

LA CATEQUESIS EN LAS MISIONES JESUITICAS DE LA AMERICA COLONIAL ESPAÑOLA

Manuel M. Marzal

INTRODUCCION

En esta visión histórica de la catequesis americana no podía faltar la catequesis de los jesuitas. Ellos lograron organizar, entre indios que practicaban el nomadismo, la antropofagia ritual y la poliginia, unas misiones conocidas como "reducciones", que alcanzaron un notable desarrollo cristiano, tanto en el terreno religioso como en el social, que muchos, incluso de sus adversarios, han considerado una *utopía realizada*.

En América Latina cada vez más se llama catequesis a la trasmisión de la buena nueva, palabra definitiva de Dios a los hombres en Jesús, que supone un conocimiento previo del mundo religioso y cultural del destinatario y que debe llevar a éste a la verdad, la vida y la libertad que trae Jesús. Tal trasmisión entraña ciertos requisitos y ciertos métodos. Los requisitos son, por una parte, que se tenga en cuenta el lenguaje cultural del oyente (*catequesis inculturada*) y así es impensable una catequesis que olvide la omnipresente religiosidad popular del continente, y por otra parte, que libre al oyente de toda forma de esclavitud (*catequesis liberadora*) y así también es impensable una catequesis que no asuma la pobreza en que viven las mayorías de América Latina. Los métodos son las formas usadas para que el mensaje de Jesús sea entendido y asimilado por un pueblo de mil rostros en las peculiares condiciones de su desarrollo cultural. Si esta definición se proyecta al pasado histórico para analizar la catequesis en las reducciones jesuíticas, ha de concluirse que en ellas se hizo una verdadera catequesis, no sólo por la adecuada transmisión de la doctrina de Jesús, sino también por la modelación de la vida religiosa, social y política de distintos pueblos indígenas, lo que constituye una "catequesis total".

La Compañía de Jesús llegó a la América española como un cuarto de siglo después de su aprobación pontificia para dedicarse sobre todo a la evangelización de los indios, como lo recuerdan a menudo las cartas de los PP. Generales desde Roma. Sin embargo, al llegar al Perú en 1568, los jesuitas no quisieron encargarse de parroquias indígenas ("doctrinas"), como lo hacían las cuatro

órdenes religiosas que le precedieron, por los peligros que dichas doctrinas podían entrañar, por su aislamiento, para su pastoral y su vida comunitaria. En consecuencia, se dedicaron a evangelizar a los indios en "misiones volantes" desde sus colegios y residencias en las ciudades. Ante la insistencia del virrey Toledo para que tomaran doctrinas, en 1576 aceptaron a modo de prueba la Juli, pueblo aymara del altiplano andino, a orillas del lago Titicaca. Pero tal prueba se prolongó casi dos siglos, pues la Compañía permaneció en Juli hasta la expulsión por Carlos III en 1767 y estableció un modelo de reducción, que fue repetido, con las necesarias adaptaciones según las circunstancias, en sus misiones de las provincias de Perú, México, Paraguay, Nuevo Reino, Chile y Quito.

El libro que más influyó en el proyecto de las misiones jesuíticas fue, sin duda ninguna, el *De procuranda indorum salute* (Salamanca, 1588, Guillermo Foquel) del P. José de Acosta (1540-1600), que decidió como provincial empezar la experiencia de Juli. Este jesuita salmantino tuvo, en sus quince años por tierras americanas, un enorme influjo en la modelación de la Iglesia sudamericana. Fue uno de los teólogos más importantes del III Concilio Limense (1582-1583) y fue autor principal de los tres catecismos conciliares (mayor, mínimo y sermonario) en castellano, quechua y aymara, que fueron los primeros libros impresos en América del sur.

Como esta ponencia no me permite analizar toda la catequesis en las reducciones jesuíticas hispanoamericanas, me limito a cuatro puntos: 1) El proyecto catequético de Acosta en el *De procuranda*, 2) La catequesis en Juli como punto de partida, 3) La catequesis en el Paraguay como experiencia lograda, 4) Análisis comparativo y conclusiones.

1. EL PROYECTO CATEQUÉTICO DE ACOSTA

Por centrarme en el *De procuranda* de Acosta, debo recordar la situación que éste encontró al llegar al Perú en 1572, cuarenta años después que los hombres de Pizarro. En un buen estudio Carlos Baciero (1986) observa que, cuando Acosta llegó a Lima:

"se encontró con una sociedad colonial en efervescencia. Desde la conquista del Perú por Pizarro habían hecho sucesiva aparición una serie de sucesos importantes que habían ido conmocionando la conciencia social: las *Leyes Nuevas* (1542-1543), la celebración del Concilio I de Lima (1551-1552), la "Instrucción al Virrey del Perú Marqués de Cañete (1556) por la que se arrumaban los métodos de la conquista por medio de la guerra y se inicia el período de la expansión pacífica, la celebración del Concilio II de Lima (1567-1568), la entrada en Lima de Francisco de Toledo como virrey del Perú en 1569 que traía de la Junta Magna de Madrid (1568) un nuevo plan de pacificación y de convivencia de acuerdo con el nuevo espíritu de la legislación, y el informe

grave y ponderado presentado por Juan de Matienzo al Consejo de Indias" (1986:119).

Además, muchos pensaban que la evangelización de los indios estaba fracasando. Aunque en ciertas ciudades españolas había una pujante vida religiosa, que se tradujo en la aparición de santos que serán canonizados por la Iglesia, como Rosa de Santa María (1586-1617) y Martín de Porres (1579-1639), y aunque la mayoría de los indios costeños y serrranos estaban recibiendo el bautismo, había razones para dudar de la sinceridad de su conversión. Más aún en los años 60 había estallado en la región de Ayacucho un movimiento mesiánico, dentro de una concepción andina del tiempo cíclico, sobre la vuelta del Inca y de las divinidades andinas o *wakas*, el *Taqui Oncoy*, que se había extendido a gran parte de la sierra sur. Como cuenta el cronista Molina, salieron muchos indios

predicando esta resurrección de las wakas, diciendo que ya las wakas andaban por el aire secas y muertas de hambre, porque los indios no les sacrificaban ya, ni derramaban chicha..., y que estaban enojadas con todos ellos porque se habían bautizado y que los habían de matar a todos, si no se volvían a ellas renegando de la fe católica; y que los que querían su amistad y gracia, vivirían en prosperidad y gracia y salud, y que para volver a ellas ayunasen algunos días, no comiendo sal ni ají, ni durmiedo hombre con mujer, no comiendo maíz de colores, ni comiendo cosas de Castilla, ni usando de ellas en comer, ni en vestir, ni entrar en iglesias, ni rezar, ni acudir al llamamiento de los padres curas, ni llamarse nombre de cristiano. Y que de esta manera volverían en amor de las wakas y nos los matarían, y asimismo que ya volvía el tiempo del Inca (1989:130).

Hay testimonios suficientes sobre este relativo fracaso de la primera evangelización. Por ejemplo, el del sacerdote sevillano Pedro de Quiroga quien, al regresar a su ciudad natal, escribió un bello diálogo de corte clásico, *Coloquios de la verdad* (1567?) para explicar las múltiples razones del fracaso. O el del jesuita mestizo Blas Valera en la última parte de su *Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Perú* (1595?). El mismo Acosta acepta el hecho y lo analiza, al contar una discusión que tuvo con un sacerdote sobre la evangelización:

Recuerdo que viajando una vez por la provincia del Collao entré en discusión con un sacerdote que había en ella. Se quejaba amargamente de que llevaba muchos años predicando en aquel pueblo de indios (Laxa se llamaba) y no había logrado nada; antes bien, continuaban tan infieles como siempre, y en sus costumbres, mucho peores. Veía en ellos tanta contumacia y malicia que tenía seguridad de que no quedaba esperanza posible de salvación para ellos, aunque varones apostólicos dedicasen su vida a predicarles.

Yo, por el contrario, sostenía que esta situación había que atribuirle no a culpa de los indios, sino del párroco mismo. Se quedó sorprendido y casi indignado me preguntó por qué. Delante de los presentes, que escuchaban con gran atención, le rogué me dijera cuántas veces había suplicado al Señor con lágrimas que iluminara sus ojos. Respondió que jamás se acordaba de eso. Que cuántas veces se había disciplinado y ofrecido el sacrificio de su cuerpo a Dios por la salvación de sus feligreses. Eso mucho menos. Seguí preguntando si los indios habían recibido de sus mayores los misterios de nuestra religión, si éstos eran de fácil captación, si admitían una prueba racional, si los bárbaros estaban bien dotados para su comprensión.

Al responder, como es verdad, que todo lo nuestro era nuevo e inaudito para los bárbaros, y que con ellos no se podía tratar por vía de razonamiento, pregunté entonces: ¿qué milagros, por consiguiente, presentamos a los indios para avalar tales verdades? ¿a cuántos ciegos hemos dado la luz? ¿a cuántos muertos hemos resucitado? Predicamos para instruirlos en la fe, respondió, como Cristo nos manda; eso otro no está en nuestras manos. Así es, dije, pero pregunto: ¿cuántos sermones has tenido en la lengua de los indios? ¿ha sido esmerada tu exposición? ¿Con qué fervor de espíritu has anunciado el camino de la salvación?. Se reconoció también, como era verdad, ignorante en la lengua de los indios, que no había podido tener un solo sermón ante ellos, que lo único que solía hacer era repetir las oraciones del catecismo y, además, en lengua española, que entienden tanto como un español la lengua de los indios.

Pero hacer pronunciar las palabras como papagayo sin tocar ni siquiera remotamente los contenidos mismos, le dije, no es instruir, puesto que la fe, que es el comienzo de la salvación, está en el corazón, no en la boca. Mas aun esto le doy de lado. Lo que ante me interesa es hacer aquella, aquella pregunta: ¿Perciben los indios que su párroco está apegado al dinero, que es un negociante y busca el lucro, que abusa de sus servicios y sudores con miras a sus propios negocios, que los amenaza y golpea cuando les han faltado al respeto y, sin embargo, apenas mueven un dedo para castigar delitos y crímenes enormes? ¿Se dan cuenta de su trato familiar con las mujeres y de los hijos que a veces vienen de ese trato? ¿Ven que da de su propio dinero a pobres y enfermos, que se aviene a tolerarlos con bondad y paciencia, o más bien manda sobre sus súbditos con soberbia y cólera? (1984:183-85).

En este pasaje, Acosta expone de modo esquemático las causas del fracaso que amplía en otras páginas del *De procuranda*. Su tesis es muy clara. La evangelización y catequesis de los indios fracasó, porque no se hizo adecuadamente, pero éstos tienen el mismo derecho y capacidad de ser cristianos que todos los seres humanos. Y la meta de su obra es demostrarlo y exponer una metodología misional adecuada. En el prólogo Acosta escribe: "la causa principal que me movió a emprender esta tarea fue... la desconfianza de los más

por la salvación de los indios". Luego dedica todo el libro I a examinar "cuál sea la esperanza de salvación de los indios", empezando por el envío de los apóstoles por Jesús a todos los pueblos (Mt 28,19) y concluyendo que "no hay raza ninguna de hombres que esté excluida de la predicación del evangelio y de la fe" (1984: 75). La tesis teológica es confrontada con las razones que solían esgrimirse para no dedicarse a la catequización de los indios. Algunas eran simple expresión de las dificultades de la empresa, pero otras eran verdaderas racionalizaciones, que revelan una mentalidad colonial bajo disfraz religioso.

Los requisitos de la catequesis en Acosta

De acuerdo al concepto expuesto, voy a hablar de los requisitos y métodos de la catequesis en Acosta. En cuanto a los primeros, es claro que, cuando Acosta llegó al Perú, se hacía una catequesis poco inculturada, porque los misioneros juzgaban demoníacas a las religiones indígenas, y poco liberadora, porque la cruz venía al lado de la espada. ¿Qué postura tuvo Acosta sobre estos dos puntos?

Comienzo por la *catequesis inculturada*. Acosta era un hombre de su tiempo. El compartía la creencia generalizada del origen diabólico de las religiones indígenas, que era una herencia de la teología medieval con cierto apoyo bíblico (Bar 4,7; Sal 96,5), y juzgaba que las similitudes formales entre dichas religiones y el cristianismo (como, por ejemplo, la creencia en otra vida, la confesión oral de los pecados o la existencia de vírgenes consagradas al culto) no se debían a supervivencias de la predicación apostólica en suelo americano, sino a una simple parodia del diablo. Este, según escribe Acosta en su *Historia natural y moral de las Indias* (1590), había reproducido, para engañar a los indios, una falsa copia de la religión verdadera; pero Dios se desquitó y se valió del engaño para facilitar a los indios la aceptación de la nueva religión (*Historia*, lib.V, cc 11-31).

A pesar de tal interpretación, Acosta se opuso al método radical de "tabula rasa", de arrasar los templos, las imágenes y los demás símbolos religiosos autóctonos, tal como lo practicaron al principio, no solo muchos conquistadores que trataban de legitimar así sus rapiñas, sino también no pocos sacerdotes. Una razón de tal oposición era que Acosta pensaba que los indios, no obstante sus distintas formas de idolatría, podían conocer a Dios con la luz natural. Así en su *Historia* escribe: "Aunque las tinieblas de la infidelidad tienen oscurecido el entendimiento de aquellas naciones, pero en muchas cosas no deja la luz de la verdad y razón algún tanto de obrar en ellos; y así comúnmente sienten y confiesan un Supremo Señor y Hacedor de todo, al cual los del Perú llamaban Wiracocha" (1954:141). Y saca como consecuencia que "esforzarse en quitarles por la fuerza la idolatría antes de que ellos espontáneamente reciban el evangelio, siempre me ha parecido, lo mismo que a otras personas de gran autoridad y prudencia, cerrar a cal y canto la puerta del evangelio, en lugar de

abrirla como es su máxima pretensión" (1987:261)). Se apoya en la autoridad de San Agustín, para quien "antes hay que quitar los ídolos del corazón de los paganos que de los altares", y formula el siguiente principio misional de conservar todo lo bueno de las culturas indígenas:

Hay que ir poco a poco imbuyendo a los indios, en las costumbres cristianas y en nuestra forma de vivir. Y hay que cortar paso a paso los ritos supersticiosos y sacrilegos y los hábitos de bárbara fiereza. Pero en los puntos en que sus costumbres no se oponen a la religión o a la justicia, no creo que se las deba cambiar así porque sí. Hay que conservar sus costumbres patrias y tradicionales que no vayan contra la justicia, y organizarles jurídicamente conforme a ellas, tal y como ordenan las disposiciones del Consejo de Indias. En este campo hay muchos que se equivocan frecuentemente, unas veces porque desconocen las ordenanzas municipales y otras veces por celo exagerado y prematuro de transmitirles nuestras costumbres y formas de vida (1984:587)

Para legitimar su estrategia de disimular muchas veces o alabar otras y de transformar con habilidad las costumbres malas muy arraigadas en otras buenas, Acosta recurre a otro proceso misional similar, la cristianización de los bárbaros de la Europa medieval, y reproduce el consejo del papa Gregorio en una consulta de Agustín de Canterbury, apóstol de Inglaterra:

Decidle al obispo Agustín que he reflexionado mucho tiempo buscando una solución para el asunto de los ingleses. Pienso, en conclusión, que no conviene de ninguna manera destruir los templos que tienen de sus ídolos, sino sólo los ídolos que hay en esos templos. Cuando esas gentes vean que no destruimos unos templos que son tan suyos, depondrán de su corazón el error y conocerán y adorarán al verdadero Dios, acudiendo con toda naturalidad a los sitios a que están acostumbrados. Tienen por costumbre inmolar muchos bueyes en sus sacrificios a los demonios. Pues también es ese punto hay que modificar algunas formalidades. Por ejemplo, en el día de la consagración de la iglesia o al celebrar el aniversario de los mártires, que levanten sus tiendas con ramas de árboles junto a las iglesias que antes eran templos paganos, y celebran la fiesta con banquetes religiosos. Y no inmolen ya más animales al demonio, sino que maten los animales para comérselos a la mayor gloria de Dios. Y cuando estén saciados, den gracias por ello al que todo nos lo ha dado. Así aprenderán más fácilmente a poner su corazón en las alegrías de dentro, si a la vez conservamos para ellos algunas alegrías de fuera. La cosa está clara: cortar de ingenios duros todos los resabios a la vez, es imposible. El que pretende subir a la cumbre, asciende por escalones y paso a paso, pero no a saltos (1984:589-591).

Luego Acosta recomienda que, según tal principio, se permita a veces a los indios "celebrar convites y festejos solemnes en que coman y beban en público,

siempre que sea en la plaza del pueblo, como ya prescribían las leyes de los incas”, pues el carácter público facilita un control por los misioneros. Pero, consciente de los límites de la inculturación, formula otro principio: “la caridad de Cristo -combinada con grandes dosis de prudencia y moderación- nos dirá exactamente qué es lo que hay que permitir y tolerar y, por el contrario, qué es lo que hay que cambiar o lo que de ninguna manera hay que consentir”.

Pero aceptar que los indios conocían a Dios con la razón natural y conservar ciertas costumbres religiosas de los mismos, que fueran inocuas o a las que se le pudiera dar un significado cristiano, no era el único camino para una evangelización inculturada. Otros teólogos contemporáneos recurrieron a la “cristianización original” de las religiones indígenas. Las similitudes formales de éstas y el catolicismo se debían, no a una parodia diabólica, sino a su origen apostólico, fruto de la predicación de uno de los apóstoles, por más que el paso de los siglos las fuera deformando. Un defensor de tal postura es Blas Valera en su ya citada *Relación*, según la cual muchas costumbres religiosas de los incas eran en el fondo cristianas. Así ellos creían en un Dios invisible y todopoderoso, en la resurrección de los muertos y en el demonio; veneraban a las *wakas*, que no eran ídolos, sino “como santuario donde él (*Wiracocha*) y los otros dioses fuesen adorados; lo cual se ve por las oraciones que hacían ..., pues no hablaban con el monte, fuente, o río o cueva, sino con el gran *Illa Tecce Wiracocha*, que decían estar en el cielo y en aquel lugar invisiblemente” (1968: 157). Tales ideas religiosas se debían a la predicación del apóstol San Bartolomé, que era venerado en una estatua con hábito talar que había en el templo del Sol en el Cusco.

En cuanto a la catequesis *liberadora*, ésta parecía más problemática aún por la ingerencia del Estado colonial. A pesar “de la deprabación de nuestros hombres, de tan inmenso abismo de avaricia, de tan violento pillaje y servidumbre y de tan inauditos ejemplos de crueldad” (1984: 233), que Acosta reconoce y denuncia, el Estado colonial se consideraba un Estado-misionero en virtud del regio patronato otorgado por el papa Alejandro VI. Es cierto que la mayoría de los misioneros fueron mejores que los conquistadores, pero de todos modos la cruz parecía legitimar la espada y la pérdida de libertad de los indios. Era el viejo problema surgido en la conquista del caribe. Es conocida la conversión de Bartolomé de Las Casas, clérigo-encomendero de Cuba, en 1514. Al preparar su homilía para la liturgia de Pentecostés, leyó en la biblia que “ofrecer un sacrificio con lo que pertenecía a los pobres es lo mismo que matar al hijo en presencia de sus padres” (Si 34,23) y “comenzó a considerar la miseria y servidumbre que padecían aquellas gentes”, recordando el sermón que había escuchado al dominico Antonio de Montesinos en 1511 contra los encomenderos, según cuenta en su *Historia* (1965,II:441-448). Tras su conversión Las Casas renunció a su encomienda y se consagró a la defensa de los indios. También hizo dos experiencias de evangelización pacífica, que resultaron muy efímeras, en la Costa de Paria (Venezuela) y en Tezulutlán (Guatemala), de acuerdo a su *Del*

único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión (1537).

La postura de Acosta será diferente. La razón de la diferencia no es tanto el modo de ser o la teología de ambos hombres, cuanto la realidad americana que debían enfrentar. Las Casas llega a América a los diez años del descubrimiento y vive la época más dramática de la conquista, hasta el punto que, según Sarmiento de Gamboa en su *Historia de los incas*, Carlos V estuvo a punto de ordenar, por razones éticas, que los españoles dejaran América. En cambio Acosta llega a los ochenta años del descubrimiento, cuando la disputa sobre los justos títulos había perdido actualidad, los españoles habían decidido quedarse definitivamente y la corona, a pesar del fracaso de las *Leyes Nuevas*, había establecido un estatuto legal más respetuoso del derecho de los indios, prohibiendo en 1573 Felipe II las guerras de conquista. Por eso, Acosta no se plantea cómo evangelizar a los indios al margen de la conquista, sino cómo evangelizarlos a pesar de la conquista, que se juzga un hecho irreversible, tratando de minimizar la relación colonial y de salvaguardar los derechos indígenas.

Esto aparece claro, cuando Acosta analiza en el *De procuranda* la mita minera, que era al mismo tiempo "cuchillo de los indios", según una expresión muy generalizada, y clave de la economía colonial, que se basaba en la explotación de las minas. Acosta no niega la dureza de la mita, que describe con enorme realismo; mas aún la compara con las pesquerías, que tantas muertes de indios habían acarreado y que habían sido prohibidas por la corona, observando con su habitual ironía que no se sabe si quedaban indios ya para gozar de la prohibición. Vale la pena escuchar a Acosta:

Muy dura parece la legislación que obliga a los indios a trabajar en las minas... : noche perpetua y horrenda, aire espeso y subterráneo, la bajada sumamente difícil y complicada, lucha durísima con la peña viva. Pararse es peligroso. Si se escurre el pie, se acabó. El acarreo a hombros es pesadísimo, y la subida se efectúa por rampas oblicuas y de mala consistencia. Y otras cosas que sólo el pensarlos da espanto.

Pero hay mucho más: frecuentemente las venas de plata están en lugares fragosos e inaccesibles y en parajes inhabitables. Para beneficiarlas, los indios han de venir desterrados de sus tierras, abandonando muchas veces a sus hijos y a su esposa, y mudando de suelo y de aire. Contraen enfermedades con mucha facilidad y terminan muriendo. ¿Y qué vamos a decir cuando se trata de la explotación del mercurio?. Sólo con respirar, aunque sea ligeramente, los vapores que exhala la combustión en sitios cerrados, produce la muerte instantánea (1984:527-531).

Luego Acosta analiza los inconvenientes y ventajas de la mita minera en la colonia. Los primeros eran evidentes, por ser la mita injusta con los indios, porque "se les obliga a servir al lucro ajeno a costa de tantos inconvenientes

personales suyos, abandonando a su tierra y sus hijos. Les expone, además, a peligros extremos, pues muchos perecen por el cambio de clima, la dureza del trabajo y los accidentes de ese tipo de actividad". Pero, por otra parte, Acosta sabía que las minas eran el motor de la colonia:

si se abandona la explotación de minas ..., toda promoción y organización pública de los indios cae por los suelos. Ese es el objetivo que buscan los españoles con tan grandes periplos por el mar. Esa es la razón por la que negocian los mercaderes, proceden los jueces e incluso muchas veces los sacerdotes predicán el Evangelio (1984:531).

En consecuencia, Acosta juzgaba, con su habitual visión providencialista de la historia, que "la avaricia de los cristianos se ha convertido en causa de evangelización de los indios". Recordando que "el trabajo de los indios en las minas ha sido tratado grave y maduramente no ha mucho tiempo en una consulta de teólogos y jurisconsultos" y que existen "leyes y ordenanzas provinciales que determinan el orden y moderación que se ha de guardar al extraer los metales proveyendo a la salud y comodidad de los indios", pensaba que le tocaba a él "reprobar el parecer de tan insignes varones y mucho menos reclamar leyes nuevas con que se mitigue la condición tan dura de los indios" (1984:535). Por eso, se limita a resumir las condiciones en que debía darse la mita. Esta postura sobre la mita como un mal necesario se fue generalizando y fue compartida por gente sensible a la explotación indígena, entre la que había muchos religiosos, funcionarios coloniales como el jurista Solórzano y Pereyra (1648) e indios como Guaman Poma (1615?).

Los métodos de la catequesis en Acosta

Acosta fue, no solo un teólogo que supo dar una respuesta lúcida a la evangelización de los indios, cuando la Iglesia peruana se la replanteaba en el III Concilio, sino también un pastoralista que supo recoger, en los tres libros de la parte segunda del *De procuranda*, un conjunto coherente de orientaciones sobre los pilares de la evangelización, que son los evangelizadores, la catequesis y los sacramentos. Tales orientaciones procedían, no de su experiencia de cura de una doctrina indígena, cargo que Acosta nunca desempeñó, sino de su capacidad para sistematizar y analizar los datos recogidos en sus viajes y las consultas pastorales que se le hacían. Antes de tratar del libro V, que es el más importante para conocer los métodos catequéticos según Acosta, quiero referirme a dos pasajes de los libros II y IV, que hablan del conocimiento de la lengua indígena por los misioneros. En el primero Acosta insiste en el conocimiento de la lengua, pero aborda también a otros aspectos de la catequización:

Primero, en adquirir algún conocimiento de su lengua, personalmente o al menos por un intérprete fiel si puede conseguirlo. Por lo cual no enseñe

muchas cosas ni difíciles, sino pocas y éstas repitiendo muchas veces los elementos de la palabra de Dios como a niños; y siguiendo el modelo del Maestro Francisco Javier, les repetirá en lengua del país y familiar para ellos los principales misterios de la fe y los mandamientos de la vida cristiana, refutará fácilmente sus mitos y mentiras, usará de ejemplos y comparaciones acomodadas a ellos en cuanto sea posible, y les irá apremiando con preguntas de manera atrayente. Si descubre en alguno algo de ingenio y juicio, entable discusiones no muy filosóficas, sino más bien vulgares. Empleará signos externos y hará mucho caso de ceremonias y de todo el culto de la Iglesia para mejor formar de esta manera a hombres de corta inteligencia. Actuará unas veces con sermones públicos en las fechas establecidas y otras en conversaciones privadas. Cautive con sus palabras, estimule con sus premios, imponga temor con amenazas, persuada con ejemplos, pero confiado en la virtud de Cristo y no en la sabiduría de los hombres... Mas porque se explicará más ampliamente esta materia al tratar del modo y orden de catequizar, basta haber esbozado ahora ligeramente la misión del predicador del evangelio (1984:369)

En el otro pasaje del libro IV Acosta reitera con energía su idea ya expresada que el desconocimiento del quechua fue una causa importante del fracaso de la primera evangelización:

Hay muchísimos de esta calaña hoy en las Indias que creen cumplir de sobra con su deber anejo a su oficio de doctrinero, recitando a los indios de cuando en cuando en castellano el padrenuestro, el credo, el avemaría y los mandamientos, bautizando a los recién nacidos, enterrando a los muertos, casando a los jóvenes y diciendo misa los días de fiesta. Esta es toda la doctrina que dan. Con eso creen cumplir de sobra con su deber de párrocos... Tome cada uno como quiera lo que voy a decir. Llámeme rígido y pesado. No me importa. Yo creo y desde mucho tiempo vengo sosteniendo que el sacerdote que no sabe la lengua de los indios no puede aceptar el oficio de párroco sin detrimento de su alma. Y lo demuestro con una razón manifiesta. El que desconoce el idioma no puede enseñar ni predicar la fe (1987:53-55).

Después Acosta recoge distintas opiniones sobre la política lingüística. La primera era la de "quienes sostienen que debe obligarse a los indios con leyes severas a que aprendan nuestro idioma", opinión que Acosta critica con mucha razón. Primero, porque era injusta para los indios:

si unos pocos españoles, estando en patria extraña, no pueden con todo olvidar su propia lengua y aprender la extranjera, siendo de excelente ingenio y viéndose constreñidos por la necesidad de entenderse, ¿en qué cabeza cabe que innumerables gentes tengan que olvidar la lengua de sus padres en su propia patria y usar sólo de un idioma extranjero que oyen raras veces y muy a disgusto?.

Y luego, porque era muy difícil el hacerla cumplir: "Y cuando dentro de sus casas tratan de sus asuntos en lengua materna, ¿quién los sorprenderá? ¿Quién los denunciará? ¿Cómo les obligará a hablar español?" (1987:63).

La segunda opinión era difundir una lengua general, opinión que llegó a ponerse en práctica con cierto éxito haciendo del quechua una lengua misional. De hecho el rey en una cédula de 2 de diciembre de 1578 estableció que la predicación se hiciera en una lengua general (*Recopilación* lib.I, tit.6, ley 30), norma que fue completada con tres reales cédulas de 1580 y otras tres en 1582, 1586 y 1592. Pero Acosta juzga insuficiente este recurso a la lengua general, "porque, aunque los principales entre los indios comúnmente la entienden, mas el común de las mujeres y niños y de los que llaman *atunlunas*, raza de hombres sin cultura, apenas saben algunas palabras".

Para él la única solución válida era que los curas aprendieran la lengua indígena, aunque luego trataran de enseñar el castellano: "después de aprendido el idioma de los indios, no dejemos también nosotros de enseñarles el nuestro, pues por ley de caridad es mejor que nosotros vayamos a ellos que ellos vengan a nosotros" (1987: 65-67). Acosta, para motivar a los curas a aprender el quechua, hace este juicio de conjunto sobre el mismo, comparándolo con las lenguas clásicas y orientales más conocidas en el mundo clerical:

Que la lengua de los indios no le llega a cien leguas en dificultad a la hebrea y a la caldea; y se queda muy atrás del griego y del latín en riqueza de vocabulario, complejidad y dificultad de ser aprendida; es mucho más sencilla y tiene poquísimas inflexiones gramaticales y puede reducirse a muy pocas reglas. En cuanto se dominen los infijos y sufijos, en los que principalmente se aparta del griego y del latín o castellano y en los que coincide notablemente con los afijos del hebreo, casi ninguna dificultad queda ya. La pronunciación, en cambio, es ciertamente bárbara en gran parte, pero tiene con el castellano, que yo sepa, mayor afinidad que ningún otro idioma, de suerte que, como escribe el obispo Fray Domingo de Santo Tomás, estas gentes parecían destinadas por Dios para la nación española. Mas en aquella, como su inculta barbarie, tienen unos modismos tan bellos y elegantes, y unos giros y expresiones redondas por su admirable concisión, que deleitan sobre manera; y quien quisiera expresar en latín o castellano toda la fuerza de uno de sus vocablos, apenas podría él hacerlo con muchas palabras (1987:73).

Tras su visión de conjunto, Acosta hace tres recomendaciones en el uso del quechua. La primera es introducir neologismos castellanos para ciertos conceptos religiosos: "pienso que no hay que preocuparse demasiado de si los vocablos fe, cruz, ángel, virginidad, matrimonio y otros muchos no se pueden traducir bien y con propiedad al idioma de los indios. Podrían tomarse del castellano y apropiárselas, enriqueciendo la lengua con su uso". La segunda es aprender el

quechua, no solo a base de las gramáticas publicadas y de las cátedras, sino que “hay que descender a la realidad y practicar en serio en frecuentes conversaciones con los indios... De ahí hay que pasar a la predicación y sin miedo y dejando a un lado la timidez a cada paso y con audacia hay que exponerse a errar para dejar de errar alguna vez”. La tercera es que los sacerdotes recién llegados, en su primer año no deben hacer “otra cosa que a aprender con todo entusiasmo la lengua de los indios... Si no se hace esto, apenas se hará nada, como lo tenemos comprobado por la experiencia”; el aprendizaje es tan importante que sólo a los curas que tengan “ocupaciones urgentes” o gran dificultad para las lenguas, aconseja Acosta que aprendan “unos pocos sermones de memoria y alguna breve explicación del catecismo” en quechua para repetirlos a los indios de vez en cuando, o que recurran a un compañero que haga de intérprete, no para traducir literalmente, lo que resulta muy frío, sino para exponer con palabras propias la enseñanza del otro (1987:75-83).

Pasando ya al libro V, me limito a ciertos puntos tratados por Acosta, que son importantes para la actual pastoral entre los indios. En primer lugar, el conocimiento de Cristo. Acosta parte de un dato de su experiencia pastoral: “hay algo que a mí me ha parecido casi monstruoso: entre tantos miles y miles de indios a los que les damos el nombre de cristianos, es muy raro que haya uno que conozca a Cristo” (1987:181). Y recordando la larga discusión entre los teólogos sobre la necesidad de conocer los misterios de la encarnación y de la trinidad para conseguir la salvación eterna, sostiene la opinión vigente en su tiempo de que es necesario el conocimiento explícito de ambos misterios.

En segundo lugar, la persistencia de la idolatría. Acosta cree que “en nada hay que poner más empeño ni trabajar más asiduamente que en desarraigar completamente de los ya cristianos, o de los que van a serlo, todo amor e inclinación a la idolatría. Esta peste es el mayor de todos los males” (1987:247). Sin embargo, al tratar los remedios contra ella, rechaza, como se dijo, la destrucción de ídolos, que fue no “solo decisisión de una chusma de soldados, sino dictamen piadoso de cualquier sacerdote especialmente documentado y calificado” (1987:261). Para Acosta, tal destrucción entre los ya bautizados, aunque sea razonable, es contraproducente, “pues arrancando los ídolos de manos de los indios contra su voluntad, se les clavan aún más en el alma”, y entre los no bautizados, más todavía, porque “la fe no es sino de los que quieren, y que nadie debe hacerse cristiano por la fuerza” (1987:261). Por eso, Acosta cree que “el primer precepto para extirpar la idolatría tiene que ser éste: quitarla, primero, de los corazones; sobre todo de los reyes, curacas y principales, a cuya autoridad ceden los demás prontamente y con gusto” (1987:263). En esta labor de convencimiento, el catequista debe aprovechar los argumentos del antiguo testamento (Sa 12 y 13; Is 44 y 46; Je 10; Bar 6, 14-56) y, además, conocer bien las religiones indígenas, en cuya “investigación y estudio empleará un trabajo utilísimo e incluso totalmente necesario. Muchos pecan gravemente de incuria y descuido en esta materia; no pueden curar como conviene las dolencias que desconocen” (1987:269).

Acosta vuelve a defender la libertad religiosa de los no bautizados: "Si observan sus ritos y ceremonias sin escándalo de los fieles, dejando que cada uno viva tranquilamente en su ley, hay que dejarlos en su ceguedad hasta que sean iluminados por el Altísimo" (1987: 275). Y recuerda la importancia del método de sustitución, porque no se puede erradicar la idolatría sin reemplazarla por ritos cristianos que cumplan una función similar:

Hay que tener gran cuidado para que en vez de los ritos perniciosos se introduzcan otros saludables, y borrar unas ceremonias con otras. El agua bendita, las imágenes, los rosarios, las cuentas benditas, los cirios y las demás cosas que aprueba y utiliza frecuentemente la Santa Iglesia son recursos muy convenientes para los recién convertidos, y los sacerdotes tienen que convencerse de ello" (1987:277).

Así Acosta formula esa vieja verdad de la Iglesia latinoamericana, que la religión popular es la primera fuente de la catequesis.

En tercer lugar, la necesidad de una catequesis sencilla y perseverante. Para Acosta, son necesarios dos catecismos: "Uno sintético y breve para que, si es posible, lo aprendan los indios incluso de memoria, y en el que se resuman todos los puntos que son necesarios para un cristiano respecto a la fe y a la moral. Otro, más desarrollado, en el que esos mismos puntos se expliquen con mayores detalles y pormenores y se recalquen con más razones". Además, debe escribirse un confesional que explique "los tipos de pecados que son más habituales entre los indios y también correlativamente todo lo que hay que preguntarles antes de que se casen o reciban los demás sacramentos" (1987: 293). Para Acosta, tal obra, en castellano y en lenguas indígenas "sería una aportación auténticamente inmortal a la salvación de los pueblos de las Indias". En esto se refiere sin duda al III Cocilio Limense que mandó editar un confesional, los catecismos breve y largo y un sermonario en castellano, quechua y aymara. En cuanto a la catequesis perseverante, Acosta recuerda que "nadie se prometa grandes frutos entre los indios a costa de un trabajo de corta duración" (1987:299) y critica la no residencia de los curas en sus doctrinas, aprovechando la ocasión para plantear los pros y contras de que la Compañía de Jesús tomara doctrinas, lo que ésta acabó haciendo en Juli.

2. LA CATEQUESIS EN JULI

Juli era un pueblo aymara del altiplano andino con unas cinco mil familias, en medio de otros pueblos grandes, que había estado atendido un cuarto de siglo por dominicos, que edificaron un monasterio y comenzaron la construcción de bellos templos. *La Historia general de la Compañía de Jesús en la provincia del Perú*, publicada por Francisco Mateos en 1944, conocida también como *Crónica anónima de 1600* describe así a Juli:

Está situado en medio de la provincia de Chucuito, junto a la laguna tan famosa que llaman de Chucuito entre cuatro cerros, sesenta leguas del Cuzco y cien de Potosí. Entre los siete pueblos que tiene esta provincia es el mayor, y así tiene cuatro doctrinas. Su temple es inclemente, parte por estar en puna fría, parte por los continuos aires fríos que le baten de la dicha laguna. Los mantenimientos de este pueblo son los comunes de la tierra: papas, chuño y quinua, aunque por ser este puesto más frío que otros se dan aquí peor que en los demás pueblos, y por la misma razón es falta de leña y aun seco de aguas, y por no tener lagunas como los demás, carece aun de yerba, y por esta razón los pastos para los ganados de la tierra están lejos en la puna (1944:399).

La comunidad fundadora de Juli estaba formada por 4 padres y 2 hermanos. Un cuarto de siglo después eran 14, número que incluía a los sacerdotes que hacía el trabajo pastoral, a los que se preparaban al mismo, sobre todo aprendiendo la lengua, y a los hermanos encargados de la administración temporal. Según la *Crónica*, "si se mira bien la grandeza de este pueblo muy particular a que los padres acuden, así a lo espiritual como a lo temporal de estos indios, y el natural indómito y dificultoso de ellos, se hallará que aún son pocos 9 padres y 5 hermanos", porque, además de la organización del pueblo, había que atender la de muchas estancias "de vacas y de ovejas y otros ganados, que todo esto es menester así para el sustento de los dichos padres, como para las limosnas que dan a los indios... (y) ornato para el culto divino de las dichas iglesias".

Inculturación y liberación en Juli

Al analizar el caso de Juli, repito el esquema de requisitos y métodos. En cuanto a la inculturación de la catequesis, parece que se planteó de algún modo por ser los aymaras lupaqas una etnia de la alta cultura del Tiawanaco. Así puede decirse que Juli fue centro de reflexión cultural. Cuenta Acosta que, al hacer su primera visita de provincial a Juli, se reunía con los jesuitas para estudiar los problemas pastorales y establecer normas de acción comunes; él tenía que ser consecuente con sus ideas de respeto a la cultura en el *De procuranda*, que ya había redactado en gran parte. Tales reuniones eran necesarias, no solo por la extrañeza que producían a los ojos europeos de los jesuitas las culturas americanas, sino por la complejidad peculiar de la aymara, que había tenido mayor desarrollo cultural que las demás sociedades americanas evangelizadas por la Compañía, que estaban situadas en zonas marginales, como las cuencas selváticas del Amazonas, el Orinoco y el Río de la Plata y en las zonas áridas de Mesoamérica. No hay duda que tales reuniones y otras similares, como los llamados "casos de conciencia", siguieron teniéndose a menudo, sobre todo en las primeras décadas, cuando no se había conformado el "nuevo indio" del proceso civilizatorio español. Uno de los jesuitas que debió contribuir más a esta reflexión sobre la cultura andina fue el mestizo Blas Valera.

El historiador Porras Barrenechea en *Los cronistas del Perú (1528-1650)* (1986) ha visto en la historiografía peruana dos escuelas, cuyas cabezas son, por una parte, el corregidor castellano del Cusco y figura de la visita toledana, empeñada en denigrar a los incas para justificar la conquista, Juan Polo de Ondegardo, y por otra parte, el jesuita mestizo chachapoyano Blas Valera. Este, en efecto, tenía una visión mucho más positiva de la cultura incaica, trató de refutar a Polo de Ondegardo en su *Relación* ya citada y acabó influyendo en los *Comentarios reales de los Incas* (1609) del Inca Garcilaso. Es sabido que éste, al escribir en Córdoba su clásica crónica, se sirvió de los capítulos que pudieron salvarse en el saqueo inglés de Cádiz del manuscrito latino de la historia incaica de Valera.

Prescindiendo ahora de qué escuela interpretó mejor la historia, debo señalar que la corriente de pensamiento de los intelectuales mestizos Valera y Garcilaso, trataba de librar al mundo incaico del baldón de la idolatría. Sobre ésta, Garcilaso en los *Comentarios* sostiene que el rito que hacían los indios, cuando, al subir con alguna carga a los cerros, depositaban en la cumbre (*apachetas*) un pelo, una ceja o la coca que iban masticando, no era un rito idólatrico al monte, sino una acción de gracias a Dios. Deduce esta conclusión, con su conocimiento del quechua, analizando el participio de presente *apáchech*, que significa "el que hace llevar". El dativo *apachecta*, que repetían los indios con carga al llegar a la cumbre y que Garcilaso escuchó personalmente muchas veces, no era el nombre del monte divinizado, como decían los españoles, sino una palabra ritual de gratitud a Dios, 'al que hace llevar'.

Entendían los indios -añade-, con lumbre natural, que se debían dar gracias y hacer alguna ofrenda al Pachacamac, dios no conocido que ellos adoraban mentalmente, por haberles ayudado en aquel trabajo. Y así, luego que habían subido la cuesta, se descaraban y, alzando los ojos al cielo y bajándolos al suelo..., repetían dos, tres veces el dativo Apachecta (1991: 78).

Por su parte, Valera, como ya se vió, decía que los incas tenían dos clases de templos, naturales y artificiales, y que algunas cosas de la naturaleza fueron veneradas por ellos,

no por entender que allí había alguna divinidad o virtud del cielo, o porque fuesen cosa viva, sino porque creían que el gran Dios Illa Tecce había criado y puesto allí aquella tal cosa y señaládola con cosa particular y singular, fuera de lo que comúnmente tienen los otros lugares de aquel género, para que sirviese de lugar sagrado y como santuario donde él y los otros dioses fuesen adorados (1968:157).

Es fácil descubrir un paralelismo entre ambos textos y es fácil adivinar la fuente, aunque Garcilaso en su texto no diga que lo toma de Valera, como hace expresamente en otros pasajes de sus *Comentarios*.

El otro baldón del que querían librar a los incas los dos ilustres mestizos era la existencia de sacrificios humanos de niños, Valera la niega en su *Relación* con pasión lascasiana, atacando especialmente a Polo de Ondegardo:

Pero el mayor borrón o (si se ha de decir) falso testimonio que Polo dijo de los peruanos, fue que ellos usaron sacrificar hombres adultos y niños para diversas necesidades; y como Polo hizo la averiguación¹ en el Cuzco, siendo juez el año de 1554, cuando ni aun la lengua apenas se sabía, y no había intérpretes, ni había lugar para saber de raíz las antiguallas, no pudo dejar de escribir muchas cosas, al revés de lo que ello pasaba y de como los indios lo entendían... La razón del engaño se prueba, lo primero, porque había ley antiquísima del reino y de los reyes que se prohibía sacrificar hombres o sangre humana, por ser cosa cruellísima y de caribes... Lo segundo, porque cada y cuando que conquistaban los incas algunas provincias de los Andes de gente que comiese carne humana, lo primero que les mandaban, su pena de la vida, era que no la comiesen, ni menos sacrificasen hombres o niños... Lo tercero, porque los incas se preciaron siempre de ser clementes, y el día de su coronación mandaban soltar todos los presos, etiam los que merecían muerte por sus delitos; ¿cómo se sigue que permitiesen que tantos niños muriesen, pues daban y concedían la vida a tantos salteadores?... Lo cuarto, porque sus leyes establecían mayor pena para el que matase o sacrificase un niño que un hombre adulto... Lo quinto, porque aun en tiempo de triunfos, cuando entraban los triunfadores en el Cuzco y llevaban consigo los prisioneros capitanes y soldados, no morían ninguno de ellos ni por vía de justicia ni por vía de sacrificio ..., sino que, en lugar de los hombres prisioneros que habían de morir, se daban tantas cabezas de ganado para que sacrificasen, y a éstas llamaban runa, esto es, carnero que muere por el hombre. Y la verdad de esta historia e interpretación no la entendió Polo. Luego a fortiori queda, que en tiempo de la coronación de los incas reyes, que era mayor fiesta y de mayor clemencia, había de cesar todo derramamiento de sangre humana, como en efecto cesaba. A lo que dice que en la coronación del inca Huayna Cápac murieron 200 niños, y a su entierro mil adultos, concedo que fueron sacrificados 200 huahuas y mil yuyac o, como otros dicen, runa; mas estos huahuas no se entienden niños hijos de hombres, sino corderitos, que también se llaman niños en aquella lengua; y al mismo modo, yuyac, se entienden animales ya crecidos adultos que en lugar de hombres se sacrificaban (1968:155).

Capítulo aparte de esta reflexión es *la lengua*, que suele considerarse como gran mediación y último reducto de una cultura. Por estas razones y por la más práctica de hacer fácil el aprendizaje de las lenguas indígenas, Juli fue para los jesuitas una Escuela de Lenguas. Ellos encontraban allí mayor tranquilidad para

1. Hizo Polo esta averiguación recién llegado al reino el marqués de Cañete, el viejo, cuando todos los viejos y historiadores indios se habían ido al monte, por causa de la guerra de Francisco Hernandez Girón, que al año de 1553 pasó.

el estudio, tanto por estar libres de clases y demás tareas pastorales propias de los colegios como por tener más cerca a indios que servían de maestros y aun de informantes en la composición de gramáticas y diccionarios en lenguas autóctonas. Debe recordarse que, además de Valera, que escribió un vocabulario quechua hoy perdido, trabajaron en Juli, por períodos más o menos largos, otros lingüistas, como Alonso de Barzana, que llegó a dominar varias lenguas indígenas, el extremeño Diego González Holguín, autor de la segunda gramática y vocabulario quechua (1607-1608) y el italiano Ludovico Bertonio, que compuso la primera gramática y diccionario aymaras (1612). Estas últimas obras llevan como lugar de edición el nombre de Juli, aunque no parece probado que hubiera allí una imprenta permanente, como sí la hubo en la reducción guaraní de Santa María la Mayor del Paraguay.

Pasando ya a la *catequesis liberadora*, es cierto que Juli no era el lugar ideal para promover más libertad en la sociedad colonial, por ser Chucuito una de las provincias que mitaban para Potosí, motor de la economía colonial. Eso explica también la postura de Acosta frente a la mita. Pero, si en Juli no se denunció la mita, se trató de humanizarla, preocupándose los misioneros de hacer trabajar las chacras y de cuidar el ganado de los mitayos que estaban en Potosí; además, se trató de desterrar otros servicios personales y otras formas de explotación, como los repartos mercantiles a los indios. Es significativo lo que dice la *Crónica anónima* sobre los frutos obtenidos en Juli:

El tercer fruto y no menos principal aunque trabajoso y murmurado no poco, es el de defender los padres de la Compañía a los indios de los españoles, no sólo en no consentir que español ninguno ni soltero ni casado viva en el pueblo de Juli, porque son la polilla de los indios, el no permitirles que les hagan agravios, el llevarlos por fuerza, tomarles sus hacenduelas y aun las propias mujeres y hijas, que es el uso común, no permitir que tengan dares y tomares cautelosos con que engañan a los indios, ventas de su mal vino, coca podrida y harina para barracheras, y otros tratos que son ordinarios en otros pueblos, sino también en oponerse con valeroso pecho a los gobernadores en que no saquen de Juli indios con exceso para sus trajines, en que no se haga en Juli ropa para ellos, en que las cobranzas de las tasas sean con moderación, y aun de esas mismas se las releven conforme a los muertos, que se disminuya el número de indios para Potosí, que es cuchillo y sepultura de la tierra, y finalmente amparando a los desventurados indios de los jueces y comisarios que como granizo llueven por esta provincia, que sólo el valor de la Compañía por su vida inculpable, puede resistir a tantas vejaciones como los indios padecen de estos jueces, por traer el más ruín de ellos un Don Felipe en el cuerpo.

El más importante efecto de esta lucha contra la explotación colonial era que, mientras que en la mayoría de las reducciones los indios disminuían, en

Juli pasaba lo contrario. según la *Crónica de 1600*:

Los indios de Juli multiplican y crecen con muchas más ventajas, por no estar tan apurados, asisten en el pueblo gran suma de ellos, que no parece sino colmena, son todos a una mano ricos de muchos ganados de la tierra, y al fin viven descansados y quietos en su pueblo, lo cual todo se halla al contrario en todos los demás pueblos vecinos, que más parecen robados que pueblos de moradores, porque lo que sirve la Compañía a los indios de Juli de amparo de los españoles, sirven a los demás indios las punas y desiertos, donde tienen por mayor felicidad vivir a solas entre vicuñas y huanacos, que al fin no les ofenden, que en comunidad en sus pueblos, donde son tan acosados de los españoles.

No está de más detenerse en este punto, que no solo es reconocido por la *Crónica*, sino que se convirtió en un estereotipo de la burocracia colonial. Por eso, cuando un alcalde del crimen de la Audiencia de Lima, el criollo Juan de Padilla, envió a Felipe IV un extenso memorial sobre los "Trabajos, agravios e injusticias que padecen los indios en lo espiritual y temporal" (publicado por Vargas Ugarte en el tomo III de su *Historia General del Perú*), se movilizó toda la burocracia colonial. Entre los medios propuestos al rey por Padilla, uno era que la Compañía tuviera una doctrina en cada provincia, porque: "La experiencia ha demostrado que en las pocas doctrinas que estos religiosos tienen, no sólo están instruídos los indios en nuestra santa fe católica, sino también en el culto divino, siendo muchos músicos y cantores, y en lo político, sabiendo leer y escribir". La misma propuesta hicieron otros funcionarios, como el Defensor General León Pinelo, el Fical Iturrizarra, etc. Y en 1663 el virrey Conde de Santisteban llegó a proponer al rey una lista de 47 doctrinas, que podrían pasar a los jesuitas, una vez que quedaran vacantes de sus actuales poseedores.

Los métodos catequéticos en Juli

La catequesis de Juli tuvo éxito. Según la *Crónica anónima*, "si en todo el reino del Perú hay algunos indios que sean de veras cristianos, son los de Juli". Esto parecía claro frente a la triple lacra de la sociedad andina de la colonia: la idolatría, la borrachera y el sexo. Según la *Crónica*, "en lo que toca a sus antiguas idolatrías no hay rastro de ellas, y si hay algunas hechicerías en cual o cual viejo o vieja, tienen por honra los indios perseguirlos, desdeñarse de tratar con ellos y al momento los vienen a manifestar a los padres". En cuanto a la "borrachera, a la que los indios eran tan inclinados; en este punto se logró tanta moderación en Juli, que muchos indios e indias no bebían nunca chicha, aunque se burlaran de ellos, y aun no asistían a ciertas juntas y fiestas para evitar la ocasión. Y en cuanto a la firmeza de las indias frente al acoso sexual de los españoles, desechando sus dádivas, huyendo a los montes para librarse de ellos y aun llegando a golpearlos. Y así "cunde esta buena fama tanto por toda la tierra, que los españoles que tan de ordinario pasan por este pueblo, traen por

refrán: 'en Juli pasar de largo, que son demonios las indias, duras más que diamantes'".

Tal cultivo religioso profundo era resultado de la frecuente recepción de los sacramentos de la confesión y de la comunión, de la participación en la eucaristía diaria y de la asistencia a la predicación. De donde, como afirma el cronista, nace que "están bien instruídos en las cosas de la fe, que muchos teólogos no saben tantas delicadezas como los indios de Juli, y a los muy estirados les dan qué pensar en sus preguntas, porque lo que es lo común del catecismo, de los misterios de la fe y oraciones, es raro el indio de Juli que no le tanga muy *in promptu*". Con la práctica sacramental y buena instrucción iba unida una intensa vida de piedad, por "acudir a sus difuntos con sufragios y misas, ser liberales en el ornato y culto de sus iglesias, caritativos y misericordiosos con los pobres, continuos en el visitar al hospital y servir a los enfermos, acudir con regalos, el no faltar a sus procesiones y fiestas solemnes, esmerándose mucho en esto para que se hagan con gran aplauso". Por eso, era voz común entre todos ser la gente de Juli "la primera en virtud y cristiandad y doctrina".

En cuanto a los métodos catequéticos, la *Crónica* habla, primero, de la *enseñanza diaria del catecismo* a los niños y a los adultos por el cura de cada una de las cuatro parroquias, "preguntando y examinando en particular a cada uno". Luego, de la *vigilancia y visita diaria del pueblo* por los padres con los fiscales, para impedir las borracheras y pecados públicos. Un capítulo aparte eran los "sacerdotes" y demás especialistas de la religión andina, conocidos como "hechiceros", que eran fuente de resistencia por fidelidad a las viejas creencias y por necesidad de vivir de su actividad cultural. Por eso, en Juli se estableció una casa, "donde encierran los hechiceros, a los cuales sustentan de limosna, y acuden con particular cuidado a su instrucción y enseñanza, aunque de éstos hay ya muy pocos".

En tercer lugar, *la educación en dos escuelas*: una de niños, donde se les enseña el catecismo y a leer, escribir y contar, y otra de canto, donde se enseñan diferentes tipos de música y todo género de instrumentos. En cuarto lugar, *la salud*, para lo que había un hospital con dos salas y camas suficientes con colchones y frazadas, donde se curaban los indios enfermos del pueblo con mucho cuidado; en Juli se había logrado superar el miedo generalizado entre los indios al hospital, al que en otros pueblos llamaban casa de la muerte, y así acudían de modo espontáneo al mismo. En quinto lugar, *la ayuda económica*, fruto de las limosnas conseguidas por los padres y de su buena administración de las estancias del pueblo, lo que se traducía en un bienestar generalizado de sabor populista. Según la *Crónica*, otro medio importante son:

las gruesas y continuas limosnas que los padres en este pueblo hacen a los indios, no sólo de ración ordinaria de chuño, carne y otras cosas, pero cada semana reparten un novillo y muchos carneros entre todos los pobres, y no

sólo acuden a los propios del pueblo, sino también a los indios pasajeros pobres, yaún a los propios, no sólo cuando asisten en el pueblo sino cuando salen de él para ir a Potosí, y cuando vuelven. Tienen un depósito para esto de gran cantidad de chuño, que es su comida, para que si acaso sucediere ser año de hambre, tengan de donde socorrer los pobres. Hay un padre diputado para limosnero, el cual por cuenta y razón recibe todo lo que entra de ofrendas y fruto de las estancias, para por la misma distribuirlo entre los pobres, de manera que tomando los padres de la Compañía que aquí residen, lo simpliciter necesario, y esto con más parsimonia y escasez que en otra parte de la Compañía, y lo necesario para el culto eclesiástico, todo lo demás así de su sínodo como de lo que procede de las estancias, y de lo que los indios ofrecen, todo lo consumen en limosnas de los dichos indios pobres, de manera que ni superior ni particular por ninguna vía, fin ni motivo, saca de la residencia de Juli valor de un real para la Compañía ni para otra persona ninguna (1944:399-410).

No puedo ampliar los métodos empleados en Juli, aunque existe una documentación rica y sistemática. A pesar de pequeños cambios, Juli mantuvo, durante casi dos siglos, su fama de doctrina diferente. Al respecto Meiklejohn en su documentada obra *La Iglesia y los lupaças durante la colonia* (1988), dice que los jesuitas fueron en Juli “doctrineros modelo” por desarrollar “un trabajo inusual y sumamente existoso” (1988: 202).

3. LA CATEQUESIS EN EL PARAGUAY

Es la otra experiencia que voy a analizar. De las tres misiones de la provincia del Paraguay, me limito a la guaraní, que tenía 30 reducciones, donde se vivió una utopía cristiana, y a la visión de éstas de Antonio Ruiz de Montoya (1585-1652), verdadero creador de las reducciones. Este es un peruano criollo que, aunque nace y muere en Lima, consagra la mayor parte de su vida a la Misión Guaraní. Aún novicio, es uno de los 16 jesuitas del Perú que fundan la provincia del Paraguay. En 1612 inicia su trabajo misional y desde entonces su biografía esta marcada, como la de todo héroe cultural, por los hitos de la construcción de la utopía. Despliega una gran actividad, funda 11 nuevos pueblos y en 1620 es nombrado superior de la misión.

Ante las continuas incursiones de los paulistas que esclavizaban a los indios de las reducciones, a pesar de la protesta de los misioneros, en 1631 Ruiz de Montoya decide trasladar las reducciones afectadas a sitios más seguros en el sur y él mismo dirige la *transmigración* de 12 mil personas en 700 balsas. Como las incursiones continuaban, en 1637 Ruiz de Montoya inicia un largo viaje a España para informar a Felipe IV, que era también rey de Portugal, sobre dichas incursiones, cuya meta parecía ser Potosí, motor de economía colonial, y sobre la necesidad de crear ejércitos indígenas para la defensa. Al fin una real cédula

de 21 de mayo de 1640 autorizó dichos ejércitos, pero subordinaba la ejecución al virrey del Perú, por lo que el misionero retornó al Paraguay en la flota de Lima, no sin haber aprovechado su estancia en la corte para publicar su *Conquista espiritual del Paraguay* (1639) y su *Arte y Vocabulario de la lengua guaraní* (1640).

Durante su escala en su ciudad natal, el jesuita Francisco del Castillo quiso aprovechar la experiencia del viejo misionero y le pidió que escribiera sobre la oración. Así él compuso el *Silex del divino amor* (1650), un tratado con el sabor de las grandes obras de la mística española, en el que no faltan, aunque menos que en la *Conquista*, ciertas referencias a dones místicos entre los guaraníes. De regreso a su misión, ya estaba en Chuquisaca, cuando debe volver a Lima, donde le sorprende la muerte, habiendo expresado el deseo de ser enterrado en la reducción de Loreto. Para esto 40 guaraníes de ésta fueron a Lima a recoger los restos de su misionero y lo llevaron en hombros a Loreto. Era la expresión de la mitificación del héroe cultural, que ha tenido uno de los cortejos fúnebres más largos de la historia.

3.1 Inculturación y liberación en el Paraguay

Retomando el mismo esquema de requisitos y de métodos, puede decirse que las reducciones son un ejemplo de evangelización inculturada y liberadora, por crear una nueva cultura a partir de rasgos culturales guaraníes y por superar las relaciones coloniales. Ruíz de Montoya en *La conquista* llama "reducciones a los pueblos de indios que, viviendo a su antigua usanza en montes, sierras y valles, en escondidos arroyos, en tres, cuatro o seis casas solas, los redujo la diligencia de los padres a vivir a poblaciones grandes y a vida política y humana, a beneficiar el algodón con que se vistan; porque comúnmente vivían en desnudez, aun sin cubrir lo que la naturaleza ocultó" (1992:14). Sin duda este tipo de reducción era distinto del de Juli, donde habían trabajado algunos misioneros del Paraguay. En Juli se reducía a los aymaras de la alta cultura del Tawantinsuyu, después de haber sido conquistados por las armas españoles, tratando de conservar en lo posible su cultura y de minimizar la relación colonial, aunque sin suprimir la mita minera en Potosí. En cambio, en el Paraguay se reducía a guaraníes de la selva tropical, agricultura de roza y quema y organización social tribal, que eran invitados a integrarse libremente en reducciones, donde, aunque se mantenían ciertos elementos de la cultura ancestral, como la lengua y la autoridad de los caciques, se creaba una cultura nueva y bastante autónoma.

Para Ruiz de Montoya el modelo de reducción se apoyaba en tres principios: ruptura de la relación colonial, adecuada organización socio-económica y cultivo religioso profundo. Sobre el primero, recuerda que "no han entrado los españoles en aquella tierra por haberla conquistado solo el evangelio" y así no había derechos de conquista; aunque los indios se sometían al rey

y le pagaban el tributo, no debían prestar el servicio personal, “traza que inventó Faraón para aflicción del pueblo israelítico, y con que han muerto en Indias infinidad de gentes, y aun sin esperanza de vida eterna, por falta de doctrina; que la continua ocupación... de este diabólico servicio personal les ha quitado el tiempo de aprenderla y de ejercitarla” (1992:153). Menos aún debían los indios ser esclavizados por los paulistas y, por eso, en las reducciones se hacen transmigraciones a zonas más seguras y se establecen ejércitos indígenas.

Sobre el segundo principio, Ruiz de Monoya recoge en el capítulo 45 de su crónica unas “advertencias generales” que son comunes a todas las reducciones, donde se expone su organización económica, social y religiosa. Transcribo una parte sobre ésta:

Al rayar el día en todo el año oyen misa, y desde la iglesia acuden al trabajo, que logra muy bien preparación tan religiosa; y aunque el sacramento de la confesión lo ejercitan luego, la comunión se les dilata por algunos años, a unos más y a otros menos, que, aunque la capacidad de aquella gente es muy conocida en aprender las cosas de fe y en lo mecánico, la dureza en los de mayor edad suele ser mucha.

Los capaces comulgan cuatro veces al año, en que tienen jubileo con preparación de sermones y ejemplos, ayunos, disciplinas y otras penitencias. Los de la Congregación de la Virgen y otros que no lo son, frecuentan la confesión cada ocho días, y los menos cuidadosos cada mes; rastrean en la confesión cosas muy menudas de la ingratitud con que corresponden a Dios, de haber puesto en la boca un bocado de carne por olvido el viernes, y acordados, lo arrojaron; de no haber oído misa el día de laborar atrás a este modo; ...ni dejan de manifestar lo que en su infidelidad hicieron, que si bien no es materia de este sacramento, su dolor de haberlos cometido edifica.

Celebran las fiestas principales con más devoción que aparato...Son notablemente aficionados a la música, que los padres enseñan a los hijos de los caciques y a leer y escribir, offician las misas con aparato de música, a dos y tres coros; esfuérganse en tocar instrumentos, bajones, cornetas, fagots, arpas, cítaras, vihuelas, rabeles, chirimías y otros instrumentos, que ayuda mucho a atraer a los gentiles (1992:151-152).

Así he pasado al tercer principio del cultivo religioso profundo, que Ruíz de Montoya expone en muchos pasajes de su crónica, recogiendo casos de indios realmente santos, como el que murió mártir (cap.20), y de indios dotados de dones que podían considerarse “místicos”, tema que el jesuita conocía bien por su *Silex del divino amor*. Quizás tal familiaridad de algunos guaraníes con dones “místicos” era producto, tanto del talante casi monacal de las reducciones como del sustrato de su cultura autóctona. Hoy aún ciertos guaraníes, aunque no sean chamanes, dicen recibir la inspiración a través de un sueño, donde escuchan uno o varios “cantos” que orientan, al menos en parte, el futuro de sus vidas.

Los métodos catequéticos entre los guaraníes

Desde el comienzo de las reducciones se insistió, como se hacía en Juli, en la enseñanza del catecismo. Así Ruíz de Montoya, al hablar del comienzo de la reducción de Loreto, observa:

pusimos escuela de leer y escribir para la juventud; señalóse tiempo de una hora, mañana y tarde, para que acudiesen todos los adultos a la doctrina, y...en ella y los sermones, que hacíamos todos los domingos, tratábamos con toda claridad de los misterios de nuestra santa fe y de los preceptos divinos (1992:35).

Esto se facilitaba porque los guaraníes ya tenían conocimiento de Dios y no practicaban la idolatría. Al sintetizar los ritos guaraníes, Ruiz de Montoya escribe:

Conocieron que había Dios, y aun en cierto modo su unidad, y se colige del nombre que le dieron, que es tupán. La primera palabra tu es admiración; la segunda ¿pan? es interrogación, y así corresponde al vocablo hebreo manhun, quid est hoc, en singular. Nunca tuvieron ídolos, aunque ya iba el demonio imponiéndoles en que venerasen los huesos de algunos indios, que viendo fueron famosos magos, como delante se dirá. Al verdadero Dios nunca hicieron sacrificio, ni tuvieron mpás que un simple conocimiento, y tengo para mí que solo esto les quedó de la predicación del apóstol Santo Tomás que, como veremos, les anunció los misterios divinos (1992:31).

Esta creencia en una predicación apóstólica en América fue causa de que la catequesis utilizara el nombre indígena de Dios, olvidando el consejo de Acosta de usar un neologismo castellano. Sin embargo, había en la Iglesia paraguaya quienes pensaban de otro modo. Los jesuitas habían impreso y usaban el catecismo guaraní del franciscano Luis Bolaños, que había sido aprobado por los sínodos de Asunción en 1603 y 1631. Contra dicho catecismo y contra el uso del término *Tupán* en vez del de Dios, apareció un libelo anónimo, al que Ruiz de Montoya respondió en Lima en su *Apología en defensa de la Doctrina Christiana* (1651), que tiene sabor de teología inculturada. Baste este ejemplo al respecto:

“Este nombre Túpâ aplicaron los indios a Dios, que concibiendo por la predicación de Santo Tomás apóstol (como se presume con buenos fundamentos) su incomprehensibilidad e inexplicabilidad, se acogieron a admirarle con rendida admiración con dos solas dicciones en que dicen más de Dios que si, con multiplicidad de palabras y conceptos, quisieran definirle, porque en esta admiración encierran su ser increado, su simplicidad, su inmortalidad y hacen aprecio y estimación de sus divinos

atributos, y así en una admiración adoran lo que no pueden entender ni explicar como nosotros con el nombre Dios...

Este nombre no fue inventado de los descubridores primeros de aquellas extendidas tierras, ni por ellos se comunicó de unas a otras, porque en diversos tiempos y por diversas naciones fueron conquistadas, el Brasil y el Marañón, conquista de portugueses, y en todas aquellas extendidas provincias hallaron entre los naturales este nombre muy corriente, aplicados siempre a una sola verdad, porque ídolos nunca tuvieron. El Paraguay conquistaron castellanos, y en toda su provincia hallaron muy recibido y autorizado aqueste nombre, y aplicado a la suprema deidad por toda aquella nación, que aunque gentil, no idólatra, pues nunca hallaron ídolo a que hiciesen reverencia..."

Entre toda este gente (digo) se halló este nombre Tûpâ muy bien recibido y venerado, a cuya causa los jesuitas, sus primeros instructores en la fe, ni intentaron quitarle, ni para ello hallaron cenveniencia, ni inconveniente alguno en conservar su uso, sino hacer lo que San Pablo en Atenas con el altar dedicado ignoto Deo, explicándoles al que en su ignorancia adoraban en ese nombre. Y si se intentara a introducir el de Dios que comúnmente usamos, como el anónimo pretende, quizás no lo admitieran con juicio errado de que era nombre vil, o del algún hombre, o ídolo. como yerra el autor anónimo con ignorancia que el nombre Tûpâ es sucio y propio de los ídolos, a quienes por afrentoso lo aplicaron, y el concepto de un nombre que se hace en propia lengua, no se hace tan adecuado en la extraña; maxime cuando en el concepto índico esta voz Tûpâ es univoce predicada de Dios sin deducción de criaturas ni respecto a ellas, y este nombre Dios analogice se dice del verdadero Dios y del mentido ídolo de palo o bronce (pp.34-35).

Siguiendo con los métodos catequéticos en las reducciones, es sabido que en éstas se practicó lo que he llamado una "catequesis total". Esta consiste en completar la información de la inteligencia con las verdades del catecismo con otros métodos que catequicen el corazón, la fantasía y la voluntad y que construyen un ambiente social donde se pueda vivir fácilmente la vida cristiana. Las reducciones, además de establecer la enseñanza diaria del catecismo a adultos y niños, institucionalizaron un conjunto de pautas culturales en torno a los sacramentos (bautismo, penitencia, comunión, extremaunción y matrimonio) y sacramentales, un sistema de fiestas religiosas con música, danzas y distintos cargos y un control de la vida social que garantice la moral cristiana. Esta organización era tan compleja que se ha dicho que las reducciones guaraníes parecían verdaderos conventos, donde todo estaba regulado en función de los fines religiosos.

Aunque Ruíz de Montoya toca muchos de estos puntos, no llega a presentar la catequesis total, porque él pertenece a la época inicial de las reducciones, pues se fue a Madrid en 1637 para arreglar asuntos de la misión y solo regresó

cadáver en 1652 para ser enterrado en Loreto. Por eso, traen mejor información de la catequesis total otros misioneros- cronistas, como el alemán Antonio Sepp (1698), el vasco José Cardiel (1771) y el catalán José Manuel Peramás (1793). Así Cardiel recoge una prolijísima descripción de las creencias, ritos, organización y ética de la religión de las reducciones, que no puedo resumir aquí y de la que destaco, a modo de ejemplo, un solo punto, el recurso de los misioneros a la música y a la danza:

Pusieron especial cuidado en la música para traer- los a Dios; y como vieron que esto les trata y gustaba, introdujeron también regocijos y danzas modestas. Hay maestros de éstas en cada pueblo. Escógense para discípulos los chicos de cuerpos más proporcionados. Hay vestidos para todo género de naciones. Españoles, húngaros, moscovitas, moros, turcos, persas y otros orientales y vestidos de ángeles, o como pintan a los ángeles cuando los pintan garbosos, ya con alas, ya sin ellas. Danzan en todos estos trajes. Nunca entra en danza una mujer alguna ni muchacha, ni hay en ella cosa alguna que no sea honesta y muy cristiana. Usanse después de vísperas solemnes, como se ha dicho; para mayor regocijo de la fiesta, y entonces solas cuatro: y en la procesión de Corpus; y principalmente en la fiesta del patrón del pueblo, y cuando vienen obispos y gobernadores (1989:118).

Es sabido que los indios de muchas antiguas misiones de la Compañía de Jesús en América siguen celebrando las fiestas patronales con la música, las danzas y la organización que les legaron los jesuitas. Estas fiestas son, para ellos, no solo una expresión de su identidad cultural, sino también un espacio religioso significativo, que "catequiza" a las nuevas generaciones, plantea al grupo la pregunta sobre el sentido de la vida y lo pone en contacto con la Iglesia institucional en la persona del sacerdote que celebra la misa de la fiesta. Es un caso de evangelización de la cultura. Esta sigue instruyendo y convocando al pueblo, aunque en muchos sitios estén ausentes los viejos y los nuevos catequistas.

4. ANÁLISIS COMPARATIVO Y CONCLUSIONES

A partir del *De procuranda indorum salute* de José de Acosta, que inspiró la catequesis en las misiones de la Compañía de Jesús en América, y de las experiencias de las reducciones aymaras de Juli y guaraníes del Paraguay, puedo hacer un breve análisis comparativo a modo de conclusiones.

1. En América Latina se entiende por *catequesis* la transmisión de la noticia salvadora de Dios a los hombres en Jesús, que parte del conocimiento del mundo cultural y religioso de los destinatarios con sus múltiples formas de religión popular, y que debe llevar a una liberación integral e incluso de la pobreza que afecta a la mayoría del pueblo. Esa transmisión debe hacerse con los métodos más adecuados para llegar al abigarrado mosaico de las múltiples culturas y

estadios culturales del mundo latinoamericano.

2. La catequesis en las misiones jesuíticas era parte del proyecto misional, que tenía la doble meta de hacer a los indios *cristianos y más humanos*. No porque los jesuitas dudaran en absoluto de la condición humana de los indios, sino porque éstos practicaban ciertas costumbres impropias de hombres. Esto era más claro porque los jesuitas, por ser la última orden religiosa en llegar a América, misionaron no a los indios de las altas culturas (con la excepción de los aymaras de Juli), sino a los de las sociedades de menor desarrollo. Así Acosta, insistiendo en que “va mucho de indio a indio”, construye sendas tipologías en el *De procuranda* sobre los “bárbaros” y en la *Historia* sobre los indios americanos y en ambas ubica a los indios que misionarán los jesuitas en el tercer tipo, que es el menos desarrollado.

3. La evangelización y la catequesis debían ser liberadoras e inculturadas. En cuanto al *aspecto liberador*, las misiones jesuíticas hacen su propia opción. Acosta, por la época y entorno de su vida, no plantea, a diferencia de Las Casas, cómo evangelizar a los indios al margen de la conquista española, sino cómo evangelizarlos a pesar de tal conquista, que se juzgaba un hecho irreversible. Pero trata de minimizar la relación colonial y de defender los derechos de los indios. Las reducciones aymaras de Juli optaron por esta postura moderada, aprovechando el sistema de reducciones toledanos, que produjo un éxito demográfico y económico y suprimió muchas formas de explotación, como los repartos mercantiles y los servicios personales, con excepción de la mita minera. En el Paraguay las cosas fueron aún más lejos y pudo construirse una verdadera utopía. Como allí la mita no era necesaria, se dió una mayor ruptura de la relación colonial y se creó una sociedad que, aun reconociendo la autoridad real, tenía tanta autonomía como la había soñado Las Casas en sus utopías de la Costa de Paria (Venezuela) y de Tezulutlán (Guatemala). Tal autonomía estaba garantizada hacia fuera por la existencia de ejércitos indígenas, que pudieron frenar la amenaza de los portugueses.

4. En cuanto a la *inculturación*, entendida como las formas culturales que toma el “*depositum fidei*” en los distintos pueblos, al expresar las creencias, los ritos, la organización y la ética revelados por Dios en Jesucristo, no llegó a plantearse en sentido estricto en la evangelización americana, por no permitirlo la teología de la época, sobre todo a raíz del concilio de Trento, ni el etnocentrismo del proceso colonial. Acosta compartía la opinión generalizada en su tiempo del carácter diabólico de las religiones indígenas, juzgando que éstas, por sus similitudes con la católica, eran una falsa parodia de la misma. Pero, como era necesaria la inculturación, porque no se puede comunicar algo sin tener en cuenta la mente y los mecanismos mentales del destinatario, acabó por plantearse y realizarse ciertas formas de inculturación. Puede hablarse de cuatro tipos: pastoral, teológica, sincrética y catequética.

5. La inculturación *pastoral* fue promovida ya por Acosta. A pesar de su visión sobre las religiones indígenas, se opuso al método radical de "tabula rasa" y estableció, de acuerdo al consejo del papa Gregorio a Agustín de Cantorbery en la evangelización de los ingleses, el principio misional de conservar los elementos de la cultura indígena no opuestos al evangelio: "en los puntos en que sus costumbres no se oponen a la religión y a la justicia, no creo que se las deba cambiar así porque sí. Hay que conservar sus costumbres patrias y tradicionales". Tal principio estaba aceptándose y, por ejemplo, el Inca Garcilaso narra cómo se celebraba en el Cusco, antes de que él dejara la ciudad en 1559, la procesión del Corpus: "con las dichas cosas... solemnizaban aquellos indios las fiestas de sus reyes, con las mismas cosas (aumentándolas todo lo que podían) celebraban en mis tiempos las fiestas del Santísimo Sacramento". En el *De procuranda* Acosta aplica a menudo este principio para conservar formas religiosas autóctonas. Y éstas se fueron incorporando, como se vio en los aymaras y guaraníes, en la catequesis y sobre todo en las fiestas de las misiones.

6. La inculturación *teológica* fue propuesta por teólogos más vinculados al mundo andino, como el mestizo Blas Valera. En su *Relación* describe la religión del Tawantinsuyu y descubre en ella muchas formas cristianas. Según Valera, los incas creían en un Dios invisible, todopoderoso y creador del mundo, *Illa Tecce Viracocha*; admitían la resurrección de los muertos y la existencia de los ángeles y los diablos; daban culto en el templo del sol del Cusco a una estatua del apóstol Bartolomé, etc. Esta cristianización de la religión incaica era otra forma de inculturación, pues no se trataba de revestir de formas incaicas los ritos cristianos, como se vio en Garcilaso, sino de descubrir las raíces cristianas de la religión incaica era ya cristiana. Valera pensaba que la religión incaica era fruto de la predicación de San Bartomé, por más que se hubiera deformado con el tiempo, y exculpaba a los indios de idolatría, juzgando que las *wakas* no eran ídolos, sino como santuarios de Dios, como lo muestra el análisis de las plegarias:

fueron por ellos reverenciadas, no por entender que allí había alguna divinidad o virtud del cielo, o porque fuesen cosa viva, sino porque creían que el gran Dios Illa Tecce había criado y puesto allí aquella tal cosa ..., para que sirviese de lugar sagrado y como santuario donde él y los demás dioses fuesen adorados; lo cual se ve por las oraciones que hacían cuando se arrodillaban o postraban o estaban parados en tal lugar, pues no hablaban con el monte, fuente o río, o cueva, sino con el gran Illa Tecce Wiracocha, que decían estar en el cielo y en aquel lugar invisiblemente (1968:157).

Una interpretación similar hace Garcilaso, al analizar el culto a las *apachetas* para librar a los incas del pecado de la idolatría (1991:78). La teología posterior critica el carácter demoníaco de las religiones indígenas, no con el recurso a su raíz cristiana, sino con el recurso a la razón natural, cuya capacidad

para conocer a Dios habían afirmado Acosta y muchos teólogos. A medida que pasaba el tiempo y en especial con los vientos de la Ilustración, las religiones indígenas son consideradas por los misioneros del siglo XVIII no demoníacas, sino naturales.

7. Otro tipo de inculturación es la *sincrética*, que si en las misiones jesuíticas de mayor atención religiosa, como el Paraguay, no debió ser significativa, debió serlo en otras, y en todas como consecuencia de la violenta ruptura del proceso evangelización con la expulsión de la Compañía en 1767. El sincretismo puede considerarse la otra cara de la inculturación. Por eso, en la evangelización americana puede hablarse de una inculturación sincrética, profunda y hecha por el mismo pueblo. Ante la forma compulsiva de la primera evangelización, los indios conservaron sus propias creencias y ritos de modo clandestino; luego, cuando acabaron aceptando muchas creencias y ritos cristianos, reinterpretaron no pocos de ellos, cambiando su significado o añadiendo significados tomados de su propia herencia religiosa o de sus categorías culturales. Un caso conocido son los *resposos*, plegaria cristiana para "librar a" los muertos de las penas de sus pecados, que ciertos pueblos indígenas rezan para "librarse de" los muertos, que causan enfermedades u otros males.

Aunque el diálogo intraeclesial con los católicos sincréticos no se ha institucionalizado, el redescubrimiento del catolicismo popular en Medellín y Puebla, han influido mucho en la catequesis latinoamericana. Un camino a seguir lo presento en un libro colectivo sobre cristianos sincréticos del continente, *El rostro indio de Dios*:

¿Cómo es posible reevangelizar dichos cristianismos sincréticos, respetando esa alteridad y convirtiéndola en un aporte a la síntesis cristiana del continente? Entre los aportes... pueden citarse: la dimensión sacral del ecologismo (la "Madre Tierra" y los cerros de las culturas quechua y aymara); la unidad de toda la persona (cuerpo y alma); el papel de todos los sentidos en la experiencia religiosa; las imágenes o "santos" como hierofanía; ciertas formas de "animismo", que nos horrorizan desde nuestro concepto del Dios único, pero que pueden verse como símbolos del Dios único providente y cercano...; las formas de acercamiento más polifacéticas a la divinidad (como por ejemplo las danzas o ciertos ayunos), etc. (1991:38).

8. Llamo inculturación *catequética* a la adaptación cultural de los catecismos al mundo de sus destinatarios. Ya en el Concilio de Lima III se decidió publicar catecismos trilingües en quechua, aymara y castellano. Aunque tales catecismos en dos lenguas generales del Perú, era una forma de inculturación, ésta fue muy limitada, porque Acosta que redactó el catecismo, no tenía un conocimiento profundo de las religiones autóctonas. Tal inculturación fue más

posible, por paradójico que parezca, tras las “campañas de extirpación de la idolatría”, iniciadas en 1609 en el arzobispado de Lima cuando el sacerdote cusqueño Francisco de Avila descubrió la persistencia de la religión andina en Huarochirí. Tales campañas dieron a los pastores un mejor conocimiento de la religión popular andina (la religión oficial incaica había caído con el Tawantinsuyu) y, por eso, los sermonarios de Avila (1646-48) y de Fernando de Avendaño (1649) utilizan dicha religión popular andina para facilitar la catequesis.

Sin embargo, tampoco se fue muy lejos, limitándose a aprovechar ciertas tradiciones indígenas y cierto estilo de razonamiento en la explicación de los temas del catecismo. Un solo ejemplo. Avendaño, al exponer las razones para creer en Dios, se refiere a los milagros que Dios “ha hecho aquí en vuestra tierra, que vuestros padres y vuestros abuelos los vieron y supieron”, como el de “la santa cruz de Carabuco, que por más que obró el demonio para destruirla, ya con fuego, ya con agua por hundirla en la laguna, no pudo”. Y sabedor del peso de los símbolos en el razonamiento indígena, dice que, como el ganado tiene impresa la marca de sus dueños, así “Dios puso en todas las criaturas su marca y señal” de la cruz, que se manifiesta en la cruz del sur del cielo, en el hombre que extiende sus brazos como una cruz, en el cóndor que vuela en forma de cruz y en muchas plantas (lucma, plátano, granadilla, etc.)(1649:8-10 y 21).

En cuanto a la inculturación catequética en las misiones jesuíticas, no se avanzó mucho en ella, por la razón señalada del escaso desarrollo religioso de las culturas misionadas. Acosta aconseja en el *De procuranda* introducir en las lenguas indígenas neologismos castellanos para ciertos conceptos cristianos, como fe, cruz, ángel, virginidad o matrimonio, y tal consejo fué práctica de la mayoría de las misiones. Así el Concilio III de Lima y su catecismo usan el término Dios, aunque Garcilaso pensaba que debía usarse el de Pachacamac: “Si a mí, que soy indio cristiano católico por la infinita misericordia, me preguntaran ahora: ‘¿Cómo se llama Dios en tu lengua?’, diría: ‘Pachacámac’” (1991;72). Sin embargo, en algunos casos se utilizó el nombre indígena, como se vió en la defensa de Ruiz de Montoya con el término *Tupan* del catecismo guaraní. Pero no conozco inculturación catequética en la narración de las tradiciones míticas de los pueblos indígenas sobre la cosmología y la escatología como “semillas de la revelación” o como antiguo testamento de dichos pueblos, aunque los indios conservaron sus tradiciones y aun las sincretizaron con la bíblica de la catequesis católica, lo que da una nueva posibilidad de hacer una nueva evangelización más inculturada.

9. No quiero terminar sin señalar dos puntos que me parecen los mayores logros de la catequesis en las misiones jesuíticas. Uno es el cultivo de las *lenguas indígenas*. Se ha señalado a menudo el desarrollo de la lingüística americana gracias al impulso catequético de los jesuitas en los pueblos autóctonos. Esto se confirma con los dos casos expuestos de Julí, que organizó una Escuela de

Lenguas, y del Paraguay, donde se instaló una imprenta que publicó muchos libros en guaraní, lo que quizás sea una razón que explique que el Paraguay tenga hoy el guaraní como lengua nacional. El otro punto es lo que he llamado *la catequesis total*. Los jesuitas no solo enseñaron a los indios sistemáticamente las verdades de la fe, sino que crearon una organización religiosa, donde esa fe era cultivada de muchas maneras, incluida la fantasía de la fiesta y de la danza, y una organización sociopolítica, donde dicha fe era creíble, porque se había superado el hambre y porque se vivía con todas sus consecuencias éticas.

REFERENCIAS CITADAS

ACOSTA, José

1588 *De procuranda indorum salute*, Madrid, 1984 tomo 1, 1987 tomo 2, Consejo Superior de Investigaciones Científicas,

1590 *Historia Natural y Moral de las Indias*, México, 1979, Fondo de Cultura.

AVENDAÑO, Hernando

1649 *Sermones de los misterios de nuestra santa fe católica en lengua castellana y general del Inca*, Lima, Jorge López de Herrera

AVILA, Francisco

1646-1648 *Tratado de los evangelios...en las lenguas castellana y general de los indios* Lima, 2 tomos

BACIERO, Carlos

1986 "La promoción y evangelización del indio en el plan de José de Acosta", en Luciano PEREÑA et al *Doctrina Christiana y catecismo para instrucción de los indios*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas

BERTONIO, Ludovico

1612 *Arte de lengua aymara*, Juli, Francisco del Canto,

1612 *Vocabulario de lengua aymara*, Juli, Francisco del Canto; Cochabamba, 1984, CERES, IFEA, MUSEF. edic. de Xavier Albó.

CARDIEL, José

1771 *Breve relación de las misiones del Paraguay*, Madrid, 1988, Historia 16, edic. Héctor Sáinz Ollero

COBO, Bernabé

1653 *Historia del Nuevo Mundo*, en *Obras*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, edic. de Francisco Mateos

GARCILASO DE LA VEGA, el Inca

1609 *Comentarios reales de los incas*, Lima, 1992, Fondo de Cultura Económica, 2 tomos

GONZALEZ HOLGUIN, Diego

1607 *Gramatica y arte nuevo de la lengua general de todo el Perú, llamada quichua*, Lima, Francisco del Canto

1608 *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú, llamada quichua*, Lima, Francisco del Canto

GUAMAN POMA, Felipe

1615? *Nueva crónica y buen gobierno*, Madrid, 1987, Historia 16, 3 tomos, edic. John V.Murra

LAS CASAS Bartolomé

1537 *Del único modo de atraer a todos a la verdadera religión México*, 1942, Fondo de Cultura,

1566 *Historia de las Indias*, México, 1965, Fondo de Cultura.

MARZAL, Manuel M. (editor)

1991 *El rostro indio de Dios*, Lima, Pontificia Universidad Católica

MARZAL, Manuel M.

1992 *La utopía posible: indios y jesuitas en la América colonial*, Lima, Pontificia Universidad Católica, tomo 1

MATEOS, Francisco (editor)

1600 *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Perú*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2 tomos

MOLINA, Cristobal de y Cristobal de ALBORNOZ

Fabulas y mitos de los Incas, Madrid, 1989, Hitoria 16, Edit. Henrique Urbano y Pierre Duviols

MEIKLEJOHN, Norman

1988 *La Iglesia y los lupaca durante la colonia*, Cusco, Centro de estudios rurales andinos Las Casas

PERAMAS, José Manuel

1793 *La república de Platón y los guaraníes*, Buenos Aires, 1946, Emecé

PORRAS BARRENECHEA, Raúl

1986 *Los cronistas del Perú (1528-1650)*, Lima, Biblioteca de Clásicos del Perú, edic. Franklin Pease

QUIROGA, Pedro

1563? *Coloquios de verdad*, Sevilla, 1922, Centro Oficial de Estudios Americanistas

RUIZ DE MONTTOYA, Antonio

1639 *Amor al indio o La conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las provincias del Paraguay*, Lima, Eapsa, 4a.edic.

1640 *Arte y vocabulario de la lengua guaraní*, Madrid, Juan Sánchez

1650 *Silex del divino amor*, Lima, Pontificia Universidad Católica, edic. José L.Rouillón

1651 *Apología en defensa de la Doctrina Christiana que en la lengua guaraní tradujo Fr. Luis Bolaños*, Archivo Nacional de Santiago de Chile

SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro

1572 *Historia de los incas*, Buenos Aires, 1947, Emecé

SEPP, Antonio

1698 *Relación de Viaje a las misiones jesuíticas*, Buenos Aires, 1971, Editorial Universitaria, edit. Werner Hoffmann

SOLORZANO PEREYRA, Juan de

1648 *Política Indiana*, Madrid, 1930, Compañía Iberoamericana de Publicaciones, 5 tomos

TERCER CONCILIO LIMENSE

1585 *Tercero catecismo y exposición de la doctrina cristiana por sermones*, Lima, Antonio Ricardo

VALERA, Blas

1595? *Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Perú*, en *Crónicas peruanas de interés indígena*, Madrid, 1968, Biblioteca de Autores Españoles, edic. Francisco Esteve