

ÁNGEL ESTEBAN /

TRANSCULTURACIÓN Y SINCRETISMO RELIGIOSO EN
LA POESÍA QUECHUA COLONIAL

(Este artículo fue publicado en: *Actas del Congreso de SALALM, SALALM, Rockville, 1999, pp. 213-226*)

El fenómeno antropológico que tuvo lugar con el encuentro de las culturas europeas y precolombinas, al menos en el ámbito hispánico, debe calificarse como *transculturación*, superando el de *aculturación*, que simplifica la realidad histórica y resulta, en ocasiones, ambiguo.¹ Fue el cubano Fernando Ortiz quien aclaró las diferencias en 1940, al afirmar que "el vocablo *transculturación* expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque éste no consiste solamente en adquirir una cultura, que es lo que en rigor indica la voz anglo-americana *aculturación*, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial desculturación y, además, significa la consiguiente creación de los nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse *neoculturación*."² Si queremos dar una respuesta válida para los interrogantes que se plantean hoy sobre las características de la propia idiosincrasia en la cultura peruana, es necesario observar el proceso desde la perspectiva del concepto de transculturación, el cual, en palabras de Angel Rama, revela "resistencia a considerar la cultura propia, tradicional, que recibe el impacto externo que habrá de modificarla, como una entidad meramente pasiva o incluso inferior, destinada a las mayores pérdidas, sin ninguna clase de respuesta creadora. Al contrario, el concepto se elabora sobre una doble comprobación: por una parte registra que la cultura presente de la comunidad latinoamericana (que es un producto transculturado y en permanente evolución) está compuesta de valores idiosincráticos, los que pueden reconocerse actuando desde fechas remotas; por otra parte corrobora la energía creadora que la mueve, haciéndola muy distinta de un simple agregado de normas, comportamientos, creencias y objetos culturales, pues se trata de una fuerza que actúa con desenvoltura tanto sobre su herencia particular, según las situaciones propias de su desarrollo, como de las aportaciones que le vienen de fuera. Es justamente esa capacidad para elaborar con originalidad, aun en difíciles circunstancias históricas, la que demuestra que pertenece a una sociedad viva y creadora, rasgos que pueden manifestarse en cualquier punto del territorio que ocupa aunque preferentemente se los encuentre nítidos en las capas recónditas de las regiones internas."³

¹ Gonzalo Aguirre Beltrán, en su obra *El proceso de aculturación*, publicada en México, UNAM, 1957, distingue entre ad-culturación (unión o contacto de culturas) y ab-culturación (separación de culturas, rechazo). Pierre Duviols lo utiliza constantemente para referirse al tema que nos ocupa: la incidencia de la cultura hispánica en el territorio incaico. Su punto de vista es siempre el mismo: la política religiosa y cultural española, encaminada a la extirpación de las religiones andinas, influyó decisivamente en su proceso de *aculturación*. (En *La destrucción de las religiones andinas*, México, UNAM, 1977).

² ORTIZ, Fernando, *Contrapunto cubano del tabaco y del azúcar*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1978, p. 86.

³ RAMA, Angel, *Transculturación narrativa en América Latina*, México, Siglo XXI, 1982, pp. 33-34.

Desde los primeros momentos de la conquista y la colonización existe en el territorio andino una situación favorable para la configuración paulatina de un sincretismo religioso y cultural, manifestado en las costumbres y canalizado en cierta medida por la riqueza espiritual del mundo del arte, en todas sus modalidades. Los incas habían adoptado la costumbre de tomar, sin excesivos reparos, elementos culturales y religiosos de los pueblos que iban conquistando, incorporándolos a su sistema, siempre que se respetara el ápice de la pirámide donde se instalaba su principal divinidad⁴. Una vez asimilados esos elementos, la memoria colectiva que pasaba de generación en generación olvidaba el origen de la cultura precedente de la época *purunpacha* (es decir, tiempo de las poblaciones desiertas o bárbaras) y hacía suyo el préstamo⁵. Esa versatilidad hizo de la incaica una civilización abierta y flexible, en cierta medida permeable, aunque con algunas costumbres muy arraigadas e indeclinables, como el culto a los muertos, el valor de las *huacas* o diversos aspectos de la religión popular. Por esta razón, y por la semejanza real de algunos principios relativos a creencias y prácticas con la religión de los conquistadores, cronistas como el Inca Garcilaso o Guamán Poma de Ayala llegaron a afirmar que los incas estuvieron mejor preparados que otros pueblos precolombinos para asimilar los cambios que llegaron en el siglo XVI. Ahora bien, no debe olvidarse que tanto Garcilaso como Ayala participan de una situación híbrida. Su visión no es la de los vencidos. Por sus venas corre sangre indígena pero su mentalidad ya no es precolombina, sino *mestiza*, al decir de Martí. El sincretismo etnológico va acompañado del sincretismo ideológico. Su formación inicial ya es cristiana, su mentalidad de base también, y los elementos culturales oscilan entre la visión americana y la europea, la lengua quechua y la española. Y si la lengua es una cosmovisión, todos los objetos que pasen a través de ella quedarán contaminados por un modo concreto de interpretar la realidad. Todo esto se da independientemente de los motivos, ocultos o expresos, que llevaron a los autores a escribir sus crónicas, por otro lado bien conocidos. La crónica es el género literario que mejor expone y demuestra la realidad del mestizaje desde el primer momento, porque, independientemente de las motivaciones, raza, procedencia y carácter del autor, un mundo que ya no es ni español ni indígena se avizora desde el discurso del cronista. Afirma Porras Barrenechea que se trata de un "crisol en el que, por obra del impulso misionero y humanitario de la metrópoli, se funden esencias de los dos pueblos, bajo el signo cristiano y español. El hombre educado en la cultura occidental concibe y vuelve a pensar en la historia inaprehensible del alma primitiva, conforme a las normas de su propia e insólita experiencia. En sus manos el Imperio Incaico se occidentaliza, inconscientemente, en tanto que el cronista se indianiza, a menudo, y prende en amor por las cosas de la tierra. Fundidas las dos razas y las dos culturas, con su ideas y sentimientos disímiles, el cronista, que las acepta y las incorpora a su sentimiento nuevo del Perú, es ya mestizo espiritual y pronto lo será por sangre y nacimiento."⁶

La poesía que vamos a estudiar, y el conjunto de textos en prosa que complementan el mundo ofrecido por los versos, pertenecen esencialmente a uno de los corpus más completos de literatura quechua: el que ofrece Edmundo Bendezú en el volumen 78 de la Biblioteca

⁴ Cfr. VALCARCEL, Luis E., *Etnohistoria del Perú Antiguo*, Lima, Universidad de San Marcos, 1959, pp. 138-139.

⁵ Cfr. PORRAS BARRENECHEA, Raúl, *Mito, tradición e historia del Perú*, Lima, Ediciones Retablo de Papel, 1973, p. 34.

⁶ PORRAS BARRENECHEA, Raúl, *op cit.*, p. 54.

Ayacucho⁷. Es decir, incluimos en este trabajo las traducciones de obras anteriores a la llegada de los españoles, recogidas por autores posteriores y vertidas al español por ellos mismos, y obras escritas en el período colonial, fundamentalmente por indígenas o mestizos, traducidas en un arco temporal que va desde los momentos cercanos a su composición hasta nuestro siglo, como son las de José María Arguedas, Jesús Lara, Edmundo Bendezú, Farfán, Meneses, etc. Los cronistas que han recuperado textos imprescindibles para conocer la cultura quechua son: Juan de Betanzos (su crónica es de 1551), Pedro Sarmiento de Gamboa (1572), Cristóbal de Molina el Cuzqueño (1573), Blas Valera (1578), Guamán Poma de Ayala (1585), el Inca Garcilaso (1593), Francisco de Avila (1598) y Juan de Santacruz Pachacuti (1613). Para entender bien el sentido de su obra, conviene hacer las siguientes observaciones:

1. Con excepción de Sarmiento, que tuvo un intérprete, todos conocen a la perfección el quechua.

2. La mayoría de los escritores traducen teniendo en cuenta la primacía de la civilización europea sobre la indígena. Es decir, su punto de vista está más cerca del colonizador que del colonizado, y en ocasiones se falsea el sentido original del texto, se cristianiza o adapta a una mentalidad sincretizada. Esto ocurre en ocasiones hasta en los textos que hacen referencia a la época precolonial.

3. El grado de fidelidad a la historia depende no sólo de la traducción de los textos en quechua, sino también de la veracidad de los datos aportados por el documento escrito, que a su vez avala los datos que durante cientos de años han ido pasando de generación en generación. Sólo en la época colonial se fijan mediante la escritura de documentos. La distancia, por ejemplo, entre las fuentes de Garcilaso y Sarmiento, es abismal pues, mientras el primero se basó principalmente en la exposición oral de los *ayllos* o familias incas, Sarmiento tomó contacto con grupos que simpatizaban con la política de Toledo, que pretendía, oficialmente, destruir la cultura inca, incluso la religión, haciendo de este propósito una cuestión de estado, secular, organizada, y sin tener en cuenta el contenido respetuoso con el problema indígena de la bula *Sublimis Deus*, que había sido promulgada por el papa Pablo III antes del mandato de Toledo, y de la que el virrey hizo caso omiso.

4. La literatura quechua es fundamentalmente oral, y en el momento en que empieza a ponerse por escrito, la memoria colectiva reconoce al menos la historia de los últimos cuatrocientos años,⁸ que son los que se han podido reconstruir con cierta fidelidad.⁹

⁷ BENDEZU AYBAR, Edmundo, *Literatura quechua*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1980.

⁸ Cfr. PORRAS BARRENECHEA, Raúl, *op. cit.*, p. 35, y BENDEZU, Edmundo, *op. cit.*, p. XX de la introducción.

⁹ No es éste el momento de entrar en la discusión acerca del sentido del término *literatura* como discurso escrito, texto concreto, y mucho menos sobre el hipotético carácter literario de los *quipus*, generalmente utilizados para registrar datos sencillos, materia básica para que el *quipucamayoc* confeccionara el cantar oportuno. Garcilaso llegó a decir, incluso, que el "ñudo dice el número, mas no la palabra". Cfr. ARIAS-LARRETA, Abraham, *Literaturas aborígenes de América*, Buenos Aires, Editorial Indoamericana, 1968, 9ª ed., pp. 99 y ss; aunque CAPDEVILA, Arturo, *Los Incas*, Buenos Aires, Labor, 1937, asegura que "No era tan solo el quipus un auxiliar nemotécnico: contenía una escritura completa. ¿Y quién dudaría de que estos nudos, nuditos e hilillos atados, sean tan capaces como nuestros signos ortográficos de una perfecta equivalencia fonética?". Cfr. también BENDEZU, Edmundo, *op. cit.*, pp. XV y ss. de la introducción, y PORRAS BARRENECHEA, Raúl, *op. cit.*, pp. 22 y ss. Estas son las palabras de Bendezú: "el problema central reside en saber si el concepto de literatura requiere, para su formulación, del concepto de letra. Etimológicamente no hay duda que es así; y, desde el punto de vista de las literaturas escritas que conocemos en el mundo también es así. Pero esta formulación adolece de un

5. Es necesario aludir al concepto de *sujeto* para determinar la función del elemento que produce esa literatura, con el fin de aclarar de qué tipo de autor se trata. En el caso que nos ocupa, estamos ante una realidad autorial escindida o complementaria. La función creativa, al tratarse de literatura oral, es anónima y colectiva, pues "el depositario de la memoria oral se identifica con la voz de toda la cultura quechua".¹⁰ El transcriptor, sin embargo, especialista de la escritura, es el que pone el nombre propio a la obra, atribuyéndole en ocasiones la voz de un yo occidental. Ahora bien, la transcripción no mantiene, como podría suponerse, absolutamente distanciados a los dos sujetos, por su función específica, sino que el segundo, en el momento de elegir el tipo de discurso que va a transcribir, ya ha comprometido parte de su dirección ideológica. El transcriptor no es un mercenario, un empleado a sueldo, sino un sujeto que contiene ya elementos de una mentalidad sincretizada.

6. Esta literatura es distinta a la escrita directamente en español en la misma época, es decir, lo que sería la literatura *oficial*, con unos rasgos que apenas la diferencian en lo esencial de la literatura producida en la Península. Literatura generalmente aportada por españoles emigrados, en la que con menor propiedad puede aplicarse el concepto de sincretismo que estamos manejando.

La cristianización del Nuevo Mundo obedeció a un plan acorde con la mentalidad del conquistador. El occidente cristiano, consciente de su papel instrumental en el proyecto salvador universal, iniciado por Jesucristo y los Apóstoles, no dudó en aplicarse para convertir a ese vasto territorio que, probablemente, no tenía noticia de la Buena Nueva. Los métodos variaron según las regiones, personas y momentos de la convivencia entre las dos culturas. Mientras algunos pensaban que la verdad primaba sobre el respeto a la libertad -casi siempre aquellos que poseían el poder político y ejecutivo-, la mayor parte de los religiosos eran partidarios de la convivencia pacífica y la transformación paulatina, mediante la explicación, la información y el ejemplo. A principios del siglo XVI, los dominicos del Perú deseaban la utilización extensiva de la persuasión en vez de la represión¹¹, la voluntaria adhesión del indígena, método compartido

etnocentrismo que excluye a grandes segmentos de la población mundial y también a los períodos más largos de la historia del hombre sobre la tierra. Esta exclusión es un grave despojo que se hace a la humanidad, aun reconociendo que el refinamiento tecnológico de la escritura significó un rápido avance de la ciencia y de la filosofía en el mundo occidental, porque creó una cultura basada en el libro, al que las mayorías nunca tuvieron acceso; cultura que arrogantemente desdeña la experiencia de la raza humana acumulada sin escritura fonética durante milenios (...). El etnocentrismo occidental funciona también para el tradicional concepto de historia, según el cual la verdadera historia comienza con la escritura y el resto es pre-historia. Cuando se aplica este concepto a las culturas prehispánicas del Perú, resulta el absurdo de que la historia, en esta parte del mundo, comienza con los cronistas españoles (...). Así, el período más importante, es decir de algunos miles de años, del desarrollo del hombre en este continente quedaría excluido del campo de la historia". Seguidamente propone Bendezú una solución basada en la obra de Charles F. Hockett *Curso de lingüística moderna*, publicada en Buenos Aires por la Editorial Universitaria en 1971, donde se da una definición de literatura que no excluye ninguna sociedad humana, consistente en ciertos discursos, breves o largos, que los miembros de la sociedad concuerdan en valorar positivamente y en cuya repetición periódica, en forma esencialmente idéntica, todos ellos insisten.

¹⁰ NORIEGA, Julio E., "La poesía quechua escrita: una forma de resistencia cultural indígena", *Cuadernos Hispanoamericanos*, 523 (1992) p. 82.

¹¹ Cfr. DUVIOLS, Pierre, *op. cit.*, p. 424.

incluso por algún funcionario como Polo de Ondegardo. A partir del mandato de Toledo, los jesuitas tomarán el papel de los dominicos en ese terreno. Algunos, como el padre Luis López, llegarán a una beligerancia del estilo de Las Casas, que implica una concepción respetuosa de la cultura indígena, y una oposición radical a los métodos integracionales de Toledo. Uno de los soportes teóricos más importantes con el que contaron los defensores del sincretismo y el respeto fue el libro de José de Acosta *De Natura Novi Orbis libri duo et de promulgatione Evangelii apud barbaros sive De procuranda Indorum salute libri Sex*, de 1588, alegato continuado dos años más tarde en la *Historia natural y moral de las Indias*, cuyos capítulos V y VI intentarán demostrar que se pueden mantener, adaptándolas, las principales manifestaciones de la herencia cultural indígena, si bien es cierto que los elementos idolátricos esenciales, que no coinciden con la doctrina cristiana, deben ser eliminados con el tiempo. En este sentido, la literatura cobra un valor especial, porque se convierte en un instrumento indirecto, más fácilmente aceptable que el rigor de la doctrina fría, de manual catequético, y es además el vehículo que transporta la vivencia y el sentimiento, que son las verdades sinceras del hombre, frente al carácter hipotético, teórico, de la enunciación de unos principios.

La primera idea que sale al paso en la consideración de este mestizaje es la de la existencia de una divinidad y sus características. Toda religión tiene su punto de apoyo básico en la realidad de uno o varios dioses. De ahí deriva toda la cosmogonía, cosmología, teología, filosofía y moral de los súbditos de esa religión. La divinidad aparece en la mayoría de los poemas rescatados de la literatura oral y, por supuesto, ocupará un espacio importante en la poesía colonial. Los incas abrigaron la concepción de un dios trascendente, por encima del mundo, creador de él. Ya en el *Tahuantinsuyo*, durante la época imperial, los pueblos vencidos se incorporaban al imperio con los mismos deberes y derechos, conservando sus dioses, lengua y costumbres, pero con la condición de aprender la lengua oficial del imperio y reconocer un dios supremo. Hay por tanto, una especie de monoteísmo subyacente a esta jerarquía de divinidades. No obstante, también la poesía nos da cuenta de la coexistencia de monoteísmos diferentes -que no de politeísmo, aunque lo hubo- conviviendo en cierta armonía, sobre la base de la cuestión del linaje o el *ayllu* (familia). El poema titulado "Canción" lo pone de manifiesto con estas palabras:

Tú eres noble del Cuzco,
yo soy noble de Colla.
Juntos beberemos
y comeremos
y conversaremos
sin que nadie intervenga.

Yo soy de los que usan
asiento de plata,
tú, de los que lo usan de oro.
Tú eres de los que adoran
a Viracocha, preceptor del mundo,
yo soy de los que adoran al Sol.¹²

¹² Traducido por Jesús Lara en 1968 y perteneciente al texto original de Sallqamaywa. Cfr. BENDEZU, E., *op. cit.*, p. 31.

Es *Pachacútec*, el segundo emperador desde la unificación del Imperio, el que reconoce una entidad divina más alta que el Sol, con todos los atributos de poder y espiritualidad propios de una divinidad trascendente: *Wirakocha*, quien, según la tradición inca, ayuda al Imperio en un momento delicado, cuando los Chancas están a punto de conquistar la capital. Su nombre completo tiene cinco vocablos APU KON TITI WIRA KOCHA, que significan: Señor Supremo (Apu) de todo lo creado (Titi), el fuego (Kon), la tierra (Wira) y el agua (Kocha). Además de las crónicas que recogen el relato de la creación, de las que la más completa es la *Suma narración de los Incas*, de Juan de Betanzos, son numerosísimos los poemas dedicados a la divinidad, en los que se destaca sobre todo el poder creador, la omnipotencia, el señorío sobre el universo, su paternidad, el gobierno providente del mundo, etc. Aunque todos estos aspectos son independientes de la religión cristiana y los poemas fueron compuestos antes de la llegada de los españoles, las concomitancias con la religión del conquistador son numerosas. El tipo de lenguaje utilizado en la traducción de los textos, que acerca las coincidencias teológicas, es, en ocasiones, el primer síntoma de ese sincretismo que, en muchas de las crónicas y, abiertamente en la poesía colonial, va a producirse de un modo claro. En el himno más antiguo de la literatura inca, titulado "Wirakocha" y atribuido a *Manco Capac*, el primer Inca, se denomina a *Wirakocha* "señor del origen", "supremo juez", "enorme creador", y se ponen en su boca palabras similares a las del Génesis para describir la creación de la primera pareja: "sea esto hombre,/ sea esto mujer".¹³ En otros poemas se le llama "Creador de la tierra, de hombres procreador" (6), "Señor Todopoderoso" (7), "Aquél que rige/ los mares extendidos/ en el alto cielo/ y en la tierra" (7), "el modelador" (9), "Hacedor" (10, 11, 13, 14, 15), "Señor del génesis" (12), "soberano Dios" (15), "soberano Padre" (15), "señor de la creación" (17), "origen del universo" (25), etc.

Hay un grupo de denominaciones que se acercan al concepto de Providencia y manifiestan una alta concepción de la divinidad como principio no sólo original sino también conservador, paternal, celoso de su obra. En el poema "Principio del mundo" el *amauta* reza así a su Hacedor, como portavoz de todos los hombres: "guárdalos y vivan sanos y salvos,/ sin peligro y en paz" (10). Este himno, registrado por Cristóbal de Molina El Cuzqueño, está incluido en el *Symbolo Catholico Indiano* de 1598 y tomado por Teodoro Meneses para la catequización de los indígenas. En otro himno parecido y también utilizado por la tradición cristiana, el *amauta* había finalizado con una coda que es traducida por Cristóbal de Molina en 1573 de este modo: "y éstos/ a quienes diste el ser,/ guárdalos,/ y tenlos de tu mano,/ para secula sin fin" (11). En estas oraciones recogidas por El Cuzqueño son frecuentes también las consideraciones de tipo moral, útiles para la predicación cristiana, como la del himno cuarto, en el que se pide al "dichosísimo y venturosísimo Hacedor" que los hombres "vivan sanos y salvos/ con sus hjos y descendientes,/ andando por camino derecho,/ sin pensar en malas cosas" (11-12). Por eso, son frecuentes calificativos como "Padre, conductor del mundo" o "gobierno del mundo, dios" (21), "conductor del hombre" (22), etc. En el *haylle* (canto de triunfo) sagrado "Tijsi Viracocha", texto conocidísimo en la tradición quechua, se invoca a la divinidad como génesis del universo y se concluye con una estrofa de aceptación rendida a la voluntad del creador:

Que tu mano magnánima
siempre se extienda

¹³ BENDEZU, Edmundo, *op. cit.*, p. 5. A partir de ahora, las citas relativas a los poemas y las crónicas se realizarán sobre la base de esta edición, con el número de página dentro del texto, entre paréntesis.

y que tu sempiterna voluntad
sea la única que florezca. (25)

Si comparamos estos textos con aquellos que se escriben en la época colonial, observamos semejanzas y diferencias: aparece un lenguaje común, unas invocaciones parecidas, como "Tú, el hacedor del Sol, el embellecedor de la Luna"¹⁴, "Tú, que cuentas todo lo contable y existente", "el rededor de la tierra y el mundo celeste sostienes, y ordenas que gire y se vuelva", "Tu poderoso ser sopla los vientos" (141), "nuestro infalible Señor", "viviente Dios" (143), "Señor Todopoderoso" (144), "mi Dios, mi Hacedor, mi Salvador", "Excelsa Hermosura" (145); sin embargo, las diferencias son mayores, aunque más sutiles, más escondidas, incitando, en algunas ocasiones, a la confusión, mezcla o sincretismo de credos, si bien queda claro que cualquier contaminación mutua debe salvaguardar intactos los principios fundamentales de la religión católica. El poema "Escucha", del *Directorio espiritual en la lengua española y quichua, general del Inca, compuesto por el Padre Pablo de Prado*, del siglo XVII, expone las mismas ideas, ya conocidas, sobre la existencia de Dios y su gobierno providente y todopoderoso en relación con el hombre pero, sutilmente, evita las mayúsculas al referirse a Dios o el Padre, porque es el mismo Dios el que habla. Al variar el punto de vista -en los poemas de la época anterior siempre es el hombre quien se dirige a Dios para pedirle cosas, darle gracias, pedirle misericordia o adorarle-, la demostración de la existencia de Dios es más evidente, pues Él sale al encuentro del hombre y se pone a su altura. Además, después de decirle que ha creado al hombre, y que ha creado todas las cosas para su disfrute y aprovechamiento, comienza a enumerar algunos de los elementos concretos que le ha dado, típicos de la cultura peruana: la flor amarilla de *chinchircoma*, la roja de *huayarcuma*, y la blanca del *hamancay* (133), realidades que ya habían sido objeto de enumeración en poemas precolombinos como "Canción lacerante" (*Cicllallay*: mi hermosa flor azul; plumaje amarillo de la flor de *chinchircoma* [16]) o "La canción de la sombra" (la flor amarilla y roja del *chihuanhuay*; el lirio del *amanca*y [17]). En otras composiciones, sin embargo, no hay diferencias reseñables ni en los elementos del poema, ni en el estilo de la narración, ni en el punto de vista. Es el caso de la "Plegaria del amanecer", un largo poema en prosa, recogido por el Padre Jorge A. Lira, donde los elementos referidos a la divinidad y su relación con el mundo podrían pertenecer tanto a la tradición incaica anterior a la llegada de los españoles como a la época colonial, exceptuando una leve alusión final a los ángeles, que clarifica el sentido del texto. Hay, por último, un grupo de composiciones abiertamente católicas, como "Despedida de Jesús", "Yo, tu pobre", "Hermosa doncella", "A la Virgen", "Chuchulaya", "Endecha a la Virgen", "El encuentro final", "Eternamente viviente Dios", "Muerte inminente", "Consumación", etc., en las que, sin ambages, aparecen Jesucristo, la Virgen María, los ángeles, la idea del Cielo después de la muerte, el pecado como ofensa a la divinidad, el juicio final, y fragmentos de la historia de la salvación, casi siempre relacionados con la pasión, muerte y resurrección de Jesucristo.

Tienen especial relevancia, más en la poesía precolombina que en la colonial, el grupo

¹⁴ Recordemos que Viracocha fue, durante mucho tiempo, una divinidad no superior al Sol y la Luna, ya que en el altar mayor del templo del Cuzco (*Inti Huasi*) estaban colocadas por encima, en el lugar más alto, las imágenes de esos dos astros fundamentales, y más abajo los demás astros, en una suerte de mapa celeste en el que se reflejaba la estructura religiosa de los Incas. Sólo después del triunfo sobre los Chancas Viracocha comenzó a ocupar un lugar más alto. Por ello, expresiones como ésta tienen un significado más profundo que la simple exaltación de la divinidad y, en el caso de los cristianos que escriben en quechua conociendo la historia anterior, su aparición expresa está claramente intencionada.

de expresiones utilizadas para separar la creación del hombre y la mujer con el fin de diferenciar los sexos. Aparecen en poemas como "Exorcismo": "aquél que ordena:/ Este sea varón,/ ésta sea mujer" (7); "Principio del mundo": "diste ser y valor a los hombres,/ y con decir sea éste hombre,/ y ésta sea mujer,/ hiciste, formaste y pintaste/ a los hombres y a las mujeres" (10), o "Wiraqocha": "Sea esto hombre,/ sea esto mujer" (5). En algún poema dedicado a la reflexión sobre la muerte, como "Consumación", se distingue del siguiente modo: "Ya viejo, ya vieja,/ aquí un joven, allá una muchacha;/ todos acabamos en frío cadáver" (147). Creación y muerte, origen y destino, son los principales enigmas de cualquier filosofía o teología. Los primeros cronistas, al recuperar la historia del pueblo inca, recogen los primeros mitos sobre la procedencia y el inicio de su civilización. Garcilso y Guamán Poma de Ayala son los más explícitos, y complementan los escasos datos que nos ofrecen los poemas. Esos "hombre y mujer", primeramente creados y de los que descienden los incas, son Adán y Eva, como expresa Ayala en varios momentos de su crónica. Cuando refiere en 1585 la leyenda de *Manco Capac*, conecta el texto bíblico con las relaciones orales aprendidas de la tradición quechua:

La primera historia del primer rey inca, que fue de los legítimos descendientes de Adaneva y multiplico de Noé, y de la primera gente de Uariuiracocha Runa y de Uari Runa y de Purun Runa y de Auca Runa; de aquí, salió el poderoso Inca Tó cay Cápac, Pinau Cápac, primer inca (...) hasta que comenzó a reinar la madre y mujer de Manco Cápac Inca. (47-48)

El pasaje más representativo al respecto es el que cuenta por extenso el mito de la creación de los indios, donde la confusión entre la historia mítica inca y el relato del Antiguo Testamento es total, estableciendo relaciones que traspasan el origen adánico y la conocida historia del diluvio, común por otro lado a tradiciones de todo el orbe. Después de las paráfrasis del comienzo del Génesis, la relación se estrecha con el profeta Habacuc:

Como el profeta Abacuch decían así a grandes voces: "¡Señor: hasta cuándo clamaré y no me oirás y daré voces y no me responderás!"¹⁵ "¡Cápac (Señor) *haycacamam caparisac mana oyariuanquicho!* ¡Cayariptipas mana hay niuanquicho!" Con estas palabras adoraban al criador, con la poca sombra que tenían y no adoraban a los ídolos, demonios *uacas*. Comenzaron a trabajar, arar, como su padre Adán. (148)

Seguidamente, se justifica que, al llegar los españoles, aquellos habitantes del territorio colonizado no recordaran sus orígenes vetero-testamentarios y llamaran al único Dios *Viracocha*, reconociendo también su ley, a pesar de haber perdido la noción de la existencia de las tablas que Dios entregó a Moisés. Afirma que tuvieron "una sombrilla del conocimiento del criador" (149), que no idolatraban, que llamaron al diluvio *uno yaco pacha cuti*, que "vivían sin pleito y sin pendencia ni tenían mala vida" (149). Son, finalmente, comparados a los profetas Isaías y Salomón. El resto del capítulo lo dedica Ayala a enriquecer la tesis lascasiana de la bondad natural de los indios, aplicándola de modo eminente a los incas. Esto probaría varios supuestos:

1. Que los indios -los incas, en este caso- son hombres con alma, lo mismo que los europeos.

¹⁵ Es, precisamente, el comienzo del Libro de Habacuc, el segundo versículo del primer capítulo, que consiste en la transcripción de un oráculo, pasaje conocido en la tradición judeo-cristiana.

2. Que los incas son una cultura superior a otros grupos indígenas, menos civilizados.
3. Que sólo existe un Dios, que es el mismo para los cristianos y para los incas, aunque durante muchos siglos se haya llamado de modo diferente.
4. Que existe una ley natural, inscrita por Dios en los corazones de todos los hombres la cual, oscurecida por el pecado, necesita en ocasiones de profetas o enviados para revelarse a un pueblo o colectividad.

Tiene mucho interés la doctrina de estos cronistas -no sólo de Ayala- sobre la función profética o reveladora de ciertos elementos, tanto divinos como humanos. En algún momento Garcilaso utiliza el término escolástico de *causas segundas* (*Comentarios Reales de los Incas*, Libro segundo, capítulo XXVII). Describiendo la poesía de los incas y su historia, comenta: "Los incas poetas los compusieron (los versos) filosofando las causas segundas que Dios puso en la región del aire para los truenos, relámpagos y rayos, y para el granizar, nevar y llover, todo lo cual dan a entender en los versos, como se verá. Hicieronlos conforme a una fábula que tuvieron, que es la que sigue. Dicen que el Hacedor puso en el cielo una doncella, hija de un rey, que tiene un cántaro lleno de agua para derramarla cuando la tierra ha menester, y que un hermano de ella le quiebra a sus tiempos, y que del golpe se causan los truenos, relámpagos y rayos (...). Dicen que el granizar, llover y nevar lo hace la doncella (...), dicen que un Inca poeta y astrólogo hizo y dijo los versos loando las excelencias y virtudes de la dama, y que Dios se las había dado para que con ellas hiciese bien a las criaturas de la tierra." El poema a que se refiere lo cita a continuación, y es también recogido en la ed. cit. de la literatura quechua de Bendezú (29) bajo el título "Hermosa doncella". También relata Garcilaso que la fábula y los versos fueron encontrados e interpretados por el Padre Blas Valera, fuente que puede contrastar y corroborar con lo que él mismo había oído en sus *niñeces* de labios de algunos familiares. El concepto de *causa segunda* va a ser de gran utilidad para Garcilaso y Ayala en su defensa de la civilización incaica y de su catolicismo. En la *Suma Teológica* 1-2, q.19, 4c, se habla de ella como una causa real pero dependiente de la primera, que en cualquier caso es Dios. "Causa prima plus influit quam secunda" afirma S. Tomás de Aquino, para concluir: "Operatio causae secundae semper fundatur super operationem causae primae et praesupponit eam". Es decir, que la causa segunda es la ayuda de la que se vale Dios para manifestarse en el mundo. La fábula de la hermosa doncella es un modo de explicar la existencia de fenómenos atmosféricos aludiendo a causas segundas, pero tiene más interés el esfuerzo de Ayala y Garcilaso en aplicar ese concepto al funcionamiento positivo de la civilización inca. Con ello se justifica la cristianización del Perú, ya que esa buena disposición no es otra cosa que un "cristianismo de base escondido" hasta la llegada de los españoles. En el capítulo XV del primer libro de los *Comentarios Reales de los Incas*, Garcilaso asegura que en los primeros tiempos los incas vivían de un modo salvaje, sin tener noticia de la *ley natural*. Pero Dios les envió un "lucero del alba", el Inca, que les dio noticia de ella para que cuando llegaran los españoles los hallasen "no tan salvajes, sino más dóciles para recibir la fe católica, y la enseñanza y doctrina de nuestra santa madre la iglesia romana, como después acá la han recibido". Esta función, sin forzar el sentido del texto, es similar a la que tienen los profetas y, sobre todo, Jesucristo, en la tradición cristiana. Los contenidos, además, se adecúan perfectamente al mensaje transmitido por unos y otros: Garcilaso habla de leyes que trae el Inca para que sepan trabajar la tierra, respetarse, vivir en sociedad, vestido, sin poligamia, etc., y Ayala es mucho más explícito con la concreción que el cristianismo hace de la ley natural en los diez mandamientos. En su texto sobre el mito de la creación de los indios asegura que en la tercera edad desde que Noé escapó del diluvio, los indios "comenzaron a hacer ropa hilada y tejida *auasca* (en urdimbre) y de *cunbe* y otras policias y galanterías" (150), "tuvieron mandamiento y ley", "no se mataban ni reñían",

"adoraron al criador", "no entremetían idolatrías", "no se halló adúltera ni había puta ni puto", "se casaban vírgenes" (151).

Aparte de la justificación religiosa, hay otro propósito que aflora al final de esta enumeración. Las Casas pretendía defender a los indígenas frente a los abusos de los colonos, y por eso su texto sobre la *Historia de las Indias*, capítulo CXCVIII, habla de una gobernación *naturalísima* de los indígenas precolombinos, de una *bondad natural*, que no sabía lo que era "hurto, ni adulterio, ni fuerza que hombre hiciese a mujer alguna, ni otra vileza, ni que dijese a otro injuria de palabra y menos de obra". Es decir, la ley natural para Las Casas, evidenciada en el comportamiento de los indígenas, se correspondía exactamente con los diez mandamientos. Pues bien, en Ayala esta defensa de la dignidad del indígena es más contundente, porque lo que Las Casas deja intuido, en el peruano es una declaración formal: el indígena ha sido, en muchas ocasiones, superior al europeo, pues ha cumplido *naturalmente* la ley de Dios mientras el cristiano, que ha dispuesto de unas *causas segundas* continuadas y cualificadas durante siglos, parece que ha olvidado su cumplimiento. Éstas son las palabras de Guamán Poma:

Mirad cristianos lectores, mirad, esta gente del tercer hombre, que fueron amantes con su ley y ordenanzas antiguas, de conocimiento de dios y criador, aunque no le fueron enseñados. Tenían los diez mandamientos y buena obra de misericordia y limosna y caridad entre ellos (...), jamás dejan a la ley y de hacer sus oraciones al dios del cielo *pachacámac*¹⁶; (...) y jamás mezclaban cosas de idolatrías y mentiras (...). Mira cristiano lector, aprenden de esta gente bárbara, que aquella sombra de conocer al criador no fue poco; y así, procura de mezclar con la ley de dios para su santo servicio. (152)

Son muchos más los elementos que demuestran una rápida transculturación al hilo de las realidades de tipo espiritual manifestadas en los textos poéticos y en las crónicas. El demonio de los cristianos es encontrado por todos los cronistas en el clásico *Zupay* peruano, cuyas referencias más antiguas son de 1550.¹⁷ El séptimo himno de Sallqamaywa opone la maldad de ese ser a la bondad, poder y providencia de Viracocha. Cuando comparamos este poema antiguo a ejemplos de la poesía colonial, como "Eternamente viviente Dios" o "El encuentro final", donde también hay alusiones al demonio, encontramos un sistema de pensamiento similar, que completa el de las crónicas. De un modo similar, se hablará del infierno (156), de la existencia entre los incas de una especie de "sacramentos de palabra", naturales, desde los más remotos tiempos, como el bautismo o el matrimonio (154), de ciertas

¹⁶ Véase que aquí aparece el nombre de *pachacámac* y no el de *Viracocha* para nombrar a la divinidad. El Inca Garcilaso da cuenta de ello en el libro II, capítulo 2º de sus *Comentarios Reales de los Incas*, señalando que la élite del Cuzco había llegado a un conocimiento natural de Dios adorándolo bajo ese nombre: "Decían que era el que daba vida al universo y le sustentaba, pero que no le conocían porque no le habían visto, y que por esto no le hacían templos ni le hacían sacrificios, mas que lo adoraban en su corazón (esto es, mentalmente) y le tenían por Dios no conocido." El poema precolombino titulado "Pachacámac" llama a esa divinidad "Padre: señor de la creación", y le pide: "Vierte tus aguas,/ para tus pobres,/ para tus hombres" (17-18). Más información sobre el papel creador de esta divinidad en la cultura incaica en ECKHOUT, Peter, "El creador y el adivino. A propósito de Pachacamac, Dios precolombino de la costa central de Perú, cote centrale du Perou", *Revista Española de Antropología Americana*, 23 (1993) p. 135-152.

¹⁷ Cfr. DUVIOLS, P., *op. cit.* pp. 38 y ss.

fiestas que se hacen coincidir con las cristianas, como la de *Chaupiñamca*¹⁸, que se asimila a la del Corpus Christi (120), del paso de los apóstoles Santo Tomás (sobre todo) y San Bartolomé por América¹⁹, etc.

Hasta aquí los datos que aporta la literatura quechua de la época. Sabemos, sin embargo, que los lazos establecidos en los textos ni son tan pacíficos como semejan, ni las concomitancias son tan obvias, ni el proceso de transculturación tan natural. Se sabe, por ejemplo, que en 1559 los dominicos habían destruido unos tres mil ídolos de los que Ayala dirá más adelante que nunca existieron, y que Albornoz, en el transcurso de su campaña por la zona sur, había dejado fuera de circulación al menos ocho mil. En cuanto a hechiceros y otros tipos de brujería, Arriaga estimaba que hacia 1620 ocupaban una parte nada despreciable de la población peruana.²⁰ Los indígenas, a pesar de nacer ya en un ámbito cristiano, mantenían por tradición ciertas prácticas de culto a las *huacas* naturales: montañas, ríos, manantiales, etc. Los jesuitas, poco después de llegar al Perú, hacia 1570, se asombran de los aspectos idolátricos del sincretismo. El Padre Bartolomé Hernández, por ejemplo, escribe una carta el 19 de abril de 1572 al Consejo de Indias, en la que exclama: "Están como los moros de Granada y (...) sólo tienen el nombre de christiano y las ceremonias exteriores"²¹. Si bien algunos de estos testimonios son exagerados pues, como dice Duviols, los que los redactaban "podrían tener interés en magnificar el peligro" de contaminación, lo cierto es que por esas fechas "subsisten (continúa el historiador francés) creencias y manifestaciones religiosas indígenas coexistentes con las prácticas católicas y esto nos induce más al análisis de las modalidades de coexistencia de los dos rituales, que a una conclusión terminante, ya que no cabe duda de que las religiones

¹⁸ Diosa relacionada con la creación de los hombres, cuya historia se cuenta por extenso en el texto de Francisco de Avila, de finales del siglo XVI.

¹⁹ Fernández de Oviedo, en su *Historia General y Natural de las Indias*, I, VII, t. I, p. 30, de 1535, ya escribe: "Digo que en aquestas nuestras Indias, justo es que se tenga e afirme que fue predicada en ellas la verdad evangélica". Aunque el texto no es del todo elocuente, esta información se ha de contrastar con la de Las Casas, quien refiere una tradición según la cual los primeros españoles que pisaron Yucatán habrían encontrado cruces cristianas al llegar allí, y que los indios de su diócesis de Chiapas hacía mucho tiempo que adoraban a las tres personas de Santísima Trinidad bajo los nombres de *Icona*, *Bacab* y *Echuac*, siendo *Chibirias* el nombre de la mujer que trajo al mundo a *Bacab*. La primera noticia de la presencia de Santo Tomás la da también Las Casas, asegurando que había huellas de su paso por Brasil. A mitad del XVI ya se relaciona, por asimilación fonética, la divinidad guaraní *Pay Zumé* con el apóstol incrédulo. La primera alusión de la evangelización del Perú por Tomás es de 1548, y en los años 50 adquiere un vigor más pronunciado, gracias a los escritos sobre la evangelización de Cieza, Betanzos, Cristóbal de Molina y, en los 70, de Sarmiento de Gamboa. Cfr. DUVIOLS, P., *op. cit.*, pp. 56 y ss. Para la *Nueva Corónica...* de Guamán Poma, sin embargo, fue San Bartolomé el primer apóstol que evangelizó el Perú, que dejó la cruz de Carabuco para conmemorar las victorias que cosechó contra el demonio con el fin de liberar al hechicero *Anti*, y convertirlo posteriormente. Con respecto a la figura del apóstol Santiago, también introducido en una época temprana y difundido copiosamente por todo el territorio hispanoamericano, consultar MARIÑO FERRO, José Ramón, "Santiago en el altiplano de Bolivia", *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 33, 98 (1982) pp. 559-567.

²⁰ Cfr. ARRIAGA, Pablo, *La extirpación de la idolatría en el Perú, 1621*, Lima, CLDRHP, 1920, t. I, p. 73. Consultar también, para el tema específico de la brujería, GAREIS, Iris, "Brujos y brujas en el antiguo Perú: apariencia y realidad en las fuentes históricas", *Revista de Indias*, 53, 198 (1993) pp. 583-613.

²¹ Cfr. DUVIOLS, P., *op. cit.* p. 432.

autóctonas fueron profunda y diversamente modificadas".²² En ese sentido, algunos comentaristas de la época ven una actitud positiva en los datos que aporta el sincretismo, porque escoge elementos favorables de las dos religiones y los hace convivir en cierta armonía. El virrey Toledo, uno de los extirpadores más combativo, comprende la situación del indígena en una carta dirigida al rey, del 20 de marzo de 1573, cuando escribe que nada más hacerse cristianos vuelven a sus *huacas*, "aunque no por eso piensan que dexan nuestra fe y rreligión cristiana".²³ Y Baltasar Ramírez da esta explicación, atendiendo al mismo fenómeno: "No son tan idólatras como solían ser ni son christianos como deseamos y así coxeando con entrambos pies acuden a lo uno y a lo otro".²⁴ La historia del sincretismo y la transculturación, que comenzó inevitablemente cuando los españoles decidieron quedarse en esa tierra y hacer allí una morada estable, no ha terminado después de cinco siglos, como lo demuestran los fenómenos culturales de mestizaje que continúan hoy dejando su huella, para enriquecer una de las culturas más atractivas que ha dado nuestro ya casi extinto milenio.

²² Cfr. DUVIOLS P., *op. cit.* p. 433.

²³ Cfr. DUVIOLS, P., *op. cit.* p. 436. Consultar también MILLONES, Luis, *Mesianismo e idolatría en los Andes Centrales*, Buenos Aires, Fundación Simón Rodríguez, 1989.

²⁴ Cfr. TRIMBORN, Herman, *Quellen Zur Kulturgeschichte des präkolumbischen Amerika*, Stuttgart, 1936, p. 24. Algunos ejemplos concretos sobre el sincretismo aplicado a la religión popular pueden consultarse en la obra de CONTRERAS HERNANDEZ, Jesús, "Subsistencia y ritual en Chinchero (Perú)", *Boletín Americanista*, 25, 33 (1983) pp. 195-222.