

*Evangelización y sincretismo religioso en los Andes**

M.^a Concepción BRAVO GUERREIRA
Universidad Complutense de Madrid

En los comienzos de la segunda mitad de este siglo XX, se iniciaron con una visión renovadora los estudios sobre la estructura de las Comunidades Andinas.

El auge de los movimientos indigenistas, y el desarrollo de las disciplinas antropológicas, abrían una nueva perspectiva a la consideración de un tema que, por otro lado, nunca había dejado de interesar a los estudiosos de las viejas culturas que florecieron a lo largo de la extensa región que articula la cordillera de los Andes. Una región que había sido escenario, en la segunda mitad del siglo XV y en las primeras décadas del siglo XVI, de un singular proceso de desarrollo histórico y de integración cultural, dirigido por uno de los múltiples grupos étnicos, el de los Incas, que habían ocupado su espacio. Ellos llegaron a controlar, a partir de complejos mecanismos sociales, económicos y políticos, el territorio más extenso de cuantas formaciones estatales habían florecido en el continente americano.

No obstante, ese Estado se asentó sobre las bases de unas pautas homogéneas, aunque no uniformes, de comportamientos sociales que respondían a las exigencias impuestas por una geografía difícil y fragmentada, de una gran diversidad ecológica. Los núcleos humanos que integraban las etnias distribuidas

* Este texto fue leído como comunicación en el Congreso Internacional: «Human Rights and the Quincentenary: Contributions of Dominican Scholars and Missionaries», celebrado en el Rosary College, River Forest, Illinois, durante los días 25 al 28 de junio de 1992.

en los espacios andinos se configuraban en grupos de parentesco, los «ayllus», fuertemente cohesionados y arraigados en sus respectivos territorios, y fueron la base de las estructuras implantadas por los Incas.

Las poblaciones organizadas en «ayllus» mantuvieron dentro de las limitaciones que les permitía un Estado centralizador, su propia forma de organización basada en los lazos de parentesco que regulaban estrechamente sus relaciones de derechos y obligaciones mutuas, desarrolladas en el marco de un comportamiento que se expresaba a través de actitudes rituales de un marcado contenido simbólico y religioso.

Y esto, como consecuencia de la actitud que el hombre mantuvo ante un medio hostil, una naturaleza regida por fenómenos que él no podía controlar, pero de los que dependían su supervivencia y la de su grupo, y su subsistencia. Sólo de los espíritus que impulsaban estos fenómenos que se repetían en ciclos alternativos, con efectos destructores o beneficiosos, dependía el equilibrio de su mundo. Su visión cosmológica asociaba indisolublemente las ideas de tiempo y espacio, sacralizando los principios de la tierra, de la vida y de sus ciclos.

Idearon así un universo simbólico definido en mitos y expresado en rituales sagrados que presidían su vida como colectividad, y que legitimaban las relaciones de poder de unos grupos sobre otros. La implantación de las instituciones incaicas fue posible porque éstas estuvieron animadas por los mismos principios.

No en vano los incas fueron, como decía antes, uno más entre los pueblos andinos. Las creencias religiosas fueron el eje sobre el que se sustentaron las relaciones de los miembros de las comunidades en sus dimensiones privadas o públicas, políticas o económicas.

Cuando en 1532 Francisco Pizarro irrumpió en la plaza de Cajamarca con su pequeña hueste, ese eje se quebró y los hombres de los Andes tuvieron que hacer frente a una nueva situación. No tanto porque se vieron sometidos a un nuevo orden político, que al fin y al cabo podía haber sido una mera sustitución de un conquistador por otro, cuanto porque la nueva conquista suponía la sustitución de los principios y de la escala de valores que habían regido sus vidas y su relación con la naturaleza, nunca alterada hasta entonces.

La crisis de un cambio en el orden político fue menos dura que la del cambio que supuso la ideología sobre la que ese nuevo orden se sustentaba.

Para los españoles la Conquista llevaba implícita, como es bien sabido, la idea de la conversión al cristianismo de los nativos de las tierras que se proponían ocupar.

Y para éstos, el proceso de cambio ideológico fue más difícil de aceptar.

Fue más enérgica su resistencia a las imposiciones de una nueva religión, que rompía su equilibrio social y económico, que la que ofrecieron a la fuerza militar y al nuevo orden político.

Fue una resistencia más enérgica, pero también más sorda y más tenaz. Porque las circunstancias en que se desarrolló la Conquista española en el espacio andino estuvo marcada por situaciones que, en cierto modo, permitieron a sus antiguos habitantes hacer compatibles, en un principio, sus antiguas tradiciones y los nuevos modos de vida.

En primer lugar, porque las prácticas y rituales andinos no resultaron “escandalosos” a los ojos de los cristianos.

Después, porque éstos prestaron mayor atención a sus propios problemas y el celo evangelizador de los primeros clérigos no fue tan fervoroso como el que mostraron los que habían iniciado la evangelización de los mexica, en cuyos sangrientos ceremoniales vieron la acción directa de espíritus infernales que era preciso exorcizar para suprimirlos de forma inmediata.

Más tarde, y debido precisamente a la densidad y diversidad de la población, y a la complejidad de las instituciones sociales, político-administrativas y económicas, que parecían garantizar la atención a sus propias necesidades de subsistencia, los españoles implantaron el nuevo orden colonial con mecanismos sustitutorios de esas antiguas instituciones en las que sobrevivieron rasgos fundamentales de la cultura nativa, que se fueron haciendo resistentes ante los ulteriores intentos de los misioneros por eliminarlos.

Cuando el proceso de evangelización se inició como un proyecto político, y se llevó a cabo de acuerdo con un programa diseñado por las instituciones eclesíásticas, el hombre de los antiguos «ayllus» vio realmente modificadas sus condiciones de vida. No sólo porque la religión cristiana suponía una profunda alteración de sus creencias, una difícil asimilación del paso del politeísmo complejo a un monoteísmo abstracto, una total incomprensión de la necesidad de destruir y eliminar sus viejos dioses y sus antiguos sacerdotes, en los que descansaba la seguridad de su subsistencia.

Es que la evangelización como proyecto político, se estableció a partir de una nueva reorganización de las sociedades-ayllus. La creación de las llamadas Reducciones (asentamientos nuevos donde se concentraron los grupos dispersos que tradicionalmente venían ocupando el espacio geográfico, de acuerdo con las posibilidades ecológicas que éste les ofrecía), rompió sus estructuras, dividió a muchos de ellos, y sobre todo perturbó esa relación con su tierra y con sus espíritus protectores asentados en ella. Se les privó del asidero espiritual con una naturaleza de la que, a pesar de todo, seguían dependiendo.

En la nueva situación, el indígena andino se vio abocado a reinstaurar su

propio universo simbólico a partir de cambios que fueron más de carácter sintáctico que semántico. No encontraron, en ocasiones, un obstáculo insalvable para adaptar el simbolismo cristiano a sus propios modos de interpretación. Podían no comprenderlo del todo, pero lo adaptaban a sus necesidades.

La acción misionera, consciente o inconscientemente de las consecuencias que ello pudiera tener, contribuyó a ese proceso de reinterpretación y en cierta manera lo fomentó.

Por una parte, al imponer un nuevo símbolo, la Cruz, como sustitutorio de las antiguas «huacas» en los lugares sagrados. Por otra, esforzándose en la búsqueda de paralelismos en la significación más profunda de los mitos y creencias indígenas con los principios de la doctrina cristiana.

De la superposición de lugares de culto se derivó la superposición de universos ideológicos.

La devoción a los santos se asimiló fácilmente a la reverencia a determinados espíritus protectores.

La creencia en una fuerza ordenadora, más que creadora, del universo tiempo-espacio, el «Viracochan», llevó a los misioneros, por otra parte, a reinterpretar la idea de una divinidad superior que se identificó con la del Único Dios Creador¹.

Sin duda, el hecho de que la evangelización se llevara a cabo a partir de las lenguas indígenas, facilitó la asimilación-yuxtaposición de creencias. La supervivencia de la lengua y la carencia de escritura prehispánica, que hizo muy difícil la alfabetización de las poblaciones andinas, supuso la continuación de la vigencia de una vigorosa tradición oral y, con ella, la supervivencia de los simbolismos asociados a las formas lingüísticas en que se expresaban los mitos.

Con las mismas palabras se pretendía expresar diferentes ideas².

Pero esa aparente aceptación de creencias resulta más difícil si se suprimen las prácticas y rituales con que se manifiestan. Y los misioneros intentaron suprimirlas.

Cuando hacia 1565, los efectos mortales de sucesivas epidemias diezmaron las poblaciones, sobre todo aquellas concentradas en las Reducciones, la crisis ideológica en que se debatía el neófito andino, cristalizó en la toma de concien-

¹ La tesis de la elaboración cristiana de la idea de Viracocha ha sido analizada en: Enrique URBANO. Introducción a la edición de *Fábulas y Ritos de los Incas* del P. Cristóbal de Molina. Edit. Historia 16, Madrid. 1989, p. 33, y en C. BRAVO «Creencias y ritos incaicos» en *Los Andes y el Antiguo Perú, 3.000 años de Historia*. Edit. Quinto Centenario, Madrid, 1991. Tomo I, p. 424.

² Sobre la utilización de voces indígenas y su «cristianización» por los misioneros véase: Leandro TORMO «Las voces indígenas en el vocabulario castellano-mexicano de Fray Alonso de Molina». *Actas del XLII Congreso Internacional de Americanistas*. París, 1978. Vol. IV. pp. 502-520.

cia de su derrota política ante sus nuevos señores, y en la búsqueda de una justificación de la misma.

La decadencia de las comunidades, la dificultad y casi imposibilidad de mantener sus modos de producción tradicionales, eficaces por la práctica de ritos propiciatorios a sus antiguos dioses y a los cuerpos de sus antepasados y, sobre todo, la muerte inevitable de miles de individuos, lo interpretaron como castigo de esos dioses por el abandono de los cultos. Observaron que las epidemias no afectaban a los españoles, porque a éstos les protegía su Dios. Y surgieron líderes indígenas que iniciaron un movimiento de reacción violenta contra la dominación de los españoles, y que predicaban la reinstauración del culto antiguo.

Porque, ésto es importante tenerlo en cuenta, la no existencia de un clero nativo influyó considerablemente en la continuidad de los ministros o hechiceros de las religiones indígenas. En la evangelización del Virreinato del Perú, lo que Alvaro Huerga³ denomina laicado indígena, tuvo un arraigo menor y más tardío que en la Nueva España. Posiblemente porque la acción catequética de los dominicos, que tuvieron a su cargo la responsabilidad de los comienzos de la predicación del Evangelio, no cuidó de forma tan precoz y sistemática como hicieron los franciscanos de México, la educación de los hijos de caciques indígenas. La colaboración del laicado nativo fue más eficaz, así, en México que en Perú. Hasta el punto de que, como ha señalado Dussel⁴ los misioneros recurrían con frecuencia al consejo de los «antiguos sabios y conocedores de las costumbres indias» para resolver algunos problemas especialmente delicados relacionados con el tema de los matrimonios de los nuevos conversos.

Por otro lado, la ordenación del clero nativo encontró siempre la reticencia de las jerarquías eclesiásticas, y aunque no fue absolutamente inexistente en otros lugares⁵, en Perú tropezó con la prohibición expresada en las Constituciones del Concilio Segundo Limense⁶ y más tarde con la decidida oposición del obispo Mogrovejo...

³ «La apertura al laicado indígena, que fue muy temprana, se establecía ya en las primeras Leyes de Indas (Burgos 1512), es una grata novedad misionera del siglo XVI. Independientemente de sus logros o sus fracasos, supone una inserción del laicado a nivel auxiliar en las faenas evangelizadoras, inserción que se nos antoja modernísima para aquellos tiempos, al menos a la luz del impulso que la Iglesia del siglo XX ha dado a la acción de los seglares». Alvaro HUERGA. O.P. «Las órdenes religiosas, el clero secular y los laicos en la Evangelización americana». *Actas del X Simposio Internacional de Teología*. Publicaciones de la Universidad de Navarra. Tomo I. pp. 569-602. Pamplona, 1990. p. 581.

⁴ E. DUSSEL. *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres, 1504-1620*. México, 1979. p. 303.

⁵ León LOPETEGUI. *El Padre José de Acosta y las misiones*. Madrid, 1942. p. 389.

No obstante, el proceso de eclesialización del extenso virreinato del Perú, había alcanzado ya por esas fechas de 1565, un notable grado de desarrollo, como lo evidencia la convocatoria en 1566 del Concilio Segundo Limense, que celebró sus sesiones durante el año siguiente de 1567.

Las jerarquías eclesiásticas, con el apoyo del poder civil, consiguieron atajar el movimiento de rebelión indígena y abrir un proceso que en la historia de la evangelización peruana se denomina como «visitas de Extirpación de Idolatrías». No es el objeto de esta comunicación analizar las circunstancias de esas campañas, ni los medios utilizados en los procesos abiertos contra los idolatras, y las implicaciones que en ellas tuvieron los curas doctrineros, los visitantes de las Idolatrías, las autoridades indígenas de las Comunidades o los corregidores de indios. La bibliografía sobre el tema es muy amplia⁷.

Pero es preciso reconocer que como consecuencia de ellas, amplios sectores de esas comunidades indígenas siguieron manteniendo actitudes de abierta rebeldía o de muda resistencia, más que a la aceptación de las nuevas creencias, al abandono de sus propias tradiciones. Porque en su largo pasado cultural no habían encontrado ningún inconveniente en ir asimilando dioses y rituales foráneos con un espíritu sincrético que había permitido la coexistencia de las estructuras religiosas regionales o incluso locales, con los cultos estatales impuestos por los Incas.

De manera consciente o inconsciente, los indígenas andinos asumieron por una parte la actitud de aceptar, aunque lo hicieran con intención de enmascarar las unas con las otras, las nuevas creencias, para pasar de un sincretismo ideológico a otro ritual. Estas mantenidas especialmente en celebraciones de las festividades cristianas coincidentes con los ciclos agrícolas, o, como decíamos, en la veneración a los santos. La identificación del Apóstol Santiago con las divinidades telúricas del rayo y el relámpago parece que fue inmediata. Los cultos Marianos asociados a los cultos a la tierra han sido también calificados como una de las más notables manifestaciones del sincretismo religioso andino, que para Manuel Marzal no parece suficientemente probada⁸. Actualmente, las cruces situadas en encrucijadas de plazas y calles de los pueblos y ciudades peruanas «vestidas» con sudarios que anualmente se amontonan unos

⁶ Citadas por Fernando ARMAS MEDINA. *Cristianización del Perú*. Escuela de Estudios Hispanoamericanos. Sevilla. 1953. p. 371.

⁷ Sobre la ideología que las inspiró véase el trabajo de Rosa María MARTINEZ DE CODES: «La reglamentación sobre idolatría en la legislación conciliar limense del siglo XVI». *Actas del X Congreso Internacional de Teología*. Tomo I. Pamplona, 1990, pp. 523-540.

⁸ Manuel MARZAL. *La transformación religiosa peruana*. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, 1983, p. 44.

sobre otros, algunos ya convertidos en verdaderos harapos por el paso del tiempo, recuerdan la ancestral costumbre de las ofrendas de tejidos a las antiguas «huacas» prehispánicas.

Más difíciles de mantener, por lo que fueron practicados en la clandestinidad, fueron los rituales funerarios y la veneración a los cuerpos momificados de los antepasados, objetivo fundamental de las «Campañas» de los extirpadores. Pero aún así, en ocasiones fueron capaces también de enmascararlos en los cementerios cristianos⁹; porque sin duda esos rituales, al igual que los de carácter agrario, de fuerte significación social y económica, eran considerados absolutamente imprescindibles para asegurarse la continuidad de la cohesión de los grupos ante el proceso inevitable de una diferenciación de status económico y social entre sus miembros, propiciado por la nueva política colonial, que no existía en los antiguos ayllus regulados, como decía más arriba, por los lazos de parentesco o, como dicen los cronistas primitivos, por la «ley de hermandad».

Esta es una de las razones que impulsaron el surgimiento de asociaciones religiosas o cofradías de indígenas, que al amparo de las órdenes religiosas fueron estableciéndose en todo el ámbito del virreinato, desde las tierras de la actual Bolivia a las de Ecuador. Con ellas, los misioneros facilitaron el acercamiento de los fieles a la nueva religión, y éstos intentaron a su vez, a través de ellas, afirmarse como unidades bien definidas en una sociedad multiétnica. Sustentadas en devociones populares, alentadas con frecuencia por las diferentes órdenes religiosas, encontraban la oportunidad de fomentar una liturgia cristiana coincidente con el calendario agrícola; pero también conseguían a partir de la estructura de los rangos de «cargos» desempeñados cíclicamente por los cofrades, mantener el poder político de sus antiguas estructuras internas como ayllus¹⁰.

En opinión de Manuel Marzal fue durante el siglo XVII cuando tuvo lugar el verdadero proceso de transformación religiosa de las comunidades indígenas andinas, en la cual cabe hablar de «dos círculos de los sistemas religiosos en contacto, el católico y el andino, superpuestos, pero que dejan dos pequeñas medias lunas que representan aspectos del sistema católico

⁹ Sobre este tema es especialmente ilustrativo el trabajo de José ALCINA FRANCH: «Juegos y ritual funerario en Chinchero (Cuzco)». *III Congreso del Hombre y la Cultura Andina*. Vol. IV. Lima, 1980. pp. 441-456.

¹⁰ El nivel de organización socio-religiosa de estas asociaciones, así como los mecanismos de control de los recursos económicos de las comunidades, ha sido certeramente analizado en la obra de Olinda CELESTINO y Albert MEYERS: *Las Cofradías en el Perú: región central*. Frankfurt, main - 1981.

que nunca llegaron a cristianizarse (por ejemplo el culto a la Pachamama!»¹¹.

En todo caso, un tema de debate no totalmente resuelto es si la transformación de las religiones andinas hacia un cristianismo indígena supone la supervivencia de categorías mentales propias, y la vigencia de sistemas simbólicos mediante los cuales ese cristianismo se expresa en manifestaciones no acordes con un verdadero sistema católico.

Este debate se plantea, más a propósito de las concentraciones indígenas en los ámbitos urbanos.

En el medio rural, parece evidente que las comunidades subsistentes necesitan mantener ciertas prácticas ancestrales como medio de controlar las fuerzas que, ellos siguen creyendo, actúan sobre la tierra, los rebaños, y la propia comunidad. No pueden desaparecer porque el antiguo modo de producción sobrevive y la subsistencia de las comunidades depende de él; y los elementos ideológicos siguen siendo necesarios, aunque los adapaten. El esquema y el simbolismo de los rituales perviven con formas nuevas. La permanente dialéctica aculturación-resistencia cultural se refleja en el intento de asumir, desde su propia cultura, los comportamientos y actitudes de la cultura cristiana occidental. El hombre andino ha sido capaz de articular, en un proceso de yuxtaposición o sustitución, tanto las creencias como las prácticas religiosas, con una ambigüedad de fines e intenciones que buscan ante todo la eficacia y el difícil equilibrio que se ve amenazado por su situación de dependencia, en una cultura dominante foránea.

Esto es más evidente en las concentraciones urbanas, crecientes de manera imparable en las últimas décadas, como consecuencia de la migración interna que ha roto el antiguo esquema de ocupación de la tierra.

La literatura indigenista y antropológica ha consagrado una permanente actitud de rechazo, o una resistencia cultural por parte del indígena andino a las ideas de proceso y modernidad entendidas desde parámetros de la mentalidad occidental¹². Sobre todo cuando esta modernización se intenta en los ámbitos rurales, donde la conciencia colectiva se reduce al ámbito de su cosmos sagrado, el de sus comunidades.

Pero ¿hasta qué punto al convertirse el indígena en campesino y el campesino en obrero asume la conciencia de otra colectividad, la del

¹¹ M. MARZAL. 1983, p. 440.

¹² Enrique URBANO. (Compilador). *Modernidad en los Andes*. Centro de Estudios Regionales Andinos. «Bartolomé de las Casas». Cuzco, 1991.

“proletariado”?, ¿puede ser sensible al mito del desarrollo y el progreso? Si los alejan de su medio físico, en cuya relación armoniosa basaron las razones de ser de su existencia, ¿sobrevivirán sus sociedades?

Es posible que ellos todavía no lo sepan.