

NOTAS

EVANGELIZACION E HISTORIA ANDINA

Franklin Pease G. Y.

Continuando una larga serie de investigaciones sobre la religión católica en los Andes, Manuel M. Marzal publica ahora *La transformación religiosa peruana* (Pontificia Universidad Católica del Perú-Fondo Editorial, Lima 1983); anteriormente había publicado otros estudios sobre el tema¹.

El análisis de la vida religiosa andina ha producido novedades en los últimos años; en 1971 apareció el libro de Pierre Duviols², y en los últimos veinte años diversos autores han ingresado al tema religioso, tanto en busca de una comprensión de la religión andina y sus manifestaciones, como para estudiar el proceso de la evangelización. Marzal propone ahora el estudio de la transformación de la vida religiosa andina como consecuencia de la evangelización. Mérito de este libro es no sólo llevar al lector a lo largo de un tema apasionante y complejo, sino la preocupación del autor por abordarlo en una perspectiva múltiple: la actividad cristiana de la Iglesia en el contexto colonial es vista también en una perspectiva antropológica y desde dentro de la presencia y la acción de la Iglesia Católica en los Andes.

Marzal es consciente de la magnitud del problema que aborda, pues sabe que rebasa el puro hecho de la mecánica de la evangelización y sus triunfos aparentes o reales; recuerda que el catolicis-

1 *El mundo religioso en Urcos*, Cuzco 1971; *Estudios sobre religión campesina*, Pontificia Universidad Católica del Perú-Fondo Editorial, Lima 1977.

2 *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial*, Institut Français d'Etudes Andines, París-Lima, 1971; traducido al español: *La destrucción de las religiones andinas (Conquista y Colonia)*, traducción de Albor Maruenda, UNAM, México, 1977.

mo ha ingresado ciertamente en la mentalidad y la actitud de la población, reforzándose en aspectos múltiples de la vida religiosa anterior a la invasión española, conviviendo con ella, transformándola y transformándose a su vez. Un "cristianismo andino" cuya vigencia y caracteres serán todavía objeto de mucha investigación y discusión, es el resultado de una empresa empezada hace más de cuatrocientos años.

Teniéndolo en cuenta, Marzal se preocupa por la vigencia y la pérdida de las categorías religiosas andinas; también, lógicamente, por la forma como se asumió el universo de la evangelización. Sabedor de las dificultades de obtener una resultante puramente sintética, juzga acertadamente "que no persisten intactas una 'categorías de pensamiento andino' sobre las cuales se ha impuesto un nuevo sistema categorial, porque los sistemas categoriales se modifican al mismo tiempo que se dan cambios culturales profundos, como el que se dio en la religión del Tawqantinsuyu" (p. 440). También está presente a través de esta obra una conciencia crítica sobre la calidad de los testimonios de que se dispone para estudiar la religión andina propiamente dicha, problema agravado porque los mismos relativos a la actividad evangelizadora están inevitablemente afectados por la problemática política y eclesial de sus tiempos; aunque en este caso las fuentes no son el objetivo principal del trabajo, dado que la intención de Marzal es llegar a una propuesta que, en sí misma, abarca un amplio espectro, no necesariamente agotable en este libro.

Fuera de una presentación de las propuestas de otros autores sobre el tema, que ocupan el capítulo I, Marzal se detiene en una opinión sobre la sociedad indígena de la segunda mitad del siglo XVII (cap. I) que en buena cuenta se prolonga en el análisis posterior de una célebre polémica del inicio de esa misma mitad del siglo XVII (cap. III) donde intervinieron el fiscal Juan de Padilla, el arzobispo Pedro de Villagómez, el dominico fray Francisco de la Cruz y el célebre Diego de León Pinelo, entonces Protector de Naturales. Aunque la polémica versó sobre muchos aspectos de la vida colonial relacionados con la población andina, Marzal la sintetiza en su aspecto crucial: la evangelización en conjunto, desagregada en el libro en los problemas vinculados con la instrucción religiosa, la pervivencia de la "idolatría", el culto y los sacramentos, y los agentes de pastoral.

Aquí se distingue una segunda parte de la obra, donde a consecuencia de una experiencia iniciada en sus anteriores estudios sobre el Cuzco, Marzal aborda la presentación de las creencias andinas y su transformación (cap. IV). Ingresa a la discusión una cuidadosa exhibición de testimonios sobre el universo ritual (caps. V y VI), para culminar en el análisis de la organización religiosa y la ética, que configuran una tercera parte del libro (cap. VI).

La tesis central del mismo es la “cristalización” religiosa cristiana en el siglo XVII andino. Quisiera hacer algunos comentarios sobre la forma como veo el mencionado siglo, para dedicarme después a la propuesta misma y algunas de sus implicancias.

Hay una discusión creciente entre historiadores acerca de la real situación del siglo XVII. De una parte se sostuvo que era un tiempo donde se había alcanzado una *pax colonial*, que se iniciaría con el éxito de las propuestas administrativas del virrey Francisco de Toledo; de esta forma, el establecimiento generalizado de la tasa tributaria y la organización de la mita minera habrían ido de la mano con el éxito político del virrey al someter el reducto rebelde incaico de Vilcabamba, proveyendo así a la colonia de los instrumentos convenientes para su buena marcha económica y sentando las bases para una dominación basada en la “pacificación” de la población. Pero, por otra parte, desde el mismo tiempo colonial se puede apreciar la evidencia de que ambas premisas no se cumplieron: el tributo decayó con la crisis demográfica y la producción minera entró en crisis ya desde la primera mitad del siglo XVII. Creo también que las mismas campañas de la extirpación de la “idolatría” deberían estudiarse más en relación con lo que ocurre con la población andina en general, pues es posible que el “descubrimiento” de su pervivencia fuera en realidad una comprobación de la resistencia andina, que se suponía extirpada con la reducción del grupo incaico en Vilcabamba. En realidad, creo que debe buscarse una continuidad entre la resistencia andina apreciable en los movimientos populares y mesiánicos del tipo del Taqui Onqoy o el Moro Onqoy, y la “idolatría tan visiblemente combatida en la primera mitad del siglo XVII.

De otro lado hay una importantísima muestra de la resistencia andina en la mitad de la mencionada centuria: las rebeliones organizadas por los curacas y registradas por ejemplo en Lima en diciembre de 1666, fueron algo mucho más serio y extenso de lo que los pocos documentos conocidos anteriormente podían dejar entrever; justamente la mencionada rebelión de Lima tuvo raíces en Cajamarca y Trujillo, en el Mantaro y Huancavelica, en el Cuzco y Moquegua. En realidad es sólo una serie de rebeliones abiertamente reconocidas o de conatos destruidos en sus inicios, que alteraron el orden colonial del siglo XVII. Quizás hemos estado acostumbrados a considerar la resistencia únicamente en términos de las grandes y masivas rebeliones del tipo de la de Juan Santos Atahualpa o Tupa Amaro, del siglo siguiente, dejando de lado otras formas de resistencia vinculadas con la actividad jurídica: desde el primer tercio del siglo XVII se sucedieron los memoriales de los curacas, quienes protestaban contra la presencia española en casos concretos; antes de la mitad del siglo eran ya varios los curacas que —rompiendo barreras establecidas—

habían logrado viajar a España llevando sus reclamos al Consejo de Indias o ante el mismo rey, destacan en este sentido los casos de don Carlos Chimo, curaca de Lambayeque (1646), de don Antonio Collatopa (1662), de Jerónimo Lorenzo Limaylla, quien había ido a España hasta en dos oportunidades alrededor de 1655. Por otro lado, además de la aludida rebelión descubierta en Lima en 1666, habría que anotar cuando menos una tres años antes en Cajatambo, y otro complot descubierta en la misma capital en 1675. Pienso que hay mayor relación de la anteriormente pensada entre esta actividad insurgente y el fin de las campañas de extirpación de la “idolatría” por un lado y, de otro, una continuidad que merece mayor estudio entre los movimientos del siglo XVI ya mencionados, y los del siglo XVIII. Justamente en las indicadas actividades del XVII se encuentran nuevas expresiones del tan mentado mesianismo, aunque ahora puede verse mejor que en el XVII hay ya testimonios españoles que denuncian más claramente la presencia subversiva de un *Inka* mesiánico, el cual será más claramente visible en los movimientos andinos del XVIII.

Esta larga enumeración de casos no es ociosa, si reflexionamos frente a la tesis central del libro de Marzal, porque el siglo XVII es también aquí el espacio donde cristaliza la experiencia evangelizadora. Anotaré ahora algunos comentarios a esta propuesta. En primer lugar, no estoy muy seguro de que el peso de la “religión oficial” incaica haya sido tan importante como para que su crisis afectara profundamente la experiencia evangelizadora y socavara fuertemente la vida religiosa de la población; pienso, en contrario, que si la primera evangelización pareció tan fácil a los españoles fue justamente porque los misioneros del siglo XVI buscaron específicamente el reemplazo de la religión “oficial”, sobrevalorándola. La religión incaica u “oficial” fue en realidad restringida —específicamente en sus aspectos rituales— a una élite, y no tuvo gran difusión popular. Lo que sí debe recalcar es que este culto cuzqueño elitista estaba articulado orgánicamente con la vida religiosa de la población y con las divinidades que los españoles del XVI consideraron casi unánimemente como manifestaciones locales, cuando en realidad correspondían a categorías divinas más generales: Wiraqocha, Pachacama y aún Inti eran formas y manifestaciones de una divinidad celeste opuesta a Pachamama en una cosmovisión orgánicamente dualista. Este tema da ciertamente para una mucho más amplia discusión. En segundo lugar, la propuesta de la “cristalización” de la religión cristiana andina en la segunda mitad del siglo XVII me parece una consecuencia directa de los nuevos criterios que fueron empleados en la evangelización a raíz de la experiencia de la extirpación de las “idolatrías” del Arzobispado de Lima. Por ello creo que es acertado el énfasis que pone Marzal en este libro en el análisis de los ritos (caps. V y VI), pues creo que refleja mucho más directamente la actividad más concreta del pro-

ceso evangelizador. Aquí es donde se ingresa a la discusión sobre si los ritos andinos que sobreviven son justamente aquellos que pudieron ser erradicados o cristianizados. A comienzos del siglo XVII eran comunes los intentos de cristianizar en bloque a la religión andina, fuera partiendo de un cristianismo "originario" de la propia gente andina (Guaman Poma), fuera también afirmando la pre-existencia de una evangelización realizada en los tiempos de los apóstoles (Gregoro García, Antonio de la Calancha). Pero, como precisa nuevamente Marzal, después de los descubrimientos de Francisco de Avila, relativos a la pervivencia de las "idolatrías" en el Arzobispado de Lima, no sólo se intensificaron las campañas, sino que se introdujeron nuevos criterios. La Compañía de Jesús fue visiblemente importante en su diseño y aplicación.

La obra del jesuita José de Acosta —tanto su *Historia natural y moral de las Indias*, como *De procuranda indorum salute* así como la *Historia del Nuevo Mundo* del también jesuita Bernabé Cobo, forman parte de la base fundamental del reciente libro de Marzal. Hay una distancia entre ambos autores coloniales: el primero publica su *Historia* en 1590, habiendo editado *De procuranda* en 1588; Cobo concluyó su *Historia* hacia 1653. No es sólo una diferencia temporal, también hay otras; mientras Acosta era un teórico con poca experiencia misional, Cobo ejerció como misionero en los Andes; Acosta escribió sobre la evangelización como problema y participó en concilios en la elaboración de catecismo. Como estaba preocupado por una aproximación naturalista y buscaba una síntesis histórica donde aunaba sus propias investigaciones sobre el pasado andino al manejo de obras escritas mucho antes de sus tiempos. Las diferencias, que pueden ser aun más sutiles, son ciertamente más variadas y pueden verse expuestas en otra obra del propio Marzal: *Historia de la Antropología Indigenista: México y Perú* (Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 1981). Marzal considera a Cobo como el gran historiador de las incas, y ello se convierte en *La transformación religiosa peruana* en un punto de partida específico.

Ya mencioné anteriormente la sobrevaloración de la religión "oficial" incaica: a ella ingresó desde luego el P. Cobo, quien hizo una tardía sistematización, continuando una imagen que hizo fortuna: el dios creador andino fue identificado a la vez con Wiraqocha y con el dios cristiano. Distingamos: Cobo admitía que Wiraqocha era una divinidad autora de una creación *ex-nihilo*, y le atribuyó gran importancia cultural; pero Marzal distingue en la información del propio Cobo y en la Cristóbal de Molina una versión distinta para lo último, pues Wiraqocha no tiene en realidad un lugar tan prominente en el culto. Debo resaltar otra cuestión al respecto: ninguna divinidad andina fue creadora *ex-nihilo*, desde la nada, en los mitos que reco-

gieron los cronistas del ciclo cuzqueño (Cieza de León, Betanzos, Sarmiento, Molina); eran dioses que realizaban una creación *por ordenación*, para utilizar la terminología empleada por Vander Leeuw³. Es decir, ordenaban un mundo caótico pero pre-existente. Aunque los cronistas recogieron esta imagen en los mitos que transmitieron, no plantearon dicha diferencia, producto de análisis de nuestros días. Creo que ésta es una cuestión esencial para ver por qué sorprendió a los evangelizadores de la generación de Francisco de Avila (en los primeros años del siglo XVII) la pervivencia de la "idolatría"; pensaron que se había reemplazado a Wiraqocha (y quizás a otras divinidades del mismo tipo, celestes) con el Padre, y buscaron una equivalencia en todo sentido, descuidando la diferencia categorial. Ello explicaría también por qué al informar sobre el panteón andino actual Marzal precisa que aunque el dios cristiano ocupa el primer lugar como creador y remunerador, "la mayoría de los ritos vayan dirigidos a los intermediarios, tanto católicos (los santos) como andinos. A algunos les resulta difícil relacionar ese Dios con la Trinidad de la revelación cristiana e incluso el Jesucristo de los Evangelios" (p. 46). En realidad, es entendible una imagen de los santos como "redistribuidores", al igual que puede entenderse que ocurría con las divinidades pre-hispánicas, más claramente con las *waq'a* que con los dioses celestes.

Una alusión pertinente es que el mismo siglo XVII había visto replantear temas lascasianos en la Iglesia americana; el clero criollo insurgió entonces contra las dificultades que encontraba en la evangelización y, especialmente, contra la postergación de que era objeto. Constituye todo un capítulo de la historia de la evangelización en el Perú el conjunto de actividades de los criollos en esos tiempos; su reacción ante la evangelización suponía que se consideraban mejores interlocutores con el hombre andino, distinguiéndose del clero peninsular. Ya en la primera mitad del siglo XVII parte del clero criollo hallábase prácticamente al lado de la república de indios, contra el servicio personal por ejemplo, y reclamaba la necesidad de sacerdotes indígenas en la Iglesia Católica⁴. Marzal recuerda la decisión de la jerarquía eclesiástica de no ordenar a los hombres andinos, criterio que tuvo su origen en la experiencia mexicana y que ingresó a las discusiones del segundo concilio limense. También desde el siglo XVI se generalizó la no ordenación de mestizos contra la cual reclamaron un grupo de aquellos educados por jesuitas.

3 G. van der Leeuw, *Fenomenología de la religión*, F. C. E., México 1964.

4 Bernard Lavalley *Recherches sur l'apparition de la conscience créole dans la Vice-Royaute du Pérou; L'Antagonisme hispano-créole dans les Ordres Religieux (XVI^{ème}-XVII^{ème} siècles)*; tesis doctoral, Universidad de Burdeos, 1978.

Marzal aborda ampliamente el carácter no indígena del clero colonial, en busca de entender la cristianización andina; concluye en que “la existencia de un clero realmente indio (...) hubiera hecho más factible la traducción del mensaje cristiano a la tradición religiosa indígena” (p. 327). Punto importantísimo éste, que requiere sin duda de un mayor análisis comparativo con la insurgencia del clero criollo.

Me extendería demasiado en una revisión pormenorizada de los distintos matices de las propuestas de Marzal, pero me parece importante resaltar un punto: Marzal defiende la síntesis religiosa en la cual armonizan y compiten elementos cristianos y andinos, a veces tan modificados que resulta difícil distinguirlos. La vigencia del mito de las tres edades, del que nos hablara Marzal en su libro sobre Urcos (1971) es una muestra, pues es visible la relación que puede hacerse con la versión escatológica de Joaquín de Fiore, tan usada por los evangelizadores franciscanos de México y el Perú. Es particularmente importante que Marzal recuerde que entre 1530 y 1629 los franciscanos llegaron a ser casi la mitad del personal evangelizador, proporción que bajó entre 1630 y 1729, volviendo a subir entre 1730 y 1820.

Al hablar de una síntesis religiosa se entra ciertamente en conflicto con las propuestas de un sincretismo, donde sean más claramente distinguibles los elementos andinos y cristianos de la religiosidad contemporánea del poblador de los Andes. Sin embargo, y sin entrar en una discusión de esta polémica, creo que es indudable que nos hallamos ante un cristianismo andino con características propias, proveniente justamente de la relación conflictiva con la religión andina. Esta ya no es lo que era.

La pregunta que interesa más a los teólogos se refiere a precisar hasta dónde el cristianismo andino actual escapa a una ortodoxia. Este es un asunto que excede a mi competencia, pero no puedo resistir preguntar, por ejemplo, si la ausencia de ateísmo que señala Marzal en los Andes, no proviene justamente de que esta concepción (el ateísmo) se refiere a —es opuesta a— una noción cristiana de Dios, una noción de Dios de las religiones históricas término éste empleado por Glasenapp para distinguir al Judaísmo, al Cristianismo y al Islam de aquellas religiones “del orden eterno del mundo”, ya que las primeras se basan en una *revelación histórica de Dios*; en el caso del Cristianismo ha primado, es claro, una experiencia histórica y teológica occidental⁵. Ello estaría vinculado con el hecho de que los evangelizadores coloniales presentaron una noción explícita de Dios, a la vez abstracta y personal (personificada), y al mismo tiempo trascendente.

5 Helmuth de Glasenapp. *Les cinq grandes religions du monde*, Payot París. 1954.

Este problema se aprecia, por ejemplo, en la argumentación del dominico fray Francisco de la Cruz, analizada por Marzal en el contexto de una célebre polémica colonial. El dominico tocaba también un tema caro a Guaman Poma, y que coincidía con la distinción entre la república de indios y la república de españoles; Guaman Poma solicitaba que los hombres andinos vivieran “bajo su ley” y gobierno de los curacas, los españoles harían lo mismo, por ejemplo en las ciudades. Esta idea subyacía en un pedido de los curacas anterior a 1560, y asumido por las Casas al solicitar la supresión de las encomiendas, actuando como apoderado de los curacas andinos. Francisco de la Cruz señalaba: “Persuádeles (el demonio) el segundo (error) 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 radicado en este error, que es el más perjudicial y difícil de convencer, por la incapacidad de discurso” (cit. en Marzal, p. 136). El error al que se refería el dominico era afirmar que los hombres andinos no descendían de Adán y, en consecuencia el cristianismo podía ser prescindible para ellos. Aquí cabría anotar si la noción de un dios único y trascendente no era presentada *históricamente* por los misioneros y vinculada entonces a una creación *única e histórica*, que contrastaba con los orígenes diversos que los distintos procesos de ordenación del mundo habían señalado en los Andes, donde al margen de la divinidad ordenadora cada grupo étnico tenía una *paqarina* y el dios ordenador era distinto del ancestro desde que no lo había sacado de la nada y poco tenía que ver con la vida diaria, mientras que la unicidad del dios cristiano lo transforma en fuente y origen de todo poder, de toda cosa. Quizás derive de aquí la noción actual que Marzal precisa: Dios (el cristiano) es claramente preeminente, aunque no obvia a las divinidades andinas, especialmente la Pachamama (la tierra), los Apus (los cerros, el espíritu de los cerros), tampoco *Inkarri* (Inka-rey). Lo último tendría quizás una explicación adicional, pues la presión evangelizadora fue mucho mayor contra los dioses celestes andinos, descuidando o tolerando las relaciones con los apus o waq’a cristianizados, o los santos andinizados que hoy cohabitan en el universo religioso de los Andes.

Este conjunto de temas obliga a llamar la atención sobre lo que acertadamente llama Marzal “El sistema de creencias resultante”. Sobre éste abundarían las preguntas, por ejemplo, los apus, las waq’a e Inkarri están vinculados a la Pachamama y el Ucu Pacha (mundo de abajo); también lo estuvo Wari y hoy lo está el demonio. ¿Cómo compatibilizar el “reino del demonio” con esta coexistencia? Es impor-

tante también recordar que el “cielo” andino contemporáneo (distinto del hispánico tradicional) se halla en el subsuelo, en el interior de las montañas, y su “portero” es San Francisco. El estudio del mundo ritual y sus cambios, que Marzal ofrece es también sugerente para nuevas preguntas.

La conclusión de Marzal, al final de libro, da por probada la “transformación religiosa de la acción indígena peruana por acción de la Iglesia la segunda mitad del siglo XVII” (p. 439); reconoce, sin embargo que la misma no se dio por igual en todos los ámbitos andinos, pero es importante resaltar su comprobación a nivel ritual. Quedan, pues, “dos sistemas religiosos en contacto, el católico y el andino, casi superpuestos, pero que dejan dos pequeñas medias lunas que representan aspectos del sistema católico que nunca llegaron a insertarse en el mundo indígena (por ejemplo, el sacerdocio) o aspectos de la religión andina que nunca llegaron a cristianizarse (por ejemplo, el culto a la Pachamama). O quizás pueda hablarse también de un continuum religioso católico-andino con múltiples situaciones intermedias. Pero, de cualquier manera, juzgo que el cristianismo indígena no es una simple máscara, ni que la vieja religión andina sigue viva debajo” (p. 440). La puerta sigue abierta para la investigación, y el libro de Marzal abunda notoriamente en la búsqueda de una comprensión sólo lograble en el ensayo de nuevos caminos y en el nuevo tránsito por los ya conocidos. Marzal sabe bien que las nuevas preguntas son más importantes que las respuestas, y para ello trata —y en buena cuenta logra— ordenar los problemas; declaradamente es su intención, en una muestra adicional de probidad científica, dejar expeditas nuevas vías de investigación. Aquí está uno de los valores fundamentales de este libro lleno de interrogantes. Si he insistido en ellos lo hago con la convicción de que el autor quiere que su obra sea un aporte a la comprensión del mundo andino, medible siempre en la generación de nuevas preguntas.