

# Culpa y mala naturaleza: religiosidad y rituales andinos en el *Memorial* (1588) de Bartolomé Álvarez\*

LILIANA REGALADO DE HURTADO

*Pontificia Universidad Católica del Perú*

lregala@pucp.edu.pe

*En memoria de Manuel Marzal S.J.*

---

*El Memorial que en 1588 compuso el clérigo Bartolomé Álvarez refleja su actitud y convicciones de intolerancia extremas al contrastar el cristianismo con las creencias y prácticas religiosas de los aborígenes. Así, promueve la ubicación y destrucción de los lugares sagrados nativos y la persecución y exterminio de los responsables de los cultos. En líneas generales, Álvarez ofrece información acerca de las prácticas ceremoniales andinas junto con su percepción sobre la religiosidad de los indígenas de la zona de influencia del lago Titicaca, además de evaluar el proceso de evangelización a poco más de cuarenta años de iniciada la conquista y colonización en los Andes.*

*Palabras clave: Bartolomé Álvarez, religiosidad indígena, siglo XVI, cristianismo, cultos, adoratorios*

---

\* El presente artículo se basa en una ponencia presentada en el simposio «Adivinación y oráculos en las Américas» del 51 Congreso Internacional de Americanistas (Santiago de Chile, 14-18 de julio de 2003).

Creo no equivocarme si digo que, en nuestros días, quien haya releído el *Memorial* escrito por el clérigo Bartolomé Álvarez en 1588 no puede dejar de advertir que la postura radical e intolerante de su autor al referirse a las religiones nativas se debe a varias cuestiones: las dificultades para conocer las religiones indígenas y la manera como los naturales asimilaban el cristianismo, el contraste establecido entre las dos religiosidades y los intereses en juego de los sectores seculares enfrentados a la política de la Corona en materia religiosa, a la jerarquía eclesiástica y también a los integrantes de las órdenes religiosas en los Andes. En efecto, la monarquía buscaba tener un mayor protagonismo en la dirección del proceso de evangelización; la jerarquía no siempre comprendía adecuadamente las dificultades del trabajo de los curas y pretendía mantener sobre ellos una actitud que los interesados consideraban excesivamente vigilante; y las órdenes religiosas pretendían tener control sobre los indígenas, manifestando con frecuencia una actitud positiva en lo concerniente al respeto de sus formas tradicionales de organización, lo que conllevaba, en la práctica, cierta tolerancia hacia sus patrones culturales.

La actitud y aparentes convicciones del autor del documento citado con respecto a la religiosidad y cultura de la población aborigen que le tocó conocer expresan incompreensión e intolerancia extremas; por cierto, la postura de dicho sacerdote, naturalmente, es considerar al cristianismo como la única y verdadera religión en contraposición constante no solo a las creencias andinas, sino al judaísmo y a los movimientos religiosos protestantes. Se trata entonces de la confrontación de distintas religiosidades de cara al cristianismo, siendo este último el paradigma frente al cual serán medidas las prácticas y creencias de los otros, en particular, las de los hombres andinos. Por consiguiente, si bien en el presente trabajo destacaré la información que Álvarez ofrece acerca de las prácticas ceremoniales andinas, me interesa más mostrar la forma como un doctrinero percibe la religiosidad de los hombres andinos de la zona de influencia del lago Titicaca y evalúa el proceso de evangelización a poco más de cuarenta años de iniciada la conquista y colonización en los Andes.

La postura de Álvarez está en las antípodas de los planteamientos de Vasco de Quiroga, quien, hacia 1535, ofrecía una visión idílica respecto de lo que serían las bases y el destino de la evangelización en América; igualmente, se aleja de la bien conocida y estudiada posición esgrimida por fray Bartolomé de Las Casas y sus seguidores. Con respecto a Quiroga, este autor, en su *Información en Derecho*, argumenta en primer lugar que en el Nuevo Mundo existe lo esencial, que son los indígenas —«buen metal de gente», «materia dispuesta y bien condicionada»—, y que se encuentran en obediencia. Considera que la divina providencia juega un papel clave en el destino del Nuevo Mundo, habiendo además un designio divino en favor de la Iglesia expresada en la conversión y evangelización de los habitantes de América. Añade que Dios siempre ha preferido a la gente sencilla —más que a los sabios— para dar a conocer su verdad, y finalmente apela al argumento de que la universalidad del mensaje evangélico determina que no debe estar encerrado en un estrecho lugar de la tierra.<sup>1</sup>

En cuanto al pensamiento de Bartolomé de Las Casas bastará, a manera de ejemplo recordatorio, consignar la siguiente cita:

Todas estas universas e infinitas gentes a toto género crió Dios las más simples, sin maldades ni dobleces, obedientísimas, fidelísimas a sus señores naturales y a los cristianos a quien sirven; más humildes, más pacientes, más pacíficas y quietas, sin rencillas ni bullicios, no rijosos, no querulosos, sin rencores, sin odios, sin desear venganzas, que hay en el mundo. Son así mesmo las gentes más delicadas, flacas y tiernas en complisión y que menos pueden sufrir trabajos, y que más fácilmente mueren de cualquier enfermedad, que ni hijos de príncipes y señores entre nosotros, criados en regalos y delicada vida, no son más delicados que ellos, aunque sean de los que entre ellos son de linaje de labradores.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Gomes Moreira, José Aparecido. *Conquista y conciencia cristiana. El pensamiento indigenista y jurídico teológico de don Vasco de Quiroga*. Quito: Ediciones Abya-Ayala, 1990, pp. 98-101.

<sup>2</sup> Las Casas, Bartolomé de. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Madrid: Cátedra, 1982, pp. 71-72. Ubicados en el siglo XX y con sesgos diferentes del de Bartolomé Álvarez, puede decirse que la antropología como la historia han tenido que lidiar con lo que José Luis Anta ha definido como dos tipos de andinismo: el «andinismo negativo»,

Los planteamientos del dominico son el resultado de un proceso bastante conocido y estudiado. Así, se sabe que hasta 1542 no rechazó la validez de la concesión alejandrina y, por consiguiente, admitió el poder de los reyes castellanos sobre las Indias; además, no dudó en señalar que se debía conseguir el sometimiento de los naturales, aunque siempre por la vía pacífica. También se conoce que en sus *Tratados* de 1552 siguió considerando válidos los derechos de los reyes sobre el Nuevo Mundo, pero sin que se privara a los indios del poder político y la autoridad. Finalmente, en sus últimos años sostuvo que la donación pontificia solo daba jurisdicción de derecho a los reyes y que debía completarse con el sometimiento voluntario de los indios a fin de lograr una soberanía plena y efectiva sobre ellos.<sup>3</sup> En contradicción con estos postulados, la posición de Bartolomé Álvarez representa la también conocida y estudiada noción de la *tabula rasa*, que constituyó una de las bases de las campañas conocidas como extirpación de las idolatrías. En el caso del autor del *Memorial*, este llegó a proponer que se eliminaran a los indios viejos, maestros en la idolatría y obstáculo principal para la cristianización.

Hay que mencionar que cuando Álvarez escribió, entre 1557 y 1588, el documento que estudiamos, dirigido a Felipe II,<sup>4</sup> tuvo la declarada

que nacido de ciertos sistemas racistas y discriminatorios presenta a la realidad indígena andina como un obstáculo al progreso, y el «andinismo afirmativo», que representa a los indígenas no solo imbuidos de valores fundamentales, sino también viviendo en una situación casi idílica. Estas dos formas contrapuestas de recrear el mundo indígena andino han servido a su vez como argumentos de posturas y comportamientos políticos, sea que tomaran «lo indígena» como problema u obstáculo en contra del progreso o como referente identitario de los movimientos indigenistas. De hecho, se puede decir que la historiografía andina ha estado en medio o situada en uno u otro punto (Anta Félez, José Luis. «Entre la ilusión y la fusión: la historia étnica andina». *Revista de Antropología Experimental*. 1 (2001), p. 2). Véanse también Starn, Orin. «Antropología andina, «andinismo» y Sendero Luminoso». *Allpanchis*. 39 (1992), pp. 15-71; y Fox, Richard. *Ghandi's Utopia*. New York: Beacon Press, 1990.

<sup>3</sup> Castañeda Delgado, Paulino. *La teocracia pontifical en las controversias sobre el Nuevo Mundo*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1996, pp. 509-518.

<sup>4</sup> Álvarez, Bartolomé. *De las costumbres y conversión de los indios del Perú. Memorial a Felipe II (1588)*. Edición de María del Carmen Martín Rubio, Juan R. Villarías R. y Fermín del Pino Díaz. Madrid: Ediciones Polifemo, 1998.

intención de defender la causa de aquellos que consideraba los buenos curas doctrineros, dar una imagen cabal acerca de las costumbres de los nativos y de sus características personales, y denunciar el poco celo de las autoridades civiles y eclesiásticas en el seguimiento y castigo de las prácticas idolátricas y el escaso avance de la evangelización. Junto con ello, proponía que la jurisdicción de la Inquisición alcanzase a los indios y, en general, planteaba un buen gobierno acorde con la responsabilidad adquirida por la Corona española. Dicha noción de buen gobierno se basaba en la creación de las condiciones adecuadas para una exitosa cristianización.

Tomando en cuenta las fases del proceso de evangelización en el Perú y sus características propuestas por Estenssoro,<sup>5</sup> tendríamos que considerar a las dos primeras, puesto que si la primera evangelización estuvo caracterizada por la inestabilidad del mensaje de los catecismos y el cristianismo debió amoldarse a la tradición indígena para asirla y poder ser acogido por ella, la necesidad permanente de justificar el régimen colonial convirtió la evangelización en un proyecto en permanente construcción que aplazaba reconocer a los convertidos como verdaderos cristianos : «Gracias a los ritos se puede apreciar cómo se hace creer y cómo se excluye, los juegos de ida y vuelta entre un mensaje sometido a ajustes constantes y su recepción que, estando necesariamente retrasada como consecuencia de los cambios, siempre podrá ser leída como una forma de idolatría».<sup>6</sup> De esta forma, podríamos decir que la postura de Bartolomé Álvarez se ajusta (con exageración) a la manera como se enfoca el proceso evangelizador en la etapa inicial. Ello expresa un cierto retraso de su postura, pues para cuando termina de escribir el *Memorial*, ya habría estado más bien en marcha la segunda fase evangelizadora en el Perú, que es definida por Estenssoro como de la estabilización (relativa) de los contenidos de la doctrina (1583-1649), que obligó a la Iglesia colonial a integrarse, como parte de la monarquía católica, al proyecto

<sup>5</sup> Estenssoro Fuchs, Juan Carlos. *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*. Traducción de Gabriela Ramos. Lima: Instituto Riva-Agüero, Instituto Francés de Estudios Andinos, 2003, pp. 27-28.

<sup>6</sup> *Ib.*, p. 27.

de normalización religiosa establecido en Trento. Hubo, en consecuencia —dice el autor citado—, un esfuerzo de occidentalización para incorporar a los indígenas a una Iglesia universal única, pero primó la necesidad colonial de producir la diferencia, de transformar sus categorías jurídicas y fiscales en identidades. De esa manera, occidentalización e indianización fueron las dos caras de una misma moneda, expresión clara de la presión colonial sobre las poblaciones locales, y no necesariamente dos movimientos contrarios.

Debe recordarse que la evangelización llevada a cabo en el Perú estuvo marcada de manera importante por una serie de disposiciones tanto eclesiásticas como de la Corona. Para el siglo XVI, podemos mencionar la «Instrucción de la orden que se a de tener en la doctrina de los naturales» del obispo Jerónimo de Loayza (1545),<sup>7</sup> la cual constaba de dieciocho capítulos, normas o constituciones, siendo su propósito ordenar y asegurar un adoctrinamiento sin errores a la vez que circunscribía la administración de los sacramentos a los indígenas al bautismo, la confirmación y el matrimonio. Las directivas emanadas del Primer Concilio Limense (1551-1552) —y contenidas en sus cuarenta constituciones— son más claras, por ejemplo, con respecto al uso de las lenguas nativas (que deja de ser una recomendación para convertirse en un precepto a ser cumplido). Además de ofrecer orientaciones de conducta a los sacerdotes doctrineros, se incluye la indicación de administrar (con autorización del prelado) los sacramentos de la confesión y la eucaristía a los indígenas cristianizados, siempre y cuando no estuviesen en la condición de neófitos. Entre 1558 y 1562, Loayza agregó algunas constituciones más relativas al matrimonio de los aborígenes. En cuanto al Segundo Concilio Limense, debemos recordar que duró dos años y se reunió por primera vez en 1567. Entre sus disposiciones destacan la expresa restricción del acceso de los indios al orden sagrado y la orden de que los doctrineros vigilaran el cultivo de las buenas costumbres («vivir en policía») entre

<sup>7</sup> Véase en Vargas Ugarte, Rubén (ed.). *Concilios limenses (1551-1572)*. Lima, 1952, t. II, pp. 139-148.

los indígenas.<sup>8</sup> Por su parte, el Concilio Limense de 1583 ordenó la publicación de un «catecismo menor» y un «catecismo mayor». El primero estaba destinado a ser memorizado por los indios más «rudos», mientras que el segundo fue dirigido a aquellos que se consideraran con más capacidad para acceder a los principales misterios de la fe cristiana, si bien es cierto que en materia de metodología no se hizo mayor cambio puesto que se mantuvo la práctica de repetir sus enunciados a coro durante las sesiones de adoctrinamiento. Cabe mencionar también que el formato de los catecismos fue primero de diálogos, que consideraban preguntas y respuestas, para luego pasar al de los sermones y pláticas. En 1584, gracias al Tercer Concilio Limense se publicó la *Doctrina cristiana*, texto en el cual se aprecian las influencias tanto del Concilio de Trento como de los jesuitas. Dicho documento contenía también una *Plática*, en donde se resumían los elementos de fe que debía saber todo aquel que quisiera alcanzar la salvación eterna de su alma. Tanto la *Doctrina* como la *Plática* fueron trilingües, ya que si bien se elaboraron en español, se tradujeron al quechua y el aymara. Comparada esta nueva plática con la que veinticuatro años antes había compuesto Domingo de Santo Tomás, se advierte una variación del mensaje de la Iglesia a los indios en cuestiones relacionadas con el uso de un quechua «evolucionado» que pudiese ser entendido por un número mayor de indígenas.<sup>9</sup>

Al revisar estas disposiciones, llama la atención que la administración de los sacramentos a los indígenas cristianizados aparezca permanentemente restringida, pese a que ya en 1537 el papa Paulo III, en la bula *Pastorale officium*, había señalado que los indios estaban en capacidad de recibir todos los sacramentos de la Iglesia. La explicación puede

<sup>8</sup> Como lo menciona Fernández, desde 1568 los jesuitas administraban la comunión a los indios instruidos y que ofrecían buen ejemplo de vida (Fernández García, Enrique. *Perú cristiano. Primitiva evangelización de Iberoamérica y Filipinas, 1492-1600, e Historia de la Iglesia en el Perú, 1532-1900*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2000, p. 119).

<sup>9</sup> Taylor, Gerald. *El sol, la luna y las estrellas son de Dios... La evangelización en quechua (Siglo XVI)*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Francés de Estudios Andinos, 2003, pp. 47 y 67.

estar en el hecho, aparentemente incontestable, de que en el cotidiano quehacer de las iglesias locales la duda acerca de la verdadera asimilación del cristianismo por parte de los naturales era una cuestión contemplada por la jerarquía, lo mismo que por sacerdotes y doctrineros, a la luz de la pervivencia de los antiguos ritos y creencias religiosas nativas, aun cuando pesara mucho el fenómeno del sincretismo religioso.

Todo lo anterior explicaría que Bartolomé Álvarez se concentre en la necesidad de conocer las costumbres de los indígenas en general, aunque lo haga especialmente en identificar sus ritos idolátricos y ubicar los lugares que tenían por sagrados. El propósito era destruir a estos, además de perseguir y exterminar a los responsables de los cultos. Así, esta postura se asemeja a la contenida en las disposiciones de Loayza de 1545-1549 y a la de las posteriores campañas contra las idolatrías del siglo XVII.

No menos importancia le concede al análisis de las exactas posibilidades de los naturales para alcanzar una espiritualidad que en principio considera ajena a la experiencia y la ciencia de aquellos. En este punto, se detiene en criticar a las autoridades virreinales, señalando sus errores en dicha materia:

El deseo que he tenido de ver en los indios alguna luz de fe y camino de razón, y el poco cuidado que veo en los gobernadores de este reino —como en los jueces y ministros de la Santa Iglesia que en este reino reside[n]— me incitó a dar alguna relación de los indios, de sus ritos, cerimonias, costumbres e idolatrías, en que permanecen, como si no hubiesen tenido predicación; asimismo, de la predicación y modo que se ha tenido en predicar y enseñar, según lo que yo he visto y alcanzo; y de otros muchos pecados que los indios obran. Entre los cuales trataré algunas cosas tocantes a las justicias eclesiásticas y seculares, y a la administración de sus oficios, porque en el modo de administrar justicia está mucha parte del daño que hay en la conversión de los indios, por lo cual y por otras muchas no sé si osaré decir que hay alguno convertido.<sup>10</sup>

No olvidemos que entonces, tanto en España como en Portugal tenía fuerza la noción que se ha dado en llamar mesianismo temporal, es decir, la unificación del destino de la nación y de la Iglesia. En este

<sup>10</sup> Álvarez, *De las costumbres*, p. 9.



sentido, España era concebida como la nación elegida para procurar la redención universal. La monarquía se constituía en el brazo civil de la Iglesia, siendo esto el soporte de la política religiosa de los soberanos. La institución del Patronato Regio es la expresión de esa relación entre el Estado y la Iglesia, en la cual el primero tenía primacía y más poder que la segunda. De otro lado, la Corona y la nación misma adquieren el deber de propagar la fe cristiana, lo que se manifiesta, asimismo, en una militancia religiosa.

La incorporación del indio al nuevo orden implicó un debate que puede ser expresado en dos tendencias, las cuales proponían políticas y prácticas diferentes: la incorporación inmediata, por medio de su sujeción directa a los colonizadores (soldado, encomendero, etc.), o una paulatina, mediante una aculturación natural, colocando a los nativos solo bajo la tutela de la Corona, que debía velar por su evangelización.<sup>11</sup> En la práctica se optó por el primer criterio, aunque dándose énfasis al rol de la Corona como protectora y última responsable del respeto a los derechos indígenas como sus vasallos y al papel que se asignaba a la Iglesia y a la cristianización. Por ejemplo, en el caso del cronista español Pedro de Cieza de León, no hay que olvidar que dicho autor concibió su obra utilizando un criterio providencialista, en el cual tomaba como referente central a España en primer lugar y al continente americano, que estaba asociado a dicha nación, en segundo. Se puede decir que España y el Perú conforman un pueblo escogido, en el que se concretará, en el ámbito universal, la promesa salvífica:

considerando, que pues nosotros y estos Indios todos traemos origen de nuestros antiguos padres Adán y Eva, y que por todos los hombres el Hijo de Dios descendió de los cielos a la tierra, y vestido de nuestra humanidad recibió cruel muerte de cruz, para nos redimir y hazer libres del poder del demonio: el qual demonio tenía estas gentes por la permisión de Dios opressas y captiuas tantos tiempos auía.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Friede, Juan. *Bartolomé de las Casas, precursor del anticolonialismo*. México: Siglo XXI Editores, 1974, p. 19.

<sup>12</sup> Cieza de León, Pedro de. *Crónica del Perú. Primera parte*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Academia Nacional de la Historia, 1986, p. 8.

Bajo tal contexto, Álvarez escribe su *Memorial* para denunciar ante el rey de España el maltrato del que eran víctimas los buenos sacerdotes doctrineros como él, tanto de parte de las autoridades civiles y eclesiásticas como de los indios y sus autoridades (los curacas). Considera que ese mal gobierno tenía su raíz tanto en la codicia o negligencia de quienes estaban obligados a gobernar y velar por la salud espiritual de los naturales, como en la malicia y pecado de los indígenas. Ambos comportamientos habían provocado la pervivencia de las idolatrías, la escasa y hasta más bien falsa conversión de los nativos y el mal servicio a la Corona, amén de la precaria situación de los doctrineros. Álvarez no habría dejado de tener cierta razón en estos puntos, ya que se tenía conciencia, no siempre admitida, de los límites y fracasos de la evangelización durante su primera fase, pues —como también lo menciona Estenssoro— aun en las crónicas oficiales de las órdenes religiosas establecidas en el Perú se ofreció una información filtrada acerca de los primeros años de la evangelización: así, se encubrieron prácticas que se habían vuelto inaceptables o se alteraron los datos para que pareciesen compatibles con la nueva ortodoxia.<sup>13</sup>

A pesar de todo, los indígenas son presentados por Álvarez como enemigos declarados de los españoles; la explicación última de dicha oposición es de carácter étnico-religioso: unos son idólatras y los otros, cristianos. De acuerdo con el autor, los naturales proceden probablemente de Cam (descendencia maldecida por Noé, según el Antiguo Testamento) o de otro a quien Dios maldijo después. Señala que, de otra manera, no se explica cómo es que esa gente «fuese tan privada de razón natural y discurso», una maldición que los había hecho perversos.<sup>14</sup> Al respecto, vale la pena mencionar que Estenssoro también ha llamado la atención acerca de que, hacia 1545, las crónicas expresan una distinción entre «los cristianos y los indios que se bautizan», en un lenguaje que encuentra derivado de la reconquista, dado que indio —lo mismo que moro— se opone a cristiano, a pesar de que con la conquista de los pobladores de América se planteaba el asunto de su conversión. Ejemplos de tal opo-

<sup>13</sup> Estenssoro, *Del paganismo a la santidad*, pp. 52-53.

<sup>14</sup> Álvarez, *De las costumbres*, pp. 27 y 132.

sición se encuentran en las crónicas de Sancho, Zárate o Cieza.<sup>15</sup> Por lo tanto, la percepción de Álvarez resultaría acorde con dicho punto de vista. Sin embargo, desde su perspectiva, la oposición andino-español (o indio-cristiano) adquiere una connotación política, puesto que está convencido de que los infieles tienen el propósito de exterminar a los españoles o, por lo menos, hacerles perder los estribos en los actos de la vida cotidiana.<sup>16</sup> Sin lugar a dudas, la existencia del *Taki Ongoy*, movimiento al que hace referencia en un pasaje del documento, facilitó el convencimiento del autor respecto de que los indígenas querían y planeaban deshacerse de los españoles.

Tampoco dejaba de lado nuestro memorialista los serios problemas existentes tanto entre indígenas como entre españoles. Según su criterio, en primer lugar estaba la probada malicia de los indios, que se apreciaba en el hecho de haber aprendido a aprovecharse de los españoles, puesto que «conocen las condiciones de los españoles y saben negociar con ellos como quieren». Por su parte, los colonizadores no se apoyaban el uno al otro pensando en el bien general, sino que actuaban siguiendo cada uno sus propios intereses.<sup>17</sup> Álvarez contemplaba también que toda esta situación (la de los indígenas y también la de los españoles, en tanto se relacionaban con aquellos) estaba agravada por deficiencias morales de los indios, patentes, por ejemplo, en su disposición a mentir con decisión. Y describe dicha actitud de la siguiente manera: «el que está determinado a mentir, hincando los ojos en el suelo, negativamente afirma su intento».<sup>18</sup> De cualquier manera, cabe destacar que el autor fue capaz de percatarse de la persistencia de la antigua religión indígena y propuso con claridad descarnada la extirpación de las idolatrías, adelantándose en este aspecto a una práctica posterior. No menos importante es el hecho de que, asimismo, con meridiana nitidez, advirtiera en el comportamiento de los naturales lo que la historiografía del siglo XX llamaría resistencia consensual: «Es fama que el demonio les mandó, cuando los cristianos entraron en esta

<sup>15</sup> Estenssoro, *Del paganismo a la santidad*, p. 55.

<sup>16</sup> Álvarez, *De las costumbres*, p. 14.

<sup>17</sup> *Ib.*, pp. 16 y 17.

<sup>18</sup> *Ib.*, p. 39.

tierra, que no resistiesen a cosa alguna que los cristianos les dijese, sino que todo lo hiciesen y que a todo dijese sí, y que después a sus tiempos y en sus rincones hiciesen lo que solían hacer».<sup>19</sup>

Ahora bien, volviendo al punto inicial, digamos que si se emplea la noción de fundamentalismo como instrumento para analizar la descripción de la realidad social y religiosa de la convivencia entre indígenas y españoles y las propuestas formuladas por Bartolomé Álvarez, es preciso en primer lugar tomar en cuenta lo recogido en el Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española, según el cual el significado de *fundamento* es principio y origen, razón principal con que se pretende afianzar algo. Por su parte, *fundamental* significa que sirve de fundamento, lo principal en una cosa. *Fundamentalmente*, en cambio, denota una acción con arreglo a los principios y fundamentos de una cosa. Partiendo de lo anterior se puede entender que *fundamentalismo* se defina como un movimiento que pretende mantener a toda costa los que considera principios o razones de ser de una creencia.<sup>20</sup> Histórica y socialmente hablando supone una actitud de inmovilidad, ajena del todo a la posibilidad de cambio o transformación y, en consecuencia, también significa la imposibilidad de efectuar o asumir cualquier tipo de crítica. En tal sentido, el fundamentalismo puede considerarse como una suerte de irracionalidad, falta de coherencia con el entorno (por su inadecuación con el contexto histórico y social), y estará también caracterizado por su negativa al diálogo (con el otro, con el medio, etc.). De ahí que los discursos fundamentalistas resulten en su totalidad dogmáticos y manejen significados siempre unívocos. Ello supone en el fondo una actitud ofensiva/defensiva de parte del fundamentalista, lo cual conviene especificar, puesto que no toda actitud dogmática u ortodoxa sería entonces «fundamentalista».<sup>21</sup>

<sup>19</sup> *Ib.*, p. 134.

<sup>20</sup> Real Academia Española. *Diccionario de la Lengua Española*. Vigésima segunda edición. Lima: Q.W. Editores, Espasa, 2005, t. X, p. 744.

<sup>21</sup> Sin plantearse la cuestión que estoy discutiendo, resulta interesante cómo Estenssoro muestra una postura radical al interpretar el accionar de la Iglesia colonial, pues sostiene lo siguiente: «El término *indio* tiene una connotación religiosa innegable. La justificación

Puede haber, sin embargo, coyuntural o momentáneamente, tentaciones o tendencias que —en el lenguaje producido a partir del siglo XIX— hoy llamaríamos fundamentalistas, tomando en cuenta que entre realismo y nominalismo está la filosofía radical, como la propuesta por Davidson, quien plantea una relación dinámica entre naturaleza (mundo)-realidad y sujeto, considerando alrededor de ambos un referente o contexto.<sup>22</sup> Así pues, en la medida de que una tradición religiosa esté abierta al cambio (sin importar la proporción), ubicando dicha tradición en su contexto, no puede hablarse de fundamentalismo si el sistema de creencias no se nos presenta como absolutamente cerrado y, evidentemente, tiende a ser abierto. Por eso, a mi juicio, la cerrazón resulta característica del fundamentalismo, vale decir su núcleo o corazón. ¿Se ajusta esta noción de fundamentalismo al proceso de evangelización en Hispanoamérica?

Para responder a la interrogante, hay que tomar en cuenta que la conquista llevada a cabo por los españoles en nuestro continente toma, en general, el modelo de la reconquista de la Península Ibérica de manos del Islam. Si este fue el patrón, no puede desprenderse de ello que los españoles se plantearon la relación con los naturales de manera fundamentalista. En primer lugar, porque la convivencia de ocho siglos entre el mundo islámico y el cristiano, pese a la violencia en todo orden que el fenómeno supuso, estuvo signada por procesos de asimilación cultural que llegaron a marcar de manera indeleble la cultura y la sociedad españolas de la época. En segundo lugar, porque tratándose de una reconquista, esta supuso el rechazo a una invasión previa. Ambos,

de la conquista y colonia era su conversión y mantenimiento en la fe. Precisamente por ello la Iglesia colonial jamás dará su labor por concluida. De haber considerado la evangelización como un hecho consumado, hubiese corrido el riesgo de tener que abolir el nombre de indio, debiéndolo reemplazar simplemente por el de cristiano y, en consecuencia, poner punto final a la situación colonial» (Estenssoro, *Del paganismo a la santidad*, p. 142; las cursivas son del original).

<sup>22</sup> Véanse Davidson, Donald. *Mente, mundo y acción: claves para una interpretación*. Barcelona: Paidós, 1992; *Problems of Rationality*. Oxford: Oxford University Press, 2005; y *Truth, Language and History*. New York: Oxford University Press, 2005.

asimilación e invasión, coexisten y se trasladan a América, con la diferencia que ahora los españoles serán los conquistadores.

No puede entonces pensarse en la evangelización como expresión de un fundamentalismo católico, puesto que pese a las campañas de extirpación de las idolatrías, se fueron produciendo fenómenos de asimilación cultural. Inclusive se ha planteado que ya en el siglo XVII se puede hablar de la cristalización del cristianismo en la América hispana y, a partir de ello, el surgimiento de una «religiosidad popular» que contiene fenómenos sincréticos en materia religiosa aceptados por la Iglesia católica. Dicho sincretismo, emanado de la población aborígen y surgido prácticamente desde el inicio de la evangelización, se dio a la par del esfuerzo por parte de la Iglesia para producir discursos que permitieran la asimilación/transformación de las religiones prehispánicas.<sup>23</sup>

Como es harto conocido, sermones y escritos plantearon, desde al menos 1511, la defensa de los indígenas. Al denunciar los excesos y los agravios de los conquistadores y colonizadores infligidos a los indígenas, dejaron la puerta abierta a la consideración de la validez de sus creencias y costumbres, por lo menos que fueran tomadas en cuenta en un diálogo difícil pero cotidiano. Estos sermones llegaron a contener no solo propuestas de buen gobierno (durante los siglos XVI y XVII), sino también acciones concretas en la labor misional (lo que se advierte en el siglo XVIII). Para José María Navarro, se llegó a crear un género literario: el de la denuncia profética. Es decir, la denuncia política y social amparada en el propósito de que se cumpla el plan salvífico tanto para españoles como para indígenas y el resto de la población. Destacan, en este sentido, el *Sermón* de Montesinos y las obras de fray Bartolomé de Las Casas y del jesuita Joseph de Acosta.

Estos textos aparecen marcados por una retórica adecuada a los propósitos que se persiguen. No me ocuparé ahora de ellos, pues han sido estudiados casi en detalle por distintos autores. Lo cierto es que la denuncia acerca del trato dado a los indígenas, el incumplimiento de la

<sup>23</sup> Marzal, Manuel. *La transformación religiosa peruana*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1988.

obligación asumida por los españoles y su Corona para incorporarlos a la cristiandad, se plantea casi de inmediato y se mantiene junto con el cuestionamiento acerca de los procedimientos de evangelización y las alternativas propuestas para el cumplimiento de dicho objetivo. Asimismo, la expansión del cristianismo supuso para los españoles lograr un cabal ejercicio de la propia fe, que tendría que ver con dar el ejemplo, no cometer abusos, etc. No podemos hablar entonces de políticas ni planteamientos de exclusión radicales contra los indígenas, sobre todo en el campo religioso.

En el siglo XVII, se mantienen las críticas señaladas anteriormente, lo mismo que las propuestas de buen gobierno; en ambos casos, se sigue considerando sustantivo que se lleve a cabo un adecuado proceso de cristianización. Bastará mencionar textos como los de Guamán Poma de Ayala o Anello Oliva. Durante la centuria siguiente, se mantienen las mismas preocupaciones, pero ya no en términos de evangelización, sino dentro de una fase de «cristalización del cristianismo» tanto en el Perú como en la América hispana. El texto denominado *Planctus Indorum Christianorum in America Peruntina*, escrito a mediados del XVIII,<sup>24</sup> es una prueba de ello, pues su temática, si bien discute la actuación de los españoles (laicos y sacerdotes), se preocupa acerca de la santidad de los indios y mestizos y de su incorporación al clero.

En general, algunos hechos como las campañas de extirpación de las idolatrías o el funcionamiento del Santo Oficio podrían ser tomados en cuenta para argumentar la existencia de un fundamentalismo cristiano —real o en ciernes— durante nuestro periodo colonial. Sin embargo, hay que recordar que la extirpación de las idolatrías fue una metodología desarrollada durante una de las fases de la evangelización y no caracterizó a todo el proceso. Es más, a partir del cuestionamiento de esa experiencia, la evangelización tomó un giro realmente distinto. Y en lo relativo al funcionamiento de la Inquisición, debe considerarse que no alcanzó a

<sup>24</sup> Navarro, José María. *Una denuncia profética desde el Perú a mediados del siglo XVIII. El Planctus Indorum Christianorum in America Peruntina*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2001.

los indígenas y que ese tribunal actuó básicamente contra las herejías. En todo caso, la parte no explica al todo, y el solo hecho de su existencia no convierte al cristianismo colonial en fundamentalista.

En Hispanoamérica, la religión cristiana se basó en la premisa de la existencia de un cristianismo original en nuestro continente, olvidado debido a la acción del demonio, pero también se basó en la idea de una cristiandad universal que se alcanzaría gracias a metodologías adecuadas de difusión y evangelización. Lo cierto es que, sin lugar a dudas, esta no fue la postura de Bartolomé Álvarez, y por esta causa el tema de la «burla» de los indios de las creencias y prácticas propias del cristianismo es un asunto de primer orden en su *Memorial*. El clérigo tiene varias y paradójicas explicaciones al respecto, que van desde su mala naturaleza hasta su malicia, pasando por su torpeza y bestialidad. Es decir, al estar inducidos por el demonio y también debido a su humanidad disminuida y su falta de civilización, los idólatras indígenas representan el mal.<sup>25</sup>

En torno a otro asunto —aunque en buena medida vinculado al que estudio ahora— me he ocupado, en un artículo anterior, del *Memorial* de Álvarez. En efecto, al señalar cómo este autor enfocaba la corporalidad de los aborígenes, mencioné que las doctrinas sociales de los siglos XVI y XVII construidas por los teólogos habían subrayado como base y fundamento de la vida colectiva a la *societas*, y que Juan Gallego de la Serna, en España, había sostenido que la sociedad debía estar constituida de manera orgánica, que cada hombre debía ocupar el puesto desde el cual podría rendir mayor utilidad a la república. Esto quiere decir que de la oposición materia-espíritu se pasó a la elaboración de doctrinas acerca del orden social y político y el funcionamiento del Estado, lo cual nos pareció un referente interesante a la hora de abordar el tema del cuerpo, aplicado a la manera como se concebía a la población indígena y a sus

<sup>25</sup> Hay que tomar en cuenta que la historia intelectual exploraba tradicionalmente cómo los grandes libros ejercían influencia sobre otros, pero esa «historia de las ideas» se ha expandido y orientado más allá de los grandes pensadores y ahora incluye virtualmente cada aspecto del pensamiento humano, inclusive las opiniones populares y las ideas «irracionales» (Wilson, Norman J. *History in Crisis? Recent Directions in Historiography*. Upper Saddle River: Prentice Hall, 1999, p. 73).



sociedades en América, específicamente en el área andina. Esas doctrinas también dieron lugar al establecimiento de una dicotomía entre hombre y naturaleza, y la historia apareció entonces concebida como una lucha contra el demonio, debido también a que producto del pecado original, el hombre propagó el mal: de ahí la oposición entre la *civitas terrae* y la *civitas Dei* (cuerpo en oposición al espíritu). El arraigo de estas ideas tendrá profunda influencia en el pensamiento de Occidente, de tal forma que mundo, demonio y carne serán finalmente los enemigos del alma. Así, el cuerpo puede ser visto como reflejo del mundo individual interior, de modo directo o en forma ambigua y engañosa, lo que da lugar a una iconografía muy amplia y constituye un tema permanente a lo largo de los siglos en nuestra cultura.<sup>26</sup> En consecuencia, no se establecerán fronteras entre sensualidad y lascivia, sobre todo a la hora de evaluar las costumbres de aquellos que quedan instaurados a los ojos de los europeos como los otros, los no civilizados.<sup>27</sup>

En el siglo XVI, se proclamaba entre los cristianos la necesidad de someter el cuerpo y el cultivo de las maneras, la decencia y el decoro, los cuales aparecen mencionados en diferentes publicaciones. Lo anterior, sumado a las urgencias propias de la colonización del continente americano y al contacto con sus pobladores originarios, condujo a una verdadera polarización de opiniones. Como se ha señalado anteriormente, el indígena fue visto como un inocente salvaje o como un ser contaminado por el pecado y la acción del demonio, física y moralmente despreciable. Hubo naturalmente concepciones intermedias, pero su importancia fue reducida. Bajo estas y otras consideraciones, orientadas también por razones de orden político y social de diverso estilo, los bienes culturales aportados por los europeos aparecieron como elementos de liberación y

<sup>26</sup> Regalado de Hurtado, Liliana. «Reflexión sobre el cuerpo en el virreinato del Perú». *Colonial Latin American Review*. 11/2 (2002), p. 307.

<sup>27</sup> Se ha resaltado suficientemente, sobre todo desde la antropología cultural, la importancia de abordar la simbología relacionada con el cuerpo. Esta abarca, además de las representaciones iconográficas, las referencias a las formas corporales, el vestuario, etc. Véase Porter, Roy. «History of the Body». En Burke, Peter (ed.). *New Perspectives on Historical Writing*. Pennsylvania: The Pennsylvania University Press, 1998, pp. 225-226.

dignificación de la existencia indígena.<sup>28</sup> Lo cierto es que el tema de la evangelización y la idea de la lucha entre el bien y el mal, la acción del demonio en la historia y su relación con la forma de vida de los naturales se constituyeron en formas de explicación de la realidad americana y en argumentos justificatorios de la colonización misma. Esto no quiere decir que no se abriera paso el cuestionamiento de la manera como el proceso se llevaba a cabo, tanto desde la perspectiva de quienes hicieron una cerrada defensa de los naturales y de sus derechos como desde el punto de vista de quienes, como Bartolomé Álvarez, veían a los indios como seres indignos. Es así que a juicio de dicho sacerdote, los indígenas eran perversos por naturaleza, e incluso su cuerpo era la expresión de su casi bestialidad, lascivia y desmedida sensualidad, obra de la acción del maléfico y de la idolátrica barbarie de los mismos:<sup>29</sup>

De donde se sigue que el pecado grave por el cual desde su principio les ha seguido y seguirá, con la maldición de la Divina Mano que les ha aborrecido, haciéndolos por su Divino Saber perversos de iniquidad y oprobio —como de su dura obstinidad se presume—, es parte para que en ellos no se pueda injerir algún pimpollo que dé verdadero fruto. Son tan sucios y malos y viles, de bajo entendimiento medrosos corazones que me atrevo a decir que en ninguna manera son buenos para servir a Dios, si Dios no les muda los corazones como le mudó a San Pablo.<sup>30</sup>

Analicemos ahora algunas cuestiones que saltan a la vista cuando Álvarez describe y juzga a los pobladores de la región altiplánica de los Andes, lugar donde vivió y se desempeñó largo tiempo. En primer lugar, es fácil advertir —como le sucedió a la gran mayoría de cronistas y memorialistas— que no llega a captar la noción de territorialidad sagrada que manejaban las poblaciones aborígenes.<sup>31</sup> Y esta carencia

<sup>28</sup> Regalado, «Reflexión sobre el cuerpo», pp. 308-309.

<sup>29</sup> Álvarez, *De las costumbres*, pp. 80, 105, 157, 190, 243 y 245.

<sup>30</sup> *Ib.*, p. 73.

<sup>31</sup> Las informaciones proporcionadas por los españoles sobre el mundo andino se elaboraron —como sabemos y se ha mencionado innumerables veces— trasladando las categorías occidentales a la tradición oral andina. Así, nos proporcionaron una estampa de la sociedad a imagen y semejanza del orden social y político conocido en Europa.

resulta importante a la hora de analizar los juicios que hace acerca de los rituales practicados por los nativos.

En este punto, es necesario mencionar que podemos distinguir dos nociones aplicables a la idea andina acerca del espacio. La primera, ligada a su cosmovisión y religiosidad (lo que he llamado «territorialidad sagrada»), y la segunda, referida a la existencia de organizaciones sociales y políticas basadas en espacios articulados por diversas consideraciones sociales, políticas y económicas que bien pudieran entenderse como distinciones étnicas (comprendiendo, claro está, particulares manifestaciones culturales). Ambas nociones, que estamos separando para efectos del análisis, habrían formado una sola en aquel entonces. En efecto, nosotros postulamos que la denominación Tawantinsuyu aludía a un mundo o espacio conocido y ordenado ceremonialmente, a diferencia de la idea que se hicieran los cronistas y que tenía un marcado cariz político-administrativo, como lo expresara, por ejemplo, Martín de Murúa.<sup>32</sup> La cuestión no se reduce a lo social o económico, sino que es también un asunto de carácter religioso, puesto que acceder a los diferentes microclimas o ambientes ecológicos, así como controlar distintos valles, suponía una previa sacralización del espacio por medio de rituales, como también mediante la presencia de establecimientos (centros de poder), templos o simplemente huacas.

En relación al tema del espacio concebido ritualmente (como un territorio sagrado), es importante considerar en primer lugar que sólo en tales condiciones de sacralidad el espacio podía contener relaciones sociales con sentido real o verdadero. No olvidemos que los miembros de un ayllu se consideraban parientes porque provenían de un mismo lugar (un punto en el territorio) que era sagrado: *pacarina*. La existencia de los dos *suylus* y las *sayas*, dos términos de una relación binaria jerarquizada completarán el criterio.<sup>33</sup>

<sup>32</sup> Murúa, Martín de. *Historia general del Perú. Origen y descendencia de los Incas*. Edición de M. Ballesteros G. Madrid: Góngora, 1962-1964, vol. II, pp. 44-45.

<sup>33</sup> Regalado de Hurtado, Liliana. *La sucesión incaica. Aproximación al mando y poder entre los Incas a partir de la crónica de Betanzos*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1993, vol. I, p. 28.

Pero así como hablamos de una territorialidad sagrada, que Álvarez no pudo alcanzar a comprender, también podemos referirnos a una geografía sagrada, noción con la que queremos aludir al conjunto de accidentes y elementos geográficos que son entendidos como entidades sagradas o cargadas de cierta sacralidad en sus orígenes y existencia misma. Para mayor precisión, al hablar de territorialidad sagrada estamos considerando una noción de espacio más bien particular o específica que incluía el universo social de un grupo, y que adquiriría sentido en tanto se desarrollaba dentro de aquella geografía sacralizada en la medida de que se consideraba ordenada por la actividad y presencia divinas. Tratábase, en suma, de un área conocida dentro de la cual tuvieron lugar eventos cargados de valor o significación sagrada, sacralidad sustentada en la permanente celebración de actividades rituales.

De ahí que Bartolomé Álvarez, como tantos otros cronistas, advierta la abundancia de ceremonias entre los pobladores objeto de su preocupación: «Son tan abusioneros y cerimoniáticos estos brutos que no hay tiempo en todos los meses del año en que no tengan qué hacer».<sup>34</sup> También se refiere a la gran cantidad de oficiantes o «maestros», naturalmente señalados por él con gran desprecio: «tienen confesores que son los mismos que hacen las ceremonias idolátricas: gente tan sucia [y] torpe que no hay vocablo que hincha [= baste] para decir lo que se siente de su bajeza y vileza».<sup>35</sup> En general, en torno a la posibilidad que tienen los naturales para ser evangelizados, su posición es que ellos no son capaces de asimilar la idea de Dios, sumidos como están en sus creencias y prácticas idolátricas: «Y si desto algo creen, como les he dicho yo predicándoles, es pensar que el Dios que les predicamos es para nosotros solos y sobre nosotros, y no para ellos; y que el predicarles no es otra cosa sino quererles persuadir que dejen sus ídolos o uacas para que sigan la nuestra, que presumen ser lo que les enseñamos».<sup>36</sup>

<sup>34</sup> Álvarez, *De las costumbres*, p. 100.

<sup>35</sup> *Ib.*, p. 99.

<sup>36</sup> *Ib.*, p. 106.

De lo mucho que se puede decir acerca del contenido de la obra de este clérigo, quiero referirme solamente a otro aspecto más, relacionado con la imposibilidad que manifiesta para captar ya no simplemente las cuestiones relativas a los rituales y su sentido de sacralización de un espacio geográfico y a una territorialidad sacralizada con fines sociales, sino también respecto del comportamiento de la población (costumbres y prácticas ceremoniales) y el papel desempeñado por las autoridades y todos los encargados de conservar el orden social llevando a cabo los rituales. Esto último se evidencia en su abierto desprecio por los curacas y «viejos», por ser comúnmente ellos los encargados de los rituales y sacrificios:

Los viejos y las viejas no era menester doblarlos, porque el demonio les mostró a doblarse algunos años antes que se los haya de llevar. [...] Y ahora hay gran cantidad de estos viejos y viejas que se comienzan a quebrantar, de suerte que casi quieren andar los hocicos por el suelo. Y no puedo creer sino que es doctrina del diablo, que lo hacen por el fin dicho: que me parece ser digno de castigo para que no se hiciese, como otras cosas que he dicho y diré.<sup>37</sup>

Tal incomprensión ocurre, asimismo, cuando emite una opinión acerca de los uros, grupo por el cual siente un desprecio todavía mayor a causa de su permanente participación en actividades religiosas que, a juicio de nuestro observador, no resultaban parejas con su capacidad de cultivar o realizar una variada cantidad de actividades productivas:

Aborrecen toda predicación y doctrina, están más perseverantes en sus idolatrías y ritos, son más malos que esotros Aimaraes: porque entre los Aimaraes no todos saben hacer las cerimonias de la idolatría en las sepulturas y uacas, y entre los Uros todos son tan cultores de su tonta religión, que cuando entre los Aimaraes falta quien los ayude a hacer algún sacrificio —o alguna superstición para adivinar con algún cuy, o con algunas suertes u otra cosa, luego llaman a algún Uru que los ayude y lo haga.<sup>38</sup>

<sup>37</sup> *Ib.*, pp. 93-94.

<sup>38</sup> *Ib.*, p. 390.

Como es natural, Álvarez se empeña en describir y analizar los rituales y sacrificios de los indígenas desde su perspectiva occidental y cristiana. No podemos reprochárselo, aunque sí advertir que otros autores de su época, desde una perspectiva algo diferente, mostraron cierta sensibilidad o actitud más abierta al hacerlo. Es así como nuestro memorialista es incapaz de considerar siquiera las connotaciones sociales que aparecen en las prácticas ceremoniales de las que se ocupa, y emplea un criterio general de análisis haciendo las consabidas falsas analogías con los sacramentos y prácticas religiosas cristianas. Así pues, se refiere innumerables veces a supuestas confesiones realizadas por los nativos frente a sus autoridades y oficiantes del culto, las mismas que son descritas como actos abominablemente comunitarios.

Alude de esta manera, por ejemplo, a confesiones efectuadas antes de llevar a cabo la siembra, y señala el ya citado carácter comunitario, pues estaban a cargo de tres oficiantes o «viejos». Dice que se practicaba temprano, en la mañana, delante de las huacas (es decir, mirándolas). Llama la atención sobre el hecho de que los oficiantes invocaban a los «penitentes» a decir la verdad puesto que, de lo contrario, la huaca castigaría a todos con enfermedades, quitándoles el agua necesaria para que la tierra fuese regada, amén de que se producirían sequías, heladas o granizadas y esterilidad de la tierra. Asimismo, por medio de su relato, desliza la idea de que la citada confesión requería decir la verdad sobre «haber hecho el deber».<sup>39</sup> Obviamente, el discurso de Álvarez nos orienta a pensar en deberes propios de individuos rectos —cristianos y civilizados—, cuando lo cierto parece haber sido que ese «haber hecho el deber» tendría que ver más bien con el oportuno cumplimiento de las obligaciones para con el cuidado de las huacas locales y aquellas de carácter social (tal vez la reciprocidad, por citar alguna), sobre todo si tomamos en cuenta que Álvarez reputaba a los indios como no aptos para confesarse y recibir los otros sacramentos. Mayor asidero al respecto lo encontraremos en otra información proporcionada inadvertidamente por el clérigo cuando da cuenta de que en ocasión de la siembra también

<sup>39</sup> *Ib.*, pp. 100-101.

las mujeres eran persuadidas a la pública confesión: «Por bien o por mal las hacen confesar diciendo: “pues si no te confiesas, ¿qué has de comer este año? Tú no comes, tú no has de sembrar; pues si no siembras, ¿qué comerás? Y si siembras, y por tus pecados no llueve, ¿qué comeremos todos?”». <sup>40</sup>

En efecto, al propio clérigo le llama la atención la manera como los naturales dedican tiempo y conceden importancia a los rituales orientados al cuidado de las huacas para alcanzar un cultivo exitoso de la tierra, llegando a considerar que ese fue el mayor significado entre los naturales de dichas prácticas religiosas: «Y así todas sus ceremonias no eran ni son para más que para alcanzar lo que era necesario para la vida humana: solo su pensamiento era comer, de suerte que en teniendo la comida cierta y segura, no había más que pensar ni trabajar». <sup>41</sup>

Álvarez estaba tan inclinado a ver actos de pseudoconfesión a cada momento que así cataloga a rituales de «limpieza o purificación», como aquel que parecía más bien referido a la preparación que los indígenas de la zona objeto de su descripción practicaban antes de alejarse del lugar de residencia. Suponemos que tales acciones ceremoniales serían necesarias debido a situaciones específicas de orden comunal o social que el autor no alcanzó a conocer o entender. Así, por ejemplo, cuenta Álvarez en su *Memorial* que cuando alguien quería emprender un camino largo y de importancia, se juntaba toda la parentela en una casa y el oficiante tomaba una *uayaca* de coca o taleguilla y cierta cantidad de sebo que procedía a repartir entre los presentes, quienes a su vez sostenían sus porciones con la mano en alto. Luego —dice el clérigo—, el viajero procedía a confesarse y hacía lo mismo cada uno de los concurrentes. A continuación, el oficiante recogía la coca y el sebo que había repartido para llevarlos a un cerro o barranco y arrojarlos al aire, para que los «confesados queden limpios». <sup>42</sup> Es evidente que, desde la óptica de Álvarez, todo ritual que contemplara procedimientos de limpieza o purificación será entendido

<sup>40</sup> Ib., p. 102.

<sup>41</sup> Ib., p. 105.

<sup>42</sup> Ib., p. 102.

como una forma de confesión. Las informaciones ofrecidas por el autor resultan muy imprecisas, son testimonios bastante «opacos», dado que se hacen descripciones generales, no indicándose —como en el caso del ritual arriba citado— cómo se efectuaba realmente aquello que el memorialista llama «confesión», qué se contaba y en qué forma (si en voz alta o murmurando), qué hacía la concurrencia mientras una persona supuestamente confesaba sus faltas. Álvarez solo es capaz de decirnos que «confiesan algunos pecados sucios desvergonzadamente, diciendo haberlo hecho como son bestialidades y otros obscenos pecados»,<sup>43</sup> afirmación sobre la que no es difícil dudar, dado el interés del autor por subrayar la baja catadura moral de los indígenas. Además, trata de mostrar, como en un espejo, la existencia de prácticas religiosas de los indios que evidenciarían la manera como el demonio había sembrado entre ellos una suerte de sacrílega expresión del cristiano sacramento de la reconciliación, y no la posibilidad de que aquellos rituales andinos que llama «confesiones públicas» pudieran ser la base de una posterior adopción del sacramento mencionado.

No deberían caber dudas acerca de que estas supuestas confesiones fueran algunas de las diferentes formas de purificación, es decir, actos previos o fases iniciales de otras ceremonias, en tanto se practicaban delante de las huacas, se repartía coca, etc.; y es por este sentido purificador de los mencionados rituales que Bartolomé Álvarez se habría visto inclinado a catalogarlos como confesiones. Veamos un caso: «Después que han hecho estas maneras de confesión —que así lo hacen por otros muchos fines—, tratan de hacer los sacrificios acostumbrados y necesarios a la sociedad de sus dioses».<sup>44</sup>

Otra cosa a señalar es que, efectivamente, los rituales y sacrificios andinos tenían —como en el caso de la sociedad en general— un marcado carácter comunitario, por lo que el tema de confesiones individuales en medio de actos más bien grupales no encaja bien. Pero he aquí que debemos dejar margen a la duda, ya que —según lo consigna

<sup>43</sup> *Ib.*, p. 105.

<sup>44</sup> *Ib.*, p. 102.



Estenssoro— así como los dominicos introdujeron el empleo de quipus para que los indígenas pudieran hacer recuento y memoria de sus pecados con el objeto de hacer una buena confesión, los jesuitas acudieron al trabajo grupal para estimular la memoria de quienes iban a confesar sus pecados, habiéndose estas prácticas llevado a cabo también con la presencia de facilitadores de diverso tipo, incluidos los intérpretes. La población nativa comenzó a contar así con intermediarios y los llamados «hermanos mayores» para realizar este tipo de preparación.<sup>45</sup> Álvarez menciona, asimismo, aunque de manera escueta y aislada, otros rituales. La parquedad de sus informaciones al respecto probablemente obedezca a su desprecio por las actividades religiosas idolátricas de los aborígenes, pero las consigna justamente motivado por su interés de dar cuenta de la poca efectividad del proceso evangelizador en la región asociada al lago Titicaca. Hace referencia al ritual destinado a favorecer la actividad agrícola en el momento de la siembra: indica que se sacrificaban cuyes y que cuatro de ellos se rellenaban con paja, luego de lo cual se colocaban en cuatro cerros alrededor del sembradío. La carne de los animales (se entiende el resto de una cantidad mayor de cuyes sacrificados) era enterrada y —se desprende de la descripción— se hacía gasto de excedentes y se ejercitaba la reciprocidad, puesto que se compartían comida y bebida. Los cuyes rellenos (lo más probable es que lo hayan sido con paja totora) eran una ofrenda a las huacas tutelares, mientras que la carne era un tributo a la tierra. El autor señala también que el ritual contemplaba que se bailara y cantara al son de la música.<sup>46</sup> Pero no se trataba de la única manera que tenían los indios en la región para ritualizar el acto de la siembra, ya que el clérigo dice que «cuando comienzan a sembrar las chacaras, ante todas cosas toman coca y la entierran en la misma chacara que en aquella sazón quieren sembrar [...] y aquella cerimonia la hacen muchas veces».<sup>47</sup>

<sup>45</sup> Estenssoro, *Del paganismo a la santidad*, pp. 217 y ss.

<sup>46</sup> Álvarez, *De las costumbres*, pp. 103-104.

<sup>47</sup> *Ib.*, pp. 106-107.

Álvarez toma también en consideración los rituales celebrados a los ancestros, y menciona de manera particular a un tal Penchuca como el principal de los pobladores de Aullagas o Ullagas. Ofrece noticias acerca de un ritual principal (a todas luces sincrético para la fecha en la que el autor tuvo ocasión de presenciarlo) que se iniciaba a la medianoche con reunión y llanto de curacas, hombres, mujeres y ganado en Tolocache, una semana antes de Jueves Santo (que llama «semana de San Lázaro», es decir, durante la cuaresma). Añade (sin determinar la hora) que el Jueves Santo los naturales recorrían el pueblo azotándose hasta llegar a un sepulcro o huaca, delante del cual uno por uno (hombres y mujeres) quemaba porciones de coca, pidiendo por su salud, ganado y chacras, y que al mediodía se procedía a matar uno o dos «carneros». Los animales aludidos eran seguramente auquénidos, y el propósito de su sacrificio debió de haber sido contar con lo suficiente para la tradicional reciprocidad y reparto de comida.<sup>48</sup> Aparentemente, estos actos coincidían con la época de barbechar la tierra, es decir, entre marzo y abril.

Una celebración que debió de ser una de las de mayor importancia y que duraba varios días era la dedicada a la divinidad solar llamada Chai o Chayi, coincidente con el Inti Raymi cuzqueño. Para llevarla a cabo, se reunían todas las autoridades (curacas, mandones y viejos) en un recinto circular grande (propio de la arquitectura altiplánica). Hasta allí llegaban las mujeres con sus hijos nacidos en aquel año, y se hacían adivinaciones, entrega de coca a las autoridades, quema de coca y sacrificio de animales, culminando la celebración con el consumo de comida y chicha acompañado de música (percusión de tambores) y baile<sup>49</sup>.

Además de darnos a conocer sus puntos de vista sobre el estado de la evangelización y las que son a su juicio las prácticamente nulas posibilidades de los naturales para ser cristianizados, Bartolomé Álvarez presenta en su *Memorial* rituales indígenas conservados en sus formas tradicionales, lo mismo que ceremonias que reflejan procesos de sincretismo. Pero a la inversa, como suele ocurrir en los documentos elaborados a lo largo

<sup>48</sup> Ib., pp. 107-108.

<sup>49</sup> Ib., p. 111.

del proceso colonial, el texto que hemos trabajado obviamente esconde información acerca de cómo se estaba concretando la cristianización de los aborígenes. Pero este es un asunto que motiva otra investigación.

---

*The memorial composed by the cleric Bartolomé Álvarez in 1588 reflects the attitudes and beliefs of extreme intolerance of Christianity as compared to the beliefs and religious practices of the natives. The memorial calls for the locating and destruction of sacred native sites and the persecution and extermination of the responsables for those cults. In general lines, Álvarez provides information on Andean ceremonial practices as well as his perceptions on native religiosity in the zone of influence surrounding Lake Titicaca. Finally, he also evaluates the process of evangelization slightly more than forty years after the conquest and colonization of the Andes.*

*Key Words: Bartolomé Álvarez, Native religiosity, Sixteenth century, Christianity, Cults, Shrines*

---