

**UNA HIPOTESIS SOBRE LA ACULTURACION
RELIGIOSA ANDINA** Manuel M. Marzal

Un tema que ha interesado a los antropólogos y a los historiadores de la Iglesia y de la cultura peruanas ha sido la conversión de los indios del Tawantinsuyo a la religión cristiana. Parece indudable que, a fines del siglo XVI, la casi totalidad de los indios habían sido bautizados por los misioneros católicos. Pero, ¿estaban realmente convertidos o eran solamente un precio más que tuvieron que pagar por la conquista española?; además, ¿cuál ha sido la evolución religiosa por la que ha llegado el indio a esas formas sincréticas, que revelan la mayoría de las etnografías religiosas andinas de la actualidad? Estas preguntas han sido respondidas de un modo muy diverso y la diversidad ha dependido no sólo del mayor o menor manejo de las fuentes históricas, sino también del empleo de un concepto de conversión distinto o, al menos, no suficientemente definido, o del intento de analizar los procesos sociales concomitantes más que los hechos históricos mismos. En las páginas que siguen intento dar una nueva respuesta y, para ello, primero analizaré las teorías de los historiadores y científicos sociales sobre la cristianización indígena, luego presentaré una serie de testimonios históricos y, finalmente, formularé una nueva hipótesis sobre la cristianización andina.

95

I/ Teorías sobre la Cristianización Indígena

Voy a limitarme a recoger, cronológicamente, las principales teorías formuladas por historiadores y científicos sociales en los últimos cincuenta años:

1/En 1928 *José Carlos Mariátegui* afirma que el cris-

tianismo de los indios fue de formas y no de contenido:

“La exterioridad, el paramento del catolicismo, sedujeron fácilmente a los indios. La evangelización...nunca llegó a consumarse en su sentido profundo... Los misioneros no impusieron el evangelio, impusieron el culto, la liturgia, adecuándolos sagazmente a las costumbres indígenas. El paganismo aborígen subsistió bajo el culto católico” (1).

Sin embargo, no queda claro el pensamiento de Mariátegui sobre ese paganismo aborígen que estaba debajo del culto católico, porque poco antes ha afirmado:

“Identificada con el régimen social y político, la religión incaica no pudo sobrevivir al estado incaico... El mismo golpe hirió de muerte la teocracia y la teogonía. Lo que tenía que subsistir de esta religión en el alma indígena había de ser no una concepción metafísica, sino los ritos agrarios, las prácticas mágicas y el sentimiento panteísta” (2).

96

De donde parece desprenderse que Mariátegui sostiene la existencia de ritos agrarios al lado -no debajo- de los ritos católicos, que se dirigen a alguna realidad que se concibe como panteísta, por más que, en una nota del texto, afirme que atribuye al indio “un sentimiento panteísta, no una realidad filosófica panteísta” (3), pues el rito religioso es un lenguaje que supone la existencia de un interlocutor que salva y no puede hablarse de un sentimiento panteísta, si no hay también una filosofía o una cosmovisión de algún modo panteísta.

2/En 1945 *Luis Valcárcel* sostiene que el indio:

“no pudiendo rechazar con franqueza y altivez los valores religiosos predominantes y decisivos, fingió aceptarlos. Se hizo católico, recibió el bautismo, fue practicante asiduo; participaba en los ritos y fiestas. Mas su corazón seguía firmemente adherido a los viejos dioses. Incorporó subrep-

ticia, clandestinamente, su propia liturgia a la de la Iglesia" (4).

Y luego Valcárcel recoge una larga información sobre templos, fiestas, ritos, calendario, etc. para concluir que las formas religiosas del indio son cristianas, pero el contenido pagano. Su diferencia con Mariátegui radica en que es mucho más explícito sobre la naturaleza del contenido pagano de los ritos religiosos indígenas.

3/En 1946 el historiador norteamericano *George Kubler* afirma que al principio el indio sólo admitió externamente el cristianismo (y hasta aquí coincide con Valcárcel), pero que, después de las campañas de extirpación de la idolatrías, acabó por aceptarlo plenamente:

"El fracaso de los hombres del siglo XVI para lograr la cristianización de los quechuas debe buscarse sobre todo en la organización dispersa y falta de recursos humanos de la Iglesia del Perú, en los disturbios de las guerras civiles y en el poder de resistencia o supervivencia de la religión quechua. Sin embargo, a principios del siglo XVII, la Iglesia lanzó sus fuerzas a una campaña ambiciosa, sistemática y exitosa para erradicar la idolatría. Hacia 1660, más o menos, la conversión de los quechuas al catolicismo era un hecho" (5).

97

4/En 1953 el historiador español *Fernando de Armas Medina*, quien ha escrito el estudio más completo y sistemático sobre la evangelización del indígena peruano, sostiene la postura opuesta a la de Valcárcel, defendiendo la verdadera conversión del indio no sólo desde 1660 (como Kubler), sino desde el comienzo, y plantea el interrogante: "¿No sería más lógico pensar que el alma del indio es esencialmente cristiana y que sólo en sus manifestaciones externas muestra ciertas apariencias paganizantes?" Y tras examinar ciertos paralelismos entre las religiones andina y cristiana, como por ejemplo la coincidencia entre ciertas fiestas de sus calendarios rituales, lo cual, aunque fue origen

de confusiones, “nada nos dice de un mayor contenido idolátrico de sus fiestas”, concluye que “hubo un cierto meztizaje consciente de ambas religiones, pero sólo en aquello que no atañía a los principios fundamentales del catolicismo” (6). Es decir, para Armas Medina el indígena peruano se hizo, desde un comienzo, verdadero cristiano, aunque conservó una serie de supersticiones, como muchos católicos de la vieja cristiandad europea.

98 5/En 1959 el padre *Rubén Vargas Ugarte* presenta su propia posición dentro de su extensa “Historia de la Iglesia en el Perú”, aunque no estudie de un modo exhaustivo la cristianización indígena. Para Vargas Ugarte no existe la dicotomía “forma” y “contenido”, culto y fe, con la que había jugado Mariátegui y Valcárcel, pues aunque “podía haber algunos excesos, pero en el fondo el esplendor del culto contribuía a arraigar la fe”, lo cual no le impide reconocer las “quiebras de la evangelización” (7). En ese sentido, su postura global parece semejante a la de Armas Medina.

6/En 1960 otro historiador español *Pedro Borges*, vuelve a plantear el tema de la cristianización indígena en otro estudio exhaustivo, aunque refiriéndose no sólo al Perú, sino a todo el continente conquistado por España y limitando su trabajo al siglo XVI. Borges distingue dos etapas: una primera etapa, en el siglo XVI, donde se da una verdadera conversión, pues “fuera de los casos de algunas expediciones, de lo acaecido en diversas encomiendas y de lo realizado por ciertos misioneros..., juzgamos la conversión de los indios en términos generales como sincera, y a los miles de bautismos administrados como bautismos conferidos a indios interiormente convertidos a la fe” (8). Una segunda etapa, que abarca el final del siglo XVI y parte del XVII, cuando los indios tuvieron que enfrentarse con el problema de su perseverancia sin una atención pastoral suficiente y en la que se llega a lo que Borges llama

“religión yuxtapuesta”, que explica así:

“La religión yuxtapuesta es el fruto de dos fuerzas simultáneas que operaban en el indio. Por una parte, una adhesión sincera al cristianismo y el trabajo mayor o menor que para sostenerlos en él realizaron los misioneros. Por otra parte, aquellos factores que tendían a desvincularlos de la nueva religión cristiana para inmergirlos de nuevo en la idolatría: su carácter inconstante y voluble, el atavismo religioso, la naturaleza del cristianismo, los recuerdos mudos pero insoslayables y permanentes de la idolatría, la falta necesaria de solidez en la conversión y, por fin, la labor de los hechiceros, que no hicieron nada más que explotar a su favor estas dificultades. Ante estas dos fuerzas simultáneas, pero de sentido opuesto, el carácter sincretista de los indios...les condujo a ... practicar el cristianismo, pero sin abandonar por ello la idolatría” (9).

De donde se desprende que Borges toma, hasta cierto punto, la postura contraria de Kubler, aunque es cierto que se limita al siglo XVI. Atribuye mucha importancia a la menor atención pastoral de los indios a fines de dicho siglo; sin embargo, parece un hecho que el clero y los cuadros de la Iglesia siguieron aumentando, aunque con la institucionalización quizás haya disminuido el carisma.

99

7/En 1971 el historiador francés *Pierre Duviols*, quien ha realizado el estudio más completo de la llamada “extirpación de las idolatrías”, llega a las siguientes conclusiones:

“Es indudable que ya en la primera mitad del siglo XVI, las doctrinas mejor provistas y equipadas, las cofradías más activas, la predicación intensiva de los misioneros jesuitas y en fin las visitas y revisitas de idolatrías, atraen y mantienen una parte importante de la población indígena dentro de los cuadros de la Iglesia. Pero estos progresos, allí donde tuvieron lugar, no suprimieron la idolatría, sino que únicamente la desplazaron, porque los indígenas, a pesar de ser asiduos a la doctrina, no abandonaron sus creencias y prácticas antiguas, sino que las modificaron. Sólo en este sentido puede afirmarse con Kubler -aunque no haya estadísticas- que alrededor de

1660 la cristianización de los quechuas era un hecho. Los mejores observadores habían trazado a grandes rasgos este proceso de aculturación religiosa que reposa en el principio de la compatibilidad de las dos religiones en contacto. Toledo escribió en 1573 que, tan pronto como los indios se hacen cristianos, ellos se vuelven a sus huacas, “pero no piensan que por eso abandonan nuestra fe y nuestra religión cristiana”. Baltasar Ramírez, refiriéndose a los mismos años, tiene esta fórmula feliz: “No son tan idólatras como solían, ni son cristianos como deseamos y así, cojeando con entrambos pies, acuden a lo uno y a lo otro” ... Arriaga nota en 1621 que los indígenas “piensan y dicen que ellos pueden adorar a sus huacas y al mismo tiempo, tener por Dios al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo y adorar a Jesucristo: que ellos pueden hacer sus ofrendas a sus huacas y celebrar sus fiestas y, al mismo tiempo, frecuentar la iglesia, asistir a misa, confesarse y aún comulgar. Esta ambigüedad, esta polivalencia del comportamiento religioso de los peruanos, brota naturalmente del politeísmo ancestral, del dogma de las pacarinas y de los creadores diferenciados. Las religiones andinas no son, a diferencia de las cristianas, exclusivas. Frecuentar la iglesia -con un fervor verdadero, atestiguado por muchos documentos y “mingar al hechicero” no son, en los alrededores de 1660, conductas incompatibles, al menos en la mayoría de los casos” (10).

100

8/Finalmente, en el año 1971, *Nathan Wachtel* trata de presentar el punto de vista de los vencidos. Dicho historiador-etnólogo francés sostiene que, “aunque el culto estatal desaparece con la ejecución de Atahualpa, la antigua religión andina (fundada sobre los cultos locales de las huacas...), atraviesa los siglos hasta nuestros días” (11) y que esta religión andina se yuxtapone a la religión cristiana, porque, según él, “la cercanía de las dos religiones, cristiana y andina, no se resuelve en una síntesis: hay menos fusión que yuxtaposición. Si los indios admiten la existencia de un Dios cristiano, ellos lo relegan a otra esfera, exterior, y le niegan toda influencia sobre el curso de los sucesos humanos” (12). Para Wachtel la aculturación religiosa de los indios varía de acuerdo a la situación geográfica, al rango social de los indígenas y al nivel donde se realiza y, en el nivel mental, los

indios “afirman su fidelidad a la tradición, a pesar de la evangelización: el cristianismo y la religión andinas quedan yuxtapuestos” (13). De donde concluye que hay una:

“Supervivencia de la tradición, aunque sabemos por otra parte que ésta considerada globalmente, sufre los efectos destructoradores de la dominación española: la descomposición de la sociedad andina no es compensada por otro tipo de organización. Hay una deculturación sin una verdadera aculturación. Si bien los dos mundos permanecen frente a frente, el uno es dominante y el otro dominado. Si el traumatismo de la conquista “continúa” durante el período colonial, es porque se renueva todos los días la coexistencia de los dos sistemas de valores, el uno vencedor y opresivo, el otro vencido y alterado. Sólo el sector de los “curaca” (o parcialmente el de los “yana” o en fin la categoría marginal de las prostitutas) se acerca al polo dominante. En su conjunto la sociedad colonial se caracteriza por la fosa que separa a españoles e indios, es decir una situación de disyunción. Por eso no es de extrañar que este tema impregne el folcklore peruano” (14).

101

No pretendo criticar cada una de estas interpretaciones del hecho de la evangelización. En la tercera parte haré mi propia interpretación. Pero como voy a sostener que el sistema religioso que traen los misioneros, después de muchos vaivenes, “cristaliza” definitivamente en el mundo andino en la segunda mitad del siglo XVII, quiero revisar la documentación histórica de ese período.

II. El punto de vista de los contemporáneos

Afortunadamente para nuestro tema se conservan una serie de cartas y memoriales sobre la cristianización indígena de comienzos de la segunda mitad del siglo XVII. Son del arzobispo de Lima don Pedro de Villagómez, del Virrey Conde de Alba de Liste, del Protector General de los naturales Diego de León Pinelo, del Fiscal de la Audiencia Bernardo de Iturrizarra, del Alcalde del crimen de la Audiencia Juan de Padilla y del Provincial de los dominicos Francisco

de la Cruz. Tal documentación nos permite montar una especie de "panel sobre la cristianización indígena" con invitados de tanta categoría. Esta proliferación de escritos sobre el tema se debe a una carta-denuncia de Juan de Padilla a Felipe IV el 15 de octubre de 1654, donde se dice:

"Yo he hecho experiencia, de algunos años a esta parte, con particular cuidado de los indios que vienen a esta ciudad de todo este reino del Perú, porque sé la lengua general que hablan y entienden todos, y me he informado de los capellanes más antiguos del Hospital General que tienen en esta ciudad y donde concurren gran número de ellos de ordinario a curarse... y es cierto que, si no son los indios del Cuzco, de los demás son muchísimos los que no saben de la doctrina cristiana ni aun lo que de *necessitate medii* es necesario sepan para salvarse" (15).

El rey responde con una real cédula de 20 de mayo de 1656 dirigida al arzobispo:

102

"Habiéndose visto por los de mi Consejo de Indias y considerando, con la atención que pide la gravedad de la materia, el escrúpulo grande que esto puede causar, me ha parecido remitiros copia de la carta que escribe el dicho Don Juan de Padilla y deciros juntamente que ha causado novedad todo lo que en ella se representa, pues... ha causado particular reparo ver que en ese reino del Perú, donde ha tantos años que se plantó y está tan arraigada la fe católica en sus naturales, se reconoce ahora tan gran diferencia de lo que aun en sus principios se experimentó en el fervor de los que cuidaban de su doctrina y enseñanza" (16).

Luego el rey repite una serie de viejas normas sobre doctrineros y visitadores y le comunica que manda copia de la cédula al Virrey, para que éste le tenga informado de las medidas que se toman para arreglar la situación denunciada por Padilla.

La real cédula puso en movimiento a toda la burocracia virreinal. He podido recoger en el Archivo General de Indias las respuestas que, con pocos días

de diferencia, envía a Felipe IV, el Virrey el 6 de julio de 1657, el fiscal Iturrizarra el 15 de julio, el dominico de la Cruz el 20 de julio, Padilla también el 20 de julio y el arzobispo el 21 de julio. Padilla, no contento con su segunda carta envía en la misma fecha un extenso memorial de los "Trabajos, agravios e injusticias que padecen los indios del Perú en lo espiritual y temporal". El memorial causó tal impresión en el rey y en sus consejeros que se despachó una nueva cédula real de 21 de septiembre de 1660, para que se formase una Junta, integrada por el Virrey, el arzobispo, los oidores y el mismo don Juan, para examinar punto por punto el memorial. El 20 de mayo de 1661 se celebra la primera reunión y en ella se da lectura a la real cédula y al memorial, y se ordena sacar copias de éste para recoger la opinión del fiscal Polanco de Santillana y del Protector General de los naturales León Pinelo. La extensa respuesta de éste fue leída en una nueva reunión de los miembros de la junta; como resultaba una respuesta razonable y punto por punto a lo que podían parecer exageraciones de Padilla, satisfizo a todos y el virrey mandó que se imprimiese. Por su parte el Virrey volvió a escribir al rey sobre el tema el 26 de octubre de 1661.

103

Padilla, de Nazca por nacimiento, quien había causado tanto revuelo con su denuncia, siguió en su línea profética hasta su traslado a la Audiencia de México como oidor. Precisamente en la carta al presidente del Consejo de Indias en que agradece su promoción, insiste en los agravios que se hacen a los indios y se queja de que su memorial fue secreto y León Pinelo lo ha publicado con anotaciones, por lo que se han indignado los culpables y algunos doctrineros (17). Uno de los frutos de la denuncia de Padilla fue la Ordenanzas de los Obrajes, promulgada por el Conde de Santisteban en julio de 1664.

Con este contexto temporal, voy a pasar a exponer la opinión de cada uno de los personajes de este

“panel”, pero limitándome al resultado de la acción evangelizadora, sin tocar las causas y los remedios que tanto Padilla como otros desarrollan extensamente:

1/Juan de Padilla: piensa que la cristianización ha fracasado, porque:

“1o. No saben la doctrina cristiana, aun lo que es necesario de *necessitate medii* para salvarse, que, según el parecer de algunos eclesiásticos y religiosos que han tratado de la doctrina y enseñanza de ellos, es la cuarta parte, y tengo por más cierto el de los que sienten que es mayor el número de los que ignoran esto.

2o. No está desarraigada de ellos la idolatría y muchos se están en ella, como antes que entrase en este reino la predicación evangélica” (18).

104

En el resto de los ocho agravios que padecen los indios en lo espiritual se refiere sobre todo a que los obispos no visitan y a que los doctrineros abusan económicamente de los indios; entre los abusos enumera la proliferación de obraje, donde “levan muchachos de 6 años para arriba... ocupándolos todo el tiempo que debieran tener para aprender la doctrina cristiana y aun para criarse, porque es el trabajo excesivo”.

2/Conde de Alba de Liste: en su carta de 6 de julio de 1657 (19) no opina directamente sobre el resultado de la cristianización, sino que habla sobre todo de los remedios que hay que poner a la prolongada ausencia del arzobispo Villagomez a la visita pastoral de los indios, nombrando un obispo auxiliar, para cuyo cargo propone en primer lugar a Francisco de la Cruz, de quien hace un detallado retrato (20). Sin embargo, debajo de sus afirmaciones se descubre que es consciente de las quiebras de la evangelización. En su carta de 26 de octubre de 1661 informa de que tiene “noticia de los muchos pueblos que años enteros estaban sin administración de sacramentos en el Obispado de Trujillo y, aunque en este Arzobispado de Lima me parece que habrá menos que re-

mediar, no faltan quejas, en particular de los anexos que penden de algunas religiones...”, porque sobran frailes en los conventos y escasean en las doctrinas (21).

3/Bernardo de Iturrizarra: en su carta al rey de 15 de julio de 1657 tampoco se pronuncia expresamente sobre el resultado de la evangelización, aunque pinta un cuadro sombrío, debido sobre todo a que el arzobispo no visita:

“Señor, mucho padecen los indios con los corregidores, como digo en otra, pero también con los curas, porque no se quedan en inferior lugar. Y sin remedio, porque el Arzobispo no visita, ni ha visitado, y si alguna vez ha salido, ha salido al Callao o cuatro o cinco leguas de aquí poco más, y esto ha mucho tiempo. De aquí, Señor, se sigue tener los curas a virtud de conciencia (22), nombrar el arzobispo visitadores de menos partes que eran necesarias y sólo por sus conveniencias y fines particulares, que los fieles no se confirmen, que no sepan la doctrina los indios, que un cura lo sea de muchos lugares a que no puede acudir y no hay misa ni doctrina. Que si el arzobispo visitara, parece se remediara y se dividirían y se acudiera con más cuidado y fuera menos la codicia y los bautizados se confirmarían, y se murieran menos sin sacramentos y se excusarían visitadores menos ajustados y codiciosos, y fueran los curas lenguaraces para enseñar a los indios” (23).

105

4/Francisco de la Cruz: envía el 20 de julio de 1657 al rey una breve carta, a la que adjunta una “copia del papel que remitió al Virrey sobre la doctrina y enseñanza de los indios”, cuando el virrey consultó a los superiores de las órdenes religiosas, a raíz de la real cédula de 20 de mayo de 1657. Su postura es muy radical: la mayor parte de los indios todavía no están evangelizados y tienen serios errores doctrinales, aunque, cuando se les instruye bien, llegan a recibir la fe con gusto. Tal situación se debe a que los obispos no visitan, a que “el catecismo en su lengua tiene herejías”, a la falta de instrucción de los indios por el excesivo tiempo dedicado al trabajo y al poco interés de los curas. El dominico insiste mucho en los

aspectos intelectuales de la fe y de su transmisión. Vale la pena recoger literalmente su testimonio:

“Anduve todo este reino, que por todo se extiende esta Provincia, catequicé y enseñé, no sólo los del cuidado de mi Religión, sino los demás, reconocílos faltos por lo general en los principios de nuestra fe, aun los que son de *necessitate medii*; di a la estampa un breve Compendio de todos que creí fuera reparo con advertencia a los curas de su enseñanza; experimenté después que los demás, especialmente clérigos, saben menos y muchos poco lenguaraces e imprimí el Conocimiento de Dios, para que tuviesen principios y pudiesen enseñar. Esta segunda vez que soy provincial en que procediendo con mayor cuidado, he hallado, para descargo de mi conciencia, serme preciso representar a V. Exc.^a que los indios hasta hoy no son cristianos, ni han tenido doctrina suficiente la mayor parte o casi todos” (24).

106

A pesar de que el testimonio puede considerarse excepcional, por el conocimiento de primera mano que el dominico tenía de la situación, sin embargo me parece más significativo el análisis que hace a continuación, en una densa página que recojo en una nota (25), sobre la dificultad que tenían los indios para creer en un Dios trascendental y universal, estando habituados a creer en dioses intramundanos y locales. Parte de dos supuestos, uno filosófico y otro teológico, y luego hace una interpretación de los hechos bastante coherente. El presupuesto filosófico es que los indios no tenían pensamiento abstracto, sino “pensamiento salvaje” (para utilizar la terminología y la problemática de Lévi-Strauss y la escuela sociológica francesa). El presupuesto teológico es que las manifestaciones religiosas no cristianas no se deben a la acción de Dios, sino a la manipulación del demonio, presupuesto que compartían muchos teólogos del virreinato. Luego se analiza “dos errores”, o condicionamientos culturales que tenían los indios que imposibilitaban su percepción de un Dios trascendente y universal. No percibían a Dios como trascendente, porque en su lengua no tenían ninguna palabra que tradujera tal concepto y porque a las

“huacas” no le tributaban verdadera adoración, sino simple reverencia, de la misma naturaleza que la tributada a los ancianos o corregidores, como se desprende de la palabra usada; es un análisis fundamentalmente lingüístico. Y los indios no daban el salto de sus “dioses intramundanos” (huacas) al Dios transcendente, porque no tenían pensamiento abstracto.

No percibían a Dios como universal, porque cada grupo étnico (indios, españoles o negros) tiene un origen distinto, pues conserva sus características raciales en los más diversos medios ecológicos. Y no daban el salto de sus “dioses locales” (huacas) al Dios universal, porque no tenían pensamiento abstracto. Consecuencia: la religión cristiana es buena para los españoles, pero no para los indios; observa agudamente el dominico que el demonio (que se presupone actúa detrás de la religión andina) no dice a los indios que la religión cristiana es falsa, pues ellos ven que los españoles, que se manifiestan inteligentes e interesados, están dispuestos a morir por ella, sino sólo que no era buena para los indios.

107

Al presentar mi hipótesis, en la tercera parte de este trabajo, me referiré a lo que pensaban contemporáneos de Francisco de la Cruz (como Fernando de Avendaño o el padre Bernabé Cobo) de los condicionamientos del indio para percibir al Dios transcendente y universal, pero de todos modos el análisis del dominico, que he tratado de hacer más inteligible, me parece sugerente.

5/Arz. Pedro de Villagomez: su extensa carta de 14 folios tiene mucho de defensa personal, respondiendo frase por frase la carta de Padilla. Primero trata de la acusación de don Juan, aduciendo que éste no tiene experiencia propia suficiente de lo que afirma, ni sus informantes (los capellanes del hospital) tratan con una muestra representativa de los indios del arzobispado, sin dejar de aludir a la poca simpatía que don Juan parece tener al arzobispo. Luego da argu-

mentos para demostrar al rey que se hace todo lo posible, incluso en el espinoso tema de la visita pastoral. Por eso, no se da un juicio directo sobre la situación religiosa del indio, aunque se desprende de afirmaciones como ésta:

“Y no será bastante (como don Juan da a entender) para extirpar totalmente las idolatrías enseñar a los indios la doctrina, visitar los obispos y confirmarlos, porque son otras muchas y principales las causas de ella, conviene a saber, la grande astucia y diligencia del demonio contra la rudeza y corta capacidad de los indios, y ser ellos hijos ab initio de idólatras, y su ordinaria embriaguez y lo mucho que, principalmente en este servicio tan pernicioso para las idolatrías y también en otros, imitan a sus antepasados, y así mismo la diligencia que los mismos ministros de las idolatrías ponen en su conservación, como tan interesados en ella, y también las ocasiones inevitables de ver las cosas en que suelen idolatrar y también en la disposición de sus pueblos, y no es pequeña parte para ellas el mal ejemplo que por sus codicias y otros vicios les suelen dar los españoles, como se puede ver por extenso en dicha mi Carta Pastoral, desde el cap. 12 al 24, y bien se ve que el arrancar tantas y tan hondas raíces pide más diligencia que la de solamente el enseñar la doctrina y el salir los obispos a visitar y confirmar si bien será de mucho provecho” (26).

108

Luego se refiere el arzobispo a las grandes campañas de extirpación que organizó con 10 visitadores, “que desde el año de 1649 a esta parte han andado a tiempos, repartidos con sus misioneros por diversas partes de este arzobispado y...han descubierto y quitado a los indios gran número de ídolos”. Parece, por otras cartas del arzobispo, que la idolatría continuaba en algunas partes, y que las campañas de extirpación terminaron más por la dificultad que el arzobispo tuvo en implantarlas que porque ya no fueran necesarias. Por todo esto la larga carta del arzobispo, aunque matiza muchas de las críticas de Padilla, confirma que la evangelización tenía deficiencias.

6/Diego de León Pinelo: si la larga carta del Arz.

Villagomez tenía mucho de defensa de su persona y de la política del sano realismo ante las denuncias proféticas de Padilla, la carta más larga todavía del Defensor General de los Naturales es una defensa de la legislación colonial. Pinelo se manifiesta ante todo como un abogado que, siguiendo párrafo por párrafo el memorial de Padilla, descubre que para cada crítica de la situación religiosa del indio, tal sinodal o tal ordenanza de tal año ya han provisto el remedio adecuado. La realidad del indio queda como escamoteada ante la avalancha legal. Por ejemplo, después de transcribir la frase de Padilla: "No está desarraigada de ellos la idolatría", afirma: "Desgracia es de los indios que nos les aproveche, para que salgan de tan miserable estado, lo mucho que se ha discurrido en este punto y consta de lo siguiente" y entonces se refiere a las Ordenanzas 34, 123, 136, 140, 12, 27, a varios puntos de las Sinodales de 1613, a Reales Cédulas de 1555, 1574 y 1619, para recoger las causas que, en opinión de los peritos, influyen en que la idolatría tenga todavía adeptos. Sin embargo concluye, como en un remanso de su alegato legal, con un cuadro sobre la situación real:

109

"Pero sin embargo se debe ya delimitar más lo que en este punto sienten los indios de este Reino: porque religiosos graves que han discurrido por las provincias de arriba y de este Arzobispado, afirman que los idólatras eran aborrecidos, que los acusan teniendo noticia de ellos y de sus hechicerías, y los más indios se ajustan a los documentos y enseñanzas de los curas, y lo reparan, si faltan en ella, y piden que les den otros. De suerte que el haber algunos idólatras en lugares retirados, no ha de ser bastante para infamar todo el lugar, ni la mayor parte, pues serlo un indio, dos ni mas, no es serlo el Pueblo.

Y es argumento considerable en favor de los indios, los pocos que se envían a la reclusión del Cercado con causas de idólatras y que es menester que los Visitadores que salen, penetren lo más escondido de la Sierra y Llanos para procesar reos de este crimen con verdadera probanza; y no siempre lo es encontrar Cerros y en partes ocultas, ídolos, sepulturas y mochaderos, porque pueden estar allí de antiquísimo tiempo, sin noticia de

los indios presentes, como sucede en las huacas que hoy pocos saben de ellas, siendo cierto que las hay.

De que se infiere que, aunque es justísimo velar en este punto..., todavía se debe ya tener mejor concepto de los indios, para no infamarles generalmente, pudiendo el mal nombre que les ponen de idólatras, ocasionar sentimiento que los desaproveche" (27).

III. Una nueva hipótesis sobre la Cristianización Indígena

110 No pretendo, en las páginas que siguen, hacer una crítica de las distintas teorías sobre la aculturación religiosa andina de la primera parte a la luz de los testimonios históricos de la segunda parte. Deseo más bien formular una nueva hipótesis sobre dicha aculturación religiosa, que quiero probar en un amplio trabajo que estoy preparando. Para evitar mal entendidos, conviene comenzar por definir los términos. Cuando hablo de aculturación religiosa andina, me refiero a aquel largo proceso por el cual la gran mayoría de la población andina peruana aceptó el sistema religioso católico que trajeron los misioneros. Dicho sistema estaba integrado por un conjunto de creencias, de ritos, de formas de organización y de normas éticas peculiares, que se expresaban respectivamente en los artículos del credo, en la liturgia de los sacramentos y sacramentales, en la organización en parroquias y cofradías y en los mandamientos del viejo decálogo, tal y como era entendido dicho sistema religioso por una Iglesia oficial, que se había redefinido en Trento, y tal y como era vivido dicho sistema religioso por una Iglesia popular, que también se había redefinido en su largo peregrinaje por las culturas y por la historia.

El proceso de aculturación religiosa andina, como todo proceso de contacto cultural, no fue una simple sustitución del sistema religioso incaico por el sistema religioso español, ni siquiera por haberse hecho desde la situación de dominio político que llevaba consigo la conquista o por el carácter exclusivista del catolicismo español. Fue un proceso en parte aditivo, en

parte sustitutivo y en parte de síntesis entre las creencias, los ritos, las formas de organización y las normas éticas de los dos sistemas religiosos que se pusieron en contacto.

Además, la aculturación religiosa andina, que se inició con la misma conquista española, no fue un proceso homogéneo, ni ascendente, sino que puede señalarse como tres grandes etapas: de evangelización intensiva (siglo XVI), de lucha contra las idolatrías (1a. mitad del siglo XVII) y de la "cristalización del nuevo sistema" (2a. mitad del siglo XVII), que es una síntesis entre la tesis de la imposición del sistema católico y la antítesis de la reacción de la religión indígena. Ahora paso a exponer cada una de las tres etapas:

1/Etapa de cristianización intensiva. Abarca todo el siglo XVI desde la llegada de los españoles en 1532. En esta etapa se destruye todo el culto estatal incaico y se administra el bautismo a la casi totalidad de la población andina. Durante este período es notable el esfuerzo de la Iglesia jerárquica y de las grandes órdenes religiosas (dominicos, franciscanos, mercenarios, agustinos y jesuitas) para implantar la nueva religión: entre los obispos descolla la figura de Sto. Toribio, quien preside el Concilio de 1583, el más importante de los concilios limenses, y varios sínodos locales, y recorre personalmente gran parte de su extensa diócesis. En cuanto a los métodos misionales empleados, aunque hay mucha imposición y excesiva prisa, por la teología subyacente de sentirse portadores de la única religión que salva, en la práctica, al lado del método de "tabla rasa", se aplica también el viejo consejo del papa san Gregorio a san Agustín de Cantorbery, que orientó la evangelización de Inglaterra:

"No deben destruirse los templos de ídolos, sino sólo los ídolos... Y puesto que acostumbran también ofrecer muchos sacrificios de bueyes a los demonios, debe cambiárseles dicha fiesta, de manera que el día de la dedicación o del natalicio de los mártires, cuyas reliquias se

coloquen allí, construyan para sí, con ramas de árboles, tiendas en torno a los mismos templos y celebran la fiesta con banquetes religiosos..., a fin de que, mientras se les permite los gozos exteriores, puedan más fácilmente alcanzar los interiores. Pues, sin duda, es imposible arrancar al mismo tiempo todas las cosas de estos feroces corazones y un monte elevado no puede subirse a saltos, sino a paso lento" (28).

Al terminar esta etapa, puede decirse que los misioneros han impuesto las líneas maestras del nuevo sistema religioso.

112 2/Etapa de lucha contra las idolatrías. Pero muchos indígenas andinos, como consecuencia de los mismos métodos misionales de la primera etapa y como una manera de afirmar su identidad ante el derrumbe de su mundo cultural, siguieron viviendo su religión andina, al lado o debajo de la religión cristiana. En efecto, en 1608 Francisco de Avila, cura de la doctrina de San Damián de Huarochirí, se informó de que los indios, que se habían congregado para celebrar la fiesta de la Asunción de la Virgen María, iban a celebrar en realidad a Pariacaca. Avila avisó al arzobispo de Lima y, como consecuencia, se organizaron unas sistemáticas campañas de extirpación de la idolatría, durante unos cincuenta años, aunque no siempre con la misma intensidad. Cada "visita de idolatrías" tenía como dos fases: la primera era una especie de "misión popular" para remover las conciencias, donde trabajaron muchos jesuitas (uno de los cuales, José de Arriaga, nos ha dejado en su obra "La extirpación de la idolatría en el Perú", Lima, 1621, una excelente síntesis de la religión andina y un manual del extirpador); la segunda era un verdadero juicio eclesiástico por visitadores, nombrados por el arzobispo para una población que, por estar bautizada, se consideraba sujeta a las leyes canónicas de la herejía, pero que estaba fuera de la jurisdicción de la inquisición. Estas campañas de extirpación parecieron tener tanto éxito que, como se vio antes, Kubler llega a afirmar que hacia 1660 la cristianización indígena era un hecho.

3/Etapa de cristalización de religión andina. La población andina que, en poco menos de 130 años, ha sufrido el despojo de su religión oficial y estatal de origen incaico, con la caída del imperio, y la imposición de la nueva religión con la evangelización intensiva del siglo XVI y la re-evangelización peculiar de la lucha de las idolatrías, por fin puede hacer su propio inventario religioso en el seno de la sociedad colonial y toma así una fisonomía religiosa característica, que "cristaliza" en este momento y que va a permanecer inalterado hasta tiempos muy recientes. La población indígena termina por aceptar las grandes líneas del sistema religioso católico, pero con una serie de re-interpretaciones de los elementos cristianos desde la matriz cultural indígena e incluso incrustando en el nuevo sistema religioso una serie de creencias y ritos de origen indígena. Pero lo importante es que el indígena no vive su nueva religión como una simple yuxtaposición de las dos religiones que se pusieron en contacto (punto esencial para varias de las teorías de aculturación religiosa con que se inició el trabajo), sino como algo nuevo e integrado, en el seno de la sociedad colonial.

113

Antes de exponer las creencias, ritos, formas de organización y normas éticas peculiares del nuevo sistema religioso, voy a referirme a las razones que avalan el que la cristalización se realice precisamente en la segunda mitad del siglo XVII:

a/ en lo religioso, hacia 1660 se terminan las campañas de extirpación de la idolatría. Esto se debe al éxito relativo de las mismas, a que los "idólatras" se refugian cada vez más en la clandestinidad, a la dificultad de implementar las visitas de extirpación (porque los jesuitas se niegan a colaborar con el arzobispo, aduciendo que su trabajo misional, al estar tan unido al de los jueces eclesiásticos, puede ser mal interpretado por los indios) y, sobre todo, a cierta redefinición por parte del clero de muchos ritos idolátricos como simples supersticiones. Kubler afirma

al respecto que: "Después de 1650 muchos ritos indígenas que habían sido antes objeto de las campañas de extirpación de idolatría, entraron rápidamente a la clase de supersticiones relativamente inofensivas" (29) y trata de probarlo con el testimonio del "Itinerario para párrocos de indios" (1668) del obispo de Quito Monseñor de la Peña y Montenegro, un manual pastoral que tuvo varias ediciones y una amplia difusión en el Virreinato.

114 Para confirmar mejor la redefinición de la idolatría por el clero habrá que comparar las constituciones del Concilio Limense de 1567 sobre idolatrías (constituciones 98 a 107 relativas a los indios) (30), que es el texto más importante de los concilios limenses sobre el tema, con los catálogos de preguntas que recogen tanto Arriaga (31) como Arz. Villagomez (32) sobre las idolatrías y con el texto de Mons. de la Peña. Hay, sin duda, una disminución en la gravedad de la falta y no porque haya habido cambio de la doctrina teológica, sino porque el contexto hacía ver las cosas de manera distinta: el concilio del 67 recoge toda la experiencia de la primera evangelización, el manual de Arriaga y la pastoral de Mons. Villagomez son el reflejo ideológico de las dos grandes campañas de extirpación del siglo XVII, mientras que el Itinerario es un manual de párrocos para una época en que ya no hay extirpación sistemática. Por eso el obispo de Quito, después de enumerar muchas creencias y ritos indígenas (deformación de la cabeza, corte de pelo, depositar la ropa de los enfermos en los caminos para que los viajeros se lleven el mal, ritos de pubertad, etc.), que son los mismos ritos condenados por el concilio o por los extirpadores, concluye: "Todas estas y otras semejantes ceremonias pertenecen a la cuarta especie de supersticiones, porque por medios inútiles y desproporcionados quieren alcanzar el bien y huir el mal" (33).

b/ Además, en esta segunda mitad del siglo XVII, puede decirse que cristaliza el mismo sistema socio-

político colonial, del cual el sistema colonial va a ser una parte: en lo legal, se promulga en 1681, la "Recopilación de las Leyes de Indias", proyecto largamente acariciado, que por fin entra en vigor y va a servir de marco jurídico durante todo el virreinato. En lo económico se consolida el régimen colonial, basado en la minería, los obrajes, las haciendas y el trabajo personal de los indios en sus distintas modalidades. En lo político se consuma la desestructuración de la sociedad andina y se consolida el nuevo régimen de "comunidades locales" iniciado por el Virrey Toledo en su política de reducciones; en ese sentido, no hay simple deculturación, sino verdadera aculturación. En el arte, hay también una cierta cristalización, en el "barroco", que es la primera expresión del Perú mestizo que nace, porque también los grandes templos de los pueblos indígenas, levantados según el modelo español, reflejan, en la ornamentación de sus columnas y en otros elementos simbólicos, el mundo indígena.

No es difícil probar que el nuevo sistema se mantiene estable a lo largo de la colonia y durante gran parte de la república. Algunas evidencias: entre 1601, fecha del 5o. Concilio Limense, y 1899, fecha del primer concilio plenario latinoamericano de Roma, hay un solo concilio, el 6o. Limense de 1772, que no significó ningún cambio pastoral y que además no fue aprobado por el papa, y es sabido que los concilios promueven o legitiman los cambios de orientación en la Iglesia. Otra evidencia: la abundante documentación de las visitas de los obispos o de sus visitadores, que se conserva en los archivos episcopales de Lima, Trujillo, Guamanga, Cusco y Arequipa, confirma que la vida religiosa y la problemática pastoral de las "doctrinas" fue estable en el período dicho. Aunque no se ha hecho todavía un estudio sistemático de los legajos de "visitas", como se ha hecho en parte con los de "idolatrías", pienso que resulta razonable la hipótesis de la estabilidad: al menos es la conclusión que estoy sacando de la revisión de los legajos de

visitas de Lima y de Trujillo. Una última evidencia: don Jaime Martínez de Compañón, obispo de Trujillo entre 1779-90, con ocasión de su visita sistemática de más de cuatro años por toda su diócesis, dejó en cada parroquia un "auto de visita" (34), que es un verdadero directorio pastoral de fines de la colonia; dicho documento, por su similitud con la problemática pastoral de Mons. de la Peña y Montenegro (1668), más de un siglo antes, es una prueba más de la cristalización del sistema.

Con esta introducción sobre las tres etapas, paso a exponer el sistema religioso que cristaliza, a nivel de creencias, de ritos, de formas de organización y de normas éticas. No necesito repetir que se trata de una hipótesis de trabajo:

1. Creencias religiosas

116 a) En el panteón del nuevo sistema religioso ocupa el primer lugar *Dios, creador y remunerador*. Aquí se ha dado un proceso de síntesis entre el Dios creador andino Wiracocha y el Dios creador cristiano, pues ambos tenían el mismo contenido fundamental. Aunque no debió faltar entre los misioneros y, sobre todo, entre los intermediarios religiosos (catequistas e intérpretes) quienes negaban esa identidad de contenido, los teóricos más clarividentes de la evangelización, que escribieron libros de gran influjo, reconocían dicha identidad, es decir que los indios tenían fe en el Dios verdadero. El Padre Bernabé Cobo reconoce que los indios llegaron a "conocer que el verdadero Dios y primera causa era uno solo, al cual, aunque confusamente, adoraban como a creador de todo" (35) y don Fernando de Avendaño, en sus "Sermones de nuestra santa fe católica" (que tanto influyeron en la recristianización indígena del siglo XVII, por su tono didáctico y por estar escritos en castellano y quechua, lo que facilitaba su uso por doctrineros menos peritos en la lengua general), escribe: "Aunque la fe nos enseña que hay Dios, con todo esto los filósofos gentiles con la razón natural sin la fe, al-

canzaron a saber que hay Dios... Los incas y sus filósofos alcanzaron a saber esta verdad y le llamaron Pachacamac" (36), donde el autor utiliza el nombre indígena del Dios creador no de la religión cuzqueña, sino de la costa central. Además la escasa actividad ritual del hombre andino hacia el Dios creador, sobre todo a partir de la desaparición del culto oficial del imperio, por una parte, y el énfasis del culto católico en Dios, por otra, hicieron que, paulatinamente, fuera realizándose en la práctica esa identidad; los misioneros conocían el viejo adagio teológico: "lex orandi est lex credendi". Las modernas etnografías religiosas confirman el resultado de este proceso y hoy día los campesinos indígenas sólo emplean el término cristiano de Dios, dirigen a Dios gran parte de su vida cültica y, al ser preguntados sobre el contenido que para ellos tiene este concepto, responden de un modo muy cercano al de la revelación cristiana.

Menos claro es lo que pasó en la catequesis indígena con Jesucristo y con el Espíritu Santo. Jesucristo, a pesar de su naturaleza divina, por ser representado visiblemente e incluso bajo diferentes advocaciones, era considerado como un "santo", en el sentido de imagen o realidad sagrada, fuente de poder sobrenatural, y este carácter de mediación visible dejaba en la penumbra su posición central dentro de la teología católica. Su identificación con el Inti, basada en ser ambos enviados de Dios y sobre la cual tanto se ha hablado, no pienso que haya sido tan universal y la abundante documentación de los extirpadores de la idolatría prueba la pronta desaparición del culto del sol y de las demás divinidades celestes del panteón andino. En cuanto al Espíritu Santo, de quien se ha afirmado su identificación con Ilyapa, el dios del trueno, para completar el paralelismo ente la trinidad cristiana y la trinidad andina, tampoco creo que tal identificación se haya dado en la mente de la mayoría indígena, por la disimilitud de los dos conceptos. Creo que más éxito tuvo un cierto sincretismo entre Ilyapa y el apóstol Santiago, el hijo del trueno,

cuyo culto está paradójicamente (por ser un símbolo guerrero de los españoles) muy extendido entre los indígenas. Actualmente en el mundo andino se dice que el Espíritu Santo va a presidir el mundo del futuro, después que el Padre presidió el mundo del pasado y que el Hijo está presidiendo el mundo actual, donde parece descubrirse un cierto influjo del joaquinismo, que debió introducirse a través de los misioneros franciscanos.

118 b/ Después de Dios, ocupan el segundo lugar en el panteón *los intermediarios*, de menor categoría ontológica y mayor importancia ritual que Dios. Aquí sí se ha dado la “yuxtaposición” de los dos sistemas originales, de que hablan varias teorías de la primera parte. El indígena de la segunda mitad del siglo XVIII rinde culto, por una parte, a los “santos” o imágenes religiosas católicas, con motivo de las fiestas públicas y gracias a la multiplicación de las “cofradías”. Los “santos” van a ser para la sociedad andina virreinal, una fuerza sobrenatural que protege y un nudo de relaciones sociales, por todos los lazos que establecen los indígenas entre sí por medio del “santo”, tales como “pasar el cargo”, distintas formas de compadrazgo, la misma identidad del grupo por la fiesta común del santo patrono, etc. El escaso conocimiento de la vida histórica del “santo”, junto con su poder sagrado y su vinculación social, han contribuido a mitificar su figura. La aceptación del “santo” católico ha sido un préstamo cultural, debido al enorme impulso aculturador de esa línea de la Iglesia colonial, pero respondía a la categoría religiosa indígena de los intermediarios, como las “wakas”.

Por otra parte, el indígena de la segunda mitad del siglo XVII va a seguir dando culto a algunas wakas. A pesar del éxito relativo de las campañas de extirpación, la mayor tolerancia de los eclesiásticos y el recurso a la clandestinidad permitieron la supervivencia de la religión de la tierra. La etnografía andina moderna confirma este culto a la madre tierra (Pacha-

mama) y a los cerros (Apus, Wamani...) para asegurar la fertilidad de la tierra y el buen éxito en la cría del ganado. Se trata de una supervivencia de la religión andina, pues la religión católica no ofrecía una clara alternativa para asegurar la protección a la importante actividad agropecuaria, pero que ha sido reinterpretada no sólo en su forma, ya que dichos rituales agropecuarios tienen con frecuencia oraciones o gestos cristianos, sino en su contenido, ya que dichos rituales, a veces, se inician solicitando la licencia de Dios y se dirigen a la Pachamama no como a realidad divina autónoma, sino como a representación simbólica de la providencia de Dios ("una virgen santa, que alimenta a los hombres de parte de Dios").

c/ En cuanto a los *espíritus malos*, se da también un proceso de selección y de síntesis cultural. Duviols escribe al respecto:

"Entre los zupay, hapuñuñu, viscocho, humapurick y otros muchos, los españoles debían conservar únicamente al Zupay y consagrarlo demonio. Esta elección fue sin duda más o menos arbitraria, si se cree en la más antigua definición del Zupay, la que da Domingo de Santo Tomás en su *Léxicon* (1560): 1. ángel bueno o malo; 2. demonio o trasco de casa (fol 131). He aquí lo importante: es claro que el Zupay no era exclusivamente un espíritu malo. Llegó a serlo por obra de los evangelizadores. Y el mismo lexicógrafo prueba también que el mestizaje cultural y lingüístico de estas palabras estaba, ya en esta época, muy avanzado, cuando da "zupaypaguacin" por equivalente de infierno, lo cual es evidentemente un neologismo, que significa casa del diablo" (37).

119

d/ Finalmente, en cuanto a *los mitos*, que se refieren al origen o fin del hombre y del universo, o que explican determinados rasgos de la cultura, el hombre andino acepta muchos de los rasgos de la catequesis cristiana, como por ejemplo los mitos cosmogónicos del génesis, aunque haga reinterpretaciones de los mismos desde sus propias categorías culturales, como se manifiesta en otro artículo de este número de la revista (38). Pero también han sobrevivido mitos

andinos, como el del dios Pariacaca. Francisco de Avila recogió en Huarochirí, durante las campañas de extirpación de las idolatrías, la narración de Pariacaca, quien se presenta a una fiesta en un pueblo de Huayquiusa, en forma de anciano harapiento y nadie le hace caso, por lo que decide castigar a todo el pueblo con un aluvión; sólo una mujer común, que se compadeció del pobre anciano y le ofreció un mate de chicha, fue avisada por Pariacaca y pudo salvarse ella con toda su familia (39). Este mito se relata todavía en muchas comunidades surandinas del país para explicar el origen de las lagunas, aunque el protagonista es el Dios cristiano.

2/Ritos religiosos.

En la segunda mitad del siglo XVII ya están institucionalizados los ritos impetratorios, festivos y de transición de la religión católica que describen las etnografías religiosas andinas de la actualidad. Pero al mismo tiempo continúan vigentes muchos ritos pre-hispánicos que acaban por ser redefinidos por los curas como simples supersticiones o que se celebran en la clandestinidad. Hablando de los indios de su tiempo Mons. de la Peña escribe:

120

“En muchas partes usan los indios apretar la cabeza de la criatura con dos tablillas...y llaman “palta ulma”. Otros usan muchas supersticiones cuando trasquilan el cabello a sus hijos la primera vez, o cuando les cortan las uñas, haciendo grande fiesta y ofreciéndoles plata, oro, ropa y otras cosas... y en sus casamientos haciendo hogueras grandes de unas ramas, que llaman chuquiragua..., pasando por las llamas a los desposados. Otros ponen en los caminos las ropas, o hierbas, o maiz, con que curaron a los enfermos, para que los caminantes se lleven el mal o los aires quiten las enfermedades y purifiquen. En otras partes suelen los enfermos irse a lavar a los ríos...creyendo que con escupir en...ichu..., quedarán sanos y libres en el cuerpo de las enfermedades y en el alma de los pecados.

Cuando salta alguna centella del fuego, echan maiz o chicha para aplacar su enojo; cuando a las doncellas les

comienza a venir el mes la primera vez, las lavan y peinan sus madres y con ciertas ceremonias les ofrecen oro, plata, ropa, etc. para hacerlas venturosas; y cuando se eclipsa el sol o la luna aparece algún cometa en el aire, suelen gritar y llorar y levantar grandes alaridos, y hacer que griten otros, y ladren los perros o ahullen y para esto los arrean, creyendo que el sol y la luna padece algún trabajo y se ve en grande aprieto, y en orden a socorrerla hacen estas ceremonias.

Y en algunas partes usan poner en medio de las chacras una piedra larga, para desde allí invocar la virtud de la tierra y para que les guarde la chacra; al pasar los ríos ofrecen algo y a los manantiales, pidiéndoles que los dejen pasar y no los lleven: y cuando acaban de hacer alguna casa, usan también de muchas supersticiones, en orden a que la buena dicha y fortuna esté en ella" (40).

Todavía sobreviven en el mundo andino algunos de estos ritos y otros muchos relativos a la curación de las enfermedades o a la fertilidad de la tierra y del ganado, que son los dos campos que más preocupaban a la sociedad campesina quechua y para los cuales el sistema religioso católico no ofrecía una verdadera alternativa.

121

Pero, como ya apunté, en esta segunda mitad del siglo XVII ya están plenamente institucionalizados los ritos impetratorios, festivos y de transición de la religión católica, gracias a las normas de los concilios y de los sínodos y al sistema fiscalizador de los curas y de los visitadores:

a/ con relación a *los ritos impetratorios*, se aceptan los gestos cristianos, como santiguarse, tocar las imágenes o depositar los niños ante las imágenes de los grandes santuarios, y se aceptan las oraciones cristianas, que se repiten machaconamente en la catequesis obligatoria tres veces a la semana y sobre las cuales examinan los visitadores en la primera reunión de la visita. Se acepta la celebración de la misa, que no se entiende del todo, pero que va a convertirse en la "oración suprema" y va a vincularse a la fiesta

patronal, a los sufragios por los muertos y a los acontecimientos importantes.

b/ Con relación a los *ritos festivos*, la fiesta en honor del santo patrono del pueblo o de otra imagen del templo, organizada con gran solemnidad por la respectiva cofradía, aunque tiene una función específicamente cültica, va asumiendo también las otras funciones sociales, que descubren hoy en la fiesta patronal ciertos análisis antropológicos. Así, la fiesta desempeña la función de integrar a la comunidad bajo el símbolo común y a través de una serie de reciprocidades ceremoniales; es un mecanismo de promoción de la persona por medio del prestigio de “pasar el cargo” y, consecuentemente, un mecanismo de redistribución del poder y de la riqueza; y cumple la función de “recreación”, no sólo por lo que tiene de paréntesis y aun de “exceso”, es decir, ocasión socialmente autorizada de manifestar actitudes y comportamientos normalmente reprimidos, sino por lo que tiene de retorno al tiempo inicial, al menos a niveles poco conscientes.

122

c/ Con relación a los *ritos de transición*, el bautismo lo reciben absolutamente todos, aun en circunstancias que no facilitan su recepción, y llega a convertirse en un postulado de la cultura andina, lo cual explica la aparición de una serie de “creencias” sobre los peligros que amenazan a las personas que no están bautizadas. En cuanto al matrimonio, aunque todos se casan por la Iglesia, el “matrimonio indígena” sobrevive al lado del rito católico, a pesar de todos los anatemas de los sínodos; la predicación eclesiástica en este punto fue inútil y los “procesos de concubinato” de las visitas sólo se entablaban contra las personas casadas eclesiásticamente y que llevaban vida marital con otra persona, no contra los indios que convivían antes de su unión religiosa. Finalmente, con ocasión de la muerte se celebran los ritos fúnebres cristianos, entre otros motivos porque eran una fuente de ingresos para los doctrineros; no faltan los abusos en

este punto, como consta de numerosas cartas dirigidas por los indios al rey y a los obispos. Pero aquí también continúan ciertas creencias y ritos prehispánicos. Por ejemplo Mons. de la Peña escribe:

“Este vicio es común entre los indios, los cuales, cuando ven culebras que atraviesan el camino que andan, lo tienen por mal agüero, o cuando las ven trabadas entre sí; y lo mismo cuando ven otras sabandijas, arañas y mariposas grandes, creyendo que les ha de venir algún grave mal y, a fin de evitarlo, hacen muchas supersticiones. Cuando oyen cantar lechuzas, buhos, buitres, gallinas u otras aves extrañas, y el canto de la tórtola, ahullar perros, lo tienen por agüero malo y pronóstico de muerte para sí o para sus vecinos y particularmente para aquel en cuya casa cantan o ahullan, y suelen ofrecerles coca y otras cosas, pidiéndoles que maten y dañen a sus enemigos y no a ellos” (41).

3/ La organización religiosa.

Con relación a la organización religiosa, la segunda mitad del siglo XVII significa la consolidación del sistema eclesiástico colonial, que se caracterizaba por el régimen de “patronato real” y por el sistema de “doctrinas”. El patronato regio, basado en las bulas papales (una de ellas, la “Omnímoda” de Adriano VI, tenía que formar parte de la biblioteca mínima de los curas y así lo exigen los visitadores), ponía en manos del rey muchos asuntos de la Iglesia, lo cual debió influir, a los ojos de los indios, para vincular la acción religiosa con el dominio político. El sistema de doctrinas aseguraba la atención y fiscalización religiosas de una población relativamente pequeña (300 o aun 200 indios, según el 3o. Concilio Limense) (42) por cada sacerdote. Si en el terreno civil las minuciosas ordenanzas del Virrey Toledo acaban plasmando la realidad social de los pueblos o “reducciones” y siguen todavía vivas en muchas comunidades andinas, otro tanto puede decirse en el terreno religioso, de las normas precisas de concilios y sínodos y su aplicación por los curas, sobre todo porque las visitas periódicas vigilaban esa aplicación.

Es interesante examinar la imagen que el indio se va haciendo del sacerdote. Como no se ordena a los indígenas, por considerarlos poco maduros en la fe y como, sobre la misma ordenación de mestizos, hay limitaciones y una política poco consistente, el sacerdote era para el indio un ser del "otro mundo" político y cultural. Era, además un funcionario religioso, en cuya percepción debió influir también el registro de bautismos, matrimonios y defunciones y el padrón de los vecinos para la confesión anual y para otros sucesos importantes de la vida religiosa. Era también un hombre con poderes sagrados, por medio de los cuales el indio sentía comunicarse con lo sagrado y ser escuchado por Dios en sus necesidades. Pero era también un hombre vinculado a los explotadores del indio y en bastantes casos explotador él mismo de los indios (43), como lo confirman muchos memoriales dirigidos al rey y a los obispos, aunque también aparece muchas veces como defensor del indio. De donde resulta esa ambivalencia, que parece esencial de la relación sacerdote-indio; desde luego se da el miedo y es interesante que el obispo de la Peña llegue a preguntarse "si el miedo que tiene el indio al cura" (44) es excusa suficiente para que no esté obligado a ir a misa; pero también se da la relación familiar.

En este período se fortalece el papel del clero secular. Según la información de León Pinelo, en 1662 apenas hay religiosos en las doctrinas de las diócesis de Cusco y Arequipa (45). Lo cual significa la consolidación del régimen de doctrinas, que eran atendidas por un solo sacerdote y eran más permeables al sistema de explotación colonial. Por algo los críticos de esta época, como don Juan de Padilla, ven una solución en entregar en cada provincia una doctrina a los jesuitas (46), para que repitieran la experiencia de las "reducciones" de Juli, donde los sacerdotes vivían en comunidad y donde los pueblos de indios podían organizar su vida más protegidos de los españoles.

Una consecuencia importante de la no ordenación sacerdotal de los indios fue el necesario recurso a intermediarios indígenas (catequistas, fiscales, mayordomos, etc.). Aunque la liturgia oficial va a estar reservada al sacerdote, todos los demás papeles de la vida religiosa van a estar en manos de los laicos indígenas; cuando los pueblos de indios se queden sin sacerdotes, lo cual va a ocurrir sobre todo a partir de la Independencia, no por eso se quedan sin líderes religiosos y, por eso, la vida religiosa se mantiene. Por una extraña paradoja, una Iglesia a la que se trató como menor de edad y no se le dieron sus propios sacerdotes, resultó más adulta y menos clerical que otras Iglesias mejor dotadas.

Para terminar este punto de la organización religiosa, una palabra sobre los especialistas de las religiones nativas. Si a nivel de creencias y ritos nativos, la segunda mitad del siglo XVII marca una cierta tolerancia, los especialistas de la religión andina ("hechiceros", "dogmatizadores", etc.) desaparecen o se refugian en la clandestinidad. León Pinelo en su respuesta afirma que apenas ningún indio es enviado al Cercado, donde los jesuitas tenían un centro de re-educación para los indios que, en los procesos de idolatría, eran sancionados en ese castigo (47). Por otra parte, los procesos contra indios acusados de ser "hechiceros" que son muy abundantes en el archivo arzobispal de Lima en los dos primeros tercios del siglo XVII disminuyen enormemente en el último tercio de ese siglo y en el siglo siguiente.

125

4/Las normas éticas

Todo sistema religioso conlleva un determinado sistema ético y las afirmaciones de ciertos antropólogos de que la religión primitiva es exclusivamente ritualista y que carece de verdadera ética, no tienen más apoyo que oscuros prejuicios evolucionistas. Pero, en este cuarto nivel, hay al menos tanta variedad en los sistemas religiosos como en los niveles de las creencias, los ritos y las formas de organización religiosa.

El catolicismo de los misioneros traía la ética cristiana, desde la peculiar perspectiva de la teología tridentina, muy centrada en la práctica religiosa sacramental como consecuencia de la polémica protestante; además los valores cristianos se transmitían no sólo a través de los mecanismos normales de la evangelización, sino de los informales de la aculturación religiosa espontánea por parte de conquistadores y colonos, que, si puede decirse que tuvieron un "alma cristiana" (48), su praxis cristiana era muy discutible.

Este influjo formal e informal de la ética cristiana sufrió una nueva reinterpretación al entrar en el campo de la cultura andina, porque si se dieron reformulaciones de las creencias, de los ritos y de las formas de organización de la religión católica, también se dieron de sus valores éticos, aunque sea un punto menos estudiado. Por ejemplo, la importancia que tiene en el mundo andino actual el incesto entre compadres y que lo convierte en uno de los mayores pecados, sólo es explicable por la redefinición de la ética sexual al interior de una sociedad basada en el parentesco.

126

Pero el punto más delicado es el influjo que pudo tener, en la percepción de los valores cristianos y de la misma religión cristiana por los indios, el hecho de que la conversión se hace desde el sistema colonial y que éste trata de racionalizarse religiosamente no pocas veces y que había sacerdotes metidos personalmente en la aventura de la explotación a través de obrajes o de aranceles excesivos, como lo muestran las abundantes denuncias. Todo esto arrojaba sobre la percepción del mensaje cristiano por el indio una luz peculiar, que hacía difícil comprender al Dios del "espíritu y de la verdad".

Para completar el cuadro de esta "hipótesis de trabajo", después de analizar el posible resultado de los contactos de dos sistemas religiosos en sus creencias, en sus ritos, en sus formas de organización y en sus

normas éticas, habría que estudiar los grandes principios generales de los dos sistemas, que contribuyeron mucho al ensablaje. Que la religión andina fuera "sacral", "emocional", "sincrética", "socio-cultural", en el sentido de que suponía una visión sacral de la realidad, daba más énfasis a los aspectos emotivos que intelectuales, aceptaba fácilmente en su mundo religioso los préstamos de otras culturas y enfatizaba más los aspectos culturales que personales de la religión, es algo que facilitó el encuentro con la religión cristiana y que condicionó fuertemente el resultado de ese encuentro.

Una última observación. La formulación de una hipótesis, como la que he tratado de presentar en estas páginas, puede dar la impresión de que el hecho de la cristianización del Perú, que, para los creyentes, es un hecho providencial, queda reducido a la autopsia de un conjunto de hecho humanos y de procesos socio-culturales concomitantes. Esa impresión es cierta y se debe al empleo exclusivo de la perspectiva de las ciencias histórico-sociales, pero pueden emplearse otras perspectivas de estudio. Y desde luego, para el creyente, siempre será posible descubrir debajo de las diferentes perspectivas la acción de Dios, que recorre en silencio los caminos de los hombres.

NOTAS

- (1) "Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana", Lima, 1943, Amauta, p. 131.
- (2), Mariátegui, 1943: 124.
- (3) Mariátegui, 1943: 124.
- (4) "Ruta cultural del Perú", Lima, 1965: 143.
- (5) "The Quechua in the Colonial World" en "Hand-
- book of South American Indians", Washington, 1963: 400.
- (6), "Cristianización del Perú" (1532-1600), Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1953: 596-7).
- (7) "Historia de la Iglesia en el Perú", Burgos, tomo II, 1959: 240.
- (8) "Métodos misionales de la

- cristianización de América. Siglo XVI", Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas, 1960: 517.
- (9), Borges, 1960: 550-1.
- (10) "La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial", Lima, Institut Français d'Etudes Andines, 1971: 348-9.
- (11) "La visión des vaicuns: Les indiens du Perou devant la conquete espagnole (1530-1570)", Paris, Gallimard, 1971: 233.
- (12) Wachtel, 1971: 236.
- (13) Wachtel, 1971: 239.
- (14) Wachtel, 1971: 241.
- (15) Archivo General de Indias de Sevilla (en adelante, usaré las siglas AGI), Audiencia de Lima, 59. No he encontrado la misma carta de don Juan, aunque es posible reconstruirla casi exactamente de la respuesta de 21 de julio de 1657 del arzobispo, quien transcribe los distintos puntos de la carta de Padilla antes de responderlos.
- (16) AGI, A de Lima, 59.
- (17) AGI, A de Lima, 17.
- (18) AGI, A de Chacras, 266. El memorial ha sido publicado en un apéndice del tomo III de la "Historia General del Perú" de Rubén Vargas Ugarte, Lima, Villa Batres, 1966: 391-420.
- (19), AGI, A de Lima, 59.
- (20) "Y porque para esto hay sujetos más a propósito en Lima que los que pueden venir de España, respecto de concurrir en ellos la noticia de los daños que se padecen y la suficiencia en la lengua y práctica de la tierra, me ha parecido representar a VM que el P. Mtro. Fr. Francisco de la Cruz, provincial actual de la Orden de Predicadores y Obispo electo de Santa Marta, es el que más justamente se puede emplear en esta ocupación, porque ninguno es más docto que él, ni de más claro ingenio, y en la lengua es bastante capaz para explicar y dar a entender lo que sabe e instruir en el conocimiento de la santa fe. Y como en los puestos que ha tenido en su religión y particularmente siendo dos veces provincial, ha visitado por su persona las partes donde más se carece de doctrina, es el que más ha reparado los yerros que se cometen y la necesidad que hay de enmendarlos, y siempre le he visto hablar con sumo dolor de esto, estimulado de lo que desea a mayor servicio de Dios, porque es hombre de conciencia, virtud, y celo y costumbres muy conformes a la religión que profesa. Y por la pronvincia de Tarma entró por tierras incultas de indios bárbaros y caribes, la mayor parte a pie, acompañado de muchos religiosos y seculares y siendo

así que en otras ocasiones han muerto a muchos, la maña y suavidad suya usando de dádivas y regalos y de predicarles por su misma persona, consiguió reducirlos a tal docilidad que convirtió a nuestra santa fe católica tanto número de ellos que fundó el pueblo de Santo Domingo Soriano, y dijo en él la primera misa y abrió camino por lo áspero de la montaña de más de diez leguas en tiempos del Marqués de Mancera" (AGI, A de Lima, 59).

(21) AGI, A de Lima, 17.

(22) Es decir apoyados en la virtud de su propia conciencia, sin la vigilancia externa del obispo.

(23), AGI, A de Lima, 304.

(24) AGI, A de Lima, 59.

(25) "Tienen dos errores: el primero, que no hay Dios, porque sus pasados no lo tuvieron ni verdadero ni falso, lo que se manifiesta porque en su lengua no hay nombre que lo signifique, ni deidad, ni cosa más que lo sensible, creyendo no hablarla con juicio positivo, con que los misterios de la divinidad no tienen lugar en ellos. El segundo es tener que no descienden de Adán como los españoles y que tienen diferente origen, en que ha fundado el demonio persuadirles que la ley de Cristo es buena para los españoles y necesaria, que descienden de Adán, no

para ellos que no la han menester. Astucia con que, apartando los misterios de la humanidad santísima, previene el argumento que los indios le podían hacer si les dijese que para ninguno era buena; porque viendo que los españoles saben más y son tan atentos a sus conveniencias y sin embargo por la ley que profesan morirían, si el demonio les dijese no era buena ni para los españoles, no le creerían.

Persuádeles el primer error, diciendo que no hay cosa que no sea sensible hasta él, mostrándoseles en forma sensible, y que cada orden de cosas está separado de otro y sin dependencia de alguno; por lo cual veneran a los más altos cerros, como que de aquellos penden los demás y las tierras, no con adoración sino con reverencia común, como a cosa que han menester y les puede hacer bien o mal, a la manera con que el corregidor u otra persona mayor, porque el nombre con que significan el reverenciar sus huacas (así llaman esta especie de ídolos) y a los hombres (es?) uno mismo, de donde se entiende serlo el significado que es la reverencia que a uno y otro se le da, y como la luz de la razón tienen oscura, se persuaden a que no hay causa que siendo una lo sea de todo, faltando en el discurso natural de esta verdad, porque de nada juzgan sino de lo sensible según la singularidad.

Persuádeles el segundo con la diferencia nacional de que el indio siempre engendra indio, de una disposición en color, cabello y lo demás, en tierra calidísima, frigidísima y templada, y el español, español, como el negro, negro (de quien también afirman tiene otro origen); y como no son capaces de razones abstraídas, las que han usado los predicadores hasta hoy proporcionadas a su entender los han erradicado en este error, que es el más perjudicial y difícil de convencer por la incapacidad de discurso.

130

Es necesario desvanecer estos errores (y los que de ellos nacen son muchos), para poder introducir la verdad de nuestra fe, porque sin expulsión de la disposición contraria no se introduce la forma, por lo que no basta para doctrinar esta gente la simple proposición, como al niño, o acompañada con la doctrina asentada, como al negro, sino convencerlos primero en los errores con razones y después con la Verdad, con las que la hacen creíble en milagros que la prueben y, como estos faltan, son necesarias aquellas, de que hasta ahora ha habido poco o nada.

La dificultad en la *exon* (exposición?) con fruto es grande, porque se ha de entender se pretende reducir al demonio, que no entiende más que lo sensible en singular, porque para defender sus errores no hay agudeza ni evasión que

no les represente interiormente y para aprehender la Verdad de nuestra santa fe y sus misterios, los deja en su rudeza; pero de tal manera obra Dios que, alumbrados de sus errores, los apartan de sí e instruídos en la verdad, la abrazan con demostraciones de gusto y devoción con lágrimas besando la tierra que pisa el que les doctrina (así vi yo a uno que le sucedía cuando les doctrinaba): no es falta suya, sino nuestra" (AGI, A de Lima, 59). El padre Vargas Ugarte recoge en su "Historia de la Iglesia en el Perú", 1960, tomo III, apéndice 3, pp. 476-7 este papel de Francisco de la Cruz, pero no transcribe los dos errores de los indios, que hemos reproducido en esta nota.

(26) AGI, A de Lima, 59.

(27) León Pinelo, Carta al Virrey en Biblioteca de la Academia de Historia de Madrid, Colección Mata Linares, tomo 9, Fol. 451.

(28) Carlos Silva Torouca, *Fontes Historiae Ecclesiasticae Medii Aevi, Romae*, 1930, 1a. pars. *Fontes saec. V-IX*, p. 89.

(29) Kubler, 1963: 402.

(30) "Los concilios limenses", Lima, 1952-1964, 3 tomos, edic. de Rubén Vargas Ugarte.

(31) Arriaga, "La extirpación de la idolatría en el Perú", Lima, 1920: 198-201.

- (32) Pedro de Villagómez, "Exhortaciones e instrucción acerca de las idolatrías de los indios del arzobispado de Lima", Lima, 1649, Jorge López de Herrera, Impresos, fo. 61-3. Tercer Concilio: actio tertia, caput undecimum.
- (33) "Itinerario para párrocos de indios", Amberes, Hermanos de Tournes, 1754: 240. (43) en "Cinco memoriales al rey Felipe IV sobre los mayores impedimentos que hay para que los indios del Perú no acaben de evangelizarse", por el cura don Juan de la Cueva, Biblioteca del Palacio Real de Madrid, Ms. 2819, fol 218-269. El primer memorial se inicia con la siguiente anécdota. Preguntado un indio, durante una misión religiosa por misionero jesuita, cuántos eran los enemigos del alma, respondió: tres, a saber: el cura, el curaca y el corregidor. Luego se desarrollan ampliamente los agravios de éstos a los indios, que son el mayor obstáculo para evangelización.
- (34) Manuel M. Marzal, "Un directorio de pastoral norperuano de fines del Virreinato", en "Revista teológica limense", Lima, 1973: 269-305. (44) De la Peña y Montenegro, 1754: 530.
- (35) "Obras", Madrid, 1964, Biblioteca de autores españoles, tomo II, p. 147. (45) León Pinelo, ibidem, fol. 461-3.
- (36) "Sermones de los misterios de nuestra santa fe católica, en lengua castellana y general del Inca", Lima, 1649, José López de Herrera impresor, fol. 13. (46) AGI, A de Charcas, 266.
- (37) Duviols, 1971: 37. (47) León Pinelo, ibidem, fol. 451.
- (38) en Fernando Fuenzalida, "El mundo de los gentiles y las tres eras de la creación". (48) Bartolomé Velasco, "El alma cristiana del conquistador de América", en revista "Missionalia Hispánica", Madrid, años 1964, 65, 67 y 71, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- (39) "Dioses y hombres en Huarochiri", Lima, 1966, Museo Nacional de Historia, p. 47.
- (40) De la Peña y Montenegro, 1754: 240.
- (41) De la Peña y Montenegro, 1754: 241.
- (42) en "Concilios Limenses",