



## El simio de dios Los Indígenas y la Iglesia frente a la evangelización del Perú, siglos XVI-XVII

*Le singe de dieu*

*Les indigènes et l'Église face à l'évangélisation du Pérou, XVI-XVIIème siècles*

*The ape of god*

*The Indians and the Church in relation to the evangelisation of Peru, 16th-17th centuries*

Juan Carlos Estenssoro

---



### Edición electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/bifea/6956>

DOI: 10.4000/bifea.6956

ISSN: 2076-5827

### Editor

Institut Français d'Études Andines

### Edición impresa

Fecha de publicación: 1 diciembre 2001

Paginación: 455-474

ISSN: 0303-7495

### Referencia electrónica

Juan Carlos Estenssoro, « El simio de dios

Los Indígenas y la Iglesia frente a la evangelización del Perú, siglos XVI-XVII », *Bulletin de l'Institut français d'études andines* [En línea], 30 (3) | 2001, Publicado el 08 diciembre 2001, consultado el 07 diciembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/bifea/6956> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/bifea.6956>

---



Les contenus du *Bulletin de l'Institut français d'études andines* sont mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

## EL SIMIO DE DIOS

### LOS INDÍGENAS Y LA IGLESIA FRENTE A LA EVANGELIZACIÓN DEL PERÚ, SIGLOS XVI-XVII

Juan Carlos ESTENSSORO\*

#### Resumen

La Iglesia puso reiteradamente en duda su labor de evangelización en el Perú, acusando a los indios de seguir siendo tan idólatras como antes y su catolicismo sólo una fachada hipócrita. La historiografía ha asumido esta justificación del poder colonial, que le permitió imponer su monopolio simbólico, como una verdad absoluta caracterizando la actitud de la población indígena ante la presencia occidental como una férrea resistencia religiosa. Si vemos de cerca los fenómenos religiosos que son reprimidos bajo el nombre de idolatrías encontramos que muchos de ellos no sólo están fuertemente inspirados por los ritos católicos, sino que son la expresión de una abierta voluntad de reproducirlos. Ante la imposibilidad de aceptar una autonomía religiosa católica indígena, la Iglesia se verá obligada a considerar estas expresiones como parodias demoníacas y a reinventar el pasado indígena.

**Palabras claves:** *Diablo, evangelización, arte colonial, idolatría.*

#### LE SINGE DE DIEU

LES INDIGÈNES ET L'ÉGLISE FACE À L'ÉVANGÉLISATION DU PÉROU, XVI-XVIIÈME SIÈCLES

#### Résumé

À plusieurs reprises, l'Église mit en question les résultats de son évangélisation du Pérou. Elle accusa les Indiens d'être aussi idolâtres qu'avant la conquête, leur catholicisme n'étant qu'une simple façade hypocrite. L'historiographie a pris à son compte cette justification du pouvoir colonial, construite pour imposer son monopole religieux, et s'en est servie pour caractériser en des termes de ferme résistance religieuse l'attitude de la population indigène face à l'Occident. Si l'on étudie de plus près les phénomènes religieux qui furent réprimés sous le nom d'idolâtries, on constate que, non seulement la plupart d'entre eux sont fortement inspirés par les rites catholiques, mais sont également l'expression d'une volonté évidente de les reproduire. Devant l'impossibilité d'accepter une autonomie religieuse catholique indigène, l'Église devra considérer ces rituels comme des parodies démoniaques et inventer un nouveau passé indigène.

**Mots clés :** *Diable, évangélisation, art colonial, idolâtrie.*

---

\* Université de Lille III B. P. 149 - 59653 Villeneuve d'Ascq Cedex. E-mail: jncarlos@chess.fr

## THE APE OF GOD

### THE INDIANS AND THE CHURCH IN RELATION TO THE EVANGELISATION OF PERU, 16TH-17TH CENTURIES

#### Abstract

The Church constantly put to doubt the validity of its evangelisation of Peru, accusing the Indians of being just as idolatrous as they had been in the past and of practicing a hypocritical superficial form of Catholicism. Historians have accepted this justification of colonial power (which permitted it to impose its symbolic monopoly) to be an absolute truth and consider that the attitude of the indigenous population towards European presence was one of permanent religious resistance. However, if we take a closer look at the religious phenomena which the Church branded as manifestations of idolatry, we discover that many of them not only are strongly inspired by Catholic ritual but that they are the expression of a conscious desire to reenact this ritual. In the impossibility of accepting an indigenous Catholic religious autonomy, the Church was obliged to consider these phenomena to be parodies inspired by the demon and thus reinvent the indigenous past.

**Key words:** *The devil, evangelisation, colonial art, idolatry.*

Si leemos ingenuamente los textos eclesiásticos peruanos de los siglos XVI y XVII, podemos terminar creyendo que los indígenas de los Andes nunca se convirtieron al catolicismo. Es más, podríamos tener la convicción que fueron totalmente impermeables a él o, en el mejor de los casos, que tuvieron tan sólo un leve barniz cristiano para disimular mejor ante los ojos de los españoles y poder continuar así, en la clandestinidad, con la práctica de su antigua idolatría. De hecho, una parte importante de la historiografía asume lo que dicen estos documentos literalmente sin plantearse demasiadas preguntas heurísticas. El razonamiento que se sigue es simple: puesto que los propios eclesiásticos debían admitir, y ello recurrentemente, el fracaso de la evangelización en vez de tratar de hacer la apología de su misión, se trata de testimonios sinceros que nos revelan una realidad evidente e indiscutible.

Habiendo admitido este principio, diversos historiadores y antropólogos han ido bastante más lejos. Han identificado las manifestaciones religiosas descritas en esos textos como supervivencias de las religiones prehispánicas y, en algunos casos, como formas de resistencia a un catolicismo invasor. Al hacer esto se ha construido una imagen de la sociedad colonial a mi parecer errónea y simplificadora: indios y españoles habrían vivido drásticamente separados y opuestos entre sí por voluntades esencialmente contrarias. El mérito de los primeros habría consistido en “resistir” a la “dominación” permaneciendo lo más cerca posible a lo que eran antes de cualquier contacto. Los segundos en cambio habrían tenido por principal objetivo asimilar a todo trance a la población local para dominarla mejor. Ambas afirmaciones son engañosas.

Si bien esta visión ha sido constantemente defendida por lo que hoy se llamaría las corrientes “políticamente correctas”, en ella se le niega al indígena toda posibilidad de cambio o de aspiración a la modernidad a riesgo de perder su identidad y de convertirse en algo así como un traidor a su propia causa. Queriendo defenderlo, no se hace sino prolongar una actitud del poder colonial que, precisamente, no buscó asimilar a la población local sino, por el contrario, que mantuviese una especificidad étnico-cultural para diferenciarse de ella. De hecho, la propia categoría “indio” no es

sino una construcción propiamente colonial que no tiene ningún sentido sin la mirada y las relaciones de poder colonizadoras. La única manera de construir una sociedad colonial es preservando a toda costa una oposición, una separación entre nativos y colonos pese a que en la realidad, con el paso del tiempo y los mestizajes de todo tipo (culturales y biológicos) que se generan, ello se vuelve totalmente artificial. Es por eso que el Estado colonial convierte el término “indio” en una categoría jurídica, que no conlleva en principio una definición que hoy en día denominaríamos cultural, y garantiza así su perpetuación. Ser “indio” se hereda sin duda pero es básicamente aquel que está obligado a pagar tributo a la corona, a efectuar turnos obligatorios de trabajo personal (*mita*), principalmente en las minas, y cuyos derechos por definición le impiden ejercer los mismos cargos administrativos que los españoles y criollos. “Indio”, al mismo tiempo, unifica y reduce todas las diversidades locales a una sola etiqueta.

Y es que, sin embargo, el término indio tiene una connotación religiosa implícita. Es innegable que la justificación de la conquista y de la colonia era la conversión al catolicismo de las poblaciones locales. Precisamente por ello la Iglesia colonial jamás dará su labor por concluida. De haberlo hecho, se hubiese arriesgado a tener que abolir la categoría indio (debiéndola reemplazar simplemente por la de cristiano) y, en consecuencia, a poner punto final a la situación colonial. A semejanza del estatuto de “limpieza de sangre”, la categoría “indio” intenta dilatar la incorporación y asimilación definitiva a la sociedad cristiana, puesto que perenniza el momento previo a dicha incorporación. La diferencia social que trata de fijar es un precio por la cristianización, pero también la marca de una puesta a prueba en el cumplimiento de un pacto en que Iglesia y cuerpo social deben confundirse totalmente. La primera sospecha que caerá sobre un cristiano nuevo (sea judío converso, morisco o indio) es la de traicionar la fe, de ceder a la religión a la que tiende por la sangre, lo que lo convertiría en un excluido o podría llevarlo (a él y en consecuencia a sus parientes consanguíneos o incluso a su comunidad entera) al punto cero de su integración social. En el caso específicamente indígena sin embargo —en virtud de un contacto reciente con el catolicismo que confirmaba los orígenes paganos y no infieles de los habitantes de América— esta situación de puesta a prueba no tiene un carácter individual —no depende del libre albedrío— sino eminentemente colectivo, lo que explica que en el Perú los indios estuviesen excluidos del fuero inquisitorial. Es más, este carácter colectivo creará la ilusión de una comunidad homogénea, la “República de indios”, permitiendo extrapolar a partir de casos concretos la idolatría como comportamiento característico del conjunto de los indios.

Teniendo en cuenta estos aspectos podemos regresar a los textos eclesiásticos de los que hablaba al inicio, que recurrentemente ponen en tela de juicio la conversión de los indios. Si los leemos con un poco más de atención nos daremos cuenta que no son simples informes objetivos que reconocen la resistencia de las poblaciones nativas al cristianismo, sino que todos ellos están integrados a materiales catequéticos, legales o a proyectos políticos que tienen por objetivo un control riguroso de la religiosidad indígena. La supuesta prueba de la “resistencia indígena” es en realidad parte de una justificación ideológica de la Iglesia colonial, que en el Perú jamás reconocerá al conjunto de los indios el status de convertidos. La Iglesia constantemente tuvo que jugar el doble rol de estimular y enseñar la nueva fe y, al mismo tiempo, de construir y reconstruir (y

por lo tanto inventar) las fronteras étnicas. Para esto último, la presencia de elementos prehispánicos es más una coartada necesaria que una realidad palpable. En este sentido, la ideología colonial podría ser vista como la inversa del nacionalismo en tanto produce siempre los elementos que, en el momento necesario, permiten aislar, al interior de la sociedad, una comunidad diferenciada con un origen histórico incompatible con el proyecto de vida en común.

Si la mirada de Occidente (que es la del historiador y la del antropólogo) tiende a congelar, a sacar de la historia, a los indios, ella coloca igualmente el ámbito de lo religioso bajo el imperio, o la tiranía, de la larga duración, de la inmovilidad. En el esquema resistencia/dominación, el catolicismo es percibido como un bloque pétreo e invariable, casi tanto como la supuesta fe prehispánica de los indios. La riqueza de las fuentes históricas americanas sobre la evangelización nos permite invertir esta perspectiva y acercarnos a un mundo de cambios rápidos, tanto de la población indígena y de sus creencias (sin que haya en ello ningún signo de empobrecimiento ni de humillación) como de la Iglesia, obligada a redefinir constantemente los contenidos de su práctica doctrinal.

Dos tipos de movimientos me parecen definir mejor las relaciones coloniales y los cambios del mundo indígena que un diálogo de sordos entre dos polos invariables. Tenemos en primer lugar distintas formas de acercamiento que podrían llamarse de fusión-asimilación. Si los evangelizadores buscan acercarse, conocer los ritos y creencias indígenas para afinar sus estrategias proselitistas, los indígenas, que reconocen el poder del dios cristiano en el triunfo efectivo de los españoles, están tan interesados en conservar sus antiguos ritos como en conocer los ritos católicos y las características del nuevo dios, ya sea para poder domesticarlo y hacerlo favorable a ellos, ya sea para combatirlo o contrarrestar su poder, ya sea finalmente para reproducir la religión católica sin necesidad de pasar por la intermediación de los españoles. Un segundo tipo de movimiento —que puede ser simultáneo al anterior— es de rechazo-separación. Del lado indígena puede manifestarse como un cuestionamiento del poder colonial y estallar de forma coyuntural en rebeliones o en movimientos religioso-sociales. Del lado de las autoridades eclesiásticas, este esfuerzo de separación es en cambio más sistemático y se presenta bajo dos aspectos. Uno de ellos es institucional, formal. Por medio de la legislación eclesiástica se impusieron limitaciones para impedir que la población indígena en su conjunto pudiera reproducir la religión católica de manera autónoma: el no-reconocimiento de ser plenamente cristianos y, con ello, no tener acceso a todos los sacramentos. Lo más significativo fue negarles el acceso al sacerdocio. Esta fue la barrera definitiva para que pudieran completar el ciclo institucional católico, o para condenar de antemano todo intento en ese sentido como cismático, herético o idolátrico. El segundo aspecto lo constituyen los numerosos cambios de contenido de la evangelización y de la catequesis. La posibilidad de redefinir el cristianismo enseñado a los indígenas y de utilizar nuevas formas religiosas permitirá, simultáneamente, una redefinición constante de la idolatría. Si bien cada vez que se rechaza una expresión religiosa indígena se pretexto que es una supervivencia prehispánica, mirando más de cerca veremos que muchas veces bajo esa etiqueta se esconde una expresión religiosa que la propia Iglesia había estimulado anteriormente y que de pronto rechaza. Por lo demás, y como prueba de ello, tenemos el hecho de que junto con los ídolos y antiguos

objetos rituales, la Iglesia se verá igualmente obligada a destruir imágenes y objetos de culto consagrados como propios. Un duro precio a pagar para demostrar que los indios seguían viviendo en la fe de sus antepasados (Estenssoro, 1992; 1996).

Este doble movimiento de acercamiento y rechazo desplaza constantemente las fronteras entre idolatría y catolicismo, pero también las acerca cada vez más. Por ello, antes del primer siglo de la presencia española en los Andes, algunos aspectos de la idolatría indígena se parecerán demasiado a la religión católica como para no pensar en que coincidencias tan sospechosas sólo podían ser obra de un imitador de Dios, astuto y excepcionalmente dotado. Las autoridades religiosas no dudaron en invocar su nombre para culparlo de ese extraño fenómeno. Este artículo trata justamente de él, del diablo —frecuentemente definido en los textos de la época como “el simio de Dios”—, desarrollando con ejemplos concretos las dinámicas que he enunciado e intenta acercarse a la versatilidad con que las poblaciones indígenas se aproximaron al catolicismo.

Este imitador de Dios aparecerá de forma recurrente en momentos muy distintos de la historia colonial que definen dos períodos drásticamente diferenciados. Uno de ellos va de 1532 a 1582, el otro de 1583 a 1640. Del primero sólo definiré los rasgos generales para concentrarme en el segundo, en que las fuentes nos permiten abordar con suficiente detalle los fenómenos que me interesa ilustrar.

### 1. LA PRIMERA EVANGELIZACIÓN: ENTRE UN APÓSTOL PREHISPÁNICO Y UN MONO ENGAÑADOR

Este período, que se inicia con la llegada misma de los españoles (1532), está caracterizado por la variedad y autonomía de las diversas políticas, métodos y contenidos practicados por cada orden religiosa, por la Iglesia secular y por un número significativo de laicos. La orden dominica tuvo entonces una preeminencia indiscutible. También estuvieron presentes desde el inicio mercedarios, seculares, franciscanos y agustinos (estos últimos a partir de 1550). Sólo en 1569 llegará la Compañía de Jesús. Institucionalmente débil, la Iglesia secular es por mucho tiempo incapaz de imponer una jerarquía. Cada orden o incluso cada grupo de misioneros toma decisiones de forma independiente y los intentos de la autoridad diocesana por dar unidad a los contenidos de la evangelización serán inútiles. Las divergencias en la catequesis habrían llegado a tal punto que la Iglesia se alarma al constatar que los propios indios concluyen al discutir entre sí los conocimientos religiosos que se les impartían, que no es la misma fe la que enseñan a unos y otros (Doctrina, 1985[1584]: 13). La situación de los españoles en el Perú es por lo demás especialmente delicada en esos años: las guerras civiles entre los conquistadores y la presencia de la sucesión inca en Vilcabamba impiden a la corona poner en marcha un proyecto colonial claro. Éste sólo tomará forma a inicios de la década de 1570 bajo el gobierno del virrey Francisco de Toledo.

Pero si algo caracteriza la evangelización durante este primer período, además de su diversidad, es la voluntad de buscar correspondencias a fin de poder cristianizar los ritos y creencias locales. Se procura intervenir lo menos posible, reemplazando tan sólo el ídolo por la cruz o el santísimo sacramento. Los misioneros buscarán

abiertamente una continuidad ritual y también la de las necesidades simbólicas. Basta que sepan que es Dios y no el ídolo quien puede satisfacer sus necesidades y quien las satisface efectivamente con mayor eficacia, y abandonarán consecuentemente el antiguo destinatario del culto aunque no necesariamente sus formas. Es más, muchos insisten en que para desagrar a Dios de la idolatría en que han vivido, los indios deberán hacer en honor suyo las mismas ceremonias. Los evangelizadores de entonces (o al menos un grupo significativo de ellos) creen además en la universalidad de sus categorías, en la existencia de una compatibilidad entre ambas tradiciones. Un buen ejemplo de esta confianza es que se traduce —es decir se encuentra equivalentes exactos en la lengua vernácula— palabras tales como creador, ángel, demonio, paraíso, cielo, infierno, este mundo, alma, sacramento, adorar (Fray Domingo de Santo Tomás, 1951[1560]a; b). Frente a esto, curiosamente, en los resúmenes de la doctrina que se han conservado no se mencionan los nombres de Cristo, Jesús o María. Esta ausencia de nombres se explica probablemente porque se incentiva a la población nativa a que colacione los mitos cristianos con los suyos propios y encuentre los nombres que los mismos personajes tendrían en la tradición local.

Una evangelización prehispánica de América, efectuada directamente por los apóstoles (Santo Tomás o San Bartolomé), es una de las hipótesis (sostenida por los agustinos y parcialmente por los dominicos) que sustenta este tipo de acercamiento. Esta explicación permitía integrar fácilmente a los indios en la historia universal de la salvación, restituyéndoles el lugar que habrían perdido en la conciencia europea. Efectivamente, el que busca encuentra. Cada vez que un mito narra la creación, el diluvio, el combate y la muerte de un héroe o de un dios a manos de sus enemigos, los evangelizadores parecen encontrarse ante un eco de una historia que piensan es común. De hecho, cuando una coincidencia confirma sus hipótesis concluyen de buena gana que “sin duda por aquella tierra muchos años antes había memoria y se había predicado el santo evangelio a los indios” (Anónimo, 1992[1550]: 18-19).

Pero de ninguna manera hay que ver en esta aproximación una crédula ingenuidad de parte de los evangelizadores. Si para ellos es claro que puede haber habido una difusión de ciertos aspectos de la fe y de la historia sagrada, no les cabe la menor duda que no se ha preservado en América la más mínima continuidad en lo que respecta a la Iglesia. Así, términos tan simples como sacerdote o iglesia (templo) no son traducidos a las lenguas locales para evitar reconocer cualquier tipo de continuidad institucional. Tampoco se busca equivalentes para misa o confesarse, aquellos aspectos rituales e institucionales que sólo podían existir administrados en el seno de la Iglesia católica. Cuando se encuentra semejanzas en estos aspectos, ellas cambian totalmente de signo. Las coincidencias en lo que se refiere a los sacramentos, la liturgia, los objetos de culto y las instituciones no pueden corresponder a un conocimiento dado por los apóstoles, pues ello llevaría a admitir la sobrevivencia de una Iglesia apostólica en América históricamente independiente de la autoridad de Roma, cuando para ellos la Iglesia sólo puede ser una. Siendo pues indispensable trazar una línea divisoria, la conclusión es entonces exactamente contraria a la anterior. Luego de describir el culto a Atagaju, ídolo de tres cabezas, el mismo autor agustino de la cita precedente concluye que “el demonio que es como simia de Dios les dijo esto y esta falsísima trinidad” (Anónimo, 1992[1550]: 10).

Las políticas de acercamiento y de identificación de un conocimiento previo, aunque parcial, de la verdadera religión estaban teñidas sin duda de humanismo renacentista, pero no supusieron sin embargo la aceptación inmediata de los indios bautizados y catequizados como cristianos de pleno derecho. No se les dará ni la comunión, ni la confesión, ni, obviamente, las órdenes sacerdotales. Por lo demás, un cambio lento pero definitivo se irá perfilando desde mediados de la década de 1560. El arribo de los decretos del concilio de Trento, la urgencia de controlar mejor la mano de obra indígena para explotar las minas de plata, la llegada a fines de la década del virrey Toledo y de la Compañía de Jesús, estarán directamente vinculados con el inicio de la desconfianza a este tipo de técnicas de conversión que fue creciendo hasta que se abandonó progresivamente todo interés por recuperar elementos indígenas. Este período de transición marcará el inicio de un largo silencio del simio de Dios.

Es con el tercer concilio limense (1582-1583) que se fijarán pautas definitivas y únicas para la evangelización, intentando darle una neutralidad étnica al mensaje católico. Una nueva etapa comienza entonces. La Iglesia consolida una infraestructura colonial en un proceso equiparable al que el Estado había llevado a cabo en tiempos del virrey Toledo. Los antiguos métodos son entonces definitivamente descartados y a inicios del siglo XVII tendremos aún más, la represión y destrucción de los restos de la primera evangelización. Allí donde había una continuidad ritual o formal y presencia material prehispánica (trajes, ornamentos) en un contexto católico, se rechazará y destruirá o prohibirá todo como si se tratase de una simple continuidad idolátrica clandestina que hubiese pasado hasta entonces desapercibida, o hubiese sido tolerada por dejadez o ignorancia, cuando en realidad la propia Iglesia había estimulado y ordenado incluso en buena parte dichas continuidades.

## 2. LA COMUNIÓN O LA METAMORFOSIS DEL ÍDOLO

Los jesuitas serán los protagonistas de la definición de las nuevas políticas y, en consecuencia, habían establecido desde su llegada una polémica contra sus predecesores en materia de evangelización. Según José de Acosta (su principal teólogo y portavoz), no debió bautizarse a los indios antes de que hubiesen sido plenamente convertidos. Pero ya que se ha cometido “el pecado”, y dado que el bautismo es irreversible, se está cometiendo un segundo delito aún más grave: se está condenando a los indios al infierno puesto que si habían sido bautizados, sólo podrían salvarse accediendo a la comunión y a la confesión (Acosta, 1984-1987[1577]). Por ello, los jesuitas emprenderán importantes campañas para instruir a los indios en estos sacramentos y administrárselos ante la oposición y a veces incluso el escándalo de otros sacerdotes.

Este planteamiento supondrá un cambio radical en muchos sentidos: un acercamiento de las formas de devoción católicas indígenas a las españolas y, sobre todo, la introducción de nuevas necesidades simbólicas, previamente inexistentes. La confesión y la comunión fueron vehículos importantes para introducir una serie de categorías propias de la modernidad entre los indios. Hablar de los cambios producidos entonces entre la población indígena sin desarrollar un análisis detallado es sin duda un riesgo a caer en generalizaciones, por ello deseo dar en esta ocasión al menos algunos ejemplos concretos que nos permitan percibir elementos ignorados de la recepción y la



respuesta indígenas al catolicismo, así como de la forma en que la Iglesia reaccionó ante dichos fenómenos. No debemos jamás perder de vista, sin embargo, que la conversión no es un proceso lineal de abandono progresivo de una religión, sustituida por otra. Sólo parece darse un paso hacia la aceptación si una respuesta equivalente y eficaz es ofrecida a cambio o si se crea una necesidad a la cual da respuesta un nuevo rito. Por otro lado, tenemos también elementos sociales difíciles de disociar de lo propiamente religioso: el prestigio o una presión social pueden ser un factor importante para adoptar comportamientos y gestos precisos, pero también formas sinceras de conversión pueden ser vistas a los ojos de los españoles como una aspiración de autonomía que evita pasar por la Iglesia institucional, intermediario obligado.

En los textos que dan cuenta de la religiosidad indígena, ambos elementos están, desde inicios del siglo XVII, totalmente intrincados. Pero destaca en ellos una ambigüedad entre los comportamientos religiosos descritos —que relevan obviamente de la reproducción de elementos católicos por parte de los indígenas— y un rechazo de estos mismos comportamientos, anatémizados por medio de la acusación de idolatría. Veamos un ejemplo que nos permite apreciar este fenómeno de manera global. En 1615 se detectó un movimiento religioso, en el territorio del arzobispado de Lima, definido como una verdadera “peste maldita”. Se caracterizaba por la presencia de unos “sacerdotes indios que se fingen, que dicen misa y confiesan, curan y dogmatizan y se hacen profetas de cosas venideras con todas las demás menudencias y adoraciones [...] y más en la semana de todos los santos la mezcla que hacen con nuestras ceremonias santas [...]” (Arriaga, 1968[1621]: 227). Pese a no abundar en detalles, la descripción no puede ser más explícita respecto de la función de modelo que cumplía el ritual católico. Sin embargo, el principal teórico de la idolatría indígena explica, paradójicamente, este fenómeno por la falta de difusión del mensaje cristiano, lo que de ser cierto, haría imposible o inverosímil su propia descripción (salvo que se encuentre, como se hará efectivamente, una explicación externa): “no está plantada la fe por no predicar y andar la gente [...] sin entrarles cosa de devoción espiritual” (Arriaga, 1968[1621]: 227).

Algunas dinámicas parecen dibujarse, pero también algunas preguntas. Cuando una nueva necesidad simbólica o un nuevo rito es aceptado, asimilado, parece seguirse —aunque no inmediatamente— su reproducción indígena. Sin embargo, no es fácil discernir si ésta es motivada por un deseo de autonomía simbólica o si más bien constituye una respuesta al hecho de que la Iglesia colonial no siempre está en condiciones de garantizar la administración de dicho rito (ya sea por carencia de sacerdotes o de infraestructura, ya sea por el rechazo explícito o encubierto de ciertas órdenes religiosas a administrar la confesión y la comunión a los indios). Frente a esta reproducción indígena del ritual cristiano, la respuesta de la Iglesia se transforma, en cambio, sistemáticamente en rechazo, y su discurso de invalidación no arguye jamás un intento de reproducción que podría conllevar eventuales riesgos cismáticos, sino, por el contrario, tiende a denunciar la idolatría, a atribuir a todo comportamiento indeseable un origen histórico anterior a la conquista —la imagen de un verdadero sustrato demoníaco de la historia americana se va así consolidando— aunque no haya predominio alguno de elementos prehispánicos en los fenómenos religiosos descritos.

Los documentos eclesiásticos que hablan de las respuestas indígenas a la

comuni3n muestran un entusiasmo generalizado. Pr3cticamente no hay casos de rechazo documentados. Es m3s, los indios habr3an visto un beneficio espiritual excepcional, sinti3ndose literalmente habitados por Dios y sus cuerpos consecuentemente sacralizados (en algunos casos se derivan incluso de la comuni3n algunas virtudes m3gicas y estados de transe). Puede tal vez tratarse de una interpretaci3n “salvaje” del sacramento, pero que los propios sacerdotes ve3an como prueba de una actitud m3s respetuosa hacia 3l que la de muchos espa1oles y que (como ilustra la cita siguiente) les ayudaba a luchar contra las borracheras vistas entonces por las autoridades como pieza clave en la perpetuaci3n de los ritos prehisp3nicos. Pero, al mismo tiempo, la comuni3n encerraba un aliciente social. Acceder a ella era ganar un status, era una verdadera promoci3n que supon3a un reconocimiento del indio en tanto cristiano, equiparando a quien la recib3a con los espa1oles. Los jesuitas recoger3n, entre muchas otras semejantes, la siguiente an3cdota:

“Confes3ndose un indio con un padre le dijo: padre m3o yo era muy grande borracho, pero desde que nuestro cura nos dijo que el se1or arzobispo mandava que comulg3semos ya **como los espa1oles** [...] ha tres meses que ni vino ni chicha he probado porque no es raz3n que por la boca por donde ha de entrar Dios entre el demonio. En todas partes mostraban los indios hacer grande estimaci3n de la merced que Dios les hac3a de admitirlos a la sagrada comuni3n” (ARSI, 1625-1626: fol. 72 vuelta) (1).

En este testimonio como en muchos otros, la pr3ctica del sacramento se convierte veh3culo de prestigio social pero, ante todo, se muestra capaz de disolver la oposici3n indio/espa1ol.

Como dec3amos, la aceptaci3n de elementos cat3licos no es un fen3meno progresivo frente al retroceso de otra religi3n, pero tampoco supone la coexistencia de dos sistemas mutuamente herm3ticos ni, por el contrario, su fusi3n cristalizada bajo la forma de sincretismos que traducir3an un mestizaje conciliador. La realidad colonial marca una fuerte y compleja interacci3n, contribuye a que se den dos fen3menos aparentemente contradictorios pero que se alimentan mutuamente: una fuerte separaci3n y oposici3n entre manifestaciones ind3genas (no necesariamente prehisp3nicas) y el cristianismo, que refuerza y casi dir3amos estimula la labor de represi3n de la Iglesia y, al mismo tiempo, una influencia de 3ste sobre aquellas. Es esta influencia la que hace posible la formulaci3n —por parte tanto de espa1oles como de ind3genas— de una separaci3n radical puesto que permite enunciar la existencia de una religi3n ind3gena unitaria all3 donde no existe tal y, sobre todo, hacer de esta supuesta religi3n un sistema de creencias exclusivo es decir incompatible con cualquier otro (gracias a la oposici3n entre verdadera y falsa religi3n introducida por la Iglesia). La Iglesia cat3lica asimilaba todas las otras religiones a una sola Iglesia, la Iglesia del diablo que s3lo pod3a ser definida como una negaci3n de la verdadera Iglesia, una suerte de negativo, de inversi3n demon3aca y grotesca de la cat3lica.

De manera m3s expl3cita podemos ver c3mo, con el tiempo, el 3dolo va a transformarse, molde3ndose tanto gracias a los conocimientos que transmite

---

(1) El subrayado es nuestro.

positivamente el catolicismo como, negativamente, a los argumentos con que los evangelizadores tratan de refutar racionalmente la validez de su culto. Al tomar las características de Dios va dejar de ser ídolo, dios objeto, inseparable de su realidad material, para desdoblarse. Un ejemplo del año 1639 en la región aledaña a la ciudad del Cuzco nos permite ver claramente los fenómenos que trato de explicar y comprobarán la recepción de la comunión y de su explicación teológica entre la población indígena. Es interesante recalcar que en esta ocasión este comportamiento religioso es llamado paradójicamente “nueva gentilidad” por la Iglesia, es decir que supone una vuelta a un momento histórico previo a cualquier conocimiento de la fe cristiana. La palabra ídolo ha prácticamente desaparecido de la formulación puesto que éste se ha vuelto unitario (en oposición al politeísmo o multiplicidad de ídolos que caracterizaría las religiones andinas) hasta convertirse, en un Dios de los indios a imagen y semejanza, pero en oposición, del Dios de los cristianos. Esta misma mimesis y oposición se encuentra en la transubstanciación (y en la comunión que le sigue) explícitamente justificada por la religión católica, pero cuya adscripción étnica está marcada por que se realiza en productos locales (chicha y pan de maíz):

“Luego el sacrosanto sacramento del altar remedan con astucia y desvergüenza de los sacerdotes los cuales llaman a sus feligreses y les dicen mirad cómo los Virachochas, esto los españoles, ofrecen pan y vino a su Dios y el pan y vino se convierten en su carne y sangre, así las tortas de maíz y chicha que ofreceis a nuestro Dios está él mismo y toda su mitad. Danles luego parte del sacrificio comulgándolos en ambas especies [...]” (ARSI, 1639-1640: folio 167 recto/vuelta).

Pero cómo podían explicarse dichos fenómenos afirmando al mismo tiempo el desconocimiento de la fe. Otro ejemplo, casi contemporáneo, permite ver con más detalle cómo los ritos indígenas que la Iglesia combate están claramente inspirados en las ceremonias católicas, tanto en sus aspectos externos como en sus explicaciones internas. En este caso además tendríamos un sincretismo con el apóstol Santiago identificado con el rayo aunque no debemos perder tampoco de vista que en la propia tradición española y en los sermones predicados en el Perú en el siglo XVII Santiago es definido como hijo del rayo (Estenssoro, 1991). Esta vez estamos en la zona de Potosí en 1637 y es siempre un testimonio jesuita que trae el relato. Una materia local nuevamente, la achuma —un cactus de virtudes alucinógenas—, es presentada cortada en una rodaja como si fuese una hostia y de esa forma expuesta, adornada de flores, celebrada con bailes y venerada como lo era el santísimo sacramento en la custodia. La explicación da cuenta de la transubstanciación de Santiago en esa rodaja con una mención al hecho de estar oculto en ella. Esta expresión la encontramos en numerosos sermones pero también en los villancicos, los cantos de devoción utilizados tanto en las iglesias de españoles como de indios (2). La mención final a los éxtasis y posesión no dejan de guardar semejanzas con la creencia en que, gracias a la comunión, Dios habitaba en el cuerpo de los indios y que los sacerdotes católicos no parecen haber

---

(2) Para un ejemplo de villancico dedicado al Santísimo Sacramento en la fiesta de Corpus Christi que menciona explícitamente el hecho de que Dios está “oculto en el pan” véase *El día del*

estado dispuestos a desmentir:

“del corazón de la achuma que es un gran cardón de su naturaleza medicinal hacía que cortasen una como hostia blanca y que puesta en un lugar adornado de varias flores y hierbas olorosas y la achuma con sartas de granates y cuentas que ellos más estiman era adorada como Dios persuadidos que allí estaba escondido Santiago (así llaman al rayo) danzaban y bailaban delante de ella ofrendábanle plata y otros dones luego comulgaban tomando la misma achuma en bebida que les privaba de juicio. Ahí eran los éxtasis y visiones, aparecíaseles el demonio en forma de rayo” (ARSI, 1637b).

El ídolo se transforma pues a semejanza de Dios en vez de desplazarlo permaneciendo invariable. Esta asimilación y transposición del mensaje teológico católico es especialmente conflictiva porque lleva a que el ídolo y Dios se estén disputando un mismo terreno simbólico, ya no dos registros distintos, y que compartan una misma lógica de comunicación con los hombres. ¿La Iglesia era totalmente inconsciente del hecho que era su propia prédica la que generaba dichas manifestaciones? Imposible responder con un no rotundo, dado que nunca lo admitió explícitamente. Pero la prueba de que establece una diferencia con la supervivencia idolátrica de tradición prehispánica es que ante estas “desviaciones” de las que estamos hablando casi nunca se responde con procesos judiciales y castigos físicos (azotes, corte de cabello al ras). Sabiendo que con el castigo puede cuestionar ante los ojos de los indios el mensaje de la catequesis, estos fenómenos son disociados de la experiencia indígena del cristianismo y, en consecuencia, la culpa es luego desplazada del libre albedrío de los indios al demonio, en estas condiciones único inventor posible (por tanto verdadero) de tales ritos. Reaparece así en la primera mitad del siglo XVII, después de más de medio siglo de silencio, el argumento de la presencia del imitador de Dios para poder diferenciar entre una aceptación de las nuevas creencias que permanece dentro del marco institucional de la Iglesia y manifestaciones que escapan a ella. En este terreno, para la Iglesia colonial no hay una resistencia de los Indios a la religión sino una lucha directa entre Dios y el diablo:

“[...] y no es maravilla que este divinísimo sacramento [de la eucaristía] tome por empresa propia suya hacer guerra a la idolatría de estos pueblos porque la mayor que [en] casi todos hallamos fue de un remedo suyo invención del Demonio, mona de Dios” (ARSI, 1637)

### 3. LOS SAPOS DEL PECADO Y CÓMO DESHACERSE DE ELLOS: LA CREACIÓN DE UNA NECESIDAD SIMBÓLICA

Los testimonios que nos permiten seguir, a lo largo del medio siglo que va de 1582 a 1630, la difusión de la confesión muestran una transformación radical en la religiosidad indígena en contacto con el catolicismo. Gracias a ellos podemos profundizar en los

---

*Corpus* de autor anónimo, conservado en el archivo boliviano de la misión jesuita de San Ignacio de Moxos transcrito y publicado por Claro (1974).

mecanismos y las etapas de dicho cambio. ¿Cómo es aceptado un nuevo rito, cómo se crea una nueva necesidad simbólica y cómo se deriva en prohibición y represión a partir de las propias estrategias que la Iglesia había puesto en marcha para estimular determinados comportamientos?

La comunión no fue una práctica común entre los indios durante los años de la primera evangelización, era entonces un raro privilegio que, entre los pocos sacerdotes que admitían la posibilidad que los indios fuesen dignos de recibirla, sólo se concedía excepcionalmente a unos pocos de cuya conversión se tenía absoluta certeza pero que, además, cumplían un rol público y visible en el proceso de conversión: caciques u otros indios que cumplían roles auxiliares en la catequesis. Pese a esta restricción inicial, la confesión no va a tardar en inspirar a la llamada idolatría. En 1570 tenemos ya documentada una confesión paralela a la cristiana exigida por los ídolos que presenta la forma de un decálogo del ídolo-huaca: venerar a los ídolos, no matar, no robar, no desear a la mujer del prójimo, no hablar mal del Inca, etc (Polo de Ondegardo, 1916: 12-14).

Podemos entrever cómo la Iglesia se sirvió de un uso en paralelo de la palabra y la imagen para lograr que los indios asumieran la confesión como una verdadera necesidad. Lo primero era poder lograr que asimilaran la noción de pecado. Para ello era indispensable individualizarlo y darle vida. El hecho de que la noción abstracta de pecado pudiese transformarse en una realidad material concreta facilitaba el poder hacer la contabilidad y economía de la culpa. Pero también era importante hacer del pecado un principio activo que actuara sobre el cuerpo del pecador. Así cada pecado se convertirá en el discurso dirigido a los indios en un ser vivo. Y no se trata de un mero símil o de una metáfora. Como sucede frecuentemente, las imágenes explicativas elegidas por los evangelizadores no son presentadas como un recurso retórico o argumentativo a los indios sino llanamente como equivalencias, llevando hasta las consecuencias más extremas las identidades propuestas. Así, la confesión es explicada como el rito que hace posible la expulsión de los pecados, unos animales que habitan en el cuerpo del pecador. El sermionario oficial del tercer concilio (impreso en 1585 en castellano, quechua y aymara) explicaba por tanto cómo la confesión permitía al indio expulsar estos demonios y alimañas que habitaban en su cuerpo advirtiéndole que si no confesaba todos y cada uno de ellos, todos regresarían a su cuerpo y lo agredirían:

“Sabe que cuantos pecados dices, tantos demonios y sapos feos vomitas, y si callas alguno, todos buelven luego contra ti” (Tercer Catecismo, 1585: 68 vuelta).

Una de las raras imágenes plásticas vinculadas directamente con la explicación del catecismo de 1585 que ha sobrevivido, si no la única, ilustra justamente el sacramento de la confesión como medio ineludible para la salvación. Se trata de una plancha grabada en cobre (3) (la reproducción debe leerse por lo tanto como en un espejo para obtener lo que los indígenas tuvieron ante sus ojos) a partir de la cual se tiraron copias sobre papel que eran utilizadas en la catequesis y eventualmente distribuidas en los pueblos de indios durante las misiones. Al centro de la imagen un indio noble, acusado probablemente de

---

(3) Lima, Colección Barbosa Stern, 33 cms x 26 cms. En el reverso se encuentra pintada la Virgen del Rosario con San Francisco y Santo Domingo a sus pies.



**Fig. 1 - “La confesión”, plancha grabada en cobre. 33 cm. X 26 cm. Perú, ca. 1585, Lima, colección Barbosa-Stern.**

idolatría puesto que ha sido trasquilado —castigo habitual impuesto a los idólatras— se reconcilia confesándose a los pies de un cura secular (eventualmente un jesuita). El grabado refuerza el contenido del texto del sermón: los pecados que se confiesan no son un discurso, una palabra (las filacterias no son inusuales en la pintura colonial y hubiesen podido ser utilizadas por el grabador), pero bichos que salen por la boca del cuerpo del pecador hasta que éste queda purificado completamente. Serpientes, arañas, sapos, una iguana y hasta un dragón han escapado ya por la boca del indio. Detrás, el demonio se retuerce indignado de haber perdido uno de los suyos mientras que, en el lado opuesto, un ángel sostiene la cabeza del penitente y se alista a otorgarle en señal de triunfo la “corona de la gloria”. En el mismo eje central del sacerdote se encuentra la cruz del calvario que recuerda la historia de la redención y une el mundo terrenal con la representación del más allá celeste. Al pie de la cruz una escalera sube al cielo marcando un eje diagonal que nos permite seguir la secuencia en el ámbito celeste. Ya no el indio, sino su alma (representada por su cuerpo desnudo, cubierto apenas por un paño de pudor pero que ha recuperado el peinado habitual indígena con los cabellos largos cortados en línea recta) en gesto de oración es recibida por un ángel y luego llevada ante la presencia divina.

El doble recurso a palabra e imagen fue sin duda de una especial eficacia persuasiva no sólo para crear el sentimiento de culpa pero igualmente una sensación física de malestar frente al pecado que abría las puertas a la confesión. Los propios jesuitas atestiguan cómo, en sus misiones de 1617,

“hizo mucho provecho en esta ocasión el ejemplo de los sapos y decían cuando se confesaban: Padre pregúnteme, no se me queden acá los sapos, por este temor se reconciliaban muchas veces de manera que aunque las confesiones no fueron más de dos mil passaron las reconciliaciones de cinco mil” (ARSI, 1617: folio 56 recto).

Podemos comprender ahora con mayor facilidad cómo se asimilan los contenidos de la doctrina, por qué se adoptan nuevos rituales y surgen nuevas necesidades simbólicas inexistentes anteriormente. Sin embargo, la Iglesia colonial no se encontraba en capacidad de satisfacer sistemáticamente estas nuevas necesidades. Ya sea por una falta de sacerdotes en los distintos pueblos, ya sea por una reticencia de ciertos sacerdotes a practicar la confesión o por sus limitaciones lingüísticas. Los jesuitas mencionan cantidad de casos en que los indios esperan con verdadera ansiedad la confesión o encuentran soluciones desesperadas para que, en caso de ausencia de sacerdotes, un tercero pueda confesarse por ellos.

Pero el rito de la confesión propiamente dicho no se practicaba exactamente de la misma manera cuando se administraba a indios o a españoles. Veremos cómo las adaptaciones y cambios, aunque aparentemente leves y de mero detalle, que debieron introducir los evangelizadores nos permiten comprender mejor la recuperación y apropiación por parte de los indígenas de la confesión pero, igualmente, cómo en esas diferencias se encuentra el germen que permitirá posteriormente condenar y rebatir esa apropiación no como tal, sino como ritos idolátricos prehispánicos que se habrían perpetrado y que eran tanto más intolerables cuanto representaban paralelismos demoníacos con el rito católico.

Al menos desde los años 1550 los evangelizadores habían utilizado para su

labor de enseñanza los *quipus*. Estos eran instrumentos mnemotécnicos de tradición indígena que permitían registrar datos contables y, eventualmente, información más compleja como narraciones por medio de atados de cuerdas de diversos colores unidas entre sí (unas penden de otras) y dotadas de nudos que marcaban cantidades. Durante la primera evangelización, los *quipus* habían sido utilizados principalmente para que ciertos indígenas, que reforzaban la labor de los sacerdotes, pudieran garantizar la memorización del catecismo de los demás miembros de sus comunidades. Aprender estos textos de memoria era una obligación para ser reconocido como cristiano o convertido. Los primeros *quipus* utilizados específicamente para la confesión están documentados en cambio desde 1578 en el contexto de las misiones jesuitas pero en una zona anteriormente evangelizada intensivamente por la orden de Santo Domingo. Frente a las exigencias de la noción de pecado y de la confesión — individualización del pecado, necesidad de contar las reiteradas veces en que se cae en la misma culpa— y la necesidad de hacer un análisis de conciencia previo a la confesión; un sistema contable era sin duda una herramienta preciosa que la Iglesia colonial no dejó de lado. El tercer concilio de 1583 había tratado de construir una doctrina cristiana sin tener que recurrir a la incorporación de elementos culturales indígenas. Sin embargo, en el caso de la confesión, que suponía introducir por primera vez al común de la población aborigen en la práctica de un sacramento, los *quipus* fueron una excepción que permitiría construir una dogmática peculiar de la confesión. ¿Cómo hay que proceder para confesarse y deshacerse de aquellos bichos perniciosos que habitan el cuerpo de los pecadores? El sermón que el tercer concilio dedica íntegramente a explicar el sacramento de la confesión es muy claro y pone como precepto indispensable la elaboración previa de un *quipu*:

“Pues para que tu confesión sea buena, y agrade a Dios. Lo primero, hijo mio, has de pensar bien tus peccados, **y hacer quipo de ellos**: como haces quipo, cuando eres tambo camayo, de lo que das, y de lo que te deven: así haz quipo de lo que haz hecho, contra Dios y contra tu prójimo, y cuántas veces: si muchas, o si pocas. Y no sólo has de decir tus obras: sino también tus pensamientos malos [...] porque también por los pecados del corazón que no se ven, se condenan los hombres. Después de haberte pesado y hecho quipo de tus pecados por los diez mandamientos, o como mejor supieres, has de pedir a Dios perdón [...]” (Tercer Catecismo, 1985[1585]: 67r-68v).

Todo parece indicar que, al igual que los *quipus* de catecismo, los de confesión fueron utilizados no de manera exclusivamente privada e individual, sino elaborados con la ayuda de los fiscales de doctrina, sacristanes, cantores y maestros de escuela indígenas cuyo rol era, entre otros, el de enseñar cuáles eran los pecados “para que se confiesen” (Guamán Poma de Ayala, 1989: fol. 616). Estos intermediarios, indispensables en la enseñanza de la práctica del nuevo sacramento, y el hecho de que los *quipus* fueran un objeto de tradición prehispánica serán la excusa para que prácticas, que habían sido exclusivamente introducidas (es más, impuestas como lo prueba el sermón citado) por los evangelizadores, pasasen a ser condenadas medio siglo más tarde. Entre 1610 y 1650 tratará de definirse de manera cada vez más precisa cuáles eran las manifestaciones e incluso los objetos que permitían la perpetuación de cultos demoníacos entre los indios. Todo aquello que fuese prehispánico o pudiese ser identificado como tal fue progresivamente condenado, muchas veces se trataba sin



embargo de prácticas de la primera evangelización. La confesión no tardaría en pasar por el mismo filtro pese a haber sido introducida formalmente por el tercer concilio, es decir formaba parte de lo que la Iglesia colonial había erigido como dogma inmutable al adaptar las disposiciones tridentinas a la realidad peruana. En 1631 Juan Pérez Bocanegra, cura secular vinculado a la catedral del Cuzco y doctrinero del pueblo de Andahuaylillas (verdadera doctrina modelo del obispado) publicó un amplio tratado para los doctrineros: *Ritual, formulario e instrucción de curas*. En él denunciaba una práctica alarmante. Había podido constatar cómo “algunos indios e indias (que se llaman hermanos mayores entre ellos mismos)” utilizaban “ciertos quipos, nudos y memorias que traen para confesarse como escrituras y memoriales de ellos. Porque estos tales indios, y particularmente las indias, enseñan a otras a se confesar por estos nudos y señales que los tienen de muchos colores para hacer división de los pecados y número de los que han cometido, o no, en esta manera” (Pérez Bocanegra, 1631: 111). ¿Por qué ese tono de escándalo? si lo único que nos parece es tener confirmación de lo que otras fuentes ilustran sobre las técnicas de los misioneros. La primera preocupación de Pérez Bocanegra es que estos intermediarios están suplantando el rol que le corresponde propiamente al sacerdote puesto que “antes que vaya el indio o la india penitente a los pies del Confesor y sacerdote, ya se ha confesado con estas indias e indios de todos los pecados”. Lo que se había implantado como una ayuda indispensable a la labor sacerdotal es vivido ahora como una usurpación. No sólo el demonio (el ídolo) estaba disputando el mismo espacio que Dios, pero los sacerdotes católicos sentían igualmente que estos intermediarios que debían apoyarlos en el adoctrinamiento se volvían contra ellos, atentando contra su monopolio de la administración de bienes espirituales. Bocanegra añade detalles sobre cómo estos “hermanos mayores” llevan a cabo una verdadera labor de fiscalización situándose incluso por encima de los representantes de la Iglesia: se atreven a evaluar los conocimientos de los sacerdotes y su competencia para efectuar el ritual de la confesión con eficacia. El menor indicio de autonomía en la reproducción de las funciones de la Iglesia desestabiliza a sus miembros porque pone en duda su hegemonía, y ello sin que estos ayudantes de la confesión pretendan jamás suplantar realmente la labor del sacerdote (el texto de Bocanegra nunca dice, ni deja entender siquiera, que la presencia del sacerdote católico no sea considerada indispensable por ellos para limpiar los pecados).

Es verdad que estos “hermanos” tienen prácticas que se desvían de la ortodoxia. De hecho, algunos indios se confiesan utilizando *quipus* ajenos y declarando pecados que nunca podrían haber cometido (sea debido a su sexo o a su edad). Si en un análisis de detalle podríamos suponer aquí un indicio de interferencia entre la confesión y antiguos ritos prehispánicos —que efectivamente permitían por medio de la adivinación el conocer qué transgresión había desencadenado una desgracia y efectuar en consecuencia una purga o un desagravio—, Bocanegra no ve en ello la presencia demoníaca, sino solamente el indicio que le permitió comprobar que estaba ante un fenómeno anormal y desencadenó su labor detectivesca en lucha contra la idolatría. Es más, el doctrinero no puede denunciar una voluntad indígena de ir contra el catolicismo. Todo lo contrario; ha podido comprobar que, en el sentimiento de los indios, estos *quipus* marcan un acercamiento distintivo hacia la religión católica. Aquellos que se sirven de ellos hacen su confesión más a conciencia que los demás y, efectivamente, reciben luego la

comuni3n con mayor devoci3n que los que no se confiesan con este medio. Bocanegra debe admitirlo:

“Y par3celes que habi3ndose confesado por tales nudos y habiendo dicho sus pecados de esta suerte quedan santificados y que pueden muy dignamente comulgar. Y aunque comulgan m3s dignamente, que los que se confiesan de memoria y sin estos nudos y embustes” (P3rez Bocanegra, 1631: 112).

Queda comprobada as3 (si cab3a alguna duda) la raigambre netamente catequ3tica y la intencionalidad cat3lica de estas pr3cticas.

Sin embargo la soluci3n debe ser dr3stica, hay que acabar con estos *quipus*, demostrarles a los indios su error y el peligro en que han ca3do “quem3ndolos en su presencia”. La Iglesia colonial jam3s reconoce en cambio sus errores respectivos, jam3s ve en sus pol3ticas y estrategias de catequesis el origen de aquello que rechaza ni, menos a3n, ese juego casi perverso de negar y castigar las pr3cticas que ha impuesto. La prohibici3n supon3a una reformulaci3n del sacramento que sin embargo es presentada solamente como un regreso, o un acercamiento mayor, a la ortodoxia. Efectivamente, m3s de trescientas p3ginas del libro de P3rez Bocanegra no son otra cosa que un confesionario, una lista enciclop3dica, en castellano y quechua, de todos los pecados posibles ordenados seg3n el dec3logo a la que el cura debe someter personalmente a cada penitente. No sabemos hasta qu3 punto muchas de esas preguntas no hayan proporcionado, como los sermones contra la idolatr3a, informaci3n insospechada para la reintroducci3n o reinveni3n de ritos o creencias prehisp3nicos. El material complementario que proporciona el libro no es menos significativo, largos cantos religiosos para que los indios tengan en que entretenerse y se pueda as3 evitar que realicen “entre si juntas y ruedas tratando cosas de la Fe” (P3rez Bocanegra, 1631: 115). S3lo la Iglesia debe tomar la palabra e incluso ponerla en boca de los indios quienes se conformar3n con memorizarla y repetirla.

La Iglesia terminar3, aunque de manera extremadamente discreta, por hacer la limpieza en su propia casa. Cuando, en 1649 el arzobispo de Lima quiso lanzar una nueva camp3a de extirpaci3n de las idolatr3as y reactivar un control de la catequesis en su di3cesis, mand3 a reimprimir los sermones del tercer concilio, una herramienta indispensable para dicha tarea. Encarg3 al sacerdote Fernando de Avenda3o que agregara algunos nuevos sermones para refutar la idolatr3a de los indios. Pero estos sustituyeron en el nuevo volumen los sermones iniciales publicados por el concilio de modo que desapareci3 as3, entre otros, aquel que explicaba el sacramento de la confesi3n insisti3ndo que para llevarla a cabo deb3an ineludiblemente fabricarse los *quipus* que hac3an el recuento de los pecados (Avenda3o, 1649). Un sobrio silencio serv3a para borrar una posible prueba comprometedora al tiempo que los *quipus* pasaron a ser en esos mismos a3os uno de los tantos indicios indiscutibles para que los extirpadores detectaran y persiguieran la ensa3osa persistencia de la antigua idolatr3a.

#### 4. A MODO DE EP3LOGO: LOS JESUITAS O LAS TRAMPAS DEL ETN3GRAFO

No quisiera terminar estas l3neas sin subrayar las consecuencias, nuevamente

paradójicas, que este doble juego de acercamiento y distanciamiento en la percepción de la historia indígena. Puesto que a la adecuación del catolicismo a formas de la cultura indígena seguía muchas veces su rechazo bajo la acusación de intervención demoníaca y de vestigio de la gentilidad, era inevitable que el pasado indígena se modificara. Sólo aquello que había podido pasar la frontera, aquello que había sido verdaderamente asimilado, apropiado, podía ser negado sin peligro. Pero si la Iglesia redefine constantemente la fe para eternizar el proceso de evangelización, Occidente renuncia también recurrentemente a verse en el espejo de los indios. Todo aquello que los indios creen, les pertenece exclusivamente, y pasa a formar parte de una esencia que, al ser atemporal, estaría anclada en el pasado remoto anterior a todo encuentro (garantía tranquilizadora de que no puede pertenecer sino a ellos). En ese sentido la Iglesia no sólo ejecutaba una labor eficaz de construcción y reconstrucción de las fronteras étnicas, sino que asumía éstas plenamente.

Muchas veces se ha calificado, y probablemente con justicia, a los evangelizadores de América de verdaderos fundadores de la etnografía. Pero si se puede decir de ellos que abrieron el camino para mirar y aprehender la diferencia, ¿fueron acaso siempre capaces de aceptar aquello que los haría iguales a su objeto de estudio? Conforme cambia la fe de los indios debido a la evangelización, se transforma la imagen de su pasado en la conciencia del evangelizador.

Los primeros españoles habían observado que los indios del Perú no creían en la existencia de un alma separada del cuerpo después de la muerte, ni en recompensa ni castigo en el más allá. Consecuentemente, su catequesis inicial se basó en explicar cielo e infierno refiriéndose a una base material, describiendo castigos y recompensas con un lenguaje que hiciese alusión exclusivamente a lo sensorial, lo corporal. El jesuita Bernabé Cobo era a mediados del siglo XVII uno de los más excepcionales conocedores de la historia y de la cultura indígena de los Andes (y sigue siéndolo en gran medida hoy para nosotros). Razón de más para tomarlo como ejemplo. Como un etnólogo, probablemente preguntaría a sus informantes indígenas sus propias creencias en el más allá para poder deducir las de sus antepasados o tal vez preguntaría directamente cuáles habían sido las creencias de aquellos. La respuesta fue sin duda honrada. El resultado es en todo caso sorprendente al punto que, si sustituimos la palabra Viracocha (nombre de una divinidad prehispánica, pero también un equivalente en quechua de la palabra Señor, vocativo habitual del dios cristiano) por Dios, tenemos literalmente lo que decía el catecismo que los indios debían aprender de memoria:

“Los incas afirmaban que las ánimas de los que han sido buenos van al cielo y tienen perpetua gloria, y ésta dicen que es estar con el sol en parte de gran deleite que tiene aparejadas el Viracocha a este fin [...] Asimismo estaban persuadidos a que hay infierno para los malos, y que allí los atormentaban los demonios, a quienes pintaban muy feos y espantables. El lugar decían estar debajo tierra, y que es muy estrecho y apretado; y que los que allá van padecen mucha hambre y sed; y que les hacen comer sabandijas asquerosas, y beber agua turbia y hedionda; y que de sólo esto se mantienen las ánimas de los condenados, cuya pena dicen ser perpetua” (Cobo, 1964, T. II: 154-155).

Imposible pasado inca —aunque el jesuita afirme lo contrario— pero, sobre

todo, imposible presente en la fe de los indios para Cobo. Si las semejanzas fueron siempre obra del maligno, que decir de esta recurrente, insuperable, eterna separación y diferencia: ¿trampas del etnógrafo o de un simio fabulador?

## Referencias citadas

- ACOSTA, J. de, 1984-1987[1577] - *De procuranda indorum salute*, tomo I: XXIII + 734p., tomo II: XXIII + 521p.; Madrid: CSIC.
- ANÓNIMO, 1992[ca. 1550] - *Relación de los agustinos de Huamachuco*, LXIII + 75p.; Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- ANÓNIMO, Carta anua [1617], Archivium Romanum Societatis Iesu, Roma, Peru, Lettere Annue IV 1630-1651, folios 48-60.
- ARRIAGA, P. J. de, 1968[1621] - Extirpación de la idolatría del Pirú. In: *Biblioteca de Autores Españoles (Crónicas peruanas de interés indígena)*: 191-277; Madrid: Ediciones Atlas.
- AVENDAÑO, F. de, 1649 - *Sermones de los misterios de nuestra santa fe catolica en lengua castellana y general del Inca*, folios [X] + [16 numerados por error 95 a 110] + 129 + 94; Lima: Jorge López de Herrera, 2 ts.
- CLARO, S., 1974 - *Antología de la música colonial en América del Sur*, CXVI + XXVII + 212p.; Santiago de Chile: Ediciones de la Universidad de Chile.
- COBO, B., 1964 – Obras. In: *Biblioteca de Autores Españoles*, t. II: 515p.; Madrid: Ediciones Atlas.
- DOCTRINA, 1985[1584] - *Doctrina christiana, catecismo para instruccion de indios*, folios [7] + 84; Madrid: CSIC, edición facsimilar (Lima para la edición original).
- DURÁN, N., Carta anua 1639-40, Archivium Romanum Societatis Iesu, Roma, Peru, Lettere Annue IV 1630-1651, folios 157-175.
- ESTENSSORO, J. C., 1991 - La plástica colonial y sus relaciones con la gran rebelión. *Revista Andina*, N° 18, IX/2: 415-439.
- ESTENSSORO, J. C., 1992 - Los bailes de los indios y el proyecto colonial. *Revista Andina*, 20, X/2: 353-404; Cusco: CBC.
- ESTENSSORO, J. C., 1996 - Les pouvoirs de la parole. La prédication au Pérou: de l'évangélisation à l'utopie. *Annales Histoire, Sciences sociales*, N° 6: 1225-1257; Paris: Armand Colin.
- GUAMÁN POMA DE AYALA, F., 1989 - *Nueva Corónica y Buen Gobierno*, XXVIII + 1189p.; París: Institut d'Ethnologie, edición facsimilar.
- LIRA, G. de, Carta anua 1625-1626 [1629] - Archivium Romanum Societatis Iesu, Roma, Peru, Lettere Annue IV 1630-1651, folios 72-88.
- PÉREZ BOCANEGRA, J., 1631 - *Ritual, formulario e instrucción de curas*, p.[34] + 720p. + p.[8]; Lima: Gerónimo de Contreras.
- POLO de ONDEGARDO, J., 1916 - Los errores y supersticiones de los indios sacadas del tratado y averiguación que hizo el licenciado Polo. In: *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los incas*; Lima: Sanmarti, t. II.
- SANTO TOMÁS, Fray D. de, 1951[1560]a - *Lexicón o vocabulario de la lengua general*, folios [12] + 179 + [1]; Valladolid: Francisco Fernández de Córdova (Edición facsimilar, Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos)
- SANTO TOMÁS, Fray D. de, 1951[1560]b - *Grammatica o arte de la lengua general de los Indios del Perú*, folios [8] + 96; Valladolid: Francisco Fernández de Córdova (Edición

- facsimilar, Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos).
- TERCER CATECISMO, 1985[1585] - *Tercero catecismo*, anónimo, folios [8] + 215 ; Madrid: CSIC, edición facsimilar (Lima para la edición original).
- VÁZQUEZ, A., Carta anua 1637, Archivium Romanum Societatis Iesu, Roma, Peru, Lettere Annue IV 1630-1651: folios 99-126.