UNAM, 2008.
- _____. “Ceguedad de los conquistadores” y “Ausencia del derecho y de la caridad”, en *Fray Bartolomé de las Casas, Doctrina*. Prólogo y selección de Agustín YÁÑEZ, México: UNAM, 1992.
- LAVALLÉ, Bernard. *Las promesas ambiguas: ensayos sobre el criollismo colonial en los Andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero, 1993.
- LIENHARD, Martin. *La voz y su huella*. México: Ediciones Casa Juan Pablos, 2003.
- MARAVALL, José Antonio. *La cultura del barroco. Análisis de una estructura histórica*. Barcelona: Ariel, 2008.
- MARIÁTEGUI, José Carlos, “El proceso de la literatura”, en *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. pp. 247-372. México: Ediciones Solidaridad, 1969.
- MARTÍNEZ PELÁEZ, Severo. *La patria del criollo. Ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca*. México: FCE, 1998.
- MAZZOTTI, José Antonio (ed.). *Agencias criollas. La ambigüedad “colonial” en las letras hispanoamericanas*. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 2000.
- MÉNDEZ PLANCARTE, Gabriel (comp.). *Humanistas mexicanos del siglo XVI*. México: UNAM, 2008.
- MOORE, Charles B. “La educación de Juan de Espinosa Medrano”, en *El arte de predicar de Juan de Espinosa Medrano en La novena maravilla*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2000.

- MORAÑA, Mabel, *Viaje al silencio. Exploraciones del discurso barroco*. México: UNAM, 1998.
- MIGNOLO, Walter D. *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa, 2007.
- O' GORMAN, Edmundo. *La invención de América*. México: FCE, 2006.
- OLEZA, Juan. "Los inicios del teatro de Lope de Vega", en Carlos VÁILLO, *Historia y crítica de la literatura española, 3/1 Siglos de Oro: Barroco. Primer suplemento*, Francisco RICO (coord.). pp. 185-192. Barcelona: Crítica, 1992.
- OVIEDO, José Miguel. *Historia de la literatura hispanoamericana. 1. De los orígenes a la emancipación*. Madrid: Alianza, 1995.
- PEALE, George, "El acto I de *La Serrana de la Vera* de Vélez de Guevara: Hacia una poética del bufón", en Ysla CAMPBELL (ed.), *El escritor y la escena V, Estudios de teatro español y novohispano. Homenaje a Marc Vitse*. Actas del V Congreso de la Asociación Internacional de Teatro Español y Novohispano de los Siglos de Oro. pp. 141-158. Cd. Juárez: Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, 1977.
- PEASE G.Y., Franklin. *Los últimos Incas del Cuzco*. Madrid: Alianza, 1991.
- PEÑA, Margarita. *Alegoría y auto sacramental. El Divino Jasón, Pleito Matrimonial del cuerpo y el alma de Pedro Calderón de la Barca*. México: UNAM, 1975.
- POMBO, Olga. "Epistemología de la interdisciplinariedad. La construcción de un nuevo modelo de comprensión", *INTERdisciplina* vol. 1, no. 1: 21-50, 2013. Recuperado de: <<http://revistas.unam.mx/index.php/inter/article/view/46512>>
- PORRAS BARRENECHEA, Raúl. *El legado quechua: indagaciones peruanas*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos del Perú, Biblioteca Digital Andina, 1999. Recuperado de: <<http://www.comunidadandina.org/BDA/docs/PE-LA-0001.pdf>>.
- RAMÍREZ ZABOROSCH, Úrsula. "El amar su propia muerte de Juan de Espinosa Medrano y la dramaturgia del siglo de oro (Apuntes para su estudio)", en José Pascual BUXÓ (ed.). *La cultura literaria en la América Virreinal: concurrencias y diferencias*. México: UNAM, 1996.

- SHELLY, Kathleen y Grínor ROJO. “El teatro hispanoamericano colonial”, en Luis ÍÑIGO MADRIGAL. *Historia de la literatura hispanoamericana*, Tomo I, *Época colonial*. Madrid: Cátedra, 1998.
- STERN, Steve J. *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española Huamanga hasta 1640*. Madrid: Alianza Editorial, 1986.
- SUÁREZ RADILLO, Carlos Miguel. *El teatro barroco hispanoamericano. Ensayo de una historia crítico-antológica*. Madrid: Ediciones José Porrúa Turanzas, 1981.
- VALCÁRCEL, Luis E. *Etnohistoria del Perú Antiguo. Historia del Perú (Incas)*. Perú: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1964.
- VILLORO, Luis. *Tres retos de la sociedad por venir. Justicia, democracia, pluralidad*. México: Siglo XXI, 2009.
- . *Estado plural, pluralidad de culturas*. México: Paidós, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1998.
- VITULLI, Juan M. *Inestable Puente: Una aproximación transatlántica al barroco colonial a través de la de Juan de Espinosa Medrano*. Nashville, Tennessee: Vanderbilt University, 2007.
- WILSON, Edward M. y Duncan MOIR. *Historia de la literatura española. Siglo de Oro: Teatro (1492-1700)*. Barcelona: Editorial Ariel, 1974.
- ŽIŽEK, Slavoj. “Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional”. Jameson, FREDRIC y Slavoj ŽIŽEK. *Estudios culturales, Reflexiones sobre multiculturalismo*. Buenos Aires: Paidós, 2008.

Recebido em: 16/02/2018

Aceito em: 27/03/2018