

*Identidad cultural: la religiosidad **

Mónica P. Martini

Voy a referirme al elemento fundamental del trasiego cultural que lleva a la formación de la identidad cultural hispanoamericana. Y hablo del elemento fundamental porque, en tanto se trata de transplantar nada más y nada menos que un sistema de creencias, se busca -al margen de los resultados- una aceptación total que implica el abandono por parte de los nativos de sus prácticas ancestrales y su incorporación a la nueva religión. Dando por sentada la religiosidad que el español mamaba desde la cuna, me centraré en los esfuerzos por sentar las bases del proyecto evangelizador, y plantearé cuáles fueron, a mi juicio, las tendencias predominantes en los resultados.

En líneas generales, dentro del proceso de evangelización, es posible distinguir dos períodos caracterizados por una visión totalmente diferente, tanto del sujeto como de la tarea que se tenía por delante.

La primera etapa, muy breve, se vislumbra con mayor claridad en México y se extiende desde la llegada de los doce frailes franciscanos a la capital novohispana en 1524 hasta, aproximadamente, 1564. Muchos de los franciscanos de estos primeros años estaban convencidos de que su misión en las Indias estaba llamada a ser un segundo tiempo apostólico, a la manera del que habían protagonizado los apóstoles de la iglesia primitiva.

Ahora bien, ¿a qué imagen de indio se dirigía este modelo? Dentro de una concepción idealizada, las características que los franciscanos subrayaban en los naturales eran la mansedumbre, la docilidad, la simplicidad de corazón, la humildad, la obediencia, las paciencias, el contentamiento con la pobreza, en definitiva, las virtudes de un noble salvaje con todas las cualidades necesarias para convertirse en un perfecto cristiano. De esta premisa derivaba una serie de conclusiones que, en su conjunto, definía el régimen social que deseaban para ellos: por ser "cera blanda", fácilmente maleable, necesitaban de maestros virtuosos que los guiaran y corrigieran, pero, a la par, era primordial se les evitara todo contacto con los otros grupos étnicos, cuyos vicios y malos ejemplos no lograrían sino acabar con sus tan singulares virtudes. En definitiva, la propuesta de los mendicantes era la de *cristianizar sin hispanizar*. Para ellos, el indio debía ser cristiano azteca, no cristiano español.

(*) Ponencia presentada en el Simposio: *Las Humanidades y la Ciencia. Visión actual y prospectiva*, realizado en la Universidad del Salvador, del 28 al 31 de octubre de 1996, en el marco de las celebraciones del 40º Aniversario de la Universidad del Salvador.

Hispanización y cristianización se excluían mutuamente pues la primera podía destruir a la segunda.

El fervor inicial de los misioneros unido a esta visión ideal del indígena los llevó a administrar el bautismo con cierta aceleración, desde el supuesto de que les sería fácil insistir luego en la preparación doctrinal de los neófitos. Al ver que los naturales se acercaban voluntariamente al sacramento, no evaluaron algunos factores que nada tenían que ver con una convicción interior o con una comprensión cabal de las obligaciones que conllevaba el carácter de cristiano, sino más bien con la angustia derivada de la situación de conquista: temor y necesidad de congraciarse tanto con el español como con su Dios poderoso que, a su juicio, había triunfado sobre los locales; la tentación de llevar un nombre español; o la satisfacción, en el caso de caciques y principales, de tener por padrino a algún peninsular de alcurnia. Por otra parte, no hay que olvidar que, desde el punto de vista indígena, el politeísmo que profesaban -lejano al criterio exclusivista cristiano- les permitía añadir un nuevo Dios a los varios que tenían "por si acaso" y, por tanto, no es posible interpretar el acercarse al sacramento como un acto de "malicia", sino más bien como un intento desesperado por introducirse en el nuevo sistema.

Hacia mediados de la década del 60, el plan de *cristianizar sin hispanizar* comienza a mostrar síntomas de resquebrajamiento. Por una parte, en el terreno de la práctica, el proyecto tenía poca, si no nula relación con la realidad sociopolítica. Si bien los españoles no podían vivir en los pueblos de indios, necesitaban y utilizaban la mano de obra indígena, lo cual significaba una relación permanente entre ambos grupos. Por otra, comienzan a avizorarse lenta e irremediamente los primeros síntomas inquietantes si no de fracaso, al menos de grietas graves resultantes de esa primera evangelización apresurada, producto de la visión idealizada del indígena. Es ahora en Perú donde, de la mano de la Compañía de Jesús, se visualiza más claramente una segunda etapa. En medio de la crisis casi apocalíptica del franciscanismo novohispano, los ignacianos aparecen en escena con una visión renovada de la situación, tanto del quehacer evangelizador como del sujeto al que se orienta.

Lejos de buscar inspiración en la Iglesia apostólica primitiva, comienzan a preocuparse por una Iglesia misionera que hunda sus raíces en la compleja problemática de la realidad americana. Tras la visión poética e idealizada de un Jerónimo de Mendieta, llega el realismo de uno de los voceros fundamentales de la Compañía, José de Acosta, llamado a ser la figura central en el III Concilio Limense, asamblea pilar de la Iglesia americana.

Según la teoría de Acosta, resulta prácticamente imposible observar exactamente entre los naturales la manera antigua y apostólica de predicar el evangelio pues, en tanto los grupos indígenas no son homogéneos, es necesario diferenciar la metodología que se ha de aplicar. En el caso de mexicanos y peruanos de áreas centrales que cuentan con núcleos poblados estables donde guardan una cierta forma de policía,

están sometidos a una cabeza y tienen alguna forma solemne de culto religioso, es necesario conseguir abracen el evangelio sin impedir que mantengan leyes, usos, costumbres e instituciones que no sean contrarios a la ley cristiana o a la natural. Respetar o desarraigar exige del misionero el trabajo de *conocer* las costumbres de los indígenas fundamentalmente en el terreno de lo religioso, pues no se puede curar como conviene -dice Acosta- la dolencia que se desconoce. Otros grupos, en cambio, entre los que cuenta a chiriguano, mojos, paraguayos, chaqueños, etc., viven sin rey y sin ley. A estos conviene enseñarles, primero, a ser "hombres" -lo son a medias- y luego instruirles en las verdades de la fe. Esto importa, como es obvio, obligarlos a dejar sus lugares de origen y reunirlos en poblaciones aun contra su voluntad: en definitiva, para *cristianizar* es necesario, como paso previo, *hispanizar*.

A la imagen idealizada, sucede ahora otra mucho más matizada del indio americano. A la par de que se reconoce su docilidad, su religiosidad profunda, su amor por los buenos sacerdotes y su aversión por los que pecaron de avaros, deshonestos o violentos, se agregan calidades de signo negativo como su flojedad, su inconstancia y su apego a los cultos tradicionales mantenidos a ocultas por sacerdotes, curacas y hechiceros, que mucho continúan practicando pese a la promesa bautismal.

Esta nueva concepción que supone, por una parte, un previo conocimiento -lingüístico y etnográfico- de los grupos indígenas a los que se pretende incorporar a la fe, y, por otra, la aplicación de una metodología misional adecuada para lograr los objetivos deseados, mantendrá plena vigencia hasta fines del período hispánico. ¿Cuáles fueron, en grandes líneas, los resultados obtenidos? Demás está subrayar que es imposible aplicar cualquier tipo de conclusión generalizadora. Más bien, en un intento por aproximarnos a la actitud asumida por el indio frente a la religión cristiana, podemos destacar tres formas: idolatría lisa y llana, comprendida como rechazo total; coexistencia, que manifestada bajo las formas de yuxtaposición y sincretismo, supone los más variados matices, y cristianización, entendida como adaptación íntima y consciente de las obligaciones y deberes del cristianismo.

¿Quiénes fueron los que se negaron a asumir la condición de cristianos? Como grupos étnicos, aquellos que habían adoptado el uso del caballo y que se habían acostumbrado a una permanente movilidad tales como chiriguano, bejoses o mataguayos. Dentro de grupos considerados cristianos, el núcleo conformado por sacerdotes de los ídolos, hechiceros, dogmatizadores, sortilegos o shamanes, cuyo prestigio y poder, basado en su condición de mediadores entre lo terreno y lo sobrenatural, peligró por la presencia de unos recién llegados que intentan reemplazarlos y contra los cuales desatan una guerra a muerte.

La coexistencia se manifiesta, como ya señalamos, a través de la religión yuxtapuesta y, en menor medida, del sincretismo religioso. Llamamos religión yuxtapuesta al fruto de dos fuerzas simultáneas que obraban sobre los indios. Por una parte, su adhesión al cristianismo y al trabajo que realizaban los padres para mantenerlos en

la fe; por otra, una serie de factores que tienden a desvincularlos y a sumergirlos nuevamente en sus ritos ancestrales: su carácter inconstante y voluble; la endeble preparación dogmática de algunas conversiones; el natural apego a sus propios ritos y, fundamentalmente, la labor de los hechiceros, quienes solían elegir la vía del temor y amenazarlos con toda suerte de desgracias y de calamidades, si no volvían al redil. Ante estas fuerzas simultáneas pero de sentido contrario, el indio cede ante ambas y adopta una solución de compromiso: practica el cristianismo y no abandona el culto a sus ídolos. Esto no significa, sin embargo, que sus actos religiosos fueran externamente cristianos e internamente idolátricos o viceversa. Cuando practican la idolatría, tanto interna como externamente, ejecutan un acto religioso pagano con las dos características que integran una forma de culto: una manifestación externa -ritos, ceremonias, solemnidades-, y una interior -fe en lo que se adora y voluntad de rendirle homenaje-. Lo mismo ocurre cuando van a misa, se confiesan o reciben la eucaristía. Con igual sinceridad y sin ninguna dificultad ejercitan su tradición gentílica y la nueva religión, aunque *no llegan a formar un sistema único religioso*.

Pese a ello, se registran algunos casos de fusión que dieron lugar a una que otra forma de sincretismo: los indios de Nueva España, por ejemplo, adoraban a la luna con el nombre de *Tonantzin*, voz que significaba "la Señora Nuestra Madre". Por tal razón, la Madre de los cristianos debe haber atraído al indígena, sobre todo la imagen de la Inmaculada Concepción representada con una luna a sus pies. Es indudable que en esta advocación confundían a la deidad pagana con la Virgen cristiana y veneraban al mismo tiempo a una y a otra.

En cuanto a los indios peruanos, es conocida la identificación de *Illapa*-Santiago. *Illapa* o *Libiac*, dios del rayo y productor del trueno y del relámpago, asimilados con las descargas de las armas de fuego, fue mimetizado con el arcabuz. La invocación a Santiago con que los españoles iniciaban sus combates facilitó la asimilación del Santo con *Illapa* y tentó a los aborígenes a adueñarse de tales poderes mediante el uso del nombre.

Por último, no podemos negar la conversión conciente de muchos indios americanos cuya vida fue casi un ejemplo de perfección. No podemos pasar por alto, por ejemplo, la fundación en México en 1724 del convento de Corpus Christi, sujeto a la regla de Santa Clara y exclusivo para las indias nobles: por los escritos que nos han llegado sobre la vida de quienes lo habitaron, todo el convento parecía relucir con un halo de santidad. Más amplio en el tiempo y en el espacio resultan los óptimos resultados alcanzados por la Compañía en las misiones del Paraguay. Es realmente notable la conducta devota y sin tacha que llevaban los miembros de las cofradías de San Miguel y de la Virgen que, según los propios ignacianos, superaba ampliamente a la de los antiguos cristianos europeos. Investigaciones recientes han demostrado, por ejemplo, que, si bien en medio de sucesos turbulentos como los

que se desataron en 1661 y 1752, los indios exteriorizaron a viva voz su apetencia de mayor libertad y autodeterminación en el gobierno temporal, en el plano religioso mantuvieron un invariable respeto por sus curas y prosiguieron con fervor sus prácticas piadosas.

En resumen, podemos concluir afirmando que no es posible juzgar de una manera única los resultados de la evangelización durante el período colonial; es necesario matizar. Consideramos que no es acertado hablar de resultados absolutamente positivos o absolutamente negativos. Suponer que la conversión del indígena fue íntima y cabal en la mayoría de los casos sería una quimera, pero aceptar que su cristianismo es postizo y que todo se reduce al viejo paganismo disfrazado sería falsear la realidad. El problema es de muy difícil respuesta. Todos los aportes orientados a esclarecerlo serán bienvenidos como intentos de aproximación a uno de los ámbitos más polifacéticos de nuestra identidad hispanoamericana.

BIBLIOGRAFIA

- MAEDER, Ernesto J.A. "¿Pasividad guaraní? Turbulencias y defecciones en las misiones jesuíticas del Paraguay" en *Actas del Congreso Internacional de Historia de la Compañía de Jesús en América: evangelización y justicia. Siglos XVII y XVIII*, Córdoba, 1993, pp. 157-172.
- MARTINI, Mónica P. *El indio y los sacramentos en hispanoamérica colonial. Circunstancias adversas y malas interpretaciones*, Buenos Aires, Phrisco-Conicet, 1993.
- PHELAN, John L. *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, trad. de Josefina Vázquez de Knauth, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 1972.
- VILLEGAS, Juan. "El indio y su evangelización de acuerdo a los lineamientos del P. José de Acosta", en *Act. cit.*, pp. 331-376.