

TEOLOGIA

Juan Guillermo Durán: La refutación de la idolatría incaica en el Sermonario del III Concilio Provincial de Lima (1585). Primera Parte. • *Francisco Bergant:* Estudio redaccional de Marcos 4. • *Alfonso Esponera Cerdán:* La inmigración y la Iglesia en la Argentina a fines del siglo XIX. • Crónica de la Facultad. • Notas bibliográficas. • Libros recibidos. • Índice Volumen XX.

TEOLOGIA

REVISTA DE LA FACULTAD DE TEOLOGIA DE LA
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA ARGENTINA

TOMO XX, N° 42

AÑO 1983: 2° semestre

JOSE CUBAS 3543 • 1419 BUENOS AIRES • REP. ARGENTINA

Director: Juan Guillermo Durán

Secretaria: Susana Duffy

Con las debidas licencias
Registro de la Propiedad Intelectual N° 1.390.488
Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Editor responsable: Facultad de Teología

**Dirección y administración: José Cubas 3543 – Tel. 50-6428
1419 Buenos Aires – Argentina**

Suscripción 1983	\$a	35.-
Al exterior (vía aérea)	u\$s	12.-
Suscripciones años anteriores	\$a	42.-
Al exterior (vía aérea)	u\$s	13.-
Números sueltos simples	\$a	19.-
Al exterior (vía aérea)	u\$s	7.-

**Cheque o giro postal sobre Bancos de Buenos Aires a nombre de
FACULTAD DE TEOLOGIA. José Cubas 3543, 1419, Buenos Aires.**

**Se terminó de imprimir en el mes de diciembre de 1983. Cooperativa
"Editora Patria Grande", P.G. y P. Limitada - Rivadavia 6251 -
1406, Buenos Aires.**

TEOLOGIA

REVISTA DE LA FACULTAD DE TEOLOGIA DE LA
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA ARGENTINA

JOSE CUBAS 3543 - 1419 BUENOS AIRES - REPUBLICA ARGENTINA
TOMO XX - N°42 AÑO 1983: 2° semestre

SUMARIO

<i>Juan Guillermo Durán:</i> La refutación de la idolatría incaica en el Sermonario del III Concilio Provincial de Lima (1585). Primera Parte	99
<i>Francisco Bergant:</i> Estudio redaccional de Marcos 4 ..	177
<i>Alfonso Esponera Cerdán:</i> La inmigración en Argentina a fines del siglo XIX	197
Crónica de la Facultad	222
Notas bibliográficas	224
Libros recibidos	234
Indice Volumen XX	236

LA REFUTACION DE LA IDOLATRIA INCAICA EN EL "SERMONARIO" DEL III CONCILIO PROVINCIAL DE LIMA (1585). Primera Parte.

INTRODUCCION

El 15 de agosto de este año, fiesta de la Asunción de la Santísima Virgen María, se cumplieron los 400 años de la clausura del III Concilio Provincial de Lima (1582-1583), convocado y presidido por aquel celoso e infatigable apóstol de los indios que fue el Santo Arzobispo Toribio Alfonso de Mogrovejo. Asistieron a las sesiones la casi totalidad del episcopado de la época, cuyas sedes eran sufragáneas de la de Lima. Conviene recordar los nombres de aquellos Padres Conciliares: Fr. Alonso de la Peña (OFM), Obispo de Quito; Fr. Antonio de San Miguel (OFM), Obispo de La Imperial (Chile); Don Sebastián de Lartaún, Obispo del Cuzco; Fr. Diego de Medellín (OFM), Obispo de Santiago de Chile; Fr. Francisco de Victoria (OP), Obispo de Tucumán; Don Alonso Granero de Avalos, Obispo de La Plata (Bolivia); y Fr. Alonso Guerra (OP), Obispo del Río de La Plata (Asunción del Paraguay)¹.

El concilio

A partir de los primeros instantes de su convocación se pensó

1. Sobre el Concilio, véase: DOMINGO ANGULO, "Epítome de la Historia Eclesiástica del Perú", en *Amigo del Clero*, Nro. 1039. Lima, 1923; "Los Concilios Limenses", en *Revista Histórica*. Tomos X-XI. Lima, 1936-1937; JOSE M. BERMUDEZ, "Concilios Limenses", en *El Amigo del Clero*. Tomos 28 y 30. Lima, 1920-1921; RUBEN VARGAS UGARTE, "Concilios Limenses" (1551-1772). Tomo III (Historia). Lima, 1954; LEON LOPETEGUI, "El Padre José de Acosta y las misiones" (Tercera Parte). Madrid, 1962; y VICENTE RODRIGUEZ VALENCIA, "Santo Toribio de Mogrovejo Organizador y Apóstol de Sur-América", I (Libro II). Madrid, 1956.

que esta nueva asamblea episcopal, la tercera celebrada en la sede limeña, más que redactar y sancionar un cuerpo de decretos, debía tender a ser fundamentalmente canónica, para permitir la reorganización de los distintos aspectos de la vida eclesial del arzobispado; y, a la vez, profundamente pastoral, para orientar con claridad la evangelización y cristianización de los indígenas. Para lograr que ambos fines se cumplieran y fueran efectivos, se aspiró con premeditación, como lo apunta el P. Vicente Rodríguez Valencia, a la realización de un concilio breve, que dio como fruto ciento dieciocho decretos, de redacción ajustada y práctica, que establecieron precisas normas sobre tres realidades pastorales de vital importancia para cada una de las diócesis que conformaban aquella jurisdicción arzobispal, a saber: doctrina y sacramentos (*II Sesión*), reforma del clero y del pueblo fiel (*III Sesión*) y visitas pastorales (*IV Sesión*). Y es, precisamente, su brevedad, lo que "lo hizo efectivo y eficaz en unas iglesias y ciudades donde el problema no era legislar, sino actuar unas cuantas leyes, totalmente viables, y que pudieran ser celadas y urgidas en una geografía inmensa y mal comunicada².

Desde que se dieron comienzo a las sesiones conciliares, cinco en total, la atención de los Padres Conciliares se centró, de modo particularísimo, sobre el acuciante problema de la catequización de las masas indígenas, tan variadas como numerosas. La Iglesia, siguiendo en esto su multisecular vida misionera en favor de los paganos e infieles; también tenía con los habitantes del Nuevo Mundo el sagrado compromiso apostólico de ofrecerles, en el orden de la fe, todos aquellos elementos que les permitieran ser cristianos suficientemente instruidos y conscientes de lo que estaban obligados a creer y practicar para hacerse merecedores de formar parte del Reino de Dios y de participar de la Vida Eterna, evitando, de este modo, toda posible ignorancia voluntaria o culpable.

Y para cumplir con este loable propósito nada más necesario y conveniente que proporcionarle a los misioneros y doctrineros de indios un breve catecismo trilingüe (castellano-quechua-aymara), suerte de *breviario* o *pequeña suma* de la fe, que se distinguiera en la forma por una composición clara, precisa y fácil de comprender y retener, pues estaría destinado de ordinario a que estos bisoños catecúmenos de la nueva gentilidad lo aprendieran de memoria, a través de una suerte de diálogo familiar entre ellos y los maestros de la novedosa religión³.

Este deseo conciliar cuajó felizmente en la redacción y aprobación de tres tipos de catecismos trilingües. Son ellos: *Catecismo*

2. VICENTE RODRIGUEZ VALENCIA, *o.c.*, I, 235.

3. *Sesión II*, caps. 3, 4, 5, 6.

*Menor, para los rudos y ocupados, Catecismo Mayor, para los más capaces y los muchachos de la escuela*⁴ (ambos en forma de preguntas y respuestas) y *Tercer Catecismo o Sermonario*⁵.

El "sermonario"

La catequesis entre los naturales del Incanato, al igual que entre todos los hombres que por primera vez acceden a la luz de la predicación evangélica, debía comprender primordialmente la enseñanza oral de las verdades esenciales del cristianismo a los niños, jóvenes y adultos que aún no habían recibido el bautismo; y prolongarse en una especie de permanente catecismo de perseverancia. Para lo cual se hacía absolutamente indispensable el poder contar con un texto o libro que, respondiendo a las peculiares capacidades mentales de los oyentes, incluyera la exposición elemental de las mismas; o sea, algo semejante a un compendio popular o resumen exacto de la doctrina cristiana y de cada una de las afirmaciones capitales del dogma y la moral. Los *Catecismos Menor y Mayor* promulgados por el Concilio vinieron prontamente a satisfacer esta necesidad o reclamo pastoral.

Restaba afrontar la cuestión de una catequesis pre y posbautismal más minuciosa e intensa. Para ello se pensó en la redacción de un *tercer catecismo* en base a una serie de pláticas o sermones que propusieran a los indios idéntica doctrina, pero de "modo que no sólo la percibiesen y formasen conceptos de... [las] verdades cristianas, pero también se persuadiesen a creerlas y obrarlas como se requiere para ser salvos"⁶.

4. Estos dos catecismos fueron editados en un solo volumen bajo el título: *Doctrina Cristiana y Catecismo para instrucción de los Indios y demás personas que han de ser enseñadas en nuestra santa fe. Compuesto por autoridad del Concilio Provincial que se celebró en la Ciudad de los Reyes, en el año de 1583, y por la misma traducido en las Lenguas Generales de estos Reinos: Quechua y Aymara. Impreso con Licencia de la Real Audiencia, en la Ciudad de Los Reyes, por Antonio Ricardo, primero impresor en estos Reinos del Perú. Año de MDLXXXIII Años. Está tasado un real por cada pliego de papel.* Referencias bibliográficas en: TORIBIO MEDINA, "La Imprenta en el Perú", I, 3-20. Santiago de Chile, 1904; V. BACKER, "Bibliothèque de la Compagnie de Jésus" (ed. Sommervogel), I, cols. 31-32. Bruselas-París, 1890; BARTOLOME MITRE, "Catálogo razonado de la Sesión Lenguas Indígenas", en *Obras Completas*, XV, 3-8. Buenos Aires, 1963-1970; PAUL RIVET - GEORGES CREQUI MONTFORT, "Bibliographie des langues aymara et kichua", I, 4-10. París, 1951; y RUBEN VARGAS UGARTE, "Impresos Peruanos (1584 1650)", 6-11. Lima, 1953.

5. *Tercero Catecismo y Exposición de la Doctrina Cristiana por Sermones. Para que los curas y otros ministros prediquen y enseñen a los Indios y a las demás personas. Conforme a lo que en el Santo Concilio Provincial de Lima se proveyó. Impreso...* (los mismos datos que figuran en la portada del Catecismo) *Año de MDLXXXV*. . . Referencias bibliográficas en: MEDINA, I, 26-29; V. BACKER, I, col. 33; MITRE, XV, 13-15; RIVET, I, 12-13; y VARGAS UGARTE, 11-13.

6. *Tercero Catecismo, Proemio*, fol. 5v.

Evidentemente esta obra se presentaba como un nuevo e indispensable complemento de los anteriores catecismos. Por ser textos de iniciación, los dos primeros se habían limitado a presentar lo substancial de la fe, y en la forma más suscita posible. Ahora se contaba, asimismo, con otro recurso impreso en el que se desarrollaban con mayor amplitud las mismas verdades, pero explicadas en sus pormenores, e incluso fundamentadas y enriquecidas con breves citas de la Escritura, los Santos Padres y el Magisterio de la Iglesia.

El *Sermonario* consta de 31 pláticas o sermones, en los cuales se expone sistemáticamente, con el empleo de un estilo llano, sencillo, claro y breve, utilizando abundantes símiles y comparaciones, cinco grandes temas catequísticos: 1) *Los misterios de la fe* (los artículos de la fe contenidos en el *Símbolo o Credo*); 2) *La penitencia interior*; 3) *Los sacramentos*; 4) *Los mandamientos y la oración* (costumbres cristianas y vicios prehispánicos); y 5) *Los novísimos*.

Los destinatarios de este nuevo "*cartapacio*" eran principalmente los curas o doctrineros de indios, los cuales como lo había demostrado repetidas veces la experiencia, no siempre se encontraban preparados para ejercer con eficacia el difícil ministerio de la predicación entre los indígenas. Las principales dificultades brotaban del desconocimiento de la lengua india y de las deficientes capacidades pastorales de los operarios evangélicos para acomodarse, en el ejercicio del ministerio, a las peculiares características psicológicas de la nueva feligresía. Por tal motivo, se les ofrece también un texto donde puedan inspirarse, el cual reúne los dos requisitos indispensables para poder predicar con provecho al auditorio indiano: la adaptación de los contenidos de la fe a sus capacidades y el empleo de su misma lengua.

Nuestra investigación

Pensamos que de ninguna manera se puede dejar pasar por alto la aludida celebración del cuarto centenario de la clausura del III Limense⁷. Y para que el olvido no se adueñe totalmente de ella, queremos ofrecer de nuestra parte, al menos, alguna modesta investigación relacionada directamente con aquellos "logros" o "realizaciones" de su certera y proverbial legislación, que ha llevado a que se lo considere unánimemente como un verdadero "*monumento canónico-pastoral*", modelo de sapiencia y prudencia eclesial, dentro del ámbito de la historia del fenómeno conciliar y sinodal americano.

7. En relación con esta recordación histórica hemos publicado a principios de 1982 una extensa y prolija investigación sobre la producción catequística del III Limense, intitulada: "*El Catecismo del III Concilio Provincial de Lima y sus Complementos Pastorales*

En esta oportunidad nos interesa ocuparnos del mencionado *Sermonario*; y entre las diversas materias tratadas en sus páginas, estudiar los "desarrollos temáticos" referidos al entonces palpitante problema de la "idolatría" en la que todavía estaban sumidos muchísimos naturales, o en la que habían recaído los indios ya bautizados, práctica que planteaba la dolorosa existencia de una pronta e inquietante "apostasía" en tan tierna mies.

Dentro de la cuestión de la "idolatría incaica", prestaremos especial atención a dos aspectos de la misma. Por una parte, reconstruir y describir brevemente el "panteón" que fuera patrimonio propio del gran "Pueblo del Sol", mediante la presentación de todas aquellas divinidades que son expresamente mencionadas por el *Sermonario*. Y, por otra, detallar la "refutación" que las pláticas hacen del hecho idolátrico en sí mismo, deteniéndose de un modo particular en todas aquellas "argumentaciones" que el texto esgrime para demostrarle a los indios que sus dioses simplemente no existen ("no tienen vida", "no son", "son mentira y engaño") y que todo el "animismo" y "fetichismo" que profesan es falso y sin razón (cosa de niños, bobos, tontos o dementes). Por último, dedicaremos un apartado especial a examinar las principales afirmaciones catequísticas sobre el "monoteísmo judeo-cristiano" (Ex, 20, 2-6), el cual llevará a las masas indígenas a dejar sus ancestrales divinidades, presentadas ahora por los misioneros como esencialmente malas, dañinas y terroríficas, inventos del Demonio y de los hechiceros (sus secuaces), y a profesar la fe en el único y verdadero Dios, Señor del cielo y de la tierra, al que deberán aprender a amar con todo su corazón, con toda su alma y con toda su mente (Dt. 6,5; Mt. 22,37).

La idolatría indiana

Pero antes de iniciar el desarrollo del tema que nos hemos fijado, nos parece conveniente dedicar algunas brevísimas consideraciones a la idolatría indiana en general, recurso metodológico que nos permitirá percibir con mayor nitidez el conjunto de creencias religiosas básicas que profesaban los habitantes del Incanato y que

(1584-1585)" (Estudio Preliminar - Textos - Notas). Ed. "El Derecho". Buenos Aires, 1982. Cfr., asimismo: ANTONIO GARMENDIA, "Un Catecismo para los Indios de Sudamérica (1582)", en Estudios, tomo 49, nros. 3-5. Buenos Aires, 1933; JAVIER CASTILLO ARROYO, "Catecismo Peruano del Siglo XVI". Colección Sondeos. Cidoc. Cuernavaca-México, 1966; ENRIQUE BARTRA, "Los autores del Catecismo del Tercer Concilio Limense", en Mercurio Peruano, Nro. 470. Lima, 1967; JOSE GUERRA CAMPOS, "El Catecismo Trilingüe de América del Sur", en Boletín Oficial del Obispado de Cuenca (mes de diciembre). Cuenca, 1977; y ENRIQUE M. BACA PAUNERO, "Los Catecismos del Concilio Limense III. Su contexto histórico y lectura teológica" (Ejercitación para la Licencia. Universidad Pontificia Salesiana) (Edición en fotoduplicación). Roma, 1979.

compartían, a su vez, con los demás pobladores de la América Precolombina, legado común, por otra parte, de todas las religiones primitivas; si bien en el Perú antiguo estas creencias se revisten de características propias, fruto de la peculiar idiosincracia de los “Hijos del Sol”.

Al respecto, nos será de provecho transcribir la opinión de Arnold J. Toynbee sobre los objetos que polarizan el acto de culto en las religiones primitivas. El conocido historiador inglés sostiene que un primer y somero examen de las religiones que el hombre ha practicado en diferentes épocas y lugares de la tierra, revela una infinita variedad de creencias, que puede provocar en el investigador cierta perplejidad y desconcierto; pero que un posterior análisis, más penetrante y exhaustivo, muestra que “esta aparente diversidad se resuelve en variaciones del culto del hombre, o en la existencia de no más de tres objetos u objetivos, a saber: *la naturaleza, el hombre mismo, y una Realidad Absoluta* que no es ni la naturaleza ni el hombre, pero que está en ellos y al propio tiempo más allá de ellos”⁸. Cronológicamente el hombre comenzó a rendir culto a la naturaleza cuando se creyó en condiciones de dominarla y no totalmente impotente ante ella. Razón por la cual de los tres objetos de culto antes mencionados, el dirigido a la naturaleza, bajo diferentes modalidades, es el más antiguo y más profundamente arraigado en la conciencia humana.

Los misioneros que, a lo largo del siglo XVI, arribaron a las costas del Nuevo Mundo, desde el punto de vista del desarrollo cultural de los pueblos, encontraron a los indígenas precisamente en el estadio de tributar culto a la naturaleza. Debe aceptarse, sin embargo, dejando de lado todo falso reparo “histórico-antropológico”, que algunas culturas amerindianas, por momentos, superando este tipo de culto, intuyeron veladamente la existencia de cierta Realidad Absoluta, que permite hablar cuanto más de una especie de “*monolatría*” (adoración de una divinidad sobre otras, por considerarse a ésta más sublime), pero de ninguna manera de un incipiente o consumado “*monoteísmo*”, a semejanza del bíblico, como pretende alguna corriente antropológica embarcada en la defensa de un “indigenismo” exagerado y, por ende, falso.

El conocimiento de esta Realidad Absoluta no fue patrimonio común de la totalidad de la población perteneciente a una determinada alta cultura, como las mesoamericanas o andinas. Al contrario, más bien fue privativo o exclusivo de reducidas élites, las que cultivaban lo que podríamos llamar la “*sabiduría*” o “*tradición sapiencial*” de las cortes prehispánicas. Así, por ejemplo, en el Perú estaban formadas por los “*amautas*” (sabios), que dentro

8. “El Historiador y la Religión”, 28. Bs. As., 1958.

de la concepción de una determinada escuela o tradición, al amparo de la magnánima protección de los Incas, formaban discípulos y difundían sus doctrinas en círculos más amplios.

Por encima de los principios impuestos por los sabios y la casta sacerdotal sobre las comunidades políticas, "el común de la gente continuó adherida a sus ancestrales creencias religiosas deificadoras de la naturaleza, que expresaron en un culto politeísta rendido a los fenómenos y objetos naturales, a los que atribuyeron fuerza sobrenatural. En una palabra, se entregaron a un culto idolátrico"⁹. De este modo, el "animismo" y el "fetichismo", unido con el consustancial "concepto totemista" propio de las comunidades indígenas, fueron dando lugar a la aparición de diversos "panteones", que se poblaron de una verdadera legión de divinidades, y a engendrar una forma de "culto" o "liturgia" basada en un conjunto de ritos supersticiosos (sacrificios, ofrendas, oblaciones, etc.), con cuya cotidiana práctica creyeron poder romper las rígidas leyes que mediatizaban su existencia.

Así, los naturales se entregaron apasionadamente al ejercicio de la *magia* (para encontrar una posible explicación a los fenómenos de la naturaleza); al arte de la *nigromancia* y de la *adivinación* (para escrutar el sentido del futuro y la suerte de sus destinos); a los *conjuros* y *hechizos* (para librarse de los espíritus que pudieran dañarlos y para actuar sobre la voluntad de otros); y a la *nosomántica* (recurso de los hechiceros para curar las dolencias y enfermedades que aquejaban sus cuerpos)¹⁰.

Contra este tipo de idolatría (*politeísmo*, *animismo*, *fetichismo*) lucharán denodadamente los curas y doctrineros de indios. La consigna evangélica en el Perú, y en todas las zonas de misiones vivas, será idéntica: desterrar del corazón y del alma de los neoconvertos el hecho idolátrico, en sus manifestaciones individuales y colectivas, privadas y públicas; y destruir todo objeto relacionado directamente con él (templos, altares, estatuas, utensilios, vestimentas, etc.). Todos ellos debían olvidar, cuanto antes, a sus prístinos dioses y a sus ceremonias gentiles; y aceptar, por un acto de asentimiento interno y libre, al Dios de los cristianos, y participar activa y piadosamente en los nuevos ritos litúrgicos a través de los cuales los verdaderos creyentes le rinden adoración y alabanza.

9. FERNANDO ARMAS MEDINA, "La cristianización de las Indias", en *Raíces de América* (editado por José Manuel Gómez Tabanera), 359. Madrid, 1968.

10. *Idem.*, 360.

PRIMERA PARTE: LA RELIGIOSIDAD INCAICA

I. LAS CREENCIAS

Ante todo, quisiéramos establecer una "ordenación jerarquizada" de las principales divinidades que integraban el panteón incaico; y que eran adoradas de ordinario en las diversas regiones del extenso y variado Incario. En este intento nos dejaremos guiar por los "catálogos de dioses" que aparecen reproducidos en el *Sermonario* y en diversas crónicas de interés indígena contemporáneas a los años de su redacción, como por ejemplo, las observaciones etnográficas de los Padres José de Acosta¹¹, Bernabé Cobo¹², Pablo Arriaga¹³, Blas Valera¹⁴, todos ellos jesuitas; de los cronistas españoles Juan de Betanzos¹⁵ y Polo de Ondegardo¹⁶; del mestizo Inca Garcilaso de La Vega¹⁷; y, por último, del "quechuista" y "quechua" Felipe Huamán Poma de Ayala¹⁸.

Comencemos a desarrollar esta inquietud histórica fijando, en primer término, una clasificación aproximativa de las *idolatrías capitales* que cautivaban irresistiblemente la atención religiosa de las masas indígenas dispersas en ciudades, pueblos, villas, montañas, mesetas, páramos y llanuras. Para ello, nada mejor a nuestro parecer, que adoptar la instituida por el P. Acosta, tras atentos y penetrantes estudios de la realidad pastoral que rodeaba el ejercicio de su propio ministerio sacerdotal.

Si bien resulta imposible contar todos los géneros y suertes de idolatrías que el Demonio, "el enemigo de los hombres", ha sembrado en las mentes y corazones de los naturales, a lo largo de los siglos, se las puede reducir a dos "linajes capitales":

11. "*Historia Natural y Moral de las Indias*". Edición de la Biblioteca de Autores Españoles (BAE), vol. 73. Madrid, 1954 (=HNMA).

12. "*Historia del Nuevo Mundo*". Edición de la BAE, vols. 91-92. Madrid, 1956 (=HNM).

13. "*Extrpación de la idolatría del Perú*". Edición de la BAE, vol. 209. Madrid, 1968 (=EI).

14. "*Relaciones de las costumbres antiguas de los naturales del Perú*". Edición de la BAE, vol. 209. Madrid, 1968 (=RCA).

15. "*Suma y Narración de los Incas*". Edición de la BAE, vol. 209. Madrid, 1968 (=SN).

16. "*Tratado y Averiguación*". Incluido en el *Confesionario para los Curas de Indios* del III Concilio Provincial de Lima (fols. 7r-16v). Lima, 1585. Utilizamos nuestra edición que aparece publicada en "*El Catecismo del III Concilio Provincial de Lima y sus Complementos Pastorales (1584-1585)*", 459-478. Buenos Aires, 1982 (=TA).

17. "*De los Comentarios Reales de los Incas*". Edición de la BAE, vols. 132-135. Madrid, 1960 (=CRI).

18. "*La Primera Crónica y buen Gobierno*". Edición de Richard Pletschmann, reproducida en la edición de la Dirección de Cultura, Arqueología e Historia del Ministerio de Educación Pública del Perú, a cargo del Tte. Coronel Don Luis Bustios Gálvez. Lima, 1956 (3 vols.) (=PNC).

1. "*Una es acerca de cosas naturales*". Esta, a su vez, se divide, asimismo, en dos categorías o especies: a. "O la cosa que se adora es *general*, como *sol, luna, fuego, tierra, elementos*"; b. "O es *particular*, como *tal río, fuente, o árbol, o monte*, y cuando no por su especie, sino en particular, son adoradas estas cosas". Este género de idolatría "se usó en el Perú en grandes excesos, y se llama propiamente *guaca*".

2. La otra "*pertenece a invención o ficción humana*". Tiene también ésta "otras dos diferencias": a. "Una de lo que consiste en pura arte e invención humana, como es adorar *ídolos* o *estatuas* de palo, o de piedra, o de oro, como de Mercurio o Palas, que, fuera de aquella pintura o escultura, ni es nada, ni fue nada"; b. La otra "es de lo que realmente fue y es algo, pero no lo que finge el idólatra que lo adora, como los *muertos* o cosas suyas, que por vanidad y lisonja adoran los hombres"¹⁹.

De esta suerte, los habitantes del Antiguo Perú y zonas de influencia practicaban básicamente "cuatro maneras de idolatría", a saber: 1. "De cosas naturales y universales"; 2. "De cosas particulares", (ambas incluidas dentro de la categoría del "*politeísmo*", "*animismo*" y "*totemismo*"); 3. "De imágenes y estatuas" ("*fetichismo*", "*iconolatría*"); 4. "De los difuntos" ("*necrolatría*", "*necromancia*").

Teniendo como marco de referencia esta clasificación, pasemos ahora a reconstruir el aludido panteón y a describir rápidamente las características primordiales de toda aquella multitud de dioses, que el *Sermonario* declara que no poseen ningún tipo de existencia divina o sobrenatural, y que son pura creación de Satanás, "el príncipe de la mentira", quien ha embaucado con sus astucias y artificios a los pobres e ignorantes indios.

A. LAS GRANDES DIVINIDADES

1. El "Viracocha"

Por encima de las fuerzas y elementos de la naturaleza que el alma indígena ingenuamente había deificado (sol, luna, estrellas, rayo, montañas, lluvia, tierra, etc.), se encontraba el "*Supremo Señor*" y "*Hacedor de todo*", "*Criador de cuanto existe*" y "*Dios Universal*", a quien le correspondía indiscutiblemente la función de presidir el panteón incaico.

Los nobles, sacerdotes y amautas acostumbraban revestir a

19. *HNMA*, Lib. V, cap. II, 141. Cada una de estas idolatrías las desarrolla el autor en particular a lo largo de los caps. III-IX, 141-151.

esta "*Realidad Absoluta*", "*primer principio*" o "*primera causa*" de cuánto existe en el cielo y en la tierra, con una serie de títulos o nombres de gran excelencia que denotaban su condición de deidad suprema y sublime. Los más honrosos y usados fueron dos, ambos traslaticios y de gran énfasis, al decir del P. Cobo: *Viracocha* y *Pachayacháchic*. Al primero solían anteponer o posponer alguna palabra, como por ejemplo: *Ticci Viracocha* ("Fundamento Divino") o *Viracocha Yacháchic* ("Criador del Mundo") (que tiene, por otro lado, la misma significación que el de *Pachayacháchic* o *Pachacamac*)²⁰.

Asimismo, se lo conocía y nombraba con la denominación personal de *Illa Tecce* ("Luz Eterna") o *Usapu* ("Admirable"). Al respecto, Blas Valera apunta que "el vocablo *Illa* corresponde perfectamente al hebreo *El*, al sirio *Ela*, al griego *Theos* y al latino *Deus*; mientras que *Tecce* es lo mismo que "principium rerum sine principio"²¹.

Esta divinidad es por antonomasia el "*Dios criador*", el "*Antiquísimo Fundamento*", el "*Instructor del Mundo*", "*El Señor*". En los relatos mitológicos y cosmológicos siempre designa a la "*Divinidad Criadora*" o "*al Hacedor del Mundo*". A su acción se debe la creación del cielo, el sol, las estrellas, el mundo y los hombres. Su casa o habitación se encuentra en la inmensidad de los cielos. *Viracocha*, su nombre más común, es un Dios misterioso, indefinible, indescriptible, casi impensable, y, por supuesto, invisible. El es el que da constantemente la vida y el que mantiene a todos los seres en la existencia.

El culto a este "*Hacedor Supremo*" fue fomentado a partir del Inca Viracocha (octavo emperador en la numeración tradicional), quien mandó a construirle los dos únicos templos dedicados a su honor: uno en el Cuzco (la capital imperial) y otro en Cacha. Pachacuti Inca, noveno emperador, siguiendo la misma política de unificación del Imperio de su antecesor, revitalizó el culto a Viracocha; y "en toda la tierra que sujetó, en las cabezas de provincias, mandó que le hiciesen templo por sí y tuviesen sus ganados, criados, chacras y haciendas, de donde se le hiciesen los sacrificios"²².

Si bien a este dios se lo veneraba mirando al cielo y dirigiéndole especiales plegarias de súplica y agradecimiento²³, en su templo del Cuzco, llamado *Quishuarcancha*, en el cual se le ofrecían sacrificios y ofrendas, por iniciativa del Inca Pachacuti, se colocó una

20. *HNM*, Lib. XIII, cap. IV, vol. II, 155.

21. *RCA*, 153, nota 1.

22. CRISTOBAL DE MOLINA (el cuzqueño), "*Relación de los ritos y fábulas de los Incas*", 39. Edición de Editorial Futuro. Buenos Aires, 1947 (=RF). Cfr. *SN*, caps. I, II, XI.

23. Cfr. oraciones al "*Hacedor*" en *RF*, 81, 82, 84, 85, 86, 89 y 136.

imagen suya de bulto, "la cual era de figura humana, del tamaño de un muchacho de diez años, toda maciza de muy fino oro". Otra existía en el Templo del Sol (*Coricancha*), pero "ésta era hecha de mantas de lana y sacábanla en público las fiestas principales, cuando sacaban los demás ídolos"²⁴.

El culto a *Viracocha*, según el cronista agustino Fr. Antonio de la Calancha, se extendía principalmente por las tierras próximas al lago Titicaca, Chuquiabo, Chuquisaca y Potosí; en tanto que el del Sol, que a continuación presentaremos, comprendía la región del Cuzco; y el de *Pachamac* o *Pachacamac* la costa de Quito²⁵.

Alicia N. Lahourcade, en su interesante estudio sobre *La creación del hombre en las grandes religiones de América Precolombina*, sostiene, como ya lo indicamos oportunamente, que "el culto a Viracocha no pasó nunca de ser un culto de élite; incluso hay autores que opinan que es, por sus características, un típico culto de iniciados; al menos parece que fue una religión filosófica, al estilo de lo que pretendía *Nezahualcōyōtl* respecto a *Ometēōtl* mito azteca; el pueblo seguía alejado de este dios abstracto, indefinible, lejano y al margen de su vida; la religión del pueblo era el culto a las *guacas*, que perduró por siglos", aún después que *Viracocha* había desaparecido por completo del panorama religioso incaico²⁶.

3. El Sol

Era opinión corriente que el *Viracocha*, el "*Dios Universal*", tenía diputado para el gobierno del mundo celeste y terrestre, unas especies de "causas o principios segundos", a los que había comunicado su divinidad y potencia para que, según su oficio y virtud, cumplieran la misión específica de procurar la conservación y el au-

24. *HNM*, Lib. XIII, cap. IV, vol. II, 156.

25. Texto citado por LUIS E. VALCARCEL, "*Historia del Perú Antiguo*", III, 1777. Lima, 1972.

26. Ediciones Cultura Hispánica (Madrid, 1970), 148. J. ALDEN MANSON confirma esta apreciación histórica, al decir: "El Creador intervenía poco en los destinos humanos, permaneciendo en el cielo como una divinidad benigna; y, por consiguiente, no muy venerada por el pueblo común, por más que el emperador y los nobles lo invocaban con frecuencia, sobre todo en los tiempos difíciles, los más fueron adoradores del Sol" (*Las antiguas culturas del Perú*, 191. México, 1962). Sobre el mito de *Viracocha*, su origen, evolución y formas, pueden consultarse los siguientes estudios: JUAN J. TSCHUDI, "*Contribuciones a la Historia, Civilización y Lingüística del Perú Antiguo*", II, 153-224. Lima, 1918; FRANKLIN PEASE G.Y., "*El Dios Creador Andino*". Lima, 1973; RICARDO E. LATCHMAN, "*Las creencias religiosas de los antiguos peruanos*". Santiago de Chile, 1928; LUIS E. VALCARCEL, "*Kon, Pachamac, Wiracocha. Contribución al estudio de las religiones del Antiguo Perú*", en *Revista Universitaria del Cuzco*, (1), Nros. 1-3. Cuzco, 1912; e "*Historia del Antiguo Perú*", IV, 367-381; JULIO C. TELLO, "*Wirakocha*". Lima, 1923; y JOHN HOWLAND ROWE, "*The origins of Creator Worship, among the Incas*". Columbia, 1960.

mento de todas y cada una de las especies de seres que se encuentran en el universo, fueran estos animados o inanimados. A raíz de esta arraigada creencia, con el correr del tiempo, se fue incorporando a los relatos míticos un grupo variadísimo de dioses, casi todos ellos de origen astral o atmosférico, identificados con las luminarias del cielo (sol, luna, estrellas, planetas, constelaciones, rayo, etc.); o relacionados con las *hierofanías telúricas* (la tierra madre), las *epifanías vegetales* (los árboles o montes sagrados), las *cratofanías líticas* (las piedras sagradas) y los *cultos de fertilidad* (ritos agrarios).

Entre estas divinidades intermediarias (medianeras o intercesoras), figuraba en primer lugar el *Sol* ("*Inti*", que en quechua quiere decir halcón), deidad principal para la mayoría de la población aborigen y progenitor de la dinastía real incaica. También se le daba el nombre de *Punchao*, que significa "el día". Al parecer era hijo dilecto del *Illa Tecce* o *Viracocha*; y su luz corporal era como parte de la divinidad que su padre le había transferido o donado "para que rigiese y gobernase los días, los tiempos, los años, los veranos, y a los reyes y reinos y señores y otras cosas"²⁷.

Sin lugar a dudas, entre todos los dioses, después de *Viracocha*, era *Inti* el más adorado y respetado por los naturales. Su veneración creció no sólo por la reputación que su hermosura y resplandor tenían entre ellos, a causa de los manifiestos y excelentes beneficios que de él a diario recibían, sino también "por la diligencia de los Incas, que como se jactaban de ser hijos suyos, pusieron todo su conato en autorizarla y levantarla de punto con más lúcido culto, número de sacerdotes y frecuencia de ofrendas y sacrificios"²⁸.

Del "*Hacedor del Mundo*", su padre, había recibido especialísimas virtudes y facultades para hacer germinar y crecer todas las hierbas y plantas que se encuentran sobre la tierra, especialmente aquellas que sirven de alimento para los hombres y animales, entre las cuales descollaba el *maíz*. Motivo por el cual ocupaba un lugar tan destacado en la religiosidad aborigen, a tal punto que con sumo respeto se lo llamaba *Apu-Inti* ("El Señor Sol").

Dentro de la imaginación iconográfica indígena se lo imaginaba o representaba como si fuera un hombre. Su mujer era la Luna; y las estrellas las hijas de tan ilustre y bondadoso matrimonio. Este "*Gran Señor*" era tan venerado y acatado en todo el extenso Imperio de los Incas que, al decir del P. Cobo, en ningún lugar donde reinó la idolatría, no hubo otra divinidad que fuera tan respetada y servida como ésta.

27. RCA, 153.

28. HNM, Lib. XIII, cap. V, vol. II, 156.

Tal preeminencia queda testificada plenamente por el hecho de ser el dios que más templos tenía dedicados. Todos ellos magníficos. Se los podía encontrar en cada uno de los pueblos principales. Para el servicio de su culto contaban con la presencia continua de *sacerdotes* y *mamaconas* ("mujeres del Sol"), y cuantiosas rentas para la realización de los sacrificios, ofrendas y oblaciones. Pero ninguno tan espléndido y rico como el que los Reyes Incas le habían edificado en el Cuzco, la ciudad del Sol, sede permanente de la corte imperial. Se lo llamaba *Coricancha* ("barrio de oro, plata y piedras preciosas", "recinto de oro"). Era una gran habitación, con una especie de altar mayor sobre lo que se podría llamar el ábside del recinto. La techumbre muy alta, estaba confeccionada de madera y paja. Las cuatro paredes estaban cubiertas o revestidas de arriba a abajo de planchas o tablones de oro. En el testero del altar mayor estaba colocada la figura o imagen del Sol, presidiendo permanente desde ese lugar de honor los incesantes y prolongados actos de culto que se tributaban en su honor²⁹.

En aquel lugar sagrado se concentraba todo el ritual y la devoción de la religiosidad del pueblo incaico, a quien por este motivo se le daba precisamente el apelativo de "El pueblo del Sol". Allí estaba su sagrada imagen de bulto, llamada específicamente *Punchau* ("El Día"). Confeccionada toda ella de finísimo oro, con exquisitos adornos de preciosísima pedrería (incrustaciones). La figura era de rostro humano en redondo, rodeado de rayos y llamas de fuego. Todo de una sola pieza y tan grande que cubría enteramente el aludido testero del templo, de pared a pared³⁰. Estaba dispuesta hacia el oriente, por lo que el sol al salir "hería en ella; y como era una plancha de metal finísimo, reverberaban y volvían los rayos con tan claridad, que parecía el sol. Decían los indios que juntamente con su luz, le comunicaba el sol su virtud"³¹.

29. *CRI*, Lib. III, cap. XX, vol. II, 112. *Cfr. SN*, Cap. XI; y Cristóbal de Molina (el almagrista), *Relación de las muchas cosas acaecidas en el Perú* (BAE, 209), 75 (=RMC).

30. *Idem*, 112-113.

31. *HNM*, Lib. XIII, cap. V, vol. II, 157. Guamán Poma de Ayala, por su parte, comenta que en el transcurso de los sacrificios matinales que diariamente se ofrecían al Sol, a los cuales de ordinario asistía el Inca, con el vivo deseo que se pusiera de manifiesto el clima de misterio y esplendor que rodeaba tales ceremonias, los ministros procuraban que dos asistentes consiguieran producir dentro del mismo templo el curioso y llamativo efecto de la descomposición de la luz (*arco iris*); haz de siete colores que se derramaba sobre la majestuosa figura del monarca que oraba de rodillas ante la sacrosanta imagen aurea de su divino padre. El cronista describe el referido proceso visual en estos términos: "En lo alto del techo del templo estaban colgados muchos cristales y a los dos lados [de la imagen del Sol] dos leones; apuntando el sol [astro] alumbraba de las ventanas la claridad, de los dos partes soplaban dos indios y se condensaba el viento del soplo y salía un arco que ellos le llaman *cirychi* [o sea, que como consecuencia del aliento que expelían se formaba un arco de colores]; y allí en medio se ponía el Inca hincado de rodillas, puestas las manos y el rostro al sol y a la imagen del sol, y decía su oración y respondían los demonios lo que pedía; y detrás sus hechiceros pontífices, *uallaviza* - *condeviza*, haciendo ceremonias de los demonios; y por las ventanas los principales haciendo oración, adorando al sol" (*PNC*, I, 432).

Había en el mismo *Coricancha*, aparte de esta imagen principal, cuatro más. Una que representaba una figura humana, hecha también toda de oro, con excepción del vientre que se encontraba lleno de una pasta de oro molido y amasado con las cenizas de los corazones de los Reyes Incas difuntos. En este caso, *Inti* se encontraba sentado en una silla maciza del mismo metal que su confección. Y las otras tres, igualmente antropomórficas, eran más toscas, hechas de mantas gruesas y de tejido tupido, sin los primorosos artificios que las primeras. Cada una de ellas tenía en la cabeza un tocado ("*llauto*"), preparado en base a trenzas de lana gruesa y muy tejidas, que daba la impresión de ser una suerte de mitra, al que estaban adheridas o adosadas unas orejeras muy grandes como las que usaban los mismos Incas. Estas estatuas recibían especiales nombres y títulos: la primera *Apu-Inti*, la segunda *Churi-Inti* y la tercera *Inti-Guauqui*; y contaban con un servicio individual de culto (ministros y ofrendas). Para las grandes fiestas y sacrificios eran sacadas por sus propios sacerdotes y colocadas en la plaza central, junto al *Viracocha*³².

Los eclipses de sol eran considerados como cosa muy grave y presagio de inminentes y grandes desgracias para el reino. Casi siempre anunciaban la repentina muerte de algún príncipe. Una vez que se producía el fenómeno solar, eran consultados inmediatamente los agoreros para que escrutaran la significación de tal ocultamiento. Conocido su parecer, se procedía a ofrecer muchos y costosos sacrificios, en los que se incluía, además de figuras de oro y plata, la muerte de gran cantidad de ganado y de algunos adolescentes (varones y mujeres). El cronista indígena Felipe Guamán Poma de Ayala, agrega al respecto que el Inca, en estas y otras ocasiones, "sacrificaba a su padre el Sol con oro y plata, y con niños y niñas de diez años, que no tuviesen señal ni mancha ni lunar y fuesen hermosos; y para ello hacía juntar quinientos niños de todo el reino y sacrificaba en el templo de Curicancha"³³.

32. *HNM*, Lib. XIII, cap. V, vol. II, 157-158. A ambos lados de la imagen del Sol, colocada en medio del altar mayor, según comenta el Inca Garcilaso, estaban colocados "los cuerpos de los reyes muertos puestos por su antigüedad, como hijos de ese sol, embalsamados que (no se sabe cómo) parecían estar vivos". Todos ellos estaban sentados en sillas de oro, mirando hacia el pueblo. Solamente el cuerpo del emperador *Huayna Cápac*, en señal de especial distinción, estaba puesto delante de la figura del Sol, "vuelto el rostro hacia él como hijo más querido y amado, por haberse aventajado de los demás; pues mereció que en vida le adorasen por dios por las virtudes y ornamentos reales que mostró desde muy mozo". Esta serie de cuerpos, ante el avance de las tropas de Pizarro sobre el Cuzco, fueron retirados del *Coricancha* y, junto con numerosos tesoros, ocultados cuidadosamente en lugares secretos. Al respecto el Inca agrega: "Que los más de ellos no han aparecido hasta hoy. El año de 1559 el Licenciado Polo de Ondegardo descubrió cinco de ellos: tres de reyes [*Viracocha*, *Túpac Inca Yupanqui* y *Huayna Cápac*] y dos reinas [*Mama Runtu*, mujer de *Viracocha*, y *Mama Occllo*, madre de *Huayna Cápac*]" (*CRI*, Lib. III, cap. XX, vol. II, 113).

33. *PNC*, I, 432.

El Inca, por su parte, solía retirarse a un lugar apartado y secreto, para entregarse por varios días a una intensa práctica de ayunos, en cuyo transcurso no se encendía ningún tipo de fuego en la ciudad. En esta mortificación era acompañado por las súplicas y peticiones de las mujeres del Sol ("*mamaconas*"), que desde su monasterio, sometido a estricta clausura, ofrecían frecuentes sacrificios, vistiendo ropas de tristeza, para que los eclipses solares fueran siempre portadores de los abundantes beneficios y dones que *Inti*, tras su reaparición en el cielo, seguramente derramaría sobre sus adoradores³⁴.

3. El Trueno, el Relámpago y el Rayo

El Licenciado Don Juan Polo de Ondegardo, antiguo Corregidor de la ciudad del Cuzco y conspicuo estudioso de las costumbres indígenas, nos informa que después del Viracocha y del Sol "la tercer guaca y de más veneración" entre los naturales del Incario era indudablemente el *Trueno*, al que también designaban indistintamente con los vocablos *Relámpago* o *Rayo*, tomando como una sola divinidad a estas tres manifestaciones eléctricas (auditivo-visuales) que acompañan de ordinario el estallido de las grandes tormentas andinas³⁵.

En la lengua quechua recibía una pluralidad de nombres (al menos cuatro). Generalmente se lo conocía con el nombre simple de *Illapa* ("Hillapa"), incluyendo en el mismo al trueno, el relámpago y el rayo³⁶; pero asimismo recurrían a nombres compuestos para hablar de este dios: lo llamaban *Chuquiilla* ("resplandor de oro"), *Catuilla* ("resplandor de estrellas") o *Intiillapa* ("rayo de sol")³⁷.

34. Sobre esta divinidad, véase: FRANKLIN PEASE G.Y., "*Nota sobre la unificación del culto solar entre los Incas*", en *Scientia et Praxis*, Nro. 2. Lima, 1966; y "*En torno al culto solar incaico*", en *Humanidades*, Nro. 1. Lima, 1967; ROBERT LEHMANN NITSCHKE, "*Coricancha*". La Plata (Argentina), 1929; LIESELOTTE ENGL, "*La aparición del Sol al joven inca Pachacutec en la fuente Sususpuquio*", en *Revista Española de Antropología Americana*. Vol. V. Madrid, 1970; JACINTO JIJON Y CAAMANO, "*La religión del Imperio de los Incas*", I. Quito, 1919; y HANS BAUMANN, "*Oro y dioses del Perú*". Barcelona, 1963.

35. TA, 460. El Inca Garcilaso, por su parte, sostiene terminantemente que al "relámpago, trueno y rayo... no los adoraron por dioses, sino que los honraban y estimaban por criados del Sol. Tuvieron que residían en el aire, más no en el cielo" (CRI, Lib. II, cap. XXIII, vol. II, 74). En cambio, nuestro *Sermonario* alude a ellos como a verdaderas divinidades a quienes los indígenas realmente adoran y sacrifican; cfr. *Sermones*, 6, fol. 36v; 9, fol. 52 r; 18, fols. 101r, 104r, y 19, fol. 108v.

36. Respecto del nombre *Illapa* el Inca Garcilaso precisa que, mediante el verbo "que le juntaban", distinguían las tres posibles significaciones de las cuales podía estar revestido el mismo. Si "decían, '*viste la Illapa*', entendían por el relámpago; si decían '*oíste la Illapa*', entendían por el trueno; y cuando decían '*la Illapa cayó en tal parte, o hizo tal daño*', entendían por el rayo" (CRI, Lib. II, cap. XXI, vol. II, 114).

37 Cfr. TA, 460; HNMA, Lib. V, cap. IV, 142; HNM, Lib. XIII, cap. VII, vol. II,

Esta divinidad tenía por oficio propio el enviar, según las diversas estaciones del año, las abundantes y beneficiosas lluvias, muchas veces precedidas de intensas granizadas, que permitían el constante rejuvenecimiento de la naturaleza. Quedando únicamente librado a su soberano dictamen establecer los momentos más oportunos de hacer caer copiosa agua del cielo para calmar la sed de las reseca y agrietadas tierras; permitiendo, de este modo, el crecimiento de los vegetales que sirven de alimento para los hombres y los animales, y para ornamentación de los distintos paisajes.

Los naturales acostumbraban a representárselo como un hombre de grandes proporciones cuya morada se encontraba en el mismo cielo. Su figura era sumamente luminosa por estar formada en base a un grupo de estrellas muy hermosas y resplandecientes (una constelación). En la mano izquierda sostenía permanentemente una maza y en la derecha una honda.

Según este mito el proceso que desencadena la lluvia debe explicarse en estos términos. El agua que cae proviene de un gran río celestial, especie de gran cinta blanca que recorre el cielo, o sea la Vía Láctea. *Illapa*, según su parecer, la derrama con generosidad sobre la tierra. El chasqueo o restalleo que produce la honda al soltarla es el trueno, la piedra lanzada contra el río el rayo, el agua que por efecto del golpe se desborda del cauce del río la lluvia, y el continuo resplandecer de las lucidas ropas con las que se encuentra ataviado *Illapa*, por resultado de las agitaciones que en ellas produce el movimiento de tirar la honda, el relámpago³⁸.

En relación a las posibles representaciones antropomórficas del *Illapa* (estatuas, imágenes de bulto, pinturas, etc.), el Inca Garcilazo afirma que los Reyes del Cuzco le dieron aposento propio en la Casa del Sol ("*Coricancha*") como a "criado suyo", pero niega categóricamente que hubiesen confeccionado alguna estatua o pintura suya, "porque no pudiendo retratarlo al natural (que siempre lo procuraban en toda cosa de imágenes) los respetaban [al trueno, rayo y relámpago] con el nombre de *Illapa*". Y para respaldar la veracidad de tal afirmación apela, a renglón seguido, al testimonio que de la religiosidad incaica recibió durante su crianza en el Cuzco, como mestizo que era, hijo de la "*Ñusta*" ("doncella de sangre real") *Chimpu Ocllo*, quien al ser bautizada había cambiado sus nombres por el de Isabel Suárez. Al respecto dice: "Yo escribo, como otras veces he dicho, lo que mamé en la leche y ví y oí a mis mayores"³⁹.

160. Arriaga apunta otro posible nombre: "Adorar a *Libiac*, que es el rayo, es muy ordinario en la sierra, y así muchos toman el nombre y el apellido de *Libiac* o *Hillapa*, que es lo mismo" (*EI*, cap. II, 201).

38. *HNM*, Lib. XIII, cap. VII, vol. II, 160.

39. *CRI*, Lib. II, cap. XXI, vol. II, 114.

El Padre Cobo, en cambio, haciéndose eco de otra tradición, transmite la siguiente noticia: “Llamaban al trueno con tres nombres: el primero y principal era *Chuquiilla*; el segundo *Catuilla*, y el tercero, *Intiillapa*. De cada nombre de estos hicieron una estatua de mantas de la misma forma que las del sol, porque decían que el trueno tenía hijo y hermano, y para esto daban razones como a cada uno le parecía. Estaban colocadas estas estatuas en el templo del sol, cada una en su altar, y en las fiestas principales las ponían todas tres cerca del *Viracocha*, junto a las del sol”⁴⁰.

Sobre los actos con que los indígenas honraban al dios *Illapa* en sus grandes festividades, Guamán Poma de Ayala, señala que éstos eran de dos clases: culturales y penitenciales. Era costumbre sacrificarle “quemando coca y comidas y chicha. . .; velando una noche *pacari con misaciconmi* y por otro nombre le llaman *curi caccha yllapa* [culturales]⁴¹; . . . ayunando sal y no durmiendo con sus mujeres, ni las dichas mujeres con sus maridos [penitenciales]”⁴².

4. La Luna y las Estrellas

a) A la *Luna* se la conocía generalmente con los apelativos de *Quilla*, *Mamaquilla* (“madre luna”) o *Coya* (“reina”). Los reyes incas, y con ellos todo el pueblo, le habían atribuido carácter divino en virtud de las mismas razones que los impulsaron a adorar al Sol; o sea, “por su admirable hermosura y belleza y por las grandes utilidades que causa en el mundo”⁴³.

Como deidad femenina era a la vez “hermana y mujer del Sol, y madre de los Incas, y de toda su generación; y así la llamaban *Mamaquilla*, que es madre luna”⁴⁴. También a ella *Illa Tecce* (“Viracocha”) la había agraciado con la comunicación de su potencia divina, “y héchola señora de la mar y de los vientos, de las reinas y princesas, y del parto de las mujeres y reina del cielo”⁴⁵.

En razón de sus desposorios con el Sol, se le tenía reservado uno de los cinco grandes aposentos o cuadras (capillas o ermitas) que estaban ubicados alrededor del claustro central del *Coricancha*. A este recinto sagrado se lo denominaba *Pumap Chupan* (“cola de le-

40 *HNM*, Lib. XIII, cap. VII, vol. II, 160.

41. El editor de *PNC*, en el intento de hacer más inteligible el texto de Guamán Poma, al transcribir este pasaje agrega: “velando toda una noche *Pacari*, velar, llamado por otro nombre *Curi Caccha Illapa*; compuesto de *Curi*, oro; *Caccha*, luzo vela; e *Illapa*, rayo; costumbre ésta muy parecida al *Misaciconmi*, hacer celebrar misa, que realizan actualmente los españoles” (vol. I, 189).

42. *PNC*, vol. I, 434.

43. *HNM*, Lib. XIII, cap. VI, vol. II, 158.

44. *CRI*, Lib. II, cap. XXI, vol. II, 114.

45. *RCA*, 153.

ón"). Como los demás era cuadrado y cubierto en forma de pirámide; pero se lo consideraba más digno e importante por ser el más cercano al altar mayor del templo, lugar donde se encontraba la grandiosa imagen áurea del Sol.

Todo el aposento o capilla, paredes y puertas, estaban forrados completamente de anchos tablones de plata pura, "porque por el color blanco vieses que era aposento de la luna"⁴⁶. En su interior, en medio del muro central, se encontraba expuesta a la veneración de todos sus hijos "su imagen y retrato. . . , hecho y pintado un rostro de mujer en un tablón de plata". A esta majestuosa ermita entraban diariamente diversos grupos de indias para visitar a tan beneficosa divinidad y para encomendarse filialmente a su maternal protección, que de una manera especial recaía sobre las parturientas⁴⁷. Asimismo, la Luna recibía el asiduo y devoto saludo de la *Coya* reinante en el Cuzco (esposa principal del Inca = emperatriz), a quienes acompañaban sus hechiceras, junto con las cuales ofrecía repetidos sacrificios de agradecimiento e impetración, al igual que el Inca los hacía frente al disco del sol⁴⁸.

A ambos lados de la representación lunar estaban ubicados los cuerpos embalsamados de las reinas difuntas ("*coyas*"), puestas por orden de dignidad y antigüedad de defunción. La reina *Mama Ocllo*, en razón de haber sido la madre del augusto *Inca Huayna Capac*, se encontraba colocada delante de la misma imagen de la Luna, "rostro a rostro con ella, y aventajada de las demás por haber sido la madre de tal hijo"⁴⁹.

Por ser la diosa de las mujeres su culto estaba confiado a un grupo de sacerdotizas, las cuales, además de atender diariamente los diversos oficios litúrgicos, tenían como función propia transportar la sagrada imagen sobre sus hombros para que ésta participara de las procesiones con que se celebraban las grandes festividades religiosas del reino⁵⁰.

Los eclipses de luna, al igual que los de sol, traían consigo graves preocupaciones y oscuros presagios a la supersticiosa alma indígena. Cuando éstos se producían era creencia extendida que un león o una serpiente se abalanzaba sobre el astro nocturno para despedazarlo, quitándole su primorosa luminosidad. Con el preciso fin de evitar que la oscuridad y las tinieblas se apoderaran de él, lo que significaría su muerte, al momento que se iniciaba el eclipse, comenzaban los indígenas a ejecutar un ruidoso ritual de protección

46. *CRI*, Lib. II, cap. XXI, vol. II, 113.

47. *Idem*.

48. *PNC*, vol. I, 432.

49. *CRI*, Lib. II, cap. XXI, vol. II, 114.

50. *HNM*, Lib. XIII, cap. VI, vol. II, 158.

y conjuro destinado a alejar definitivamente el peligro que amenazaba la vida misma de la hermana y esposa del Sol.

Para ahuyentar a los animales atacantes, en primer lugar, “daban grandes voces y gritos y azotaban los perros para que ladrasen y aullasen”; y, a continuación, los varones poniéndose como si estuviesen en pie de guerra, “tañendo sus bocinas, tocando a tambores, y dando grandes alaridos, tiraban flechas y varas hacia la luna, y hacían grandes ademanes con las lanzas, como si hubiesen de herir al león y sierpe; porque decían que de esta manera los asombraban y ponían espanto para que no despedazasen la luna”⁵¹.

b) Las estrellas, según el contenido de los relatos mitológicos que intentaban explicar el origen de los dioses incas, fueron consideradas en su totalidad como las preciosas y agraciadas hijas del augusto matrimonio que formaban el Sol y la Luna, o como las fieles criadas de la Luna que constantemente la acompañan y sirven de noche. En su conjunto recibían el nombre de *Coyllur* (“estrellas”). Pero algunas de ellas poseían nombres propios y se les tributaban cultos privativos de acatamiento y adoración.

De acuerdo a las certeras apreciaciones del P. Cobo el origen de este culto estelar debe verse en el convencimiento que los indígenas tenían para la subsistencia y multiplicación de todas las especies de animales. El gran *Viracocha*, además de su primigenio acto creador y de su continua providencia sobre el orden de lo creado, había “señalado” una especie de “segunda causa”, en “cuya conformidad creyeron que de todos los animales y aves de la tierra había en el cielo un símil que atendía a la conservación y aumento de ellos, atribuyendo este oficio y ministerios a varias constelaciones de estrellas”⁵².

Dentro de éstas, el primer lugar en los sentimientos de veneración lo ocupaba aquel conjunto de pequeñas estrellas llamadas vulgarmente las *Siete Cabrillas* y que los astrónomos suelen identificar de ordinario con las Pléyades que conforman la constelación del Toro. En quechua se las llamaba *Collca* (de “montón”, “granero”, “conjunto”) u *Oncoy* (de “canto”, “danza”, “baile en rueda”). Las *Cabrillas* eran respetadas, sobre todo, “por la extrañeza de su postura y conformidad de su tamaño”⁵³. En ellas se originaban los demás símiles estelares de las aves y animales que poblaban la dilatada geografía del Incario, y el poder o virtud que permitía su mantenimiento y reproducción. Razón por la cual “la llamaban madre y tenían universalmente todos los *ayllos* y familias por *guaca* muy principal”⁵⁴. Todos los naturales la reconocían de inme-

51. *Idem*, 158-159.

52. *Idem*, 159.

53. *CRI*, Lib. II, cap. XXI, vol. II, 114.

54. *HNM*, Lib. XIII, cap. VI, vol. II, 159.

diato en el cielo y en todas las provincias le ofrecían especiales sacrificios; y los que estudiaban el movimiento de los astros “tenían cuenta con su curso en todo el año más que con el de otras estrellas”⁵⁵.

El P. Blas Valera comenta que los quechuas veneraban además de una manera muy especial a tres *planetas*, a cada uno de los cuales el gran *Illa Tecce* le había confiado la protección de determinadas actividades humanas relacionadas directamente con el engrandecimiento y prosperidad del reino inca. Así, por ejemplo, Júpiter, *Pirua*, fue nombrado “guardador y señor del imperio y de las provincias del Pirú y de su república y de sus tierras”. Motivo por el cual correspondía que se le ofrecieran en sacrificio las primicias de las cosechas y los frutos más hermosos y notables, entre ellos las mazorcas más señaladas por su conformación y color. A su patrocinio se confiaban especialmente las trojes o graneros de maíz, los tesoros y los almacenes de comestibles.

Marte, *Auyacoc*, tenía a su cargo el cuidado de “las cosas de guerra y los soldados” para que la paz reinara en el Incanato y éste pudiera extender sin cesar sus fronteras. Y Mercurio, *Catuilla*, la vigilancia de los “Mercaderes y caminantes y mensajeros” para que cada uno de ellos pudiera cumplir con eficacia y sin peligros sus propias funciones en beneficio del bien común imperial⁵⁶.

Asimismo, los habitantes del antiguo Perú rendían a otros dos planetas particular sumisión y reverencia. Al lucero Venus, *Chasca*, (“de cabellos largos y crespos”) se lo reputaba una deidad benéfica que desempeñaba el papel de hermoso y diligente paje del Sol, “que andaba más cerca de él, unas veces delante, y otras veces en pos”⁵⁷. En cambio Saturno, *Hancha*, adquiría los perfiles siniestros de una especie de vicario enfurecido del gran *Illa Tecce* o Viracocha, deseoso siempre de desahogar sobre el género humano largas aflicciones encaminadas a expiar todas las malicias que éste hubie-

55. *Idem*. La práctica de este tipo de cultos estelares parece haber estado muy difundida incluso bien avanzado el siglo XVI. En 1564, apenas treinta años después de la conquista del Perú, el misionero Luis Olivera descubrió entre su feligresía la aparición de un fuerte rebrote idolátrico. Seriamente alarmado pidió ayuda al Obispado del Cuzco para contrarrestar la actividad de sus propagadores. Esto ocurría en la antigua provincia de Guamanga. A este movimiento se lo conoce con el nombre de *Taki Oncoy* (“Danza del fin del mundo” o “Culto estelar de las Siete Cabrillas”). El Presidente de la Audiencia de Lima, Lope García de Castro, encomendó la actividad persecutoria a Cristóbal de Albornóz. Recientemente los *Informes* de este extirpador de idolatrías han sido publicados por LUIS MILLONES, bajo el título *Las Informaciones de Cristóbal de Albornóz*, en *Sondeos*, Nro. 79, *Cidoc*. Cuernavaca, México, 1971. Con anterioridad PIERRE DUVIOLS dio a conocer otro escrito de este visitador: *Un inédito de Cristóbal de Albornóz: La instrucción para descubrir todas las guacas del Perú y sus camayos y haciendas*, en *Journal des Américanistes*, LVI-I, 7-39. París, 1967.

56. *RCA*, 154-154.

57. *CRI*, Lib. II, cap. XXI, vol. II, 114.

re cometido a lo largo de los meses y los años. Era su ministerio enviar a la tierra las pestes, mortandades y hambres, y los rayos y truenos: y los indios “decían que ...estaba con una porra y con sus arcos y flechas, para herir y castigar a los hombres por sus maldades”⁵⁸.

El resto de las estrellas, según los oficios que a cada una se le atribuían, eran adoradas solamente por aquellos indígenas que en sus necesidades cotidianas experimentaban la urgencia de sus peculiares gracias y auxilios; y “ellos no más las conocían y tenían cuentas con ellas y les ofrecían sacrificios; y los otros no, ni lo tenían por precepto obligatorio”.

Así, vgr., los pastores acudían a *Urcuchillay* (Lira), “que dicen que es un carnero [llama o guanaco] de muchos colores, el cual entiende en la conservación del ganado”⁵⁹; y “a otras dos pequeñas que tiene debajo a manera de T, decían ser los pies y la cabeza”⁶⁰. Y, asimismo, “adoraban a otras dos que andaban cerca de ella que llaman *Catuchillay* (Vía Láctea o Cruz del Sur)”, a quienes imaginan como una llama con su cría. Los que vivían en las montañas y tierras cálidas (“yungas”), reverencian a otra que nombran *Chuquichinchay* (constelación zodiacal, Leo) “que dicen es un tigre a cuyo cargo están los tigres, osos y leones”; y le pedían en los sacrificios que estos animales no les hicieran ningún daño mientras trabajaban o iban de viaje. Otros tenían en gran cuenta a la que invocaban como *Machacuay* (constelación zodiacal, Cáncer), que pensaban entendía en la conservación de las “serpientes, culebras y víboras, para que no les hagan mal”⁶¹. Finalmente, porque creyeron que de todos los animales y aves que hay en la tierra “hubiese su semejante en el cielo, a cuyo cargo estaba su procreación y aumento; ...así tenían cuenta con diversas estrellas, como las que llamaban *Chacana* [Cruz del Sur] y *Topatorca* [constelación zodiacal, Capricornio] y *Mamana* [Virgo] y *Mirco* [constelación de los Gemelos] y *Miquiquiray* (Acuario), y otras así”⁶².

También a las estrellas y planetas se les tenía dedicado una de aquellas ermitas o capillas construidas, como ya lo indicáramos, en el mismo claustro central del *Coricancha*. La que les correspondía estaba situada junto a la de la Luna por ser todas ellas sus “cria-

58. RCA, 154.

59. TA, 459.

60. HNM, Lib. XIII, cap. VI, vol. II, 159.

61. TA, 460. El P. Cobo ofrece otras dos posibles explicaciones del culto a esta constelación. Por una parte, porque cuando truena el relámpago parece tomar la figura de serpiente o víboras en movimiento. Y, por otra, “porque los Incas las tenían por armas, y aun las criaban y tenían acá por *guacas*, particularmente los de la provincia de *Chinchaysuyu*” (HNM, Lib. XIII, cap. VI, vol. II, 159-160).

62. *Idem*. Para la individualización de estas estrellas y constelaciones todavía es de suma utilidad el estudio de VICENTE FIDEL LOPEZ, *Las races aryennes du Pérou*, II Parte, cap. I, 137-148. París, 1871.

das" y "doncellas". Esta persuasión, según comenta el Inca Garcilaso, los llevó a dedicarle "el aposento cerca del de su señora, porque estuviesen más a mano para el servicio de ella, porque decían que las estrellas andan en el cielo con la luna como criadas suyas, y no con el Sol, porque las ven de noche, y no de día".

Este recinto, al igual que el de la Luna, se encontraba en su interior íntegramente tapizado de plata, siendo incluso la puerta de acceso del mismo metal. Y el techo en toda su extensión estaba tachonado o "sembrado de estrellas grandes y chicas, a semejanza del cielo estrellado"⁶³.

De acuerdo a las referencias de Guamán Poma a este aposento "entraban a sacrificar los *Auquiconas* (príncipes o infantes imperiales) y las *Nustaconas* (princesas, infantas o doncellas de legítima sangre real)..., [de los cuales las estrellas] eran dioses menores; y entraban con sus hechiceros y pedían lo que querían en sus oraciones"⁶⁴.

5. El Mar, la Tierra y el Arco Iris

a) A la mar, el Neptuno o la Tetis del olimpo quechua, lo llamaban *Mamacocha* ("madre mar", "madre de los lagos o del agua"), dando a entender que con los indígenas hacía el oficio de madre al sustentarlos copiosamente con su pescado y al ofrecerle en sus playas considerables cantidades de cabezas de sardinas que utilizaban a modo de estiércol para fertilizar las tierras de cultivo⁶⁵.

En especial la veneraban los pescadores de las costas del Pacífico, desde Trujillo hasta Tarapaca; y le pedían, sobre todo, que no se embraveciera o picara a fin de poder realizar una abundante pesca. Y para lograr el efecto deseado echaban "en ella harina de maíz blanco y almagre [el *sil atticum* de los antiguos] u otras cosas". Los indígenas de las sierras, por su parte, en los viajes a la costa marítima en busca del abono antes mencionado, al momento de comenzar a divisar el mar en el horizonte, le hacían grandes reverencias⁶⁶; y antes de regresar a sus pueblos le imploraban con insistencia que los librara de posibles enfermedades y que al retornar a sus hogares desde las mitas, donde trabajaban parte del año, lo hicieran con salud y buena provisión de plata⁶⁷.

63. *CRI*, Lib. II, cap. XXI, vol. II, 114.

64. *PNC*, 432.

65. *CRI*, Lib. I, cap. X, vol. II, 20; Lib. VI, cap. XVII, vol. II, 215.

66. *Instrucción contra las ceremonias y ritos que usaban los Indios conforme al tiempo de su infidelidad del III Concilio Provincial de Lima* (incluida en el texto del *Confesionario para los Curas de Indios*. Lima, 1585), 448 (= *ICR*). Citamos según la edición que oportunamente indicamos para *TA* (cfr. nota 16); *HNH*, Lib. XIII, cap. VII, vol. II, 161.

67. *EI*, 201.

b) Igualmente los naturales adoraban la tierra, a la que designaban con los nombres de *Pachamama* o *Mamapacha* ("madre tierra"); y lo hacían, dice el P. Acosta, al modo como los antiguos griegos y romanos "celebraban a la diosa Tellus"⁶⁸. Para honrar a esta deidad telúrica, la cual generosamente les brindaba según las estaciones del año los principales alimentos para sustentarse (maíz, papas, batatas, quínu, yuca, frijoles, calabazas, ajíes, etc.), era su costumbre colocar en las chacras o campos de cultivo una piedra ("como ara o estatua de ella") alrededor de la cual le rezaban y sacrificaban para que "les guardase y fertilizase" sus haciendas; y "cuando una heredad era más fértil, tanto era mayor el respeto que le tenían"⁶⁹.

De esta diosa eran especialmente devotas las mujeres, sobre todo, cuando afrontaban las tareas de roturar y sembrar las chacras. Era común verlas hablar con la *Pachamama* mientras iban realizando los diversos aspectos del laboreo de la tierra. Le pedían en esta conversación que les diera buena cosecha, derramando para esto "chicha y maíz molido, o por su mano o por medio de los hechiceros"⁷⁰. Además, agrega el cronista Hernando de Santillán, acudían a su veneración las embarazadas ante la proximidad del alumbramiento, "y cuando habían de parir, le hacían sacrificios", como derramar chicha, quemar ropa y sacrificar animales⁷¹.

c) De la misma manera, el "arco del cielo" había sido incorporado al grupo de seres sobrenaturales que constituían el panteón incaico, llegando a ocupar en él un destacadísimo lugar. Se lo designaba con el nombre de *Cuichu* o *Cuichi* ("arco iris"). Su origen se debía buscar en los designios creadores del mismísimo Sol, que un arrobamiento de su característica magnanimidad decidió llamarlo a la existencia, colocándolo majestuosamente en el cielo junto a los otros dioses celestes. Motivo por el cual los Incas, que se apreciaban de ser hijo del áureo astro, lo adoptaron por "divisa y blasón" de sus armas, acompañando su representación con el agregado de dos culebras, cuyos cilíndricos y serpenteantes cuerpos completaban la decoración del escudo imperial⁷².

Tampoco a él le faltó su propio aposento en el *Coricancha*. Tenía reservado para su homenaje una de aquellas cinco capillas (la cuarta) que los inspirados constructores supieron distribuir armónicamente a lo largo de la galería que rodeaba el patio central del templo mayor del Cuzco. Toda ella se hallaba guarnecida de oro

68. *HNMA*, Lib. V, cap. IV, 143.

69. *HNMA*, Lib. XIII, cap. VII, vol. II, 167.

70. *EI*, 201.

71. *Relación del origen y gobierno de los Incas* (= *OGI*), (*BAE*, vol. 209), 111.

72. *CRI*, Lib. II, cap. XXI, vol. II, 114. El P. ACOSTA señala que el "arco iris era armas e insignias del Inca con dos culebras a los lados a la larga" (*HNMA*, Lib. V, cap. IV, 143).

puro. Y en la pared principal, sobre una de esas gruesas láminas del resplandeciente metal, se encontraba colgada su deífica figura. La misma consistía en un lienzo de amplias proporciones sobre el cual había sido “pintado muy al natural. . . , tan grande que tomaba de una pared a otra con todos sus colores al vivo”. Pero a pesar de prestarle tal veneración, el Inca Garcilaso comenta que los indígenas en su simplicidad, al divisarlo en el cielo, adoptaban una extraña y llamativa costumbre: “cerraban la boca y ponían la mano delante, porque decían que si le descubrían los dientes los gastaba y empobrecía”⁷³.

B. LAS HUACAS

Hasta el momento el interés de nuestra investigación se ha ceñido exclusivamente a la tarea de ir presentando a cada una de las “grandes divinidades”, cuya existencia y culto son puestos de manifiesto por la abundante y rica mitología quechua. Si recordamos una vez más el intento de clasificación que el P. Acosta nos ofrece en su *Historia Moral y Natural*, podemos concluir que todas ellas se identifican más con las “cosas naturales”, que en general y en particular, la imaginación indígena le atribuyó sin reserva alguna las características y atributos propios de la naturaleza divina (“*animismo precolombino*” o “*amerindiano*”). Teniendo en cuenta la división tripartita de los mundos según la cosmovisión prehispánica, estas verdaderas deidades, menos Illa Teche o Viracocha, moraban en el “*Hanan-Pacha*” o mundo celeste, mientras que los hombres lo hacían en el “*Cay-Pacha*” o mundo terrenal, y los espíritus maléficos y las fuerzas destructoras en el “*Oco-Pacha*” o mundo subterráneo.

Queremos ahora, en cambio, dirigir nuestra atención a conocer las divinidades que fueron producto de la simple “invención o ficción humana”, y que en la religiosidad incaica reciben en conjunto el nombre de “*huacas*” o “*guacas*”, ídolos o fetiches regionales, locales o familiares que llegaron a monopolizar en su favor todos los sentimientos religiosos de los habitantes del Imperio (“*fetichismo*” o “*totemismo precolombino* o *amerindiano*”). Comenzaremos esta parte del trabajo con un breve análisis de las posibles significaciones que encierra esta voz quechua; y pasaremos luego a enumerar las principales *huacas* que fueron objeto de singular veneración por parte de las masas indígenas.

1. Significado del vocablo “huaca”

Los *Vocabularios* contemporáneos al *Sermonario del III Limen-*

73. *Idem*.

se traducen esta palabra por: ídolos, figurillas de hombres y animales que traían consigo los indios⁷⁴; ídolo, adoratorio o cualquier cosa señalada por la naturaleza⁷⁵; ídolo, cosa extraordinaria fuera de lo común⁷⁶; ídolo en forma de hombre, carnero, etc., y los cerros que adoraban en su gentilidad⁷⁷. Y los modernos, como el de Ernest W. Middendorf o el de Juan Jacobo von Tschudi, aclaran que es “todo objeto sagrado, sobrenatural o sólo extraordinario”, como ser “templos, sepulturas y lo que contenían, momias, antigüedades, ídolos, cerros altos y peñas, animales grandes y monstruosidades”⁷⁸; o “cosa sagrada, cosa sacrificada al Sol, como figuras de hombres y animales de oro, plata o madera, cosa extraña, nada común, sea hermosa o fea, mujer que pare dos mellizos, huevos de dos yemas, monstruos, fuentes caudalosas, piedrecillas de varios colores, torre alta, cuesta muy alta, la Cordillera del Perú”⁷⁹.

El Inca Garcilaso, exquisito filólogo del quechua, su lengua materna, en los *Comentarios Reales*, alude a dos posibles pronunciaciones de esta palabra, que originan a su vez dos significaciones distintas: cuando la palabra es pronunciada con “la última sílaba en lo alto del paladar quiere decir ídolo, como Júpiter, Marte o Venus”, siendo éste el sentido con el cual más se la usa; en cambio cuando es pronunciada con “la última sílaba en lo más interior de la garganta, se hace verbo y significa llorar”.

Además el cronista registra las ocho posibles acepciones que el término puede connotar cuando se lo utiliza como sinónimo de ídolo, algunas de las cuales ya nos han sido adelantadas hace unos momentos por los filólogos alemanes Middendorf y Tschudi, quienes se inspiran muchas veces en esta fuente de información para redactar sus propias notas lingüísticas. Pasemos entonces a percibir en detalle los diversos significados que la palabra adquiere al ser proferida con unción sagrada por los labios indígenas:

- 1) “Cosa sagrada, como eran todas aquellas en que el demonio les hablaba: esto es, los ídolos, las peñas, piedras grandes o árboles”.
- 2) “Las cosas que habían ofrecido al Sol, como figuras de hombres,

74. DIEGO GONZALEZ DE HOLGUIN, *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú: llamada quichua o del Inca. Corregido y renovado conforme a la propiedad cortesana del Cuzco*, (Lima, 1608), fol. 158.

75. *Arte y Vocabulario en la lengua general del Perú: llamada quechua. El más copioso y elegante que hasta ahora se ha impreso*, (Lima, 1586), fol. 109.

76. DIEGO DE TORRES RUBIO, *Arte y Vocabulario en la lengua general del Perú: llamada quechua y en la española*, (Lima, 1614), fol. 6.

77. LUDOVICO BERTONIO, *Vocabulario de la lengua aymara*, (Juli, 1612), fol. 149.

78. ERNEST W. MIDDENDORF, *Die einheimischen Sprachen Perus. Band. II: Wörterbuch des Runa Simi oder Keshua Sprache*, (Leipzig, 1890), 413.

79. JUAN JACOB VON TSCHUDI, *Die Kechua - Sprache. Dritte Abtheilung. III: Wörterbuch*, (Viena, 1853), 91.

aves y animales hechas de oro, o de plata, o de palo, y cualesquiera otras ofrendas, las cuales tenían por sagradas”.

- 3) “Cualquier templo grande o chico, a los sepulcros que tenían en los campos, y a los rincones de las casas, de donde el demonio hablaba a los sacerdotes”.
- 4) “A todas aquellas cosas que en hermosura o excelencia se aventajaban de otras de su especie, como una rosa, manzana, o camuesa, o cualquier otra fruta que sea mayor o más hermosa que todas las de su árbol; y a los árboles que hacen su misma ventaja a los de su especie”.
- 5) “A las cosas muy feas y monstruosas que causan horror y asombro; y así daban este nombre a las culebras grandes de los *antis*, que son de veinticinco y de treinta pies de largo”.
- 6) “A las cosas que salen de su curso natural, como a la mujer que pare dos de su vientre, a la madre y a los mellizos daban este nombre. . . , a las ovejas que paren dos de su vientre, digo al ganado de aquella tierra [llamas, guanacos], que por ser grande su ordinario parir no es más que de uno,. . . al huevo de dos yemas. . . , y a los niños que nacen de pie, o doblados, o con seis dedos en pies y manos, o nace encorvado, o con cualquier defecto mayor o menor en el cuerpo o en el rostro, como sacar partido alguno de los labios”.
- 7) “A las fuentes muy caudalosas que salen hechas ríos. . . , y a las piedrecitas y guijarros que hallan en los ríos y arroyos con extrañas labores o de diversos colores”.
- 8) Y, por último, “a la gran Cordillera de la Sierra Nevada [o de los Andes], que corre por todo el Perú, a la larga hasta el estrecho de Magallanes, por su largura y eminencia. . . , a los cerros muy altos. . . , las torres altas de las casas comunes, y a las cuestras grandes”⁸⁰.

Estas observaciones, que parecen mostrarse lo suficientemente detalladas y precisas, nos permiten concluir que el vocablo en cuestión admite múltiples significaciones. Todas ellas, en un intento por sintetizar cuanto revelan las fuentes consultadas, y teniendo en cuenta nuestras propias inquietudes, pueden ser reducidas básicamente a cuatro categorías de seres, realidades u objetos a los que con toda propiedad los indígenas llamaban *huaca*. Son ellos: 1) los ídolos fabricados por sus manos, o sea, las representaciones o figuras de una determinada divinidad a la que se le daba culto de adoración (podían ser de piedra, metal, madera, etc.); 2) Determinados accidentes geográficos (la Cordillera de los Andes, los ríos, arroyos, fuentes, cerros, cuestras, piedras, etc.) o elementos de la naturaleza (árboles, flores, frutos, animales, etc.) que por su excelencia, hermosura o majestad despertaban inmediatamente en el

alma indígena actitudes de admiración y fascinación; 3) Ciertos seres que, al contrario, provocaban al instante en quien los miraba sentimientos de aversión o de estupor a causa de su defectuosa conformación física, marcada por la fealdad, lo grotesco o lo monstruoso (animales u hombres), o porque su reproducción escapaba al curso que de ordinario imponía la naturaleza (mellizos); 4) Los templos, las sepulturas o cementerios y los mismos cuerpos embalsamados de sus difuntos⁸¹.

2. Los ídolos o fetiches

El culto a los ídolos o fetiches, como lo precisamos con anterioridad, se convirtió en el rasgo más característico y difundido de la religiosidad del Incario prehispánico⁸². El P. Acosta puntualiza que la gentilidad peruana evidenció una "gran curiosidad" por fabricar ídolos y pinturas de diversas formas y materias, a las que luego "adoraban por dioses"⁸³.

Estos fetiches eran confeccionados, los más de ellos, con piedras de calidad o con metales preciosos, como el oro y la plata que con inusitada abundancia ofrecían las minas de las sierras, o con maderas finas y resistentes. En la mayoría de los casos las manos que los moldeaban reproducían figuras irreconocibles a los ojos españoles o determinadas formas antropomórficas (hombres y mujeres) o zoomórficas (felinos, aves, reptiles). En cuanto a la calidad plástica de las figuras, a juicio de nuestro jesuita, y teniendo en cuenta los que él pudo ver con sus propios ojos, "ordinariamente

81. De acuerdo a estas apreciaciones del INCA ciertas clases de huacas deben ser incluidas no sólo en el "linaje de idolatrías" que el P. ACOSTA llama "*de las cosas imaginables o fabricadas por invención humana*", sino también en el de "*las cosas naturales particulares*", que es adorar ciertas cosas en particular, "no por su especie", como por ejemplo, "tal río, tal fuente, o árbol, o monte" (HNMA, Lib. V, cap. II, 144).

82. Según HERNANDO DE SANTILLAN el culto a las huacas "es de moderna introducción" en la religiosidad incaica. El mismo se remonta a *Topa Inca Yupanqui* (noveno emperador, que gobernó hacia 1471-1493) y a las revelaciones con que Pachacamac ("Hacedor de la tierra") lo favoreció en el valle de Irma, luego de haber hecho oración y ayunado cuarenta días. Esta divinidad se le mostró como la "que daba ser a todas las cosas de acá abajo"; y, a su vez, como hermano del Sol, el "que daba ser a lo de arriba". El Inca y su séquito le ofrecieron "grandes sacrificios de ovejas de la tierra y quemaron mucha ropa". A la pregunta que le formularon para que les dijese que sacrificios le eran más agradable "la guaca les dijo por aquella piedra en que los hablaba", que tenía mujer y cuatro hijos; y que allí mismo en Irma le edificasen una casa para él y una para cada uno de los tres primeros hijos en el valle de Mala, Chíncha y Andaguaylas, junto al Cuzco. El cuarto hijo, en cambio, quiso entregárselo "al dicho Topa Inca para que le guardase y le diese respuesta de lo que le preguntase". Y "así hizo las dichas casas; y de aquellas guacas fueron multiplicando muchas más, porque el Demonio que por ellas les hablaba, les hacía creer que parían y les hacía hacer nuevas casas y adoraciones a los que creían que procedían de las dichas guacas, y a todos tenían por sus dioses" (OGI, 111-112).

83. HNMA, Lib. V, cap. IX, 149.

eran de gestos feos y disformes". Los colores vivos y las incrustaciones de pedrería fina, en algunas ocasiones, completaban la ornamentación de aquellas estatuas mitológicas que el viajero podía contemplar profusamente en los templos, plazas y calles de las ciudades y villas, en los caminos que conducían a ellas, y hasta en los lugares de trabajo y en los mismos hogares de cada uno de los hijos del Sol⁸⁴.

Entre estas huacas, diseminadas a lo largo y ancho del Imperio, podían existir incluso fuertes relaciones de parentesco (como ser hijos o mujeres de otras) o de amistad y ayuda mutua en el cuidado y protección de sus devotos. Cada una recibía un nombre particular, y cada ayllu o parcialidad poseía la suya, a quien invocaban con suma reverencia tanto los adultos como los niños. Algunas de ellas, por los especiales y continuos beneficios que habían derramado en determinadas circunstancias sobre sus adoradores, se llegaron a convertir en "guardas y abogados" permanentes de los diversos pueblos indígenas. En este caso para invocarla, al nombre propio, le anteponían la expresión *Marca aparac* ("conductor del pueblo", "el que lleva en brazos") o *Marca charac* ("fundador del pueblo").

Asimismo, cada huaca tenía consagrados a su exclusivo servicio "particulares sacerdotes", los que se encargaban de celebrar los correspondientes sacrificios mediante el recitado de especiales oraciones de agradecimiento y petición, y el ofrecimiento de numerosas oblaciones, que en buena parte el fuego se encargaba de consumir⁸⁵.

A estos ídolos recurría de continuo la población indígena a fin de solicitarles que con prontitud tuvieran a bien remediar las múltiples penurias y estrecheces que los agobiaban. Y en tales demandas "aplicaban sus devociones a cada una [de las huacas] para un género de necesidad: a unas iban para que hiciesen llover, a otras para las sementeras que crezcan y granen, a otras para que las mujeres se emprenen; y así para las demás cosas; lo cual fue en tanta multiplicación, que ya para casi cada cosa tienen su huaca"⁸⁶.

Los mismos Incas se encargaron de fomentar el culto a las huacas más veneradas y representativas de cada una de las regiones o provincias que conformaban su vasto reino. Con fino tacto político reconocieron que la consolidación definitiva del imperialismo cultural que ellos patrocinaban necesitaba de la contribución del orden religioso, por revelarse éste como el instrumento más idóneo para lograr la rápida y permanente unificación de los diversos pueblos que, mediante las acciones militares, eran incorporados a los

84. *Idem.*; *EI*, 202.

85. *EI*, 202.

86. *OGI*, 112.

dominios incaicos. Guiados por este convencimiento oficializaron sus propios mitos y dioses, simbolizados por el Sol o "Inti", el cual desde el instante mismo de la conquista pasaba a constituirse en la deidad más importante del lugar, fortaleciendo con su presencia (en los templos e imágenes locales) los vínculos de comunión entre todas las provincias, por más distantes que se encontraran las unas de las otras. Todas ellas se sentían solidarias y mancomunadas al comulgar en las mismas creencias y en los mismos dioses. Pero, a su vez, admitieron gustosos las arraigadísimas convicciones y cultos regionales como medio de congraciarse con los pueblos sojuzgados y como recurso para que éstos secundaran, de manera permanente y entusiasta, los planes de expansión que reafirmaban por doquier el señorío de los mismísimos hijos del Sol, evitándose así las posibles rebeliones y las sangrientas represalias⁸⁷.

Esta tolerancia religiosa, destinada a robustecer la unidad imperial, se llevó a la práctica mediante la aplicación, ante todo, de un curioso y eficaz procedimiento de características evidentemente sincréticas. A medida que el Inca conquistaba una nueva provincia o pueblo, "lo primero que hacía era tomar la guaca principal de la tal provincia o pueblo y la traía al Cuzco, así por tener aquella gente del todo sujeta y que no se le rebalse, como porque contribuyesen cosas y personas para los sacrificios y guardas de las guacas y para otras cosas". Las diversas guacas eran luego colocadas en alguno de los tantos altares que se hallaban destinados al efecto en el *Coricancha*, o en ciertas especies de ermitas construídas a las orillas del principal camino que desde la capital salía en dirección a la provincia de donde provenía la agraciada estatua. De este modo, el Inca conseguía que los ojos y los corazones de todos los habitantes del Imperio se dirigieran permanentemente hacia el Cuzco donde ahora se encontraba viviendo al lado del dios Sol y de su mismo hijo, el emperador, la huaca que ellos más apreciaban y a la que más devoto vasallaje rendían⁸⁸.

Tal costumbre hizo del Cuzco y de sus alrededores un verdadero depósito o acopio de ídolos, donde a las numerosas huacas locales se venían a unir las de origen provinciano, al punto que el Licenciado Polo de Ondegardo, hacia 1559, estableció que el número ascendía a "340 guacas y adoratorios", cada una con su nombre y culto; y el perspicaz Corregidor agrega, "y debía haber otras más"⁸⁹.

Muchos años después, alrededor de sesenta o más, el P. Cobo,

87. Cfr. FEDERICO KAUFFMANN DOIG, *Los Incas y el Tahuantinsuyo*, (Lima, 1963), 59-64.

88. *TA*, 477.

89. *Idem*.

tras compulsar los mejores archivos y relaciones de los que pudo disponer para redactar su monumental *Historia del Nuevo Mundo*, realizó también un prolijo recuento de las huacas que se encontraban expuestas a la veneración pública en las primeras cuatro leguas de los caminos reales, que desde el Cuzco se dirigían a las cuatro provincias que componían el territorio imperial⁹⁰. Este cómputo se manifiesta idéntico al establecido por Polo de Ondegardo, con la diferencia de tan solo dos huacas a favor del primero. Las cantidades que en esta oportunidad se manejan son las siguientes: en los nueve *ceques*⁹¹ del camino de *Chinchaysuyu*, 85 huacas; en los nueve del camino de *Antisuyu*, 88; en los nueve del camino de *Collasuyu*, 85; y en los catorce del camino de *Contisuyu*, 80. En total 338 huacas, distribuidas en 41 *ceques*. A ellas habría que sumar, para darse cuenta de la magnitud de la iconografía cuzqueña, las ubicadas en el interior del *Coricancha*, los mojones o pilares que señalaban los meses y las que solamente adoraban algunos naturales, como eran las que provenían de las provincias sujetas al Inca, visitadas por los devotos en sus frecuentes viajes al Cuzco, y los cuerpos de los difuntos de cada linaje, a los que reverenciaban sólo sus descendientes⁹².

90. El imperio, llamado en lengua quechua *Tahuantinsuyo*, había sido dividido administrativamente por los Incas en cuatro grandes provincias: *Chincaysuyu* (parte central y norte de la Costa y Sierra), *Collasuyu* (sur, tierra de los collas, altiplano peruano-boliviano), *Antisuyu* (este, zona selvática u oriente amazónico, donde sale el sol) y *Contisuyu* (oeste, la Costa hasta el mar, donde se pone el sol). Estos dos últimos nombres encuentran su explicación en los tres momentos más importantes que acompañan el movimiento del Sol tal como lo observaban los indígenas en su cotidiano desplazamiento: *Anti*, naciente; *Inti*, zenith; *Conti*, poniente.

91. Este es un vocablo cuya traducción puede resultar difícil de captar para quien no esté familiarizado con la lengua y la cosmovisión quechuas. Propiamente significa algo así como raya, línea, término, o rumbo. Al respecto el P. COBO ofrece una definición que por escueta nos parece sumamente oscura, por no decir ininteligible. Al correr de la pluma, como si se estuviera dirigiendo a personas que conocen el sentido preciso del término, escribe: "Del templo del Sol salían, como de centro, ciertas líneas, que los indios llaman *ceques*; y hacíanse cuatro partes conforme a los cuatro caminos reales que salían del Cuzco". En el caso que interpretáramos correctamente estas palabras, podríamos decir que con la voz *ceque* se designan los rumbos o direcciones imaginarias, trazados con referencia a los cuatro puntos cardinales, que desde el Cuzco, más precisamente el Coricancha, su lugar de origen, se proyectan como líneas sagradas a las cuatro provincias que constituyen el Tahuantinsuyu; y cuya trayectoria orienta el trazado de los cuatro caminos reales.

Y el cronista inmediatamente agrega que "en cada uno de aquellos *ceques* estaban por su orden las guacas y adoratorios que había en el Cuzco y su comarca, como estaciones de lugares píos, cuya veneración era general a todos". El cuidado de cada *ceque* estaba confiado a una o varias familias o parcialidades del Cuzco; y de sus miembros "salían los ministros y sirvientes que cuidaban de las *guacas* de su *ceque* y atendían a ofrecer a sus tiempos los sacrificios estatuidos" (*HNM*, Lib. XIII, cap. XIII, vol. II, 169).

92. *Idem*, Lib. XIII, caps. XIII, XIV, XV, XVI, vol. II, 169-186.

3. Los Pururáucas y Guáúques

a) La historia de los dioses *pururáucas* (“piedras defensivas”, “traidores escondidos”) se remonta a la batalla que el Inca Viracocha, (que gobernó el Incario hacia el año 1410) y su joven hijo *Yupanqui* (Pachacatu Inca) (1438-1471), tuvieron que librar contra la Confederación Chanca, con asiento en la región de Abancay, que al igual que los hijos del Sol ambicionaban expandir su poderío mediante el sojuzgamiento de los pueblos indígenas vecinos. Estas aspiraciones imperiales fueron la causa de un feroz enfrentamiento entre cuzqueños y chancas. Ambos se lanzaron a la guerra para conquistar y consolidar definitivamente su hegemonía territorial. Los chancas arremetieron con fuerza y pudieron llegar hasta el Cuzco. Inmediatamente sitiaron la ciudad con el firme propósito de provocar su rápida rendición.

En el transcurso de aquel cruento asedio los incas urdieron una ingeniosa argucia para debilitar el ánimo de los aguerridos chancas. La misma consistió en magnificar el número de los soldados dispuestos a impedir que la ciudad cayera en manos enemigas, haciéndoles creer que muchos de ellos eran seres divinos que asumían la forma humana para colaborar en la resistencia y otorgarle a ellos la ansiada debelación.

En repetidas oportunidades, a medida que se desarrollaban los encarnizados combates, el agotado y desmoralizado ejército imperial fue recibiendo el auxilio de pequeños grupos de valerosos defensores, quienes entraban en el fragor de la contienda profiriendo fuertísimos alaridos de guerra para infundir aliento y coraje a los que todavía permanecían en sus puestos de lucha, “haciendo más ruido de lo que la gente era”. Entonces los chancas comenzaron a dudar de la victoria, “entendiendo que eran de mucha más gente, y así pelearon de allí adelante más por morir que por vencer”. Estos momentos de desconcierto fueron aprovechados por las huestes quechuas, como pueblo “que estaba hecho a engrandecer sus hechos con fábulas y testimonios falsos que levantaban al Sol”, para decir por boca de su príncipe *Yupanqui* que aquella muchedumbre que arremetía contra los invasores eran las piedras y matas que se encontraban en aquellos lugares, que de repente se habían convertido en hombres belicosos e invencibles dispuestos a salir en defensa del Cuzco y del Inca porque ese era el deseo de *Inti* (el Sol) y de *Viracocha*.

Ante la inusitada y aterradora noticia que estas supremas divinidades acudían en socorro de sus contrincantes, los horrorizados chancas, dudando de la victoria, huyeron despavoridos por ser “gente creedora de fábulas” que “desmayaron mucho con esta novela; y ella se imprimió entonces y después en la gente común y simple de todo aquel reino” con profunda credulidad.

Los divinos guerreros, luego del resonante triunfo, se *volvieron*

a convertir en mudas y frías piedras. Pero a partir de entonces, en cada una de las guerras que los Incas emprendían, los fieles e invulnerables *Pururáucas* retornaban a tomar forma humana y los acompañaban para desbaratar a todos aquellos enemigos que se opusieran a la supremacía del pueblo del Sol sobre las tribus de las sierras vecinas y las naciones aún más lejanas que paulatinamente fueron siendo anexadas a los territorios del Tahuantinsuyo.

Al amparo de esta ficción los escuadrones imperiales se desplazaban de ordinario por las diversas regiones que se deseaban conquistar sin tener que afrontar fuertes y decididas resistencias. Antes de los movimientos ofensivos era suficiente que los capitanes invocaran a los milagrosos aliados para que las tropas cobraran ardorosa bravura y se lanzaran a la lucha convencidas del éxito de la empresa que acometían. Naturalmente que los efectos desmoralizadores de esta creencia se hacían sentir con suma intensidad en el bando contrario, circunstancia que los atacantes sabían explotar siempre en su provecho. Desde el momento que se tenían noticias ciertas del avance de las milicias incaicas un verdadero pavor se adueñaba del ánimo de los indígenas agredidos, quedando paralizada toda su potencia defensiva, al punto que al divisarlas a la distancia "muchas veces huían sin llegar a las manos".

El culto a los *pururáucas* fue introducido por el mismo *Inca Viracocha*. Su origen se remonta a un sueño que éste tuvo y en el cual los guerreros se quejaron amargamente que, no obstante los grandes servicios que habían dispensado al Cuzco, sus habitantes los tenían olvidados y que después de la batalla con los Chancas eran tenidos por simples piedras maltratadas en los campos y caminos. Los que escucharon esta revelación se manifestaron conformes en que se debía tomar con prontitud alguna medida apropiada para tenerlos "contentos y propicios". Fue entonces que el Inca, con la aprobación de toda su corte, resolvió recorrer el terreno donde se había librado el encarnizado combate para indicar personalmente cuales habían sido las piedras que con certeza se habían humanizado. Luego de la elección le puso a cada una un determinado nombre y con gran solemnidad las hizo trasladar al Cuzco. Algunas fueron colocadas en el *Coricancha* y otras en lugares señalados al efecto dentro y fuera del perímetro de la ciudad; "y desde entonces fueron las dichas piedras tenidas por ídolos y muy veneradas".

A cada una se le asignó sacrificios y ministros propios, tributándosele especiales actos de culto cuando los ejércitos partían a la guerra o volvían de ella, con motivo de la coronación de los nuevos incas y en ocasión de las grandes festividades que se sucedían sin interrupción a lo largo de aquel copioso calendario religioso⁹³.

93. *HNM*, Lib. XIII, cap. VIII, vol. II, 161-162. *Cfr.* *CRI*, Lib. V, cap. XVIII, vol. II, 172-174.

b) Los *guáuques*, por su parte, eran estatuas o ídolos ligados al intento de rodear con un hálito divino la existencia de los reyes incas y de algunos señores de su corte y principales de la tierra (caciques, curacas, etc.). La costumbre en cuestión consistía en que cada uno de ellos ordenaba en vida que se le confeccionara una primorosa estatua que representara su misma persona. En el transcurso de ciertas ceremonias cada uno de los mencionados personajes tomaban a sus respectivas efigies “por hermano, llamándola *guáuque*, que significa eso”. Todas ellas imitaban lo más fielmente posible la figura del modelo humano, sobre todo el rostro y vestimentas. Pero podían encontrarse variaciones en el tamaño y en el material con que se fabricaban. Unas reproducían la estatura exacta del que solicitaba la talla, otras se trabajaban en proporciones más reducidas. Unas eran labradas en oro o plata, otras en madera, piedras u otro material.

En el caso de los reyes, éstos se preocupaban que sus propias estatuas fueran alojadas en dignos aposentos y que contaran con continuos servicios religiosos especiales, destinando al efecto un buen número de ganado (camélidos andinos: llamas, guanacos, alpacas, etc.) para la realización de los sacrificios y sustentación de los ministros encargados de su culto. Todo el pueblo, especialmente los del linaje o parcialidad del inca retratado, tenían la gravísima obligación de rendirle a estas figuras idéntica veneración que aquella que le tributaban a su misma persona cuando tenían oportunidad de contemplarla.

Estos *guáuques*, una vez que los señores representados morían, eran guardados celosamente junto a sus cuerpos momificados; y tanto a los restos mortales como a los ídolos “teníanlos vestidos ricamente, y en las fiestas que, por no ser muy solemnes, no sacaban en público los cuerpos muertos de los señores, sacaban [los] familiares sus *guáuques* o retratos”. Asimismo, en relación a las efigies de los reyes incas, cuyo acatamiento perduró vigorosamente hasta la llegada de los españoles al Perú, era costumbre que sus descendientes (parcialidades, linajes) se encomendaran a su patrocinio para buscar remedio a todas las necesidades que los afligían; e incluso las llevaban con ellos durante el desarrollo de las campañas militares, “porque tenían creído que eran gran ayuda para sus victorias, y ponían gran espanto a los enemigos”⁹⁴.

4. Los malquis

Según comenta el P. Acosta los indígenas del Incario “querían bien y estimaban” a sus difuntos, cuyos cuerpos momificados re-

94. *HNH*, *idem.*, cap. IX, 162-163; Cfr. *TA*, 461; *HNMA*, Lib. V, cap. VI, 147; SARMIENTO DE GAMBOA, *Historia de los Incas*, (BAE, 135), 220.

cibían el nombre de *malquis*. La razón de este especial afecto se encuentra en la actitud que asumieron ante el hecho de la muerte y la corrupción del cuerpo humano. Ellos estaban profundamente convencidos de la existencia de una vida de ultratumba, o sea, que las almas “vivían después de esta vida, y que los buenos tenían gloria y los malos penas”. Pero, en cambio, no creían en la resurrección final de los cuerpos. Motivo por el cual pusieron “excesiva diligencia” en conservar los restos de sus seres queridos fallecidos y de honrarlos con especiales cultos después de la muerte⁹⁵.

Esta veneración, referida de un modo particular a los cadáveres de los emperadores y grandes señores, no se extendía indiscriminadamente a todos los cuerpos ni a todos los parientes de un ayllu o parcialidad. Reverenciaban con exclusividad a los familiares que en forma directa “habían sido causa de su ser”, o sea, aquellos de los que descendían por línea de generación recta, como son: padres, abuelos, bisabuelos y demás personas a quienes la fabulosa memoria de sus vástagos podía rescatar del inexorable olvido⁹⁶.

El cronista Guamán Poma de Ayala al describir en sus pormenores el “entierro del Inca” refiere que cuando moría uno de ellos el primer recaudo que se tomaba en la corte imperial era ordenar el rápido embalsamamiento del sagrado cuerpo. Los encargados de realizar la tarea, en un verdadero alarde de la técnica prehispánica de la disección, sin producir el más mínimo daño en él, se preocupaban especialmente de acomodarle el rostro y los ojos de tal manera que produjera en quien tuviera la oportunidad de verlo la sensación de estar en presencia de un ser humano vivo.

A los *malquis* reales, llamados específicamente *illapas* (trueno, relámpago, ráfaga, rayo), para distinguirlos de las momias comunes llamadas *ayas* (cadáver), los sepultaban generalmente en las montañas o sierras cercanas al Cuzco, en ciertas cuevas naturales o en bóvedas labradas al efecto en la piedra, designadas con el nombre de *pucullos* (cueva).

En razón de la firme creencia en la inmortalidad del alma después de la muerte, éstos cadáveres eran enterrados junto con los alimentos y utensilios (vasos, jarras, platos, etc.) que iban a necesitar en la otra vida para no morir de hambre y sed; y en compañía de todas aquellas personas cuyos servicios les serían indispensables para vivir decorosamente y acorde al rango real con que el dios *Inti* los había investido durante su existencia terrenal. De esta manera, a la abundante comida, se sumaba “mucha vajilla de oro y plata”,

95. *HNMA*, *idem.*, cap. VII, 147. Cfr. *TA*, 460; *OGI*, 112, 113; *EI*, 203; *PNC*, I, 451-456; y *Confesionario para los Curas de Indios* (Lima, 1585), *Instrucción contra las ceremonias y ritos que usaban los indios conforme al tiempo de su infidelidad*, fols. 2v-3r (en nuestra edición, véase nota 16, p. 450) (*ICCR*).

96. *HNMA*, Lib. XIII, cap. X, vol. II, 165.

e incluso “los pajes y camareros y mujeres que él quería”, entre los cuales ocupaban un lugar de preferencia la concubina que más estimaba para que en el más alla fuera su “señora Coya” (esposa).

A todos los integrantes de este desdichado séquito se los mataba antes de ser enterrados junto a los hijos del Sol. Tal suerte la consideraban bienaventurada por constituirse en el único y necesario medio que podía franquearles las puertas de aquel mundo donde continuarían sirviendo a sus amados reyes. El procedimiento que los verdugos utilizaban para provocarles una rápida pero horrorosa muerte consistía en emborracharlos primero, para que perdieran el estado de conciencia, y luego abrirles las bocas y soplarles coca molida hasta lograr ahogarlos. Al finalizar el macabro procedimiento de la asfixia, los restos eran confiados a las expertas manos de los embalsamadores, quienes se encargaban de evitar su descomposición para que las víctimas seleccionadas por especial designio de los dioses pudieran ser ubicadas para siempre junto a los cadáveres también momificados de sus agraciados señores.

Los Incas difuntos permanecían durante un mes expuestos a la veneración pública. Durante este tiempo en todo el reino se sucedían día tras día majestuosos sacrificios propiciatorios, acompañados de “grandes lloros y llantos, [y] con canciones y música, bailando y danzando, [los súbditos] lloraban [desconsolados]”. Asimismo, la población del Incario practicaba ciertas penitencias y mortificaciones colectivas, como ayunar y comer sin sal, y ofrecía a las principales *huacas* “oro o plata y ganados, ropa [y] comida”⁹⁷.

De acuerdo a las averiguaciones que pudo realizar el Licenciado Polo de Ondegardo queda fehacientemente atestiguado que estos ritos mortuorios incluían la horripilante práctica de sacrificar a los *malquis* o *illapas* imperiales, antes de sepultarlos, un buen número de niños elegidos al efecto, “y de su sangre hacían una raya de oreja a oreja en el rostro del difunto”. Según los cálculos de este cronista, que siempre ofrece suficientes garantías de estar bien informado y que se manifiesta sumamente prudente en la apreciación de los hechos, esta usanza de sacrificar criados, oficiales, mujeres y niños llegó a adquirir en algunas ocasiones proporciones gigantescas, como cuando falleció *Huayna Cápac*, décimo primer emperador en la lista tradicional de los Incas del Tahuantinsuyo (1493-1525), el primero de los hijos del Sol en tener noticia del arribo de los españoles a América, en cuyas exequias “fueron mil personas muertas para este efecto”⁹⁸.

Este proceso de disección artificial al que sometían los cadáveres de los reyes y de su fantasmal comitiva se manifestaba tan efec-

97. PNC, I, 449-451.

98. TA, 461.

tivo que en condiciones climáticas propicias llegaban a durar muchísimo tiempo sin corromperse, ni oler mal, “hasta doscientos años y más enteros”⁹⁹. Al punto que el mismo Polo de Ondegardo pudo comprobar los beneficiosos resultados de esta técnica en aquel grupo de momias que personalmente descubrió, en 1559, en las cercanías del Cuzco, en perfecto estado de conservación, cuya antigüedad en algunos casos superaba con holgura los cien años, entre las que se contaban las de los Incas *Viracocha* (1410-1438), *Topoca Inca Yupanqui* (1471-1493) y *Huayna Cápac* (1493-1525); y las de las Collas *Mama Runtu* (mujer de Viracocha) y *Mama Ocello* (madre de Huayna Cápac)¹⁰⁰.

Los cuerpos de los soberanos, concluido el mes de los solemnes funerales, eran enterrados con grandes ceremonias; y en solemne procesión se los trasladaba, junto con su dantesco cortejo de pajes, camareros, guerreros y mujeres momificados, hasta la bóveda que les serviría de morada definitiva¹⁰¹. Sus almas, por el contrario, ya habían partido para el *Hanan Pacha* (“cielo”, “mundo alto”), al igual que las de todos los indios difuntos buenos, para “ser premiados de sus virtudes” y recibir todo regalo, descanso y contento. Allí, en compañía de todos los justos, disfrutaban eternamente de “una vida quieta, libre de los trabajos y pesadumbres que en ésta se pasan”. Los malos, en cambio, tras la muerte, iban a parar al *Ucu Pacha* (“centro de la tierra”, “mundo inferior de allá abajo”) o *Zupaipa Huacin* (“casa del demonio”), lugar lleno de “todas las enfermedades y dolores, pesadumbre y trabajos que acá se padecen sin descanso ni contento alguno” por siempre jamás¹⁰².

En las exequias de los “señores principales”, categoría a la que pertenecían los miembros de la familia imperial, los altos funcionarios de la corte, los gobernadores territoriales y los prominentes curacas o caciques, el ceremonial contemplaba la ejecución de ritos prácticamente idénticos a aquellos con los que se honraba a los miembros de la sagrada casta de los Incas.

En cuanto al resto de los difuntos, o sea, los que pertenecían al común de la población indígena, las costumbres funerarias si bien similares en lo esencial a las que ya hemos comentado, no incluían

99. *Idem*.

100. *CRI*, Lib. III, cap. XX, vol. II, 113. El P. ACOSTA recuerda que el Virrey del Perú, Don Andrés Hurtado de Mendoza, Marqués de Cañete, hizo traer a Lima “tres o cuatro” reyes embalsamados, “cosa que causó admiración ver cuerpos humanos de tantos años con tan linda tez y tan enteros” (*HNMA*, Lib. V, cap. VI, 146). No creemos equivocarnos al pensar que son las mismas momias que descubrió Polo de Ondegardo. Y el P. COBO, por su parte, atestigua haber visto “un cuerpo... que quitaron a ciertos idólatras, tan bien curado y aderezado, que parecía estar vivo; porque tenía el rostro tan lleno, con tan buen color y tez, que no parecía estar muerto, con haber muchísimos años que lo estaba” (*HNM*, Lib. XIII, cap. X, vol. II, 165).

101. *PNC*, I, 451.

102. *CRI*, Lib. II, cap. VII, vol. II, 52.

el ofrecimiento de sacrificios humanos, pero sí admitían variados usos regionales, provenientes de las lógicas diversidades étnico-culturales existentes en el vastísimo Incario¹⁰³. Sin embargo, más allá de las diferencias tribales, es posible percibir la presencia de ciertos elementos ceremoniales que forman parte del patrimonio colectivo de los pueblos que conformaban el Perú prehispánico. Así, por ejemplo, los siguientes:

* Una vez que los cadáveres eran prolijamente momificados, los parientes solían colocarles plata en la boca, manos y pecho; y algunas ropas nuevas dobladas debajo de la mortaja para que se llevaran al otro mundo. Además, los adornaban con camisetas muy costosas confeccionadas con plumas de diversos colores o con tejidos finos y vistosos (*cumbi*). En sus bóvedas acostumbraban a depositar todos aquellos instrumentos que usaron en vida para procurarse el sustento diario o para defenderse, y de los que ahora en sus nuevas condiciones de existencia podrían necesitar. Motivo por el cual las mujeres eran enterradas con usos y mazorcas de algodón hilado; y los hombres con las tallas o lampas con que labraban el campo, o las armas con que peleaban.

* Los inhumaban en los cerros, en las quebradas, en sus propias viviendas o en las de sus deudos. Sobre las sepulturas depositaban con frecuencia, sobre todo en el aniversario de la muerte, abundante comida, bebida (chicha), vestimentas, calzados, chuspas, lanas y tocados para que estuvieran en condiciones de vencer con facilidad el hambre, la sed, el calor o el frío al que pudieran estar expuestos en la eternidad. Junto a las tumbas encendían luego un fuego, con cierta leña labrada al efecto y cortada muy pareja, al que iban arrojando cada una de las ofrendas para indicar que las llamas eran el medio más propicio para que éstas llegaran al instante a las manos de quienes las necesitaran. Era creencia común que cuando las almas carecían de estos bienes comenzaban a vagar flacas y andrajosas por este mundo de sufrimiento y corrupción, llamado *Hurin Pacha* ("mundo bajo"), molestando con su presencia a los vivos para recordarles las sagradas obligaciones para con sus difuntos.

* Estos *malquis*, en su mayor parte, tenían asignados sus propios sacerdotes y ministros, que les ofrecían los mismos sacrificios y les celebraban las mismas fiestas que a las huacas¹⁰⁴. Incluso, según el testimonio de Hernando de Santillán, llegaron hasta poseer, en algunas regiones, sus propias "chacras, yanaconas, ganados y mujeres, los cuales les estaban sirviendo y dando de comer y chicha como si estuvieran vivos y los llevaban en andas a muchas partes"¹⁰⁵.

103. Cfr., vrg., *PNC*, I, 451-456; y *CIEZA DE LEON*, *Crónica del Perú* (BAE, 26), cap. LXIII, 415-416.

104. Para cuanto llevamos dicho, cfr., *HNMA*, Lib. V, cap. VII, 147; *EI*, 203; *HNM*, Lib. XIII, cap. X, vol. II, 164; *ICCR*, 450; *TA*, 461; y *RCA*, 158-160.

105. *OGI*, 112.

5. Las conopas y apachitas

a) Las *conopas*, llamadas en la zona del Cuzco *chancas*, al decir del P. Arriaga, eran propiamente divinidades domésticas que cumplían entre los naturales las mismas funciones que los dioses lares y penates entre los antiguos romanos. También se las designaba con el nombre específico de *huacicamayoc*, para dar a entender que eran los verdaderos “mayordomos o dueños de casa”. Por lo tanto, se trataba de ídolos hogareños, encargados de cuidar y proteger a los integrantes, a la vivienda y a las pertenencias de cada familia indígena. En todos los casos el vocablo aludía a ciertas piedras, “particulares y pequeñas”, de diversas formas, que por su color o curiosa figura se distinguían de las demás.

Entre las *conopas* que se veneraban comunmente se contaban algunas piedras besares (*quicu*), manchadas muchas veces con sangre de los sacrificios, y pequeñas piedras de cristal de muchas puntas (*lacas*). Pero las había también para usos más específicos, como por ejemplo, aquellas que los indios invocaban para obtener buenas cosechas de maíz (*zarap conopa*) o de papas (*parap conopa*), o para solicitar la buena reproducción y crianza del ganado (*caullama*). Estas últimas en general tenían la forma de una llama o carnero de la tierra.

A las *conopas* les tributaban la misma adoración que a las *huacas*. Pero en las formas concretas de su culto se apreciaba una diferencia fundamental. El de éstas últimas era público y común, correspondiendo a todo un pueblo o ayllu (culto colectivo). El de las primeras, en cambio, es secreto y particular, propio de una determinada familia (culto doméstico). Por esta razón, luego de la conquista, los extirpadores de idolatrías encontraron grandes dificultades para ubicarlas y proceder a su destrucción. Un hermético misterio familiar envolvía invariablemente a la latría de las pequeñas y enigmáticas piedras. Este culto no se realizaba a diario, sino en algunos meses del año y en determinadas ocasiones, como cuando estaban enfermos, emprendían algún viaje, o daban comienzo al cultivo de las sementeras, o al momento del apareamiento y parición del ganado.

Estas sagradas piedras se heredaban de padres a hijos. Pero por ser objetos dedicados al culto divino nunca pasaban a formar parte de la masa de bienes que los herederos se repartían proporcionalmente al fallecer sus padres. Siempre era el primogénito el encargado de conservar y honrar la *conopa* familiar. A su muerte el hijo mayor se convertiría en el nuevo custodio de tan bendita reliquia. La que pasaba a constituirse en el vínculo de unión principal de la familia que la recibía en su seno¹⁰⁶.

106. *EI*, 203-204. Asimismo, veneraban otras piedras de mayor tamaño, entre ellas, las que colocaban empinadas en sus chacras o heredades para que protegieran las semen-

b) Dentro de lo que podríamos llamar las cratofanías o hierofanías líticas incaicas ocupan igualmente un lugar destacadísimo las célebres *apachitas* o *apachetas*, conocidas también como *cotorayac rumio* ("piedras que permanecen amontonadas"). Al respecto, la mayoría de las crónicas que simultáneamente venimos manejando le atribuyen a esta voz quechua un significado bien preciso: montones de piedras situadas en los pasos de la Cordillera de los Andes, en las cumbres de los montes, en las encrucijadas de los caminos, e incluso en las sepulturas y mochaderos (lugares de sacrificios), en los cuales los viajeros indígenas nunca dejaban de añadir una nueva piedra como signo de gratitud a las divinidades que los protegían durante sus largas y peligrosas travesías. Las piedras, con el correr del tiempo, formaban como especies de altares en los cuales eran depositadas las ofrendas que los caminantes dejaban como signo de agradecimiento por el buen suceso de sus extenuantes marchas por los senderos que intercomunicaban las diversas regiones del Incanato¹⁰⁷.

Para el quechuista alemán Ernst W. Middendorf, *apachita* es "una forma de acusativo: *apachyta* o *apachij-ta*, pero en el día de hoy se usa como el nominativo de un sustantivo simple". Y teniendo en cuenta el sentido que le otorgan las crónicas, agrega, "como al llegar a la cima de una cuesta, suele descansarse, se llama cada lugar de descanso, y aún el lugar de descanso, *apachita*; y de allí se originan las expresiones *apachita ruruy*: hacer un descanso; *apachitay*: descansar; *apachita-icuy*: descansar y hacer colación; *apachitaicusunchis*: descansemos y refresquémonos". *Apachita*, entonces, indica el lugar en el cual los naturales hacen un descanso para realizar cierta acción de gracias a los dioses o huacas, que los socorren durante el fatigoso trayecto de sus frecuentes viajes¹⁰⁸.

En el intento de determinar otras posibles connotaciones que nos permitan descubrir nuevas acepciones de este vocablo, no podemos dejar de consultar el prolijo análisis filológico que de él ha-

teras (*chichic*, *huanca* o *chicrayoc*), o en las acequias a fin de que no faltara el agua necesaria para el regadío de los sembrados (*compa* o *larca villana*). Junto al culto a las conopas existía el que cada núcleo familiar le tributaba a las *zaramamas* ("madre maíz"). En su hechura los misioneros descubrieron, al menos, tres modelos. Algunas eran unas especies de muñecas, confeccionadas con cañas de maíz, a las que vestían como una mujer con su clásico atuendo compuesto de ánaco (saya o sotana), lliclla (manto o mantilla) y topos de plata (prendedores o alfileres para prender las ropas); "y entienden que como madre tiene virtud de engendrar y parir mucho maíz". Para el aumento de la coca tenían las *cocamamas* ("madre coca"). Otras eran las piedras labradas, en forma de choclos y mazorcas, con sus granos en relieve. A éstas las solían tener en calidad de conopas. Y otras, en cambio, eran simples manojos de cañas de maíz, que habían dado muchas y grandes mazorcas. A ellas no les daban "la adoración que a huacas", sino que simplemente las apreciaban "supersticiosamente como una cosa sagrada" (*Idem*).

107. Cfr., *HNH*, Lib. XIII, cap. XI, vol. II, 166; *HNMA*, Lib. V, cap. V, 144-145; *CRI*, Lib. II, cap. IV, vol. II, 48; *RCA*, 157; *RMC*, 76; e *ICCR*, 448.

108. *Wörterbuch*, (o.c.), II, 51-52.

ce el Inca Garcilaso. El cual introduce una significación muy distinta a las que hemos referido hasta el momento. Ante todo, el cronista especifica que los españoles acostumbraban a designar con este nombre a las "cumbres de las cuestras muy altas". Pero inmediatamente aclara que lo pronunciaban mal. Ellos decían *apachitas*, en vez de *apachecta*, que es lo correcto. Este término proviene del verbo llevar (*apachitay*); y su formación se logra añadiendo a su participio de presente *apachec* (que es el nominativo) la partícula *ta*, que hace que se convierta en el dativo *apachecta*, que "quiere decir: *al que hace llevar*", sin que la expresión precise en detalle "quien es, ni aclare qué es lo que hace llevar". Aunque de acuerdo a las formas de locución propias de la lengua incaica se puede inferir que con el empleo del mencionado dativo se quiere significar lo siguiente: "*demos gracias y ofrezcamos algo al que hace llevar estas cargas*, dándonos fuerzas y vigor para subir por cuesta tan áspera como ésta".

Los indígenas, por su parte, solamente ponían en sus labios la palabra *apachecta* al momento de pisar lo más alto de una cuesta. De lo cual dedujeron los españoles que ellos hablaban directamente con las cumbres de las cuestras; y al ser este vocablo incomprendible para sus oídos, creyeron que así llamaban a las mismas subidas o repechos que de continuo se hacían presentes a lo largo de los caminos que transitaban. Por el contrario los indios, según el Inca Garcilaso, con el uso de tal lenguaje querían aludir a una realidad completamente distinta. El agradecimiento no iba dirigido a las cumbres de las cuestras, sino a *Pachacamac* o *Apachec*, el dios creador del mundo, a quien "adoraban mentalmente", por haberles dado aliento para vencer las engorrosas pendientes. De este modo, una vez que alcanzaban jadeantes las referidas cumbres, se quitaban las cargas que llevaban sobre sus espaldas, "y alzando los ojos al cielo y bajándolos al suelo, y haciendo las mismas ostentaciones de adoración que atrás dijimos para nombrar al Pachamac, repetían dos, o tres veces, el dativo *apachecta*".

Por último, para garantizar la exactitud de estas apreciaciones filológicas, el Inca recuerda que muchas veces, mientras caminaba junto con los indígenas, pudo convertirse en testigo presencial del mencionado hábito, comprobando que solamente lo practicaban los que transportaban alguna carga sobre sus hombros. Y, a modo de conclusión, agrega que ya en su época, tras varias décadas de evangelización, a las *apachectas* se las había podido cristianizar, pues "en lo alto de aquellas cuestras tienen puestas cruces, que adoran en hacimiento de gracias de habérselas comunicado Cristo nuestro Señor"¹⁰⁹.

Sobre aquellos montones de piedra, que como dijimos formaban

especies de altares, los naturales, al pronunciar la acción de gracias, dejaban diversas ofrendas, como ser: coca mascada, plumas de colores, calzados y ropas viejas; flechas ensangrentadas, fragmentos de oro y plata; y algunas pestafias, cejas y cabellos que se arrancaban en aquel momento; y no teniendo cosa mejor se conformaban con depositar palillos, pajuelas, guijarros, piedras y hasta un simple puñado de tierra.

C. RITOS Y SUPERSTICIONES

Cuando los españoles arribaron a las playas del Imperio Incaico éste había alcanzado su máximo poderío y esplendor. En aquellos momentos sus fronteras, que llenaron de comprensible asombro a los aguerridos conquistadores, tornábanse difíciles de precisar con exactitud. Hacia el norte, se extendían hasta más allá del Reino de Quito; y hacia el sur, hasta la antigua gobernación del Tucumán (actual territorio argentino). El límite este lo marcaba la Amazonia boliviana; y el oeste el majestuoso Pacífico. Su definitiva fisonomía geográfica se fue plasmando en base a las continuas anexiones de nuevos territorios, cuyos habitantes se mostraron incapaces de resistir al ímpetu arrollador de los ejércitos imperiales que, desde el reinado de *Manco Cápac* (gobernó hacia el 1200) hasta el de *Huayna Cápac* (1493-1525), partieron desde el Cuzco en dirección a los cuatro puntos cardinales con ansias de inmortales victorias. Fue así que, luego de tres siglos de ininterrumpida expansión, numerosos señoríos y tribus se convirtieron en resignados vasallos de los altivos hijos del Sol. Si bien éstos en determinadas ocasiones conservaron su neta superioridad a fuerza de sofocar en sangre las repetidas sublevaciones que, con manifiestos anhelos de reconquistar la independencia perdida, estallaron en diversas regiones.

Esta hegemonía política, como ya tuvimos oportunidad de señalarlo, trajo consigo hondas transformaciones en las formas de vida de las poblaciones vencidas, especialmente en el orden religioso, al cual los Incas acertadamente consideraron como el instrumento más apropiado para consolidar la unidad entre los pueblos conquistados. Para alcanzar este propósito intentaron imponer por todos los medios posibles el predominio de la religión imperial, simbolizada en la adoración del Sol o *Inti* con sus ministros y cuetos propios. Pero, a la vez, tuvieron que admitir junto a ella la rigurosa observancia de un sinnúmero de creencias y ritos preincaicos, imposibles de relegar o sustituir, patrimonio ancestral de los pueblos sojuzgados, que con todo vigor lograron sobrevivir a los violentos cambios culturales que acompañaron su forzosa incorporación al *Tahuantinsuyo*.

Por este preciso motivo, cuando a mediados del siglo XVI los misioneros se pusieron en contacto directo con este complejo y en-

marafinado sistema “*mágico-religioso*”, comenzaron a percibir que en muchas de sus expresiones culturales, a pesar de la fuerte presión proselitista que sobre la población tributaria ejercía el culto solar, predominaban aún incontables contenidos y exteriorizaciones de la vieja religión preimperial. La cual de ordinario se vió obligada, por la casta dominadora cuzqueña, a claudicar en su ortodoxia, teniendo que admitir en su seno mitos y costumbres novedosos.

Las consecuencias que se siguieron de estas amplias y profundas innovaciones fue la aparición de una religiosidad en que se yuxtaponían o amalgamaban sincréticamente los credos y ritos regionales, característicos de los señoríos y tribus conquistados, con aquellos que eran privativos del linaje incaico, y que conocieron una rápida difusión entre ellos, al punto de ser incorporados sin mayores dificultades a sus convicciones y cultos.

Al comienzo de nuestro trabajo tuvimos oportunidad de detenernos a examinar este mismo fenómeno desde el ángulo específico de los “*mitos*”, “*leyendas*” o “*fábulas*” (creencias, dogmas, verdades) que dieron origen al panteón de divinidades y seres celestes que los indígenas adoraban en los años que las huestes de Don Francisco Pizarro hicieron pie en el Incario; y que los misioneros denodadamente proclamaron, sin conocer reposo ni tregua, que no existían, que eran falsos y puros inventos del Demonio.

Ahora, en cambio, queremos prestar atención al otro componente fundamental de esta religiosidad: el “*culto idolátrico*”, que en lenguaje de la época se identificaba con los “*ritos y ceremonias de los indios*”. Esta incursión por lo que podríamos llamar la literatura incaica, al mismo tiempo, deslumbrante, dantesca y cruel, nos permitirá conocer en detalle las acciones sagradas, colectivas y privadas, de mayor arraigo en el sentimiento religioso de la nobleza y de las masas indígenas, al preciso momento en que éstas, por obra de la Divina Providencia, se disponían a escuchar por primera vez la proclamación del Evangelio; y, a través de las cuales, exteriorizaban sus permanentes alabanzas, peticiones y agradecimientos a los dioses y huacas, que lentamente la obra misional irá desterrando de sus acongojadas y estoicas vidas.

Dentro de las múltiples prácticas o ceremonias que conformaban el “*culto idolátrico*”, nos interesa en esta oportunidad examinar aquellas que eran más comunes y extendidas entre las poblaciones. Guiados por este criterio selectivo, comenzaremos por la presentación de los “*sacrificios*” y “*libaciones*” que con mayor frecuencia se ofrecían a las diversas divinidades y huacas en los lugares destinados al efecto. Pasaremos luego a ocuparnos de los “*agüeros*” y “*abusiones*” (supersticiones) que los ritos mágicos pretendían interpretar y conjurar, si ellos se manifestaban bajo la forma de malos presagios; y del “*calendario litúrgico*” que regulaba minuciosamente las festividades del año. Por último, nos detendremos a

mencionar los “*ministros*” encargados de celebrar las acciones rituales (sacerdotes, hechiceros, agoreros, confesores, etc.), haciendo especial referencia a sus diferentes clases y a las funciones que ejercían en favor de los dioses y hombres.

1. Sacrificios y libaciones

De acuerdo a la clasificación que establece el P. Cobo existían básicamente dos tipos de sacrificios: *ordinarios* (los que fijaba regularmente el calendario) y *extraordinarios* (los que se ofrecían por cosas de gran importancia como, por ejemplo, en caso de guerra, pestes, hambre, sequías, necesidades del Inca, enfermedades, viajes, etc.). Estos, a su vez, en razón del oferente, podían ser: *generales y solemnes* (públicos - participaba y contribuía toda la población) o *particulares* (por devoción o cumplimiento de votos de determinadas personas)¹¹⁰.

Los *sacrificios generales y solemnes*, fueran éstos ordinarios o extraordinarios, se celebraban con las ofrendas que se obtenían de las heredades y haciendas (chacras y ganado) pertenecientes a cada divinidad y a cada uno de los Incas, o de las derramas (impuestos especiales generalmente en especies) que debían pagar toda la población tributaria para tal efecto. Si bien en el caso del *Viracocha*, en razón de ser señor universal de todo, las oblaciones sacrificiales se tomaban de las haciendas de las divinidades particulares; y cada sacerdote las ofrecía al Hacedor en nombre del dios a quien él servía.

Para organizar éste tipo de sacrificios se solicitaba siempre el previo parecer de los sortílegos y agoreros, quienes por medio de las suertes determinaban que sacrificio era el más oportuno y conveniente ofrecer a las divinidades acorde con las necesidades ocurientes. Luego de tal elección, el pueblo era obligado a contribuir con las oblaciones que los adivinos solicitaban; “y lo que se juntaba lo entregaban a los sacerdotes a cuyo cargo estaba el ofrecerlo”.

Los sacrificios particulares o privados, en cambio, eran propiamente oblaciones voluntarias, y se realizaban a pedido de indígenas que a título personal, por promesa, devoción o alguna necesidad, deseaban reverenciar a los dioses o huacas con una determinada libación. Parte de las ofrendas que ellos de voluntad entregaban se consumían en honor de las deidades, y parte en el sustento de los sacerdotes y ministros que atendían su culto (especialmente hechiceros, agoreros y médicos), como forma de pagar el trabajo o servicio que éstos realizaban para satisfacer los deseos de los oferentes y promesantes.

Antes de iniciar cualquier tipo de sacrificio, los ministros acostumbaban a invocar primeramente al gran *Viracocha* y luego a la divinidad particular o huaca a la que se ansiaba dedicarlo¹¹¹. A continuación, se presentaban las ofrendas que se debían consumir, las que según establece el P. Acosta se podían reducir a tres clases o géneros: "...*cosas insensibles...*, *animales y... hombres*"¹¹².

a) En cuanto a las "*cosas insensibles*" ofrecían, en primer lugar, los frutos más típicos de la tierra peruana, como son la *coca* ("hierba que mucho estiman") (en polvo o mascada), la *chicha* ("el vino de la tierra") y el *maíz* ("el trigo de la tierra") (en mazorcas, granos o harina); y ciertas hierbas medicinales, entre ellas el *espingo* y el *aut*; especies de frutillas silvestres secas, de vehemente olor, y de hojas y flores semejantes a las del trébol. Además, ofrendaban plumas blancas (de un pájaro que habita en las lagunas de las Punas, especie de garza), rosadas (de los *parihuana*, flamencos) y de otros colores, especialmente coloradas y amarillas (de los *guacamayas*, de la familia de los papagayos); panes o bollos de maíz molido (*parpa* o *sancu*); pestañas y cabellos; polvos de color colorado (*paria*), azul (*buizos*), verde (*llacsa*) y amarillo (*carvamiqui*); diferentes comidas (guisados); sebo quemado (*bira*); madera labrada y olorosa; oro y plata (en pequeños trozos, en reales o en forma de figuras de hombres y animales o de vasos); lana, calzados y ropa de *cumbi* (tela o tejido rico y fino usado por la nobleza); almagre¹¹³; *mollo* (conchas coloradas) y otros caracoles de mar; y *sayre* (tabaco). Todas estas ofrendas eran quemadas a modo de incienso.

b) El segundo género o clase de sacrificios los constituían los "*animales domésticos*"¹¹⁴. Entre ellos, el más ordinario o común

111. El P. COBO, por ejemplo refiere las oraciones que se rezaban al momento de sacrificar a las fuentes, para que éstas proveyeran de abundante agua a los regadíos. Ante todo, se dirigían al Hacedor Supremo, con las siguientes palabras: "A tí Señor, que crias todas las cosas y entre ellas tuviste por bien de criarme a mí y a esta agua de esta fuente para mi sustento, te suplico hagas que no se seque, sino que salga como lo ha hecho otros años, para que recojamos el fruto que tenemos sembrado". Después, mirando a la fuente, le hablaban así: "¡Oh nacimiento de agua que tantos años ha que me riegas mi heredad y mediante este beneficio que me haces yo cojo mi comida, haz lo mismo este año, y antes acrecienta más agua, para que la cosecha sea más copiosa". Y, tras estas oraciones, recién ofrecían el sacrificio con el cual deseaban homenajear a aquella divinidad protectora de los sembrados (*HNMA*, Lib. XIII, cap. XXI, vol. II, 200).

112. *HNMA*, Lib. V, cap. XVIII, 160. POLO DE ONDEGARDO agrega que ofrecían a los dioses "de todo cuando sembraban y criaban; y desde el hijo que engendraban, hasta la última cosa que criaban, si les parecía conveniente lo sacrificaban" (*TA*, 475-476). Sobre las diversas clases de sacrificios y ofrendas, véase: *JCCR*, 449; *TA*, 474-476; *RCA*, 154-155; *CRI*, Lib. I, cap. XI, vol. II, 20-22; Lib. II, cap. VIII, vol. II, 53-54; *HNMA*, Lib. XIII, cap. XXII, vol. II, 202-204; *HNMA*, Lib. V, cap. VIII, 160; y *EI*, 209-211.

113. Mineral constituido por la mezcla natural de alúmina y tierra, con óxido rojo de hierro, que le otorgaba el color encendido que los indígenas tanto admiraban. Químicamente es un peróxido de hierro aluminoso. No es otra cosa que el *sil atticum* de los antiguos.

114. La razón de la exclusión de los animales silvestres para los sacrificios, según ex-

era el de *cuyes* (el *cavea porsellus*, o también llamado cobayo o conejo de Indias), en cuyas asaduras los agoreros adivinaban los sucesos futuros. En circunstancias especiales ("cosas de gran importancia") o las personas pudientes ofrecían además abundantes carneros y ovejas de la tierra (*guanacos* y *llamas*), por ser el sacrificio más acepto y agradable a las divinidades y el principal con que se las podía honrar. En este tipo de libaciones se consumía gran cantidad de ganado, al punto que en algunas fiestas llegaba a sacrificarse hasta cien carneros, además de mil cuyes.

En el ceremonial que se seguía para realizar tal oblación "había mucha orden y observancia, así en el número de reses, como en el color y otras señales, conforme al dios a quien se ofrecía, a la fiesta y efecto por qué se sacrificaba. Porque a cada uno de los dioses estaban señalados distintos colores y diferentes ganados". Así, por ejemplo, los carneros y ovejas de color pardo se dedicaban al *Viracocha*, los blancos al Sol (*Inti*) y los moromoros (de más de un color) a otras divinidades y huacas. Los lanudos (pacos), a su vez, se ofrecían para unos fines y mediante ciertos ritos; y los que tenían menos lana (rasos) para otros, especialmente para el buen alumbramiento y crianza de los rebaños. Al Sol, asimismo, le mataban diariamente un carnero colorado, vestido con una camiseta, al que quemaban junto con cestillas de coca¹¹⁵.

El modo de matar las reses era semejante al que usaban los árabes o moros, llamado "alquible". Una vez que las víctimas habían sido elegidas con el mayor cuidado, se las llevaba al lugar del sacrificio profusamente adornadas de flores ("enramadas de flores"). Luego las ataban a una piedra grande o a una guaca; y les hacían dar cinco o seis vueltas alrededor. Entonces llegaba el momento en que el sacerdote tomaba la res por encima del brazo derecho y le volvía los ojos al cielo, para después abrirle el pecho y arrancarle el corazón.

De los animales silvestres, como ya lo advertimos, prácticamente no hacían uso sacrificial, a no ser en contadas oportunidades como cuando se preparaban para la guerra o para que el Inca no fuese "ofendido con ponzoña". En estas ocasiones cazaban muchos pájaros del campo, especialmente de las punas (desiertos), a los cuales quemaban en el transcurso de una ceremonia especial, que el Licenciado Polo de Ondegardo relata en estos términos: "Este sacrificio se llamaba *cuzcoviza*, o *conteviza*, o *huallaviza* o *sopaviza*. Y hacíanlo en esta forma. Tomaban muchos géneros de pájaros de la Puna, y juntaban mucha leña espinosa, llamada *yanlli*, la cual en-

plica POLO DE ONDEGARDO, es ésta: "De los silvestres no usaban porque decían que para sacrificio de su salud y bien no se había de sacrificar sino cosa que hubiesen adquirido y criado con su trabajo" (TA, 474). Y en cuanto a los domésticos, agrega: "Res que fuese hembra nunca la sacrificaban teniendo respeto al múltiplo" (TA, 474).

115. HNM, Lib. XIII, cap. XXI, vol. II, 202.

cendida, juntaban los pájaros (y esta junta llamaban *quizo*), y los hechaban en el fuego, alrededor del cual andaban los oficiales del sacrificio con ciertas piedras redondas y esquinadas, donde estaban pintadas culebras, leones, sapos, tigres, diciendo "*usuchun*", que significaba "suceda nuestra victoria bien", y otras palabras en que decían "piérdanse las fuerzas de las guacas de nuestros enemigos". Y sacaban unos carneros prietos, que estaban en prisión algunos días sin comer, que se llamaban *urcu*, y matándolos decían que así como los corazones de aquellos estaban desmayados, así desmayasen sus contrarios. Y si en estos carneros veían que cierta carne, que está detrás del corazón, no se había consumido con los ayunos y prisión pasada, teníanlo por mal agüero"¹¹⁶.

c) Finalmente, de acuerdo a las noticias que, hacia 1550, transmite Don Pedro Cieza de León, el discreto y verídico cronista de la conquista peruana, de las que posteriormente se hacen eco y amplían, entre otros, Polo de Ondegardo, Acosta y Cobo, el tercer género o clase de ofrendas lo constituían *la vida y sangre humanas*, a las que consideraban como la libación de más autoridad e importancia de cuantas realizaban en sus ceremonias¹¹⁷. Entre las vícti-

116. *TA*, 475.

117. *Cfr. Crónica del Perú (BAE, 26)*, vgr., caps. XLVIII, 401-402; LXII, 414-414 y LXIII, 415-416. Además, *TA*, 461, 469; *ICCR*, 449; *HNMA*; Lib. V, cap. XIX, 161-162; *HNM*, Lib. XIII, cap. XXI, vol. II, 200-201; y *PNC*, 449 y ss.

En cambio, el mestizo Blas Valera sostiene con toda firmeza y convicción que los incas no practicaron en absoluto el sacrificar seres humanos ni derramar sangre humana; y responsabiliza directamente a Polo de Ondegardo de haber difundido la noticia "que ellos usaron sacrificar hombres adultos y niños para diversas necesidades". Este error o engaño histórico se infiltró en las informaciones de la época en razón que hacia 1554, época en que Polo era Corregidor del Cuzco, lugar donde hizo la mayoría de sus averiguaciones sobre las creencias y ritos de los indios, todavía los españoles no sabían la lengua quechua, ni había intérpretes idóneos, ni modo de saber con certeza sus antigüedades. Razón por la cual lo "que escribió [Polo] fue por vía de conjeturas, a manera de comentarios, porque sobre una palabra que el indio [informante le] decía, [él] añadía el ciento, como interpretando y declarando aquella palabra". En conclusión: Polo, en el transcurso de los extensos diálogos con sus interlocutores indígenas, debido al hecho de ignorar personalmente en aquel entonces el idioma oficial del Incaio, en muchas oportunidades, confundió vocablos y expresiones, y no advirtió que las mismas palabras en contextos distintos podían adquirir nuevas significaciones; impericia lingüística que lo llevó a pensar que los naturales del Cuzco eran aficionados a ciertas prácticas y usos crueles e inhumanos que sin embargo nunca existieron entre ellos (*vgr. huahuas* = corderito de la tierra o niños hijos de hombres). Pero Blas Valera no se conforma con declarar esta confusión idiomática, sino que también intenta demostrar que los sacrificios humanos no pudieron haberse dado nunca entre los incas (sí en pueblos y reinos vecinos) porque existía al respecto una precisa legislación prehispánica que lo prohibía terminantemente y en la que estaban previstos severos castigos a los ocasionales transgresores (*Cfr., RCA*, 155-157).

El Inca Garcilaso, por su parte, también comparte este parecer. Según él sus antepasados "no sacrificaron carne ni sangre humana con muerte; antes lo abominaron y prohibieron como el comerla". Y si algunos historiadores españoles de la postconquista lo atestiguan como cosa cierta "fue porque los relatores [indígenas] los engañaron por no dividir las edades y las provincias, dónde y cuándo se hacían los semejantes sacrificios de hombres, mujeres y niños". De esta manera "atribuyen muchas veces a los Incas mu-

mas destinadas a los sacrificios se contaban adultos, jóvenes y niños, prisioneros de guerra y quienes por parentesco u oficio debían prestarse a la inmolación.

Estos sacrificios humanos en el Perú anterior a la conquista pizarriana, sin embargo, no eran tan comunes como aquellos que se realizan con cosas insensibles o animales domésticos. Al punto, que sólo se los tributaba a las principales divinidades (como ser al Viracocha o Gran Hacedor y al Sol) y a las guacas de más prestigio para procurar siempre efectos muy notables; y en tiempos especiales y diferentes. En cuanto a su carácter, según la clasificación del P. Cobo, podían ser extraordinarios u ordinarios. A los extraordinarios se los celebraba en épocas de peste, hambre, guerras y otras calamidades grandes y públicas; mientras que a los ordinarios se los celebraba en ocasión de los funerales regios, incluidos los de la nobleza, y por ciertos negocios que mucho importaban al Inca, como ser: la coronación (por un próspero y largo reinado), la guerra (cuando participaban personalmente para que alcanzara la victoria) y la enfermedad (para que recuperara pronto y en plenitud la salud).

En el caso de los funerales, o sea, cuando llegaba el momento de sepultar al inca o a los grandes señores de la corte o de la adminis-

chas cosas de las que ellos prohibieron a los que sujetaron a su imperio, que las usaban en aquella primera edad antes de los reyes Incas" (Cfr. CRI, Lib. II, cap. VIII, II, 54).

Asimismo, otros cronistas de la época, a los que podemos catalogar como "menores", pero no por ello menos importantes y valiosos, defienden la tesis de la no existencia de sacrificios humanos en el Perú Imperial o Incaico. Así, por ejemplo, el Licenciado Falcón ("*Apología pro Indis*", en el capítulo "*De proetoribus*"), Fr. Marcos Jofré ("*Itinerario*", tít. "*De modo sacrificandi indorum*"), Licenciado Alvarez ("*De titulis regni piruani*"), Fr. Mateo de los Angeles ("*De ritibus indorum*") y Fr. Melchor Hernández ("*Anotaciones*", verbo *harpai*, *huaspai*, *huahua*).

Sin embargo, a pesar de la referida opinión de Valera y del Inca, la lectura comparativa de las crónicas castellanas pretoledanas, toledanas y postoledanas ("mayores"), y de los informes de procedencia indígena, elaborados por las autoridades españolas, lleva a pensar que efectivamente existió, entre algunos de los pueblos sojuzgados por los incas, la costumbre de sacrificar víctimas humanas (hombres, mujeres y niños) con fines religiosos; y que los hijos del Sol también lo practicaron, si bien en forma limitada a ciertas ocasiones y tiempos, sin caer por ello en la antropofagia ritual. Pero se debe admitir, a su vez, sobre todo en Polo y Acosta, los dos autores que en su momento más ampliaron las noticias que suministran las crónicas antiguas (de soldadesca, de las guerras civiles, pretoledanas), que resulta comprensible se haya dado en aquellos primeros relatores del pasado indígena una especie de confusión inicial en la correcta intelección del extraño y hermético lenguaje que los naturales empleaban en el transcurso de los largos interrogatorios a los que eran sometidos para que contaran en detalle las principales facetas de su vida prehispánica. Respuestas en las que tampoco debe descartarse el engaño deliberado y las deformaciones maliciosas como medio de ocultar lo que no querían que pasara a la luz pública. Motivos por los cuales se hace comprensible que las relaciones escritas a partir de este acopio de informaciones fragmentarias y defectuosas adolezcan de algunas lógicas incorrecciones e inexactitudes. Pero estas posibles comprobaciones no deben llevarnos a establecer la apresurada y errónea conclusión que las alusiones a este tipo de sacrificios son puras fantasías y presunciones de los aludidos cronistas, cuyas mentes mal informadas tejieron algo así como una alucinante versión de los ritos incaicos.

tración imperial, era costumbre, como ya tuvimos oportunidad de señalarlo, sacrificar a las principales concubinas, oficiales y pajes para que los siguieran sirviendo en la otra vida; e, incluso, algunos niños para trazar con su sangre una raya de oreja a oreja en el rostro del difunto momificado.

Si se trataba de los negocios reales, en cambio, el grueso de las víctimas lo componían los niños y las doncellas. Los niños destinados a estas duras e inhumanas libaciones provenían del grupo de infantes que por vía de tributo recibía el Inca de todos sus súbditos, una buena parte de los cuales eran del sexo femenino. Sus edades oscilaban entre 4 y 10 años. Se elegía a los que no tuvieran defecto corporal alguno, ni presentaran manchas ni lunares en la piel.

Asimismo, para la celebración de algunos ritos propiciatorios especiales se sacrificaba a un buen número de doncellas o vírgenes vestales, hasta de quince o dieciséis años, (las agraciadas y bellas *acllas*), a quienes se criaba en los recogimientos o monasterios de vírgenes (*acllaguaci*), al frente de los cuales se encontraban las famosas *mamaconas*, especies de abadesas o maestras de novicias encargadas de educar a aquellas adolescentes que desde niñas y de por vida habían sido consagradas al Sol¹¹⁸.

A los prisioneros de guerra, por su parte, se los inmolaba cruentamente cada vez que los ejércitos del Inca conquistaban alguna nueva nación o tribu. Inmediatamente a la rendición de los enemigos los capitanes procedían a la selección de los mejores y más apuestos combatientes para destinarlos a un sacrificio de acción de gracias que se ofrecía en el Cuzco. Allí, en medio del *Coricancha*, los sacerdotes convertían a los infortunados guerreros en oblación que se tributaba al Sol en fehaciente testimonio de reconocimiento por la victoria que el áureo dios había sabido dispensar a las agueridas huestes imperiales.

En relación a la práctica del infanticidio por motivos religiosos el P. Acosta, al parecer bien informado, atestigua la existencia de otra atroz y sanguinaria "abusión", ésta cometida por decisión de los propios padres. Así, ciertos indígenas no tenían reparo alguno en imitar el filicidio cometido por el bíblico rey de Moab, Mesa, en la persona de su primogénito, a quien ofreció en holocausto sobre las paredes de la ciudad de Quir Jarésset al verse derrotado por las fuerzas de Israel (*II Reyes* 3, 27). Esta costumbre la ponían en práctica cuando los indios principales, o incluso los de la misma plebe, se encontraban gravemente enfermos. En primer lugar se consultaba a un agorero o adivino sobre la importancia de la dolencia que los afligía. Si éste sostenía que ella podía considerarse in-

118. Sobre las *acllas* y sus monasterios, véase, por ejemplo: *HNMA*, Lib. V, cap. XV, 155-157; *HNM*, Lib. XIII, cap. XXXVII, Vol. II, 231-233; *CRI*, Lib. II, vol. II, 121-127; *PNC*, II, 457-459; y *RCA*, 169-174.

curable y causa de rápida y segura muerte, inmediatamente el enfermo ordenaba que uno de los hijos pequeños fuera entregado a los ministros del culto para que lo sacrificaran al Viracocha o al Sol, "diciéndole que se contentase con él, y que no quisiese quitar la vida a su padre"¹¹⁹.

Entre los medios más corrientes para dar muerte ritual a las víctimas las crónicas enumeran, al menos, tres: la sofocación o ahogo (por ingestión nasal o bucal de polvo de coca, o estrangulamiento por medio de una cuerda o lazo), degollación y arrancarles directamente el corazón, al que aún palpitando lo ofrecían a las divinidades. Antes del holocausto les daban abundantes comida y bebida; y a los adultos procuraban emborracharlos para que perdieran la conciencia. En tanto que a los niños, que todavía no podían ingerir manjares sólidos, sus propias madres los amamantaban hasta saciarlos, "diciendo que no llegasen con hambre ni descontentos adonde estaba el Hacedor"¹²⁰.

Llegaba, entonces, el momento de la esperada inmolación. Aquel espectáculo, al decir del P. Acosta, "duro e inhumano" comenzaba con ciertos visajes y ceremonias mediante los cuales los sacerdotes y sus ministros ayudantes se desvelaban por preparar como era de rigor a los que iban a ser ofrecidos. Ante todo, había que procurar que los ritos fueran del agrado de las divinidades para que éstas, a su vez, dispusieran sus ánimos para retribuir aquel acto de piedad con la otorgación de las gracias y bendiciones que los devotos peticionantes imploraban. A continuación, de acuerdo al carácter o finalidad del sacrificio, se procedía a aplicar uno u otro de los tres procedimientos más usados para dar muerte a las víctimas. A las destinadas a acompañar a los difuntos en su marcha al otro mundo, se los ahogaba o sofocaba. A los niños, doncellas y prisioneros de guerra, en la mayoría de los casos, se los degollaba o se les abría el pecho para arrancarles el corazón. Por último, con aquella sangre que aún parecía transmitir la vida, los sacerdotes pintaban el rostro de los ídolos y de los difuntos embalsamados, en el caso que hubieran sido reyes o señores; o la derramaban copiosamente sobre la totalidad del cuerpo de las aludidas estatuas (a la manera de un baño ritual) o simplemente sobre la tierra para que ésta la bebiera.

2. Abusiones y Agüeros

Desde sus primeros contactos con los indios los misioneros y doctrineros percibieron que éstos, así como eran profundamente religiosos, así también eran en extremo supersticiosos y amantes

119. *HNMA*, Lib. V, cap. XIX, 161.

120. *HNMA*, Lib. XIII, cap. XXI, vol. II, 201.

de dar crédito a toda clase de abusiones y agüeros. Todo lo que despertaba su atención y todo lo que pudiera sucederles fuera del curso normal de su diario vivir, los turbaba en gran manera, al punto de provocarles un estado de temor y frenesí que solamente lo superaban después de haber practicado algún conjuro que les garantizara que lo que veían, escuchaban, soñaban o imaginaban no les provocaría en adelante ni la muerte, ni ningún tipo de daño, contrariedades o desgracias.

Al respecto, Felipe Guamán Poma de Ayala, excelente conocedor de las costumbres de sus antepasados, por correr en sus venas pura sangre india, deja constancia que los antiguos, desde la época de los Incas, "creían en el mal agüero y tenían abusiones y supersticiones" a raudales, las que aún muchos naturales de su tiempo conservaban intactas. Por eso cuando alguna circunstancia o acontecimiento les parecía anunciar un presagio malo o funesto, se apresuraban a exclamar llenos de agitación y pavor: *jattitapia!* ("¡mal agüero, pronóstico malo!"), *japyausanmi!* ("mala señal me viene"), *jacoyraqui!* ("infortunio, adversidad") o *jtiyoyraqui!* ("calamidad, desgracia")¹²¹. Y el P. Arriaga, experto pesquisa en cuestiones de idolatría, al decidirse a escribir lo que "vió y tocó con sus manos", agrega que "estos abusos y supersticiones son tan diferentes y diversos cuanto lo son las provincias y pueblos, porque en una misma cosa y en una misma materia tienen unos unas supersticiones y otros otras, y sólo convinen en andar todos errados y engañados"¹²².

Algo parecido tuvo que decir el P. Cobo cuando, en el transcurso de la primera mitad del siglo XVII, pulsando las fuentes de información más serias y cualificadas, intentó redactar un catálogo detallado de estas creencias. Al correr de la pluma, impresionado igualmente por su alarmante número y variedad, se vió necesitado a efectuar esta salvedad: "Las abusiones y agüeros de estos indios eran tantos, que no fácilmente se puede hacer memoria de todos; contentarme he con referir... los más ordinarios y generales"¹²³.

Si tomamos como guía la lista de supersticiones que confeccionó el II Concilio Provincial de Lima, (1567-1568), y la completamos con los datos que aportan Polo de Andegardo, Guamán Poma y Arriaga, podemos establecer el siguiente repertorio de "abusiones y agüeros malos", el que nos permitirá conocer más de cerca otro aspecto complementario de la religiosidad que venimos presentando a lo largo de estas páginas. El mismo, como en el caso de Cobo, solamente recogerá las convicciones de cariz supersticioso más arraigadas en la conciencia indígena y más comunes entre las

121. PNC. II, 201, 445.

122. *ET*, 214.

123. HNM, Lib. XIII, cap. XXXVIII, vol. II, 233.

diversas tribus o parcialidades, agrupadas según la fuente de la cual surge el presagio o anuncio malo o funesto: animales, fenómenos atmosféricos y telúricos, movimientos corporales, sueños, visiones quiméricas, fenómenos extraordinarios de reproducción, maleficios, etc.

1) Animales cuya presencia o canto anuncian daños, despedidas, peleas, muertes, etc.:

- * Ver en el campo o en la propia casa culebras, serpientes, víboras, lagartijas, arañas, pulgas, gusanos grandes, mariposas, zorros; y otros animales semejantes.
- * Oír cantar lechuzas, buhos, ruiseñores, jilgueros, murciélagos, mochuelos, buitres; y otras aves extrañas.
- * Oír aullar perros.

2) Fenómenos atmosféricos y telúricos que presagian infortunios, calamidades, daños graves, muertes, etc.:

- * Ver eclipses (de sol y de luna), cometas, arco iris, movimientos de estrellas, etc.
- * Ver granizar, nevar, tempestad grande, terremotos, etc.

3) Movimientos corporales que vaticinan “mal agüero”:

- * Si tiemblan los párpados de los ojos, los labios u otra parte del cuerpo (siempre que sea del lado izquierdo).
- * Si zumban los oídos o si se tropieza con los pies o se siente escozor en ellos (idem.).
- * Si se estremece el cuerpo, se tose, se estornuda, se bosteza, o se saliva de determinada manera, etc.

4) Sueños que pronostican enfermedades, peleas, viudez, muertes (del padre, madre o hermano), etc.:

- * Soñar con gusanos de fuego, pájaros diversos, hongos, zapallos, etc.
- * Soñar que se degüella una llama; o se pone el sol o la luna al pasar un puente sobre un río, etc.
- * Caérsele un diente durante el sueño.

(Los hechiceros y adivinos son los encargados de declarar e interpretar el sentido de los sueños).

5) Visiones de ciertas partes del cuerpo de hombres o mujeres vivos que anuncian muerte próxima, viajes a lugares lejanos, separación matrimonial, separación de parientes, etc.: Ver, por ejemplo, solamente cabezas, piernas o víceras.

6) Visitas de familiares o conocidos difuntos que auguran daños graves y muerte próxima: Ver sus cabezas o fantasmas.

7) **Maldiciones** que si no se conjuran a tiempo, se cumplen inexorablemente. Ejemplos:

- * El demonio te lleve a un lugar donde te pudras, donde te conviertas en un ser andrajoso, anides como un animal salvaje, como un limosnero, como un alma en pena. . . etc.
- * El demonio te lleve a un lugar donde mueras quemado por el sol, perdido en la tierra, etc.
- * Morirás en la miseria, pidiendo limosna, como un deshecho, miserable, cobarde, ladrón corrompido, hijo de mala madre y piojoso, etc.

8) **Hechizos para vengar ofensas recibidas**, para que le "venga mal o muera el que aborrecen".

- * Hacer una estatua de la persona que se aborrece (de barro, cera o masa). Vestirla con su propia ropa. Maldecirla, escupirla y colgarla.
- * Someter la estatua a la acción del sol o del fuego.

9) **Amuletos para enamorar** (*huacanqui*, *philtrum* de los antiguos), hechos con yerbas o plumas de aves, que sirven como hechizos o gualichos ("para que les quieran bien otras personas").

Frente a este cúmulo de circunstancias adversas que amenazaban continuamente a la vida indígena con la desgracia y la muerte; sólo quedaba en pie el recurso al mágico "*conjuro*", el que se presentaba en aquellos aciagos momentos como la más oportuna y segura defensa contra los persistentes embates del mal (pestes, hambre, enfermedades, tempestades, infortunios, maldiciones, hechizos, etc.). Aquel exorcismo, que incluía la acción conjunta de los ministros del culto y de las personas amenazadas, les aseguraba, al menos, la posibilidad de verse librados al instante de los demonios y espíritus malignos que siempre deseaban producirles daños y amargaras. Estos ritos imprecatorios consistían de ordinario en:

- 1) Ciertas ceremonias secretas de los hechiceros y adivinos (ofrendas, sacrificios, mirar las entrañas de animales, etc.).
- 2) Algunos ayunos, penitencias (no beber chicha, ni comer sal ni ají, por ejemplo) y procesiones (con antorchas, armas, tambores, flautas, trompetas y campanillas, dando grandes gritos), por parte de los afectados.
- 3) Determinadas vigiliass nocturnas, en cuyo transcurso los naturales bailaban, cantaban, mascaban coca, bebían, se emborrachaban y comían carne cruda, etc.¹²⁴

124. ICCR, cap. V, 452; TA, 462, 471-473; PNC, II, 201-204, 445-447; EI, 214-218. Entre otras supersticiones habría que mencionar, al menos, las siguientes:

* Lavarse en los ríos o fuentes para librarse de las enfermedades y pecados. Que-

3. Taquíes y Borracheras

a) Entre los medios de recreación y entretenimiento de los cuales disponían los antiguos peruanos para solemnizar sus festividades religiosas e incluso para conjurar los “malos agüeros”, como recién lo hemos indicado, figuraban una serie de juegos y bailes llamados comúnmente “*taquí*”¹²⁵, conocidos en otras provincias indianas, como ser en México, con el nombre de “*areitos*” o “*mitotes*”. El P. Acosta, rememorando años más tarde lo que sus propios ojos habían contemplado durante la celebración de aquellas ruidosas y coloridas fiestas populares, al momento de volcar al papel sus observaciones, señala que estos pasatiempos eran numerosos y variados. Y se apresura a aclarar que en su mayoría estaban contaminados de superstición e idolatría porque eran especies de representaciones o pantomimas rituales destinadas a “venerar sus ídolos y guacas”¹²⁶.

De acuerdo a las informaciones que brinda este atento observador de las costumbres indígenas, en los primeros tiempos de su actuación apostólica por tierras peruanas (llegó en 1572) todavía era posible presenciar las últimas manifestaciones de estos espectáculos prehispánicos, que los misioneros intentaron luego poner al servicio de la incipiente evangelización de las masas aborígenes cambiándoles la letra de los cantos y la finalidad de su celebración¹²⁷.

mar la ropa con el mismo efecto. Embadurnar a los enfermos con harina de maíz u otras sustancias para que curen, o abandonar sus ropas en los caminos para que los caminantes lleven la enfermedad.

- * Los hombres ayunar, confesar y adorar a las guacas para que sus mujeres tengan buen parto. Llamar a los hechiceros para que, mediante ciertas ceremonias con la *conopa* de la parturienta, faciliten el alumbramiento.
- * Variadas ceremonias y ritos en determinados momentos de la vida de los hijos (hasta la adolescencia): trasquilarlos, ponerles los pañetes, agujercarles las orejas, deformarles el cráneo, etc.
- * Marcarse los rostros, manos, brazos y piernas con fuego para agradar a las divinidades. Echar suertes y mirar las asaduras o entrañas de los animales (especialmente del *cuy*) para practicar la adivinación.
- * Encontrar en las cosechas el maíz, las papas o la coca juntos o pegados es mal agüero; así como cuando crecen dos mazorcas o papas en la misma condición (*llallahuas*); o cuando nacen dos niños de un parto (*chuchos* o *curi*) o una criatura de pies (*chacpas*), etc.

125. Esta voz admite varias significaciones: baile, cántico, música vocal, melodía para cantar y emisión melodiosa de las aves. Las crónicas la utilizan para designar a los bailes y cánticos que hacían los indios, y en los cuales se vio la existencia de un doble peligro para los neófitos: las idolatrías y las borracheras que siempre los acompañan.

126. GUAMAN POMA sostiene, por el contrario, que en estos “regocijos” populares, todos ellos relacionados con distintas facetas de la vida de cada uno de los *ayllus* o parcialidades, no se encontraba rastro alguno del culto idolátrico. Cfr. PNC, II, 471.

127. El mismo ACOSTA, con el evidente deseo de dar a conocer la bondad pastoral de las experiencias que en este sentido habían ya realizado los misioneros jesuitas, con entusiasmo escribe: “Los nuestros que andan entre ellos han probado ponerles las cosas de nuestra santa fe en su modo de canto, y es cosa grande el provecho que se halla,

Así, por ejemplo, pudo ver personalmente el juego de la *puella*, representación de una feroz pelea o batalla entre dos bandos de actores contrincantes, "que se encendía con tanta porfía, que venía a ser bien peligrosa"; y la ejecución de "mil diferentes danzas".

Frente a esta acentuada diversidad, imposible de referir en detalle, al momento de seleccionar algunos ejemplos para ilustrar el relato, los recuerdos lo llevan a mencionar expresamente tres piezas coreográficas, quizá las que más se interpretaban o las que quedaron más grabadas en su memoria desde que tuvo oportunidad de presenciarlas. Son éstas: 1) La *danza de los oficios*: en ella los participantes, al compás de la música y de los cantos, portando los instrumentos alusivos a cada oficio, imitaban la práctica de las faenas más comunes de su región, como ser, pastores, labradores, monteros, pescadores, mineros, etc.; 2) La *danza de máscaras* o *guacones*: como su nombre lo indica, éste era un entretenimiento en el que los actores cubrían sus rostros con una determinada careta y remedaban el comportamiento del personaje que en suerte les tocaba encarnar (seres deformes, difuntos, animales, guerreros, etc.), llevando en las manos alguna piel de fiera o algún animal salvaje embalsamado. Tanto las máscaras como los gestos que realizaban, al decir de nuestro cronista, "eran del puro demonio"; 3) Por último, la *danza de los gigantes* o *baile sobre los hombros*, en cuyo transcurso unos indígenas danzaban sobre los hombros de otros, "al modo que en Portugal llevan las pelas", que semejaban las piernas de hombres de mucha estatura¹²⁸.

Completaban el cuadro de estas recreaciones, según testimonio de Poma y Cobo, otros bailes, relacionados con distintos aspectos de la vida indígena (la labranza de los campos, las cosechas, la cría del ganado, la guerra, etc.), entre los cuales, por ser más "generales y usados", se distinguían los siguientes: 1) El *aymarana*: Danza para ir a trabajar a las chacras o heredades; 2) El *guanca*: Baile y canto que entonan las mujeres al regresar de la labranza; 3) El *haylli arauí*: canción victoriosa, cantada por las doncellas, para el buen éxito en las guerras o cosechas; 4) El *guayayturilla*: lo bailaban,

porque con el gusto del canto y tonada están días enteros oyendo y repitiendo sin cansarse. También han puesto en su lengua composiciones y tonadas nuestras, como de octavas y canciones, de romances, de redondillas, y es maravilla cuán bien las toman los indios y cuánto gustan; es cierto gran medio éste y muy necesario para esta gente" (HNMA, Lib. VI, cap. XXVIII, 207). En cuanto a las danzas específicamente el P. COBO refiere con estas palabras el espectáculo que tuvo en suerte presenciar en un pueblo de indios en ocasión del Corpus (con toda seguridad preparado también por los hijos de San Ignacio): "Es muy de ver las muchas y diversas danzas que sacan en la procesión del Santísimo Sacramento y en otras fiestas grandes. Hallándome yo una vez en un pueblo de la provincia del Collao a la procesión del Corpus Christi, conté en ella cuarenta danzas de éstas, diferentes unas de otras, que imitaban en el traje, cantar y modo de bailar, las naciones de indios cuyas eran propias" (HNM, Lib. XIV, cap. XVII, vol. II, 270-271).

128. HNMA, 206-207.

por diversos motivos, hombres y mujeres juntos. Se pintaban los rostros y se los atravesaban, de oreja a oreja, por encima de la nariz, con una cinta de oro o plata. El son lo llevaban con una cabeza de venado seca que les servía de flauta; 5) El *cachiuu*: Baile en que los hombres y mujeres tomados de la mano hacían una rueda o ronda, y cantaban dando vueltas en derredor. Se bailaba sólo en fiestas de mucha importancia; 6) Diversas *danzas bélicas*: Destinadas a representar las principales guerras que se habían emprendido y en las cuales los ejércitos imperiales merecieron las palmas del triunfo. Participaban únicamente hombres con sus armas en las manos; y 7) El *guayyaya*: Baile propio de los Incas y su corte. En la ejecución intervenían, al menos en la época prehispánica, tan solo los de sangre real. Los hombres y mujeres, en número de doscientos o trescientos, según la solemnidad que se celebraba, danzaban tomados de la mano y puestos en hilera. La música y los pasos eran graves y honestos, sin brincos ni saltos. Al compás del baile, los participantes decían cantares compuestos en loor del Inca y de sus antepasados famosos¹²⁹.

En la ejecución de estos *taquies* los bailarines contaban con el necesario e indispensable concurso de una serie de instrumentos musicales que, si bien, para el desacostumbrado oído español "hacían el son poco suave", monótono y hasta cargado de disonancias, para el indígena, en cambio, se convertía de inmediato en una agradable melodía con el secreto poder de transmitir una invitación irresistible a las rítmicas mudanzas corporales y al contagioso regocijo. De este modo, al momento de tener que acompañar los movimientos de los danzarines, cuyos movedizos tobillos lucían resonantes cascabeles hechos de frijoles, de plata y oro, o de coloridos caracoles de mar, aquel grupo de instrumentos comenzaba a emitir una acompasada y curiosa armonía, siendo posible percibir en el conjunto el característico sonido de los atambores (*huánca*), adu-

129. PNC, II, 471-479; y HNM, Lib. XIV, cap. XVII, vol. II, 269-271. De acuerdo a las noticias que al INCA GARCILASO le transmitiera un tío de su madre, "Inca viejo", en el *guayyaya* (los bailes reales) se encuentra el origen de la famosa "cadena de oro puro" que los españoles, sin resultado alguno, buscaron afanosamente durante muchos tiempo. La tradición afirma que para ponerla a buen resguardo de la codicia de los conquistadores fue ocultada, junto con otros cuantiosos tesoros y las momias reales, en el mayor de los secretos antes que las huestes pizarrianas llegaran al Cuzco. La mandó confeccionar, en base a eslabones de oro macizo, el Inca Huayna Capac (que gobernó hacia 1493-1525), "porque le pareció que era más decente, más solemne y de mayor majestad que fuesen bailando [las danzas de corte] asidos a ella y no a las manos". Cada eslabón era del grosor de la muñeca de un hombre. Tenía de largo "trescientos y cincuenta pasos de largo, que son setecientos pies". Según el testimonio de muchos "asidos a ella doscientos indios orejones no la levantaban muy fácilmente". Con su construcción el Inca quiso, por una parte, poner de relieve la grandeza de su reinado; y, por otra, revestir de mayor ornato y solemnidad las fiestas que se organizaron con motivo del nacimiento de su hijo primogénito, a quien en "memoria de esta tan señalada joya llamaron *Huasca*, que en su lengua quiere decir *soga* o *maroma*" (*Huascar*). Cfr. CR, Lib. IX, cap. I, vol. II, 333-335.

fes (*huancartinya*), pifanos (*pincollo*), flautas cortas y anchas (*antara*) y de una sola caña (*quená*), trompetas (*quepa*) y flautillas de siete cañas (*ayaríchic*)¹³⁰.

Los *taquíes* incluían, asimismo, en muchas de sus modalidades, ciertos cantos y poemas referidos al motivo que los ejecutantes representaban o a los fines por los que se realizaba la función danzante. En la mayoría de los casos, uno o dos indígenas, a modo de solistas, iban cantando o recitando en alta voz y con vivos gestos las canciones y poesías alusivas a la circunstancia que se celebraba, y los demás participantes, incluso los espectadores, “acudían a responder [a modo de gran coro] con el pie de la copla” que se entonaba o declamaba. De acuerdo a las valoraciones musicales y poéticas del P. Acosta “algunos de estos romances eran muy artificiosos y contenían [la] historia [de sus antiguallas]; otros eran llenos de superstición; otros eran puros disparates”¹³¹.

b) En estos bailes y cantares, a los que eran tan aficionados los naturales para conmemorar tanto los sucesos “alegres, como los tristes y lúgubres”, existía, además del peligro de la idolatría, el de la *borrachera*, vicio profundamente arraigado en todos los estratos de la población del Incario, desde la nobleza hasta la plebe más desheredada. En efecto, el vino de la tierra, como decían los españoles, ó sea, la *chicha* de maíz mascado, tostado o germinado, corría a raudales en aquellas reuniones, sobre todo en las nocturnas, haciendo de ellas verdaderas orgías, bacanales, cibelinas o luperales, según expresión de los cronistas.

Aquel insaciable deleite que les provocaba la bebida, iba lógicamente acompañado por una serie de nefastas secuelas que alteraban en extremo la armónica y pacífica convivencia entre los integrantes de los diversos *ayllos* o parcialidades; el deleite que, a su vez, se convertiría con posterioridad en el obstáculo más difícil de superar para que arraigara con firmeza la fe cristiana en las masas indígenas. A los efectos primarios de la embriaguez, como son la perturbación y alteración de la mente y los sentidos, se sucedían, sin que conocieran límite alguno, la exaltación de las pasiones e instintos, la perversidad de las costumbres, especialmente en el orden sexual (violaciones, fornicaciones, adulterios, homosexualidad, relaciones con las madres, hermanas y parientes, etc.), los insultos, maldiciones y peleas y, finalmente, las heridas y muertes.

Si estas celebraciones eran en sí mismas nocivas, la frecuencia con que se realizaban las hacía aún más nefastas. Al respecto son bien ilustrativas las declaraciones del P. Acosta, perfecto conocedor de las lacras físicas y morales que se seguían de estas interminables borracheras, cuando dice: “Y son entre los indios estas ba-

130. *HNH*, Lib. XIV, cap. XVII, vol. II, 270.

131. *HNH*, Lib. VI, cap. XVIII, 207.

canales. . . , no una vez al año, sino mensuales, o por mejor decir continuas. No hay mes que se pase sin esta fiesta; no se congrega una reunión, no se comienza una feria, no se casa la hija, no pare el ganado, no se cavan los campos; finalmente, no se celebran cultos religiosos sin que acompañe como buena guía la borrachera. Ella da honor a toda fiesta pública o privada, como argumento de magnificencia y religión". Y, agrega: "Los indios cantan solemnemente, concurren sin ninguna diferencia de todas las edades, sexo y parentesco; beben a porfía, cubas enteras se vacían de una vez; se arman bailes y danzas hasta que Baco los tumba por el suelo; todo es lícito contra cualquiera, según las leyes de la borrachera"¹³².

La corrupción y los trastornos orgánicos que difundía por doquier entre la población aborigen aquel desaforado consumo de *chicha* fueron males que no pasaron desapercibidos a los cristianos ojos de Guamán Poma, el cual siendo indio puro, se dio bien cuenta de la lacra en que el alcoholismo sumía irremediabilmente a sus hermanos de raza, mientras éstos, con la valiosa ayuda que comenzaba a dispensarle la religión cristiana, no intentaran renunciar para siempre al vicio de la alocada y satánica embriaguez. El personalmente se manifestaba convencido, a diferencia de los cronistas españoles y de algunos mestizos, como ya lo hicimos notar, que los *taquíes* prehispánicos "no tenían cosa [alguna] de hechicería ni idolatría ni encantamiento", sino que eran simplemente bailes y canciones populares, llenos de alegría, "huelgo y regocijo". Y con verdadera tristeza y vergüenza se ve necesitado a confesar que sólo las borracheras empañaban y desvirtuaban aquellas coloridas y entusiastas fiestas, llenas de felicidad y encanto. Firme persuasión que lo lleva a exclamar en su media lengua castellana: "Sino hubiese borrachera [*taquíes*] sería cosa linda". Frase que, por cierto, no está desprovista de cierta dosis de sarcasmo e ironía, muy propia de su interpretación psicológica de los hechos indianos¹³³.

D. CALENDARIO FESTIVO

A lo largo del presente trabajo hemos tenido oportunidad de mencionar las festividades que los indígenas celebraban a medida que se les hacía necesario impetrar el favor y la protección de las divinidades y huacas. A éstas las hemos llamado "*fiestas extraordinarias*", porque no tenían tiempo fijo o establecido de antemano para su realización y porque sólo se las hacía cuando una determinada necesidad o circunstancia las aconsejaba o reclamaba, así, por ejemplo: sequías prolongadas, guerras, pestes, coronación de los Incas, recolección de los sembrados, parición del ganado, enfermedades, difuntos, etc. Ahora, en cambio, queremos detenernos a

132. *De Procuranda Indorum Salute* (BAE, 73). Lib. III, cap. XXI, 496.

133. *PNC*, II, 471.

presentar, aunque más no sea brevemente, aquellas otras "*fiestas o solemnidades*" que podríamos considerar "*ordinarias*"; o sea, las que "estaban estatuidas en ciertos tiempos del año, cada mes la suya, por su orden, para diversos efectos y con particulares ritos y sacrificios"¹³⁴.

El catálogo de estas fiestas ya fue establecido por Polo; y se lo encuentra reproducido en varios cronistas, como en el caso de Acosta, Cobo, Cristóbal de Molina (el cuzqueño), Guamán Poma, Arriaga, etc. Alguno de los cuales introduce interesantes agregados, fruto de su propia cosecha informativa. Por nuestra parte, recogiendo a modo de apretada síntesis cuanto transmiten dichos catálogos, nos vamos a limitar a señalar las fiestas que el calendario preveía para cada mes del año y los principales ritos que los sacerdotes y sus ministros se encargaban de ofrecer.

Pero antes de avocarnos a detallar el "calendario festivo" conviene que recordemos algunas generalidades sobre su origen y división. Al momento en que los españoles pusieron pie en tierras peruanas regía el calendario que había hecho confeccionar *Pachacuti Inca* (que gobernó hacia 1438-1471). El año (huata) estaba dividido en doce meses (*quilla*) de acuerdo al sistema lunar, "y los demás días que sobran cada año los consumían con las mismas lunas". Comenzaba en el mes de diciembre, al producirse precisamente el solsticio de verano en el hemisferio sur que anunciaba la estación lluviosa, y se extendía hasta la luna llena de noviembre que recordaba el ocaso del viejo año¹³⁵. Este cómputo del tiempo, como bien lo precisa Federico Kauffmann Doig, respondía naturalmente a la observación de los astros y planetas y su conocimiento estaba íntimamente ligado a las diversas tareas relacionadas con la práctica de la agricultura, especialmente la ejecución de la siembra y la cosecha del maíz¹³⁶. Hechas estas aclaraciones previas, pasemos entonces a conocer los elementos substanciales que componían los diversos aspectos del referido calendario¹³⁷.

134. *HNM*, Lib. XIII, cap. XXV, vol. II, 207.

135. *TA*, 463-464. Sobre el mes con que se inicia el año incaico no existe acuerdo entre los cronistas. Algunos los hacen comenzar en enero (Betanzos, Guamán Poma, Juan de Velasco) o en mayo (Molina), otros en diciembre (Polo de Ondegardo, Cabello Balboa, Acosta, Cobo, Arriaga). Nosotros nos inclinamos a seguir este último parecer que es el de la mayoría de los autores que hemos consultado.

136. *Los Incas y el Tahuantinsuyo*, (Lima, 1963), 74.

137. En su presentación nos vamos a dejar guiar fundamentalmente por el "catálogo" de los meses que estableciera POLO DE ONDEGARDO (*TA*, 464-466), tratando de completar sus informaciones con las que transmiten especialmente ACOSTA (*HNMA*, Lib. V, cap. XXVIII, 174-176; Lib. VI, cap. III, 182), GUAMAN POMA DE AYALA (*PNC*, I, 416-429) y COBO (que al manejar varias fuentes es el que ofrece los rituales más detallados; *HNM*, Lib. XIII, caps. XXV-XXXI, vol. II, 207-220). Para mayor claridad en la exposición iremos recorriendo los meses del año, desde diciembre a noviembre, para así estar en condiciones de señalar las "fiestas mayores" (más importantes) que en cada uno de ellos se celebraban, la finalidad o motivo del recuerdo litúrgico y los principales actos culturales que se tributaban.

1) Diciembre: *Capac Inti Raymi* (*capac* = poderoso rey, *inti* = sol, *raymi* = fiesta; “fiesta del poderoso Rey o Señor Inca, hijo del Sol”, “fiesta rica o principal”, “la gran fiesta”). Esta era la fiesta más solemne y principal de todo el calendario. Al decir de Guamán Poma y de Cobo “era entre ellos como la Pascua entre nosotros”. La finalidad de su celebración radicaba en dedicar los “muchachos” de la nobleza al Inca y armarlos sus fieles “orejones” o caballeros¹³⁸. Sus edades oscilaban entre doce y quince años. Esta fiesta alcanzaba especial importancia y lucimiento en el Cuzco, lugar donde residía la mayor parte de la aristocracia¹³⁹. Los ritos fundamentales consistían en: horadarles las orejas, ponerles las *guaras* o pafietes¹⁴⁰ (signó que se convertían en adultos), azotarlos con hondas (muestra de la resistencia al dolor y los sufrimientos que deben mostrar los guerreros) y untarles el rostro con sangre (transmisión de vida y fuerza divina). “Todo ello en señal de que habían de ser caballeros leales del Inca” (Polo). Por varios días se sucedían los bailes y regocijos (*taquies*), con sus infaltables comidas y borracheras.

Presidían las ceremonias las estatuas del sol y del trueno. Se sacrificaba gran número de carneros y corderos de la tierra (llamas, guanacos), que se quemaban con leña labrada y olorosa, y se ofrecían buenas cantidades de oro y plata, en polvo o en forma de estatuas. Al finalizar el mes se repartía al pueblo, e incluso a los forasteros que durante todo el tiempo de los festejos habían permanecido fuera del Cuzco, una especie de bollos o panes, amasados con harina de maíz y sangre de los corderos que en aquel día se sacrificaban. Este “manjar” era ofrecido a la multitud en nombre del Sol, y debía ser comido en señal de “comunión” con él y de “confederación” con el Inca.

2) Enero: *Capac Raymi Camay Quilla* (*capac* = grande, *raymi* = fiesta, *camay* = penitencia, *quilla* = mes; “el mes de la gran fiesta de penitencia”, “mes de gran fiesta para invocar y hacer penitencia”). Dice Guamán Poma que en este mes los indígenas “hacían sacrificios y ayunos y penitencias y tomaban ceniza y se ponían ellos y se echaban en sus puertas”. Además realizaban, acompañados de sus pontífices, hechiceros y sacerdotes, numerosas procesiones a los templos del sol, la luna y de las principales guacas, llorando, ofreciendo homenajes rituales y besando (*mochando*) las imágenes de las divinidades.

138. Entre ellos se contaba solamente a los deudos o descendientes por línea recta de los reyes incas y al príncipe heredero y a sus hermanos, si los tenía. Al parecer en esta ocasión se enterraban vivos quinientos niños y niñas inocentes, junto con vajillas de oro y plata, mucho *mollo* y ganado (Guamán Poma).

139. También se conmemoraba en las capitales provinciales, donde los gobernadores de sangre real armaban caballeros a sus hijos y demás mancebos nobles.

140. Especie de calzoncillo que envolvía la cintura, cayendo hasta la parte media de los muslos inferiores.

Dos eran, sin embargo, las ceremonias principales. Al comenzar la luna nueva los muchachos, que el mes anterior habían sido armados caballeros, acudían a la plaza principal del Cuzco con vestimentas especiales, se dividían en dos grupos (*Hanam Cuzco* y *Hurin Cuzco*), y simulaban una pelea implacable con hondas y recursos a la mano. La pantomima se extendía hasta que el mismo Inca, presente desde el comienzo, ordenaba a los participantes que se pacificaran. "Hacían esto para que fuesen conocidos los más valientes y de más fuerza" (Cobo). A los seis días después de la luna llena, se efectuaba la segunda ceremonia. La misma consistía en arrojar en el arroyo *Capimayo*, que cruzaba la ciudad, las cenizas de los huesos y carbones de los sacrificios ofrecidos durante todo el año, mezclados con coca, comidas, ají, sal, maní, plumas, polvos, ropas, oro, plata y muchas flores de diversos colores. El arroyo, que bajaba en dirección al este, era el encargado de llevar estas ofrendas "hasta la mar al Viracocha", a quien se las enviaba toda la república inca¹⁴¹.

3) Febrero: *Paucar Uaray Hatun Pucuy* (*paucar* = flores, *uaray* = ponerse calzones, *hatun pucuy* = gran humedad, lluvia; "mes de las flores y de gran humedad en el que se usaba calzones"; "mes en que es la fuerza de las aguas"). Era tiempo de aguas torrenciales y lluvias continuas, razón por la que había abundancia de verduras (*yuyos*). El ceremonial festivo era muy sencillo. Se trataba de festejos eminentemente agrícolas, destinados a impetrar de las divinidades abundantes cosechas. El primer día del mes, en el Cuzco, le ofrecían al Sol cien carneros castaños. Luego a diario los indios se reunían en sus chacras para ofrecer veinte cuyes grandes. Al quemar las víctimas pedían a *Inti* "que les ayudase a labrar sus campos, para que diesen buen fruto" (Cobo). Las mamaconas que presenciaban estas rogativas, al concluir las mismas, recibían de parte de los oferentes, a modo de homenaje y agradecimiento, una comida especial. Tras estos cultos matutinos comenzaban cada día los trabajos de la tierra, a la que se preparaba cuidadosamente para que con toda su fuerza germinativa recibiera la próxima siembra¹⁴².

141. Parte de estos dones, a su vez, debían ser entregados por las aguas al alma del Inca Yupanqui, inspirador de esta ceremonia, según él mismo lo estableciera antes de morir (Cobo).

142. En este mes, a causa de la gran humedad reinante, los indígenas solían usar guaras (calzones o zaragüelles); y por tal motivo celebrar el *guarachico*, ceremonia en cuyo transcurso, entre sacrificios, comidas, borracheras y danzas, los jóvenes se ponían por primera vez esta prenda como símbolo que se transformaban en hombres adultos. Además, con el mismo acompañamiento, realizaban otros dos ritos: el *rutochico* (corte del cabello a los varones por primera vez, o sea, trasquilarlos) y el *quicuchico* (primera menstruación de las mujeres). Era, asimismo, un mes de hambre y enfermedades digestivas. Los alimentos escaseaban. La población quedaba obligada a comer verduras todavía no sazonadas (*yuyos*) y frutas completamente verdes, que provocaban diarreas y males estomacales, los que a su vez se convertían en la causa principal de muchas muertes, de manera especial entre los ancianos y niños.

4) Marzo: *Pacha Pucuy* (*pacha* = mundo o tierra, *pucuy* = abundancia de humedad, lluvia; "tiempo de madurar"). En este mes continúan las tareas de cuidar las sementeras. Por la abundancia de la cosecha que se avecinaba se ofrecían cien carneros negros. Los sacrificios eran acompañados de ayunos en ciertos días, en los que no probaban sal ni ají, ni comían frutas, quedándole prohibido a los hombres acostarse con sus mujeres y a la población organizar *taquies*. Todos debían recogerse en la adoración y ceremonias a los dioses y guacas¹⁴³.

5) Abril: *Arihuáquiz* ("danza del maíz tierno"). Como su nombre lo indica este baile ritual en honor de las divinidades, se realizaba al momento en que el maíz comenzaba a querer espigar "para que granase bien", acto en el cual se patentizaba para alegría de todos la abundancia y fecundidad de la tierra madre y se alejara el fantasma del hambre. En esta ocasión, el primer día del mes, se sacrificaban cien carneros pintados (moromoros, manchados), y quince en cada uno de los restantes. Durante todo el mes daban de beber chicha a un carnero blanco que ataban en la plaza principal. Los festejos terminaban con "la quema de gran suma de cuyes, ají y otras cosas" (Polo).

6) Mayo: *Hatun Aymoray* (*hatun* = grande, *aymoray* = recoger; "gran cosecha"). En este mes se iniciaba la recolección y entroje del maíz. En relación a este momento de tanta trascendencia para la vida agraria indígena, de la que dependía la mayor parte de su subsistencia, se realizaba la fiesta del *aymoray* ("canción de la cosecha"). El acto principal consistía en traer procesionalmente las mazorcas desde las chacras o heredades a sus casas, bailando al compás de ciertos cantares en que rogaban "que dure mucho el maíz y no se acabe hasta la próxima cosecha" (Polo). Ya en sus hogares, cada familia con las mejores espigas hacen una troja pequeña (*pirua*), a la que luego veneran como a *guaca* con el nombre de *mamazara*, que quiere decir "madre del maíz de su chacra". A su culto se le debía el nacimiento y la conservación del maíz. Además, en el Cuzco, y con sentido de acción de gracias, se sacrificaban al Sol "cien carneros de todos colores" (Polo), algunos de los cuales se quemaban y otros se repartían entre la población, "y comían su carne cruda con maíz tostado, y no quedaba ninguno, chico ni grande, que no comiese" (Cobo)¹⁴⁴.

143. Ahora las frutas y verduras comenzaban a madurar y los campos a raíz de las copiosas lluvias se cubría de abundantes pastos y los árboles de tupido follaje. Este era el anuncio inequívoco que cesaba el hambre en todo reino, tanto para los hombres, como para los animales.

144. En este mes los inspectores reales hacían las visitas a los *ayllos* o comunidades, para hacer el recuento de los alimentos y ganados existentes con el objeto de disponer de ellos durante todo el año, y de este modo evitar el hambre. Se constataba, además del número de animales domésticos disponibles (llamas, vicuñas, cuyes, patos, etc.), el adecuado aprovisionamiento de maíz, papas, carne seca (*charque* de llama, vicuña, perdi-

7) Junio: *Aucay Cusqui* (= “tiempo en que la tierra se pone dura”). En este mes todo el Cuzco se vestía de galas y regocijos. Con la terminación de la estación de las lluvias copiosas había llegado el preciso momento de celebrar la gran fiesta del *Inti Raymi* (“fiesta del Sol”). Los festejos y sacrificios principales se realizaban en el cerro *Manturcalla*, con la exclusiva participación de los incas de sangre real, servidos al momento de comer y beber por las mamaconas con vajilla de oro puro. Allí se ofrecían al Viracocha, al Sol y al Trueno treinta carneros y treinta piezas de ropa de *cumbi* muy pintada. Todo lo cual se quemaba. Además, a modo de gran y acepta libación, se enterraban quinientos niños inocentes, junto con mucho oro, plata y mollo (concha colorada de mar). Este sacrificio se llamaba *capacocha* (= invocación para que fueran perdonados los pecados del Inca, de la nobleza y del pueblo)¹⁴⁵.

Concluídos los ritos, cuatro veces al día, bailaban la danza que llamaban “*cayo*” (ofrenda). A su fin, en varias ocasiones, inmolaban solemnemente más carneros hasta alcanzar el número de cien. Al promediar la tarde regresaba del cerro el Inca acompañado de todo el pueblo. Por el camino, a su paso, se derramaba mucha coca, flores y plumas de colores. Todo el cortejo avanzaba cantando. Los indios iban muy embijados y los señores con primorosas patenillas de oro puestas en las barbas. Al llegar a la plaza principal del Cuzco se proseguían los festejos y cantaban bebiendo “lo que restaba del día, y a la noche se iba el Inca a su casa y todos se recogían a las suyas, con que se daba fin a esta fiesta del *Inti Raymi*” (Cobo).

8) Julio: *Chahua Huarquis* o *Chacra Conacuy* (*chacra* = lugar para sembrar, *conacuy* = encomendar o encargar; “tiempo en que se reparte y se prepara para el sembradío las chacras”). En este mes se reanudaban los trabajos agrícolas encaminados a preparar las tierras para la siembra ya cercana. Por tratarse de la época en que ya habían cesado las lluvias, lo que hacía que el clima se volviera templado y suave, los indígenas se dedicaban de un modo especial al regadío de las chacras y a la reparación de las acequias. Para solicitar de las deidades la “conservación de las aguas” indispensables para regar las semeteras, se sacrificaban en la plaza pública del Cuzco cien carneros pardos, (“de color vizcacha”), juntamente con mil cuyes blancos¹⁴⁶.

ces, pescado), verduras, raíces, coca, dulces, ovas (huevecillos de peces de agua dulce), lana, sogas, mantas, etc. Estos días eran de regocijo general por la abundancia de los alimentos disponibles, lo que permitía llenar los depósitos y distribuir toda clase de comida en las casas de los pobres.

145. En aquel mismo cerro se hacían también numerosas estatuas de leña de *quishuar*, labrada y olorosa, todas vestidas con ricas ropas. “Estas estaban allí desde el comienzo de la fiesta, al fin de la cual les ponían fuego y las quemaban” (Cobo).

146. Otras dos llamas se le quemaban a la huaca de *Tocori* con la misma finalidad. Una donde empezaba y otra donde terminaba de regarse el valle del Cuzco, según prescripción del *Inca Roca*, quien instituyó este sacrificio (Cobo).

9) Agosto: *Yápaquis* o *Chacra Yapuy* (*chacra* = lugar para sembrar, *yapuy* = arar o sembrar; “siembra de las chacras o heredades). Con este mes llegaba el momento oportuno para arar y sembrar las tierras destinadas al cultivo del maíz; razón por la cual todos “entraban a trabajar, arar y romper tierras para sembrar maíz” (Guamán Poma). Durante este mes se acostumbraba a cantar el *haylli* (“canción triunfal”) para obtener buenas cosechas y a celebrar la fiesta conocida con el nombre de *guayara* (“danza del aire o viento”), mediante la que expresaban la alegría de haber concluido el trabajo de aventar o esparcir las semillas por las hileras de surcos¹⁴⁷.

Hacia el fin de la siembra en la chacra del Sol se inmolaban cien carneros castaños “sin mancha alguna” y mil cuyes “al hielo, al aire, al agua y al Sol y a todo aquello que les parecía a ellos que tenía poder de criar y ofender los sembrados” (Cobo). Los sacerdotes (*tarpuntaes*), a su vez, ayunaban hasta que el maíz salía de la tierra un dedo; y los sembradores todos los días, antes de ir a las labranzas o en su desarrollo, bailaban taquíes alusivos a sus tareas (*haylli* y *aymaran*), a cuyo fin comían y bebían hasta emborracharse¹⁴⁸.

10) Septiembre: *Coya Raymi* (*coya* = reina, *raymi* = fiesta; “fiesta de la reina”). En este mes se celebraba la gran fiesta de la Luna que al ser esposa y señora del Sol era la *Coya*, o sea la reina de todo el espacio celeste, de todos los planetas y estrellas. En los regocijos y homenajes cultuales participaban de un modo especial las mujeres, todas ellas hijas de la Luna, entre las cuales sobresalían por su rango y oficio las *coyas* (reinas = mujeres principales del Inca), *Capac uarmi* (mujer del príncipe), *ñustas* (princesas), *pallas* (señoras casadas de sangre real), *uayros* (vírgenes de la Luna) y otras señoras principales.

A esta altura del año se llevaban a cabo los festejos de la *citua* (“fiesta de la purificación”). Era época en que hacían su aparición algunas enfermedades típicas que solían provocar verdaderas epi-

147. En el transcurso del mes se sembraba también la heredad del Sol (chacra de Sausero), cuyos frutos eran luego empleados para realizar los sacrificios ordinarios en el Coricancha.

148. La siembra del maíz, teniendo en cuenta las diversas regiones, se extendía prácticamente desde agosto hasta enero. El momento más conveniente para esparcir las semillas variaba según el clima, el régimen de lluvias y la temperatura de cada comarca. El movimiento del Sol, a su vez, servía para determinar la fecha exacta del sembradío. Razones por las cuales en las sierras las sementeras se hacían más temprano y en los valles bajos más tarde (tierras de yungas). El cronista GUAMAN POMA atestigua que en este mes con motivo de la siembra en algunos lugares, según viejas costumbres, los indígenas ofrecían a sus hijos e hijas para que fueran sacrificados a las huacas (enterrados vivos). Cada padre de familia realizaba esta ofrenda una sola vez y estaba obligado a ir llo-rando detrás del cortejo encargado de efectuar este macabro entierro.

demias entre la población¹⁴⁹. A ellas se unían, para desesperación de los naturales, las enfermedades que atacaban a los animales, los cuales morían si no eran curados oportunamente por sus pastores¹⁵⁰. Los cultos correspondientes estaban dedicados al *Gran Viracocha* en calidad de dispensador y protector de la salud, para lo cual se quemaban en el Cuzco cien carneros blancos lanudos. El principal consistía en esperar en las plazas o en las puertas de las casas la salida de la luna nueva con antorchas encendidas en las manos. Al verla todos comenzaban a gritar: “¡Enfermedades, desastres y desdichas, salid fuera de esta tierra!... ¡Vaya el mal fuera!” (Cobo)¹⁵¹. Este rito luego se completaba con un “lavatorio general” (*opacuna*) que toda la población realizaba en los arroyos, ríos y fuentes cercanos a sus viviendas, según su ayllu o pertenencia, para que el agua sacara las enfermedades de los cuerpos y las llevara hasta el mar donde desaparecieran. Tras el baño seguían cuatro días de comidas y borrachera general¹⁵².

11) Octubre: *Homa Raymi* (*homa* o *huma* = lluvia, *raymi* = fiesta; “fiesta de la lluvia”). En este mes las precipitaciones eran generalmente escasas y la posibilidad de una sequía se presentaba amenazadora. Motivo por el cual a medida que pasaban los días se hacían ceremonias e invocaciones para que el cielo enviara el agua bienhechora. A fin de lograr las lluvias necesarias al crecimiento de las sementeras de maíz, además del ofrecimiento de los acostumbrados cien carneros blancos, acostumbraban a atar uno de color negro (perteneciente a la chacra del Sol) y a su alrededor derramaban abundante chicha. Y no le daban de comer con el objeto que sus quejidos de hambre conmovieran al *Viracocha* y éste derramara las lluvias¹⁵³. Con el mismo propósito ataban en sus casas a los perros para que cuando llegara gente ladrasen o aullasen; y a los que no lo hacían los aporreaban fuertemente.

Con los gritos de los azuzados animales se mezclaban, a manera de un coro trágico, los clamores y lamentos de los hombres y mujeres que, en compañía de los niños, enfermos (cojos y ciegos) y ancianos, en una especie de procesión penitencial, recorrían algu-

149. Entre ellas, el *taqui oncuy* (enfermedad ocasionada por las diversiones), *pucyo oncuy* (mal de la humedad), *sara oncuy* (enfermedad del maíz o viruela), *pachapanta chirapa uncuy* (enfermedad producida por la aparición del arco iris) y *pachamaca acapana*, *ayapacha oncoycona* (enfermedades producidas por la tierra, el viento y que ocasionan la muerte) (Guamán Poma).

150. La más común era el *carachi* (sarna seca).

151. Mientras gritaban se pegaban unos a otros “como jugando” con las antorchas de paja encendida, para significar que los golpes expulsaban las enfermedades de los cuerpos.

152. Asimismo, las *mamaconas* distribuían nuevamente los bollos o panes amasados con harina de maíz y sangre de sacrificios; y los entregaban a los forasteros, a las huacas de las provincias y a diversos curacas en señal de confederación y lealtad al Sol y al Inca reinante.

153. Si se prolongaba la sequía era costumbre organizar, alrededor de la llama, una generosa borrachera entre los indios que entendían en aquel sacrificio.

nos de los cerros más cercanos a sus hogares pidiendo con desesperación el agua del cielo. Entre llantos y fuertes voces, a los que se acoplaban los destemplados alaridos de los perros que también llevaban en la marcha y que a este efecto golpeaban, repetían insistentemente esta plegaria impetratoria, especie de queja lastimera ante la aparente indolencia del Gran Hacedor: “¡Ay, ay, lloramos, ay, ay, gemimos, estamos doloridos tus hijos, solamente podemos llorar! ¡Creador del hombre, creador de los alimentos, origen del mundo, *Viracocha*, dios, ¿dónde estás?, suelta tus aguas, haz llover para nosotros!” (Guamán Poma)¹⁵⁴.

12) Noviembre: *Aya Marçay* (*aya* = cadáver, *marçay* = cargar; “cargar los cadáveres o momias”). Dos ceremonias principales se realizaban en este *mes*, que era el último del año. Ante todo, era el *mes* en que se rendía culto a los muertos. Acostumbraban a sacar los cadáveres momificados de sus bóvedas o sepulcros (*pucullos*) y los exponían a la veneración de todos sus familiares. Les cambiaban las vestimentas, les daban de comer y beber, adornaban sus cabezas con vistosas plumas de colores y cantaban y bailaban a su alrededor. Después, según cuenta Guamán Poma, los ponían sobre unas andas y los paseaban de “casa en casa y por las calles y por las plazas”. Concluían la procesión, los volvían a depositar en sus sepulcros, con abundante provisión de alimentos y ropas.

Pero, a su vez, otras acciones rituales reclamaban la atención de los indígenas. Eran éstas las relacionadas con los preparativos a los que debían ser sometidos todos aquellos muchachos que al mes siguiente (*Capac Raymi*) serían armados caballeros del Inca (orejones). En grupo se trasladaban al cerro de Guanacauri, cercano al Cuzco. A la guaca del lugar le pedían licencia para armarse caballeros, le ofrecían ciertos sacrificios y ayunaban durante dos jornadas. De regreso a la ciudad mascaban el maíz necesario para hacer la chicha que se consumiría en la gran pascua del *Capac Raymi* y participaban de varios sacrificios y borracheras. A estos preparativos, que no podían presenciar los extranjeros, los llamaban “fiesta del *Ytu Raymi*”¹⁵⁵.

154. Dice COBO que estas invocaciones se alternaban con la realización de diversas labores. Los hombres se dedicaban a los oficios que indicaba el Inca; y las mujeres, si tenían hijos que debían ser armados orejones en la próxima fiesta del *Capac Inti Raymi*, se avocaban a hilar y tejer las ropas y accesorios que vestirían en aquella ocasión. En esta tarea solían recibir la ayuda de sus familiares (mujeres de su linaje), con las cuales compartían la consabida usanza de tomar chicha hasta emborracharse. En este mes, como indica GUAMAN POMA, también se realizaban ciertos quehaceres administrativos relacionados con las necesidades y el bienestar de las diversas comunidades, como ser: visitas de inspección a los pueblos, censo poblacional, maniobras militares, reparto de mujeres en edad de casarse, construcción y reparación de casas, recuento del ganado, ingreso de novicias al *Aclla Huasi* (recogimiento o monasterio de vírgenes consagradas al Sol y al Inca), etc.

155. COBO finaliza la reseña de su “catálogo festivo” con estas palabras que confirman lo que oportunamente dijéramos sobre la multiplicidad de ritos y ceremonias a las

E. LOS MINISTROS DEL CULTO

En esta presentación de la religiosidad incaica no podemos dejar de mencionar, so pena de ignorar el elemento humano que posibilitaba la manifestación del mundo celestial o de lo alto (*hanan-pacha*) en el de acá abajo o terrestre (*hurin-pacha*), y viceversa, la vital comunicación de éste con aquél, al grupo de personas (generalmente hombres) cuyo ministerio propio consistía en honrar a las divinidades y en practicar ciertos ritos mágicos, sobre todo de carácter curativo y purificador, en beneficio del resto de la comunidad¹⁵⁶.

Estos indígenas se convirtieron a los ojos de los misioneros en los diabólicos "*ministros de la idolatría*", nombre genérico del cual se sirvieron para designar a los sacerdotes, hechiceros, sortílegos, adivinos, dogmatizadores y confesores con los que se encontraron en el transcurso de sus primeras incursiones evangelizadoras. En general ellos eran los encargados de interpretar auténticamente los designios de las divinidades en relación a las circunstancias concretas que rodeaban la vida de los naturales, al igual que solicitarles sus ayudas y beneficios, y demostrarles, mediante las libaciones o ofrendas, la obediencia y el agradecimiento de los creyentes. Además de hacerse cargo de aliviar mediante ceremonias y conjuros secretos las aflicciones y sufrimientos de todos aquellos que caían víctimas de enfermedades, pecados, impurezas, venganzas, daños, desgracias y malos agüeros. Pero, en particular, existían entre ellos diferentes cargos y oficios que los diferenciaban a unos de otros y que denotaban el rango que ocupaban en el amplísimo espectro de los "ministros del culto" y la ciencia o carismas que decían poseer. Diferencias, por otra parte, que no impedían en absoluto que algunos de ellos desempeñaran a la vez, o en diversos momentos, varios de los referidos oficios¹⁵⁷.

Ante la marcada diversidad de ministerios que señalan las crónicas que venimos consultando, se hace del todo necesario introducir en la exposición una cierta sistematización que nos permita agruparlos con facilidad en unas pocas categorías que señalen con clari-

que eran afectos los indígenas: "Y con esto se concluían las fiestas y sacrificios obligatorios del año, los cuales eran generales y había días señalados y personas diputadas para ellos. Fuera de éstos, eran tanto los particulares que cada uno solía hacer con los de su parcialidad y por sus difuntos, si era señor, y los que cada indio hacía con los de su familia y casa, que si de todos se hubiera de hacer relación, fuera nunca acabar".

156. Sobre los ministros (catálogos y funciones), véase, por ejemplo: *TA*, 469-474; *HNMA*, Lib. XIII, caps. XXXIII-XXXVI, vol. II, 224-230; *HNMA*, Lib. V, caps. XIV-XVI y XXV, 155-157, 168-169; *ICCR*, cap. IV, 450-451; *PNC*, I, 439-444; *RCA*, 161-167; y *EI*, cap. III, 205-209.

157. En la práctica podía ocurrir que los sacerdotes fueran a la vez hechiceros, confesores y médicos; o que los hechiceros se ocuparan solamente de ejercer sus artes específicas, distintas en unos y otros.

dad el carácter propio de cada uno y que recojan, a su vez, el nombre de los que puedan ser considerados como los más comunes e importantes. Al respecto vamos a distinguir básicamente tres categorías de ministros: sacerdotes, hechiceros y auxiliares del culto¹⁵⁸.

a) Los sacerdotes

El P. Cobo advierte que bajo este nombre se deben incluir a todos los hombres que se dedicaban a atender el culto de las grandes divinidades (Viracocha, Sol, Trueno, Rayo, Luna, Estrellas, Arco Iris, etc.) y de las principales huacas del reino. Esta atención consistía fundamentalmente en ofrecerles continuos sacrificios y dirigirles confiadamente súplicas y alabanzas, para lo cual seguían un complicado ritual y usaban particulares vestimentas¹⁵⁹. Pero además de las funciones estrictamente cultuales, ejercían asimismo funciones magisteriales y legislativas. Así, por ejemplo, enseñaban al pueblo el número de sus dioses y de sus ídolos y le declaraban las leyes y estatutos religiosos que habían hecho confeccionar los reyes y sacerdotes. Además les correspondía promulgar e interpretar auténticamente las prescripciones cultuales y dilucidar "todas las dudas que ocurrieran, así de los demás ministros como del pueblo"¹⁶⁰.

Estos sacerdotes (*villac* = "el que comunica", sacerdote), a los que algunos cronistas en razón de sus oficios los comparan con los obispos, canónigos y presbíteros de la Iglesia, vivían en los templos y adoratorios (*mochaderos*) y se sustentaban con las "rentas de la religión" debidamente establecidas y con parte de las ofrendas que el pueblo entregaba para la celebración de los sacrificios. En cuanto al camino para llegar a este tipo de sacerdocio existían, al menos, tres posibilidades o procedimientos: algunos eran instituidos directamente por el Inca o sus gobernadores; otros heredaban el oficio directamente a través de sus ayillos o linajes, encargados de servir a determinados dioses o huacas; y una parte de ellos mediante el ofrecimiento que los padres y caciques hacían de las personas de sus hijos o súbditos al llegar la edad de la adolescencia.

Entre los miembros de esta sagrada casta sobresalían por su rango e importancia los "sacerdotes del Sol", llamados de ordinario *tarputnaes* (por provenir invariablemente del ayllu y familia de *Tarpuntay*). El grupo era presidido por el gran *Villac-umu* ("el adivino que dice"), que por corrupción de la pronunciación española pasó a ser conocido como el gran *Villahoma*. A él se lo consideraba como el sacerdote, pontífice y prelado máximo de todo el

158. En la presentación de cada grupo nos serviremos especialmente de los aportes informativos que nos ofrecen las crónicas de POLO, GUAMAN POMA, ARRIAGA, BLAS VALERA y COBO.

159. *HNM*, Lib. XIII, cap. XXXIII, vol. II, 224.

160. *RC4*, 161.

“clero” del reino. Tenía tal dignidad de por vida y era casado. Provenía de familias de gran linaje y contaba con parientes poderosos. Era sumamente estimado y respetado, incluso por los propios incas, con quienes llegaba a competir en razones y argumentos relativos al gobierno y administración del Incanato. Residía en el *Coricancha* del Cuzco. Y desde aquel sagrado y majestuoso lugar presidía en calidad de dignidad suprema el desarrollo del culto, extendiendo su poder sobre todos los templos, adoratorios, oráculos y ministros.

Existía, asimismo, otro tipo de *villac*, que por sus peculiares oficios se ganaba a diario buena parte de la sumisión y aprecio que los naturales profesaban a esta clase de personas investidas de poderes y dones sobrenaturales. A ellos acudían como “en tropel” en búsqueda de consejo y ayuda. Entre éstos podemos mencionar los siguientes:

- * *Huacavillac*: “el que habla con la huaca”. Le correspondía cuidar o guardar la huaca, hablarle en nombre propio o del pueblo, comunicar a los demás sus oráculos, presentarle las ofrendas, celebrarle los sacrificios, enseñar su historia y grandes gestas, ordenar los ayunos y borracheras relacionadas con su culto y reprender a los que abandonan su veneración.
- * *Malquipvillac*: “el que habla con los malquis”. Cumplía con los mismos oficios que el anterior, pero referidos al culto de los difuntos, encarnado de un modo especial en la reverencia que prestaban a sus cuerpos momificados.
- * *Libiaopavillac*: “el que habla con el rayo” (idem. referido al rayo, trueno y relámpago).
- * *Punchaupvillac*: “el que habla con el sol” (idem. referido al sol o inti).

El número de los sacerdotes, incluyendo en la apreciación los del Sol y los de las demás divinidades, al decir de los cronistas “era excesivo” porque no había templo o adoratorio, grande o pequeño, o lugar de veneración “que no tuviese señalados sus ministros y guardas, que allende de ocuparse de los sacrificios que pertenecían a cada huaca, atendían a conservar la memoria de ellas, esto es, qué oficio y advocación tenía cada una, el efecto para que se le sacrificaba y las cosas con que se había de hacer el sacrificio, poniendo en esto todo su estudio y cuidado; y criaban consigo a los que habían de quedar en su lugar, instruyéndolos con diligencia en estas cosas”¹⁶¹.

161. *Idem*, nota 159. El P. BLAS VALERA asegura que los sacerdotes, incluido el gran *Vilahoma*, “no eran casados ni se podían casar según sus leyes”, que “guardaban continencia toda la vida”, y que al recibir el oficio “prometían continencia y castidad perpetua hasta la muerte” (RCA, 162-163).

b) Los hechiceros

Con este vocablo los cronistas en general designan a todo aquel numeroso conjunto de indios e indias que usaban diversas supersticiones para procurar, mediante ritos y ceremonias esotéricos, efectos o consecuencias extraordinarios en las personas y en el mundo de la naturaleza. A juicio de los misioneros estos “perversos embaucadores” alcanzaban muchas veces los resultados que se proponían, generalmente relacionados con “cosas extrañas y que exceden la facultad humana”, por intermedio de la “invocación y ayuda del demonio, en cuyo pacto explícito o implícito estribaba todo su poder y ciencia”¹⁶².

Así practicaban, por ejemplo, las *artes mágicas* para obtener algún suceso o conocimiento maravilloso; la *adivinación* para enterarse de los acontecimientos futuros, presentes o pasados, imposible de lograr mediante los acostumbrados recursos naturales; el *maleficio* o *sortilegio* (propiamente hechicería) para producir daños y desgracias a otros; y, por último, la *ciencia médica* para conseguir fines curativos en beneficio de una población que adolecía, sobre todo, en determinadas épocas del año, de numerosas enfermedades y pestes.

El oficio de hechicero, considerado como recurso indispensable, a la vez que útil y provechoso, para satisfacer las múltiples necesidades vitales de las comunidades indígenas, podía ser ejercido tanto por hombres como por mujeres, aunque por lo común quedaba reservado a los primeros. En cada pueblo había una buena cantidad de ellos, dedicados con todo empeño y diligencia a atender los reclamos de una nutrida y constante clientela ansiosa de encontrar rápidas respuestas y soluciones a la serie de inquietudes y penurias que motivaban la consulta.

Que el número de estos hechiceros era aún alto después de la conquista española, lo prueba en forma fehaciente la junta que de ellos se hizo en el Cuzco a raíz de la redada que ordenara el Corregidor Polo de Ondegardo. Con la efectiva colaboración de los alcaldes indios se lograron capturar 475 hechiceros, cada uno con los instrumentos propios de su arte, que actuaban exclusivamente en aquella ciudad¹⁶³. Si después de transcurridos varios años de labor misional, que desencadenó fuertes y sistemáticas persecuciones de los ministros del antiguo culto, subsistían todavía en la más completa clandestinidad tan elevado número de ellos, es fácil imaginarse la superabundancia que reinaría en la época prehispánica, cuando la ocupación podía practicarse legalmente, sin restricción de ninguna especie.

162. *HNM*, Lib. XIII, cap. XXXIV, vol. II, 225.

163. *Idem*, 226.

Entre los hechiceros de mayor reputación, y por consiguiente los más buscados por los naturales para confiarle el favorable desenlace de sus preocupaciones y la curación de sus enfermedades, se contaban, entre otros, los siguientes:

- * *Socyac*: sortilegos por granos de maíz. *Raplac*: adivinos mediante el movimiento de los brazos. *Pacharicue* o *Pacchacatic* o *Pachacuo*: agoreros por las patas de ciertas arañas (*paccha*). *Mosoc*: adivinos por sueños. *Hacaricuc* o *Cuyricuc*: sortilegos mediante el examen de la sangre y asaduras de los cuyes. *Azuac* o *Accac*: los encargados de hacer la chicha que se consume en las fiestas y en las ofrendas a los dioses y huacas. *Ichuris* o *Aucachic*: los que confiesan a todos los de su ayllu, sobre todo en las grandes fiestas y cuando han de realizar algún largo viaje.
- * *Macsa* o *Viha*: los que curan con embustes y supersticiones, precediendo de ordinario sacrificio a la huaca o conopa a quien dirige la consulta. *Camasca* o *Soncoyoc*: médicos que curan mediante yerbas salutíferas, palabras y acciones supersticiosas, precediendo a la cura sacrificios y hechar suertes. *Mujeres parteras*: atienden a las embarazadas en sus molestias y dolores, enderezan a las criaturas en el vientre materno y practican el aborto (en su oficio emplean brebajes, ungüentos, palabras y ritos). *Médicos chupadores*: usan producir una pequeña herida en la zona afectada y de ella succionan para sacar las enfermedades.
- * *Hanpicoc*: brujos que matan con venenos y ponzoñas, o que mediante hechizos unen a hombres y mujeres o separan a enamorados y casados. *Huacanqui-Camayoc*: hechiceros que hacen conjuros de amor, o que mediante maleficios logran que los hombres gasten todo lo que tienen en beneficio de ciertas mujeres. *Cauchus* o *Runapmicac*: brujos que, por propia iniciativa o a pedido de otros, provocan la muerte lenta de las personas a través de la práctica de chupar la sangre de las víctimas, previamente adormecidas¹⁶⁴.

Estos son, pues, los hechiceros más comunes, cuyos servicios eran reclamados incesantemente por los naturales. Pero antes de seguir adelante, quisiéramos detenernos un momento en aquellos

164. Las diversas clases de hechiceros, en la práctica de sus respectivas artes, acudían al empleo, como hemos visto, de múltiples recursos e instrumentos mágicos o curativos que les permitían cumplir con el encargo o consulta que recibían. Además de las ya mencionadas ceremonias, yerbas, raíces, sueños, untos, chupar, brebajes y arañas, empleaban, según el oficio y necesidad, muelas, dientes, huesos humanos y de animales, figuras de hombres y llamas (confeccionadas con diversos materiales), cabellos, uñas, sapos (vivos y muertos), polvos, conchas y caracoles de mar (de diferentes formas y colores), cabezas de animales, animales disecados, ponzoñas, bebedizos, chicha, coca, hechar suertes (con maíces, piedras, mollo), ayunos, borracheras, etc.

que hemos agrupado bajo el nombre de confesores (*ichuris*). La razón de nuestro interés estriba en que éstos constituyen una de las clases o especies de "ministros de la idolatría" que nuestro *Sermionario* más fustiga y denuncia como peligrosos en sumo grado para la perseverancia de los neófitos. Por lo tanto, conviene conocer más de cerca sus prácticas.

No cabe duda alguna, según el testimonio de las crónicas que venimos manejando, que al llegar los españoles al Perú los indígenas tenían la costumbre de confesar sus pecados a ciertos hechiceros, llamados como hemos visto "ichuris"¹⁶⁵. La comprobación de tal práctica precristiana es un motivo de asombro para el mismo P. Acosta, quien expresa el asombro que causa su sola existencia: "Con razón se admirará cualquiera de haber estado en uso la confesión de los pecados, aun ocultos y graves, entre estos bárbaros mucho antes de haber oído la predicación del Evangelio"¹⁶⁶.

En los principales adoratorios o santuarios los confesores, al parecer, eran designados por el gran Vilahoma del Cuzco. En otros lugares ejercía el oficio cualquier hechicero. Durante los ayunos que precedían las grandes festividades se confesaban todos, indios e indias, mayores y adolescentes; al igual que en momentos de peligro, como ser viajes, enfermedades, proximidad de la muerte, etc. El Inca y el Vilahoma no se confesaban con persona alguna, lo hacían directamente con el Sol, para que él dijese los pecados al *Viracocha* y éste los perdonase. Luego bajaban al Urubamba (el gran río sagrado) para los ritos de purificación. El resto de la nobleza y la población recurría a los confesores. La confesión era auricular y secreta, sujeta a estricto sigilo. El que oía y el que se confesaba se sentaban en el suelo, en lugares señalados al efecto. No confesaban pecados interiores, sino solamente actos exteriores¹⁶⁷. Todos quedaban obligados a no esconder ninguna falta, pudiendo el confesor en caso de fundada sospecha inquirirlo mediante energías amonestaciones, incluso recurrir al empleo de la fuerza¹⁶⁸. Una vez dichos

165. De *ichu* = paja de la cordillera con la que se hacía una especie de hisopo sobre el cual confesor y penitente escupían; o con el cual el confesor asperjaba a los penitentes después de la confesión.

166. De *Procuranda Indorum Salute*, Lib. VI, cap. XII, 596.

167. Así, por ejemplo, no reverenciar a los dioses y huacas, no asistir a las ceremonias y sacrificios, no entregar las ofrendas a las que se está obligado, decir mal de alguna divinidad o del Inca, hurtar, maltratar a alguien, no obedecer a los superiores y personas mayores, no socorrer a los padres en sus necesidades, hechar maldiciones, saquear en guerra sin permiso de los capitanes, murmurar, mentir con perjuicio, holgazanería, no acudir a los oficios o tandas, matar fuera de la guerra, cometer adulterio con mujer casada o soltera, ser causa de aborto, forzar a alguna mujer, estupro con cualquier virgen consagrada, dar yerbas o hechizos para hacer daño o matar, etc.

168. La tardía crónica de ARRIAGA atestigua la supervivencia de este procedimiento compulsivo, descubierto durante las indagaciones que se le efectuaron a dos indios en el transcurso de una visita pastoral. Delante de él, que actuaba como secretario del visitador, uno dijo "que dándole el confesor con un palo le apretaba a que confesase todos sus pecados" y el otro "que dándoles con una soga" (*EI*, cap. V, 213).

los pecados cada penitente recibía las necesarias reprensiones y las reparadoras penitencias. En cuanto a éstas últimas, entre las más corrientes se contaban, por ejemplo, no comer por un tiempo sal, ni ají, ni dormir con el cónyuge. Aquella acusación concluía con algún sacrificio y con ciertos ritos de purificación, como lavarse la cabeza en los ríos o fuentes o cambiarse de ropa. En ocasión de las fiestas solemnes, acabadas las confesiones, todos expresaban la alegría del perdón mediante la ejecución de especiales *taquies*, en los que con entusiasmo los purificados cantaban, bailaban y bebían por largas horas.

Con referencia a lo que podríamos llamar las “vías” concretas de acceder al oficio de la hechicería nuestras fuentes de información señalan, al menos, “tres maneras” distintas por las que algunos indígenas podían comenzar a ejercerlo. Son ellas: “*por sucesión*” (el hijo lo hereda del padre), “*por elección*” (los otros ministros eligen al que consideran más idóneo, contando con el parecer de los caciques y curacas)¹⁶⁹ y “*por propia voluntad*” (cuando en virtud de su sola autoridad alguien se apropia del oficio como medio de ganarse la vida, adquiriendo luego fama y renombre por la eficacia de sus artes)¹⁷⁰.

c) Los auxiliares del culto

De un modo particular los sacerdotes contaban para la celebración de las ceremonias con la permanente colaboración de una serie de “*oficiales*” o “*auxiliares*” que constituían la “tercera diferencia” de los ministros del culto incaico. De acuerdo a las funciones que desempeñaban es posible distinguir entre ellos algunas categorías básicas. Entre las más importantes se contaba la de los *guardianes* y *carniceros*. Los primeros, especie de ostiarios, se en-

169. Entre los criterios que se tenían en cuenta para efectuar la referida elección figuraban si el candidato poseía ciertas anormalidades físicas o mentales o si alguna circunstancia curiosa o llamativa había rodeado su nacimiento. Todo ello era considerado como evidente muestra de elección divina para ejercer la hechicería.

Para efectuar la referida elección se tenía especialmente en cuenta si el candidato poseía ciertas anormalidades físicas (tener más de cinco dedos en las manos o pies, brazos más largos que los ordinarios, ser contrahecho o jorobado, etc.) o mentales (sufrir de enajenaciones, éxtasis, arrobamientos, raptos, etc.) o si alguna circunstancia curiosa o llamativa había rodeado su nacimiento (ser mellizo o trillizo, haber nacido de pie o en el campo en tiempos de tempestad y truenos, los que nacían de mujeres que decían haber quedado preñadas del trueno, etc.). Todo ello era considerado como evidente muestra de elección divina para ejercer la hechicería.

170. Al respecto, POLO DE ONDEGARDO (y todos los demás cronistas que se sirven de sus informaciones) afirma que el oficio de hechiceros lo desempeñaban generalmente “personas de poca estimación y pobres”, “gente baja y vil”, que en razón de su avanzada edad o de otras limitaciones ya no podían entender en los menesteres que ocupaban al común de la población. Razón por la cual, así como eran muchos los viejos y pobres, así eran muchos los hechiceros. A todos ellos la imperiosa necesidad de procurarse comida y ropa los llevaba a adoptar la hechicería como medio de subsistencia, recurso que a algunos los convertía a corto plazo en ricos y poderosos (TA, 469).

cargaba de limpiar y aderezar los templos o santuarios y de proveer la materia necesaria para los sacrificios (leña, flores, ramos, animales, ropa, coca, chicha, sebo, harinas, polvos, conchas, plumas, oro, plata, ollas, asadores, vasijas, etc.). Los segundos mataban los animales (especialmente llamas y cuyes), los desollaban y abrían (esto último, en el caso de los cuyes, para que quedaran expuestas a la vista de los sacerdotes y adivinos la sangre y entrañas en base a las cuales descifraban los augurios). A su cargo también corría el lavar, cocinar, asar o quemar las carnes inmoladas.

Además de ellos, existía buen número de *cantores* y *músicos*, que con sus voces e instrumentos (trompetas, fístulas, bocinas, tambores, cornetas, etc.) acompañaban el desarrollo de las ceremonias; y de *portadores de andas*, encargados de llevar durante las procesiones y rogativas a las huacas y momias de los difuntos.

Todos estos ministros gozaban de una serie de amplios privilegios que los convertían en ricos y poderosos a los ojos de la población común, sumida muchas veces en múltiples privaciones. Así, por ejemplo, se alimentaban de las carnes y ofrendas de los sacrificios, estaban exentos de pagar tributos y se les señalaban rentas en tierras y telares de ropa¹⁷¹.

* * *

Para poner punto final a esta Primera Parte de nuestro trabajo, que posiblemente haya resultado fatigosa y monótona por su minuciosidad y extensión, nos parece conveniente presentar, a modo de conclusión general, un resumen o recapitulación de cuanto llevamos dicho, con el propósito de evitar así la siempre posible dispersión de la atención frente a la diversidad temática y los detalles. Por razones didácticas este sumario adopta la forma del "cuadro sinóptico", que permite visualizar con rapidez los núcleos esenciales de la religiosidad incaica, que por sus raíces politeístas luego el Sermonario intentará extirpar de la conciencia indígena.

En orden a que esta lectura sinóptica pueda captar y retener con mayor facilidad lo más típico del fenómeno religioso que nos ocupa, exponemos el hecho idolátrico en dos momentos: 1) Una visión general destinada a enumerar sus características fundamentales, sus objetos y la división tripartita del mundo (propia de la cosmovisión prehispánica); y 2) Una visión particular que posibilita reconocer la divinidad suprema ("primera causa del mundo") y las divinidades intermedias o mediadoras ("causas o principios segundos"), señalando en cada caso sus nombres más comunes, sus atributos y oficios, los lugares donde se las adora, los principales actos de culto que se les tributan, sus representaciones iconográficas, y, por último, el tipo de religión al que dieron origen.

I. IDOLATRIA INCAICA: VISION GENERAL

A) Características esenciales: (politeísmo)

- 1) *Realidad Absoluta* (que no es ni la naturaleza, ni el hombre = *Viracocha* o *Illa Tecce*)
- 2) *Animismo*: culto a los fenómenos y objetos naturales (atribución de fuerzas sobrenaturales)
- 3) *Fetichismo-Totemismo*: culto a las representaciones de los dioses (iconolatría) y a las momias de los difuntos (necrolatría)
- 4) *Actos idolátricos*: sacrificios, libaciones, ofrendas, plegarias, bailes, borracheras, magia, nigromancia, adivinación, conjuros, hechizos, nosomántica, etc.

B) Objetos

1. "Cosas naturales"

- 1) *General*: a) *luminarias del cielo* (dioses astrales o atmosféricos = sol, luna, estrellas, planetas, constelaciones, trueno, arco iris, etc.). b) *hierofanías telúricas* = tierra, mar, montañas, ríos, fuentes, etc. c) *epifanías vegetales* = árboles, montes, plantas (maíz), flores, etc. d) *cultos de fertilidad* (cultos agrarios): Pachamama, siembra, recolección, etc. e) *cratofanías líticas* = piedras sagradas
- 2) *Particular*: tal río, monte, fuente, piedra, etc. = *huaca* o *guaca*

2. "Cosas de pura invención o ficción humana"

- 1) *Pura invención* = ídolos, estatuas, fetiches, conopas, etc.
- 2) *Reales en el pasado* = momias de los difuntos (necrolatría o necromancia)

C) División del Mundo (tripartita)

- 1) *Hanan Pacha*: mundo celeste, mundo alto, cielo, lugar de los dioses y de los espíritus buenos y justos.
- 2) *Cay Pacha*: mundo terrenal, morada de los vivos.
- 3) *Ucu Pacha*: mundo inferior, centro de la tierra, morada de los espíritus maléficos y fuerzas destructivas ("*Zupaipa Huacun*" = casa del demonio).

II. IDOLATRIA INCAICA: VISION PARTICULAR

Divinidad Suprema
("Primera Causa")

Nombre	Atributos-Oficio	Templos-Lugares sagrados	Culto	Imágenes	Religión (tipo)
* <i>Viracocha</i> ("Criador") * <i>Illa Tecce</i> ("Luz Eterna") * <i>Usapu</i> ("Admirable")	● Supremo Señor ● Dios Universal ● Realidad Absoluta ● Primer Principio ● Dios Creador Universal ● Antiquísimo Fundamento ● Misterioso-Indefinible ● Indescriptible-Invisible casi impensable	● Grandes templos: Cuzco (<i>Quishuarcancha</i>) - Cacha ● Templos regionales	● Mirar el cielo ● Plegarias, súplicas ● Sacrificios, ofrendas ● Procesiones ● Ministros y ganados propios	● De bulto: forma humana (de oro macizo) (<i>Quishuarcancha</i>) ● De bulto: forma humana (de mantas de lana) (<i>Coricancha</i>)	● De élite (iniciados) ● Religión filosófica (cultivo de la tradición sapiencial) ● Amautas (sabios)
* <i>Inti</i> ("Sol") * <i>Apu Inti</i> ("El Señor")	● Deidad principal ● Progenitor de la dinastía incaica. Hijo dilecto del Viracocha ● Gobierno: tiempo, estaciones, reyes, reinos y señores ● Oficio: conservación y aumento de hombres, animales y plantas	● Cuzco: <i>Coricancha</i> (guarnecido en oro) ● Templos regionales	● Oraciones, súplicas ● Sacrificios (incluso humanos) ● Ofrendas - Oblaciones ● Taquíes - Borracheras ● Procesiones ● Inti Raymi (junio) ● Ministros y ganados propios ● Mamaconas	● Imagen principal de bulto (oro): rostro humano (disco solar) (<i>Coricancha</i>) ● Imágenes menores: 4 antropomórficas de bulto: oro, mantas, tejido grueso (<i>Coricancha</i>)	● General ● Popular

Nombre	Atributos-oficio	Templos-Lugares sagrados	Culto	Imágenes	Religión (tipo)
* <i>Illapa</i> ("Trueno, Relampago, Rayo") * <i>Catuilla</i> ("Resplandor de estrellas") * <i>Intiillapa</i> ("Rayo de sol")	● Oficio: enviar lluvias	● Aposento propio en el <i>Coricancha</i>	● Sacrificios ● Vigilias ● Ayunos - Penitencias ● Taquíes - Borracheras	● Hombre de grandes proporciones en el cielo (constelación) ● Imagen de bulto (mantas) (<i>Coricancha</i>)	Idem
* <i>Quilca</i> ("Luna") * <i>Mamaquilla</i> ("Madre Luna") * <i>Coya</i> ("Reina")	● Hermana y mujer del Sol ● Madre de los Incas ● Señora del mar, vientos, reinas, princesas ● Reina del cielo ● Protectora de las parturientas ● Diosa de las mujeres	● Aposento propio en el <i>Coricancha</i> (Pumap Chupan) (tapizado en plata) ● Templos regionales	● Oraciones, súplicas ● Sacrificios ● Ministros y ganados propios (sacerdotizas) ● Procesiones ● Taquíes - Borracheras ● Coya Raymi (septiembre)	● De bulto (plata pura): rostro humano (disco lunar) (<i>Coricancha</i>)	Idem
* <i>Coyllur</i> ("Estrellas")	● Preciosas y agraciadas hijas del Sol y la Luna ● Criadas de la Luna ● Oficio: atender conservación y aumento de animales y aves	● Aposento propio en el <i>Coricancha</i> (tapizado en plata)	● Súplicas ● Sacrificios	● Representación del cielo estrellado (<i>Coricancha</i>)	Idem
* <i>Mamacocha</i> ("Madre Mar")	● Diosa de los pescadores ● Oficio: ofrecer alimento (pescado) y abono en las playas	Se venera en las playas	● Arrojar a las aguas maíz y almagre ● Hacer reverencias ● Oraciones, plegarias		Idem
* <i>Pachamama</i> o <i>Mamapacha</i> ("Madre Tierra")	● Deidad telúrica ● Oficio: ofrecer alimentos (maíz, papas, quinua, etc.); guardar y fertilizar las heredades ● Protectora de embarazas y parturientas	Se venera en chacras y parcelas	● Oraciones ● Sacrificios ● Derramar chicha ● Arrojar maíz ● Quemar ropa	Una piedra: ara o estatua de ella.	Idem

Nombre	Atributos-Oficio	Templos-Lugares sagrados	Culto	Imágenes	Religión (tipo)
* <i>Cuichu</i> * <i>Cuichi</i> ("Arco Iris")	● Divisa y blasón de las armas incas y del escudo imperial (junto con la culebra)	● Aposento propio en el <i>Coricancha</i> (guarnecido en oro)	● Oraciones ● Sacrificios	Pintura al natural sobre lámina de oro (<i>Coricancha</i>)	Idem
* <i>Huacas-Guacas</i> (Idolos-Estatuas)	● Deidades regionales ● Guardas y abogados de los pueblos ● Oficio: cuidado y protección de los devotos; remediar penurias y estrecheces	Altares y ermitas en templos, plazas, calles, lugares de trabajo, hogares, etc.	● Peticiones ● Invocaciones ● Sacrificios (incl. hnos.) ● Libaciones de chicha y sangre ● Taquíes y borracheras ● Procesiones ● Ministros y ganados propios	Figuras antropomórficas (hombre o mujer) y zoomórficas (felinos, aves, reptiles) de piedra, metal precioso o maderas duras	Idem
* <i>Pururáucas</i> ("Piedras defensivas" - "Traidores escondidos")	● Divinos guerreros que acompañan los ejércitos del Inca	● Interior del <i>Coricancha</i> ● Lugares especiales en el Cuzco	Invocaciones antes de las guerras, coronación del Inca y grandes festividades	Piedras del campo de batalla contra Confederación Chanca traídas al Cuzco por <i>Viracocha Inca</i> (hacia 1410)	Idem
* <i>Guánuques</i> ("Hermano")	● Estatuas de los Incas y señores	Aposentos especiales	● Invocaciones ● Sacrificios	Efigie de tamaño natural o reducido (metal precioso, piedra, madera, etc.)	Idem
* <i>Malquis reales</i> ("Illapa" = trueno, rayo) * <i>Malquis comunes</i> ("Ayas" = cadáver)	● Cuerpos momificados (reyes y parientes por línea recta) ● Vida de ultratumba ● Inmortalidad del alma (no resurrección final de los cuerpos)	Sepulturas (<i>pucullos</i>) en montañas o sierras (bóvedas o cuevas)	● Veneración ● Ofrecimiento de alimentos, ropas y utensilios ● Sacrificios humanos al momento de la sepultura (familiares y servidores) ● Sacrificios propiciatorios (incluso de niños) ● Lloros y llantos ● Música, cantos, bailes	● Ayunos, penitencias ● Ministros y ganado propio ● <i>Aya Marçay</i> (cargar los cadáveres o momias)	Idem

Divinidades Intermedias (Medianeras o Intercesoras - "Causas o Principios Segundos")	Nombre	Atributos-Oficio	Templos Lugares sagrados	Culto	Imágenes	Religión (tipo)
	* <i>Conopas</i> ("Huacicama-yoc" = mayores o dueños de casa)	● Divinidades domésticas (lares, penates) ● Oficio: cuidado y protección núcleo familiar, de las sementeras y del ganado	Altars en los hogares	● Colectivo (público y común a un pueblo o ayllu) ● Doméstico (secreto y particular de una familia) ● Invocaciones (enfermedad, viajes, trabajos, etc.) ● Sacrificios	Piedras particulares pequeñas (diversas formas y colores): <i>quicu</i> (piedras besares), <i>lacas</i> (piedras de cristal)	Idem
	* <i>Apachitas</i> o <i>Apachetas</i> ("Co-tarayac rumio")	● Divinidad protectora de los viajeros	Cumbres de las cuestas (caminos)	● Agregar piedras ● Ofrendar: coca, plumas, ropa, calzado, cejas, cabellos, etc.	Montones de piedras en los caminos	Idem

(Continuará)

ESTUDIO REDACCIONAL DE MARCOS 4

I. ESTRUCTURA LITERARIA DE Mc 4, 1-34

Desde que la Escuela de la Historia de la Redacción ha destacado la actividad creadora de los escritores sagrados reivindicando para ellos la categoría de verdaderos *autores*, y no meros compiladores del material tradicional, el interés por detectar un plan o estructura del texto sagrado se ha convertido en un elemento casi obligado de la exégesis. Partiendo de la suposición de que el autor sagrado ha trabajado efectivamente sobre un plan preciso, importa mucho descubrirlo para establecer la trama interna de su lógica discursiva y por ende su *intención*. Descubrir el plan de la obra significa identificar con precisión un arreglo congruente del texto. Que la identificación del plan de una obra contribuya mucho a la correcta interpretación de la misma es obvio, por lo menos en el plano teórico. Los problemas surgen en el plano práctico, es decir, en la identificación concreta del plan o estructura de un determinado texto. Resulta que en la práctica suelen proponerse diferentes planes de una misma obra y aun de unidades menores, como capítulos. Este hecho ha causado un cierto escepticismo acerca de la posibilidad de identificación del plan original del autor o de su misma existencia. Porque, lógicamente, si hay un plan, éste es uno solo en cada caso y no varios. Y si el plan original del autor contribuye a una mejor comprensión del texto, uno equivocado puede distorsionarla.

La diversidad de planes o estructuras de un mismo texto es una consecuencia de la diversidad de criterios con que se encara el análisis del mismo. Hay quienes se basan en determinados temas recurrentes para establecer su estructura; otros se guían por indicios geográficos, otros, en fin con criterios literarios pero de una manera selectiva. Seguramente todos estos elementos, y otros, juegan un papel dentro de la estructura, pero cuando uno se deja seducir por alguno de ellos es casi seguro que el resultado será unilateral y subjetivo: se habrá construido una estructura, un plan, pero ¿cómo saber si corresponde al del autor? Se carece todavía de un *criterio objetivo* que nos permita medir esta seguridad. Tal criterio,

obviamente, no puede establecerse *a priori*, sino que debe surgir del análisis del texto mismo: *algo así como una técnica de composición aplicada congruentemente a lo largo de toda la composición en cuestión, y que, además, dé cuenta de la totalidad del texto y no sólo de determinados elementos supuestamente pertinentes a la estructura.*

En el presente artículo intentaremos demostrar la existencia de una tal técnica congruente que creemos constituye el criterio objetivo para evaluar el plan del autor. Mc 4, 1-34 es una unidad bien determinada y completa, como para poder trabajar sobre ella con seguridad. La particularidad de la técnica aplicada en la composición —como veremos— es *la simetría textual*, o arreglo simétrico del material. Las partes paralelas tienen una estructura textual simétrica.

1. CLASIFICACION DEL MATERIAL

Si tomamos las parábolas agrícolas, que desde el punto de vista del género literario constituyen el grueso del material homogéneo del capítulo, como guía de divisiones de la unidad, resulta el siguiente esquema¹:

- a. Introducción (4, 1-2)
- B. La parábola del sembrador (3-9)
 - c. la cuestión acerca de las parábolas (10-13)
 - D. Explicación de la parábola del sembrador (14-20)
 - c'. dichos parabólicos (21-25)
- B'. Parábolas del crecimiento (26-32)
- a'. Conclusión (33-34)

Las secciones de parábolas agrícolas, como puede observarse (marcadas con letras mayúsculas: B-D-B'), constituyen tres núcleos de una estructura literaria concéntrica tripartita. El resto del material se agrupa en torno de estos núcleos a manera de introducción y conclusión, pero de tal manera que entre ellas (introducciones y conclusiones) conforman unidades temáticas, digamos menores o intermedias (marcadas con letras minúsculas: a-c-c'-a').

Tomando las parábolas agrícolas, entonces, como divisiones naturales del capítulo, obtenemos tres episodios iguales:

1er. episodio = B	{ — introducción (1-2) (a) — <i>Sembrador</i> (3-9) — conclusión (10-12) (c)
2do. episodio = D	{ — introducción (12-13) — <i>Explicación del Sembrador</i> (14-20) — conclusión (21-22s) (c')
3er. episodio = B'	{ — introducción (22s-25) (c') — <i>Crecimiento</i> (26-32) — conclusión (33-34) (a')

Expondremos primeramente en forma yuxtapuesta los episodios uno y tres por ser paralelos y simétricos, y facilitar de esta manera su comparación. Los versículos de una misma serie (A-a'; b-b'; c-c') se concadenan entre sí de tal manera de formar cada uno en su serie un hilo de la trama del episodio. Los versículos de la serie A-a' conforman el esqueleto del episodio, marcando sus extremos y núcleo (A-A-A) y divisiones internas (a-a'). Las series b y c forman cada una en su especie dos tipos de paralelismos: paralelismo *primario o concéntrico* alrededor del núcleo del episodio y paralelismo *secundario o excéntrico* de uno y otro lado del núcleo.

2. ESTRUCTURA DEL PRIMER Y TERCER EPISODIOS (B = 1-12; B' = 22-35)

Presentamos los versículos en forma abreviada para no exceder el espacio de las líneas y así conservar la claridad del esquema. La yuxtaposición de los dos esquemas facilitará su mutua comparación.

Episodio B = 1-12:

-
- | | | |
|----|----|--|
| A. | 1a | <i>Comenzó a enseñar junto al mar y se reunió junto a él mucha gente,</i> |
| b | 1b | subiendo a la barca se sentó y la gente...estaba sobre la tierra |
| c | 2 | les enseñaba...en parábolas y les decía en su doctrina: Escuchad: |
| a' | 3 | <i>He aquí que salió el sembrador a sembrar.</i> |
| c' | 4 | sembrando parte cayó junto al camino...y las aves se lo comieron. |
| b' | 5 | otra cayó sobre el pedregoso, donde no tenía tierra...brotó por... |
| A. | 6 | <i>y cuando salió el sol se agostó y por no tener raíz se secó.</i> |
| b | 7 | otra cayó entre abrojos, crecieron...la ahogaron y no dio fruto. |
| c | 8a | otras cayeron en tierra buena y dieron fruto que crecía y aumentaba |
| a' | 8b | <i>Y produjeron en treinta, sesenta, ciento, 9 el que tenga oídos...</i> |
| c' | 10 | a solas le preguntaron los junto a él con los Doce las parábolas. |
| b' | 11 | a vos...se os ha dado el M. del R.D., a los de afuera todo en parábolas. |
| A. | 12 | <i>para que... escuchen y no entiendan,... no se conviertan y se les perdone</i> |
-

Episodio B' = 22-25:

- A. 22 ...*oculto-manifestado...secreto-descubierto*. 23...*oídos para oír, oiga*.
- b 24 Atended a lo que escucháis. Con la medida...se os medirá y añadirá.
- c 25 al que tiene se le dará, y al que no tiene; aun lo que tiene se quitará.
- a' 26 *Decía: El R.D. es como un hombre que echa el grano en la tierra*
- c' 27 y duerma o se levante, de noche o de día, el grano brota y crece,
- b' 28 cómo, no lo sabe: por sí misma la tierra da fruto: primero, luego...
- A. 29 *cuando lo admite el fruto...la hoz, porque ha llegado la siega²*.
- b 31 como el grano de mostaza...se siembra en tierra...el más pequeño...
- c 32a y cuando se siembra, crece y llega a ser mayor de las hortalizas,
- a' 32b *Y hace ramas...que pueden a su sombra habitar las aves del cielo*.
- c' 33 con t. parábolas les anunciaba la Palabra, según podían escuchar.
- b' 34 sin parábolas no les hablaba; en privado a discípulos explicaba todo.
- A. 35 *Y les dice: aquel día al anochecer: Pasemos a la otra orilla*.
-

3. ANALISIS DE LA ESTRUCTURA DEL PRIMER Y TERCER EPISODIOS (B - B')

Episodio B = 1-12.

- * *Serie A-a'*: (primer hilo de la trama)
 - A(1a)-A(6)-A(12): inicio - núcleo - conclusión del episodio respectivamente.
 - a'(3)-a'(8b+9): paralelismo sintético: encuadran la parábola.
 - Concadenación: 1a ...comenzó a enseñar, 3 ...salió a sembrar, 6 ...se secó, 8b+9 ...produjeron en...invitación a escuchar, 12 ...por más que escuchen...
- * *Serie b-b'*: (segundo hilo de la trama)
 - Paralelismo concéntrico:
 - b (1b) — Jesús sobre la barca..., toda la gente sobre la tierra.
 - b' (11) — a vosotros (junto a Jesús) se ha dado el Reino... a los de afuera todo en parábolas...
 - b' (5) — sobre terreno pedregoso... (respuesta inicial positiva)
 - b (7) — entre abrojos... (respuesta inicial positiva)

- Paralelismo excéntrico:
 - b (1b) — la gente sobre la *tierra*.
 - b' (5) — no tenía mucha *tierra*.
 - b (7) — y no *dio fruto*.
 - b' (11) — se os *ha dado el misterio* del Reino.
- * *Serie c-c'*: (tercer hilo de la trama)
 - Paralelismo concéntrico:
 - c (2) — enseñaba *en parábolas*.
 - c' (10) — le preguntaron *las parábolas*.
 - c' (4) — junto al camino... *se lo comieron las aves*.
 - c (8a) — en buena tierra... *y dieron fruto*.
 - Paralelismo excéntrico:
 - c (2) — *enseñaba*.
 - c' (4) — *sembrando* (enseñar = sembrar).
 - c (8a) — *en tierra buena*.
 - c' (10) — los que estaban *junto a él con los Doce* (= buena tierra).

Episodio B' = 22-35.

- * *Serie A-a'*: (primer hilo de la trama)

A(22+23)-A(29)-A(35): inicio - núcleo - conclusión del episodio respectivamente.

a'(26)-a'(32b): inicio y conclusión de las parábolas: paralelismo sintético.

Concadenación: 22 + 23... (intención de revelación), el que tiene oídos...escuche, 26...El Reino es como...grano en tierra, 29...cuando lo admite el fruto...la siega. 32b... y hace ramas grandes..., las aves pueden habitar a su sombra, 35...aquel día al anochecer... pasemos a otra orilla.
- * *Serie b-b'*: (segundo hilo de la trama)
 - Paralelismo concéntrico:
 - b (24) — Atended a lo que escucháis. Con la medida con que...y se os añadirá.
 - b' (34) — sin parábolas no les hablaba;...a sus discípulos explicaba todo.
(Nótese la relación: *escuchar* - *hablar*; *añadir* - *explicar*).
 - b' (28) — *cómo*, no lo sabe: por sí misma la *tierra fructifica*...
 - b (31) — *como* el grano de mostaza..., *se siembra en la tierra*... (El misterioso crecimiento descrito en 28 se aplica igualmente al grano de mostaza-31).
- Paralelismo excéntrico:
 - b (24) — Atended a lo que *escucháis*... y se os añadirá.
 - b' (28) — La *tierra* fructifica por sí sola: primero, luego... (En el lenguaje parábólico la tierra son los que escuchan; "se os añadirá" se relaciona con la descripción del crecimiento: "primero...luego...después...).

- b (31) — ...cuando se *siembra* en la tierra...
- b' (34) — ...sin parábolas no les *hablaba* (= sembraba).
- * *Serie c-c'*: (tercer hilo de la trama)
- Paralelismo concéntrico:
- c (25) — el que tiene se le dará, el que no tiene se le quitará.
- c' (33) — ...hablaba en parábolas según podían escuchar (entender).
(El que acoge la Palabra crece en el entendimiento, el que no... "Según podían entender" (escuchar), implica un concepto análogo).
- c' (27) — ...el grano brota y *crece*...
- c (32a) — ...*crece* y llega a ser más grande...
- Paralelismo excéntrico:
- c (25) — al que tiene se le *dará*... (aumento gratuito)
- c' (27) — ...el grano brota y *crece*..., (crecimiento gratuito)
- c (32a) — ...*se siembra*...
- c' (33) — ...*les hablaba*... (sembrar = hablar)

Comparación de los episodios (B y B')

Si comparamos los episodios versículo por versículo (según el esquema), comenzando por los extremos, notaremos un perfecto paralelismo y equilibrio entre ellos. Los paralelismos están particularmente marcados en algunos versículos clave.

- 1a — Versículo de transición: ...*junto al mar*...
- 35 — Versículo de transición: pasemos *al otro lado* (del mar).
- 1b — Jesús enseñando desde la barca. — la gente sobre la tierra.
- 34 — A todos hablaba en parábolas... — a sus discípulos explicaba en privado.
- 2 — *enseñaba*... en parábolas...decía en su *doctrina*: (Didache) *escuchad*.
- 33 — tales *parábolas* les *hablaba* la Palabra (Logon), según podían *escuchar*.
(Nótese fuerte *inclusión* de vocabulario temático; forman el enganche entre la Introducción y la Conclusión).
- 3 — Comienza la enseñanza en parábolas.
- 32b — Concluye la enseñanza en parábolas.
- 4 — *Sembrando*...junto al camino: resultado negativo.
- 32a — Cuando *se siembra* crece...: resultado positivo.
- 5 — ...no tenía *tierra*, ...por no tener profundidad de *tierra*...
- 31 — ...*se siembra* en la *tierra*, ...el más pequeño de la *tierra*...
- 6 — ...*se agostó*,...*se secó*: resultado negativo.
- 29 — ...*cuando el fruto lo permite*, ...*la siega*: resultado positivo.
- 7 — ...la ahogaron y no *dio fruto*.
- 28 — ...por sí misma la tierra *fructifica*.
- 8a — ...*crecía y aumentaba*...
- 27 — ...*brota y crece*...

- 8b + 9 – Termina la parábola del sembrador; la invitación a *escuchar* enlaza con el comienzo de otra sección parabólica.
- 26 – Les decía: El Reino de Dios es como...grano en la *tierra*. (Relación entre escuchar y tierra).
- 10 – La pregunta introduce la sección de las explicaciones acerca de las parábolas.
- 25 – Concluye esa sección y sintetiza todo lo que se dijo acerca de las parábolas. El que ha recibido el *germen* del Reino entra en el proceso de crecimiento ilimitado.
- 11 – A unos se ha dado el misterio del Reino, a otros sólo parábolas.
- 24 – La diferencia depende de la *medida* con que se escucha. (Relación entre “misterio del Reino” y “Atended a *lo que escucháis*”).
- 12 – Ocultamiento, algo se hizo secreto: por más que *escuchen*...
- 22+23 – Lo oculto se revelará: el que tiene oídos...*escuche*.

4. ESTRUCTURA DEL EPISODIO CENTRAL (D = 12-22+23)

-
- A. 12 *para que por más que miren no vean, por más que escuchan no entiendan*
- b 13 ¿No entendéis esta parábola? ¿Cómo comprenderéis todas las parábolas?
- c 14 El sembrador siembra la Palabra
- a' 15a *...Junto al camino donde se siembra la palabra y cuando la oyen,*
- c' 15b *...viene Satanás y se lleva la Palabra sembrada en ellos.*
- b' 16 *...en terreno pedregoso, son los que al oír la Palabra, la reciben...*
- A. 17 *pero no tiene raíz...inconstantes...persecución por causa de Palabra*
- b 18 *...sembrados entre abrojos, son los que la Palabra escucharon, pero...*
- c 19 *...surgen las concupiscencias, ahogan la Palabra y queda sin fruto.*
- a' 20a *Sembrados en tierra buena, son los que oyeron la palabra*
- c' 20b *la acogen y fructifican en treinta, en sesenta, en ciento.*
- b' 21 ¿Acaso viene la lámpara para ponerla debajo...? ¿No es...sobre..?
- A 22 + 23 *Nada hay oculto... ni se hizo secreto...manifestado. ...escuche!*
-

Análisis de la estructura del segundo episodio (12-23)

- * *Serie A-a'* (primer hilo de la trama)

A(12)-A(17)-A(22+23): Los versículos 12 y 22+23 son intermedios y por lo tanto pertenecen a ambos episodios que separan y unen a la vez.

A(17): forma el núcleo del presente episodio.

a³(15a) -a' (20a): forman el marco a los cuatro terrenos sobre los que se siembra la Palabra.

Concadenación: 12 ...escuchar, 15a...la Palabra...oyen, 17...la Palabra, 20a...oyeron la Palabra, 23...escuche.

* *Serie b-b'* (segundo hilo de la trama)

– Paralelismo concéntrico:

b (13) – Doble pregunta acerca del entendimiento de parábolas.

b'(21) – El dicho de la lámpara, en forma de una doble pregunta, también trata de la comprensión de parábolas.

b'(16) – terreno pedregoso...*al oír la Palabra.*

b (18) – entre abrojos...*la Palabra escucharon.*

– Paralelismo excéntrico:

b (13) – *¿No entendéis esta parábola?*

b'(16) – Explicación:...*oír la Palabra...*

b (18) – Explicación:...*escucharon la Palabra, pero...*

b'(21) – *¿Acaso viene la Lámpara...?* La personificación de la lámpara obedece a la asimilación de la misma a la Palabra-mensaje evangélico (cf. Observ. 9).

* *Serie c-c'* (tercer hilo de la trama)

– Paralelismo concéntrico:

c (14) – ...*siembra la Palabra*

c'(20b) – *la acogen y fructifican*; paralelismo sintético.

c'(15b) – ...*se lleva la Palabra...*

c(19) – ...*ahogan la Palabra...*

– Paralelismo excéntrico:

c (14) – ...*siembra la Palabra*

c'(15b) – ...*Palabra sembrada*

c (19) – ...*y queda sin fruto*

c'(20b) – ...*y fructifican...*

Obsérvese un notable juego estilístico con el vocabulario temático del capítulo: “escuchar” (akouein) y “Palabra” (Logos).

c	14		O speiron ton Logon speirei.
a'	15a	(camino)	o Logos kai otan akousosin
c'	15b		ton Logon
b'	16	(terreno pedregoso)	akousosin ton Logon
A.	17		ton Logon
b	18	(entre abrojos)	ton Logon akousantes
c	19		ton Logon
a'	20a	(buena tierra)	akousosin ton Logon
c'	20b		...paradechontai kai karpophorousin

5. UNIDADES TEMATICAS INTERMEDIAS

(c = 10-14 y c' = 20b-25)

Estas unidades constan de "conclusiones e introducciones" de sus respectivos episodios y están estructuradas en torno de los versículos de transición 12 y 22s.

Unidad (c)

- (a' 8b + 9 ...quien tenga oídos para *escuchar* que oiga.)
 c' 10 ...le preguntaron las parábolas.
 b' 11 *Y les decía:* a vosotros el ...Reino,...a los de afuera *parábolas*
 A- 12 ...por mucho que miren,.. por mucho que *escuchen* no entienden...
 b 13 *Y les decía:* ¿No entendéis esta parábola? ¿Cómo...todas *parábolas*?
 c 14 El sembrador siembra la Palabra.
 (a' 15a ...se siembra la Palabra y en cuanto la *escuchan*,)
-

Unidad (c')

- (a' 20a...*sembrados en buena tierra*...)
 c' 20b la acogen y dan fruto en treinta, en sesenta, en ciento.
 b' 21 *Y les decía:* ¿Acaso viene la *lámpara* para ponerse bajo el *celemín*?³
 A- 22s ...nada se hizo secreto, sino para ser descubierto. 23...*escuchar*
 b 24 *Y les decía:* *Mirad lo que escucháis*; con la *medida*...midáis...
 c 25 porque al que tiene se le dará y el que no tiene, aun lo que tiene...
 (a' 26 ...el Reino...como hombre que *echa el grano en tierra*.)
-

Análisis de los esquemas (c) y (c')

Una simple observación de los esquemas nos muestra la preocupación del redactor de "soldar" estrechamente los episodios entre sí y estructurar dos unidades paralelas intermedias con temática análoga.

Unidad (c):

8b + 9 y 15a pertenecen a las parábolas contiguas: notamos el enganche verbal a través de la unidad (c): *escuchar* - *escuchan*.

10 y 15 están en relación de pregunta y respuesta.

11 y 13 Obsérvese la fórmula introductoria: *Y les decía*, claramen-

te redaccional en este capítulo, y *parábolas* que forman un fuerte paralelismo. También se relacionan *misterio* del Reino y *entendéis - comprenderéis*.

Unidad (c'):

20a y 26 pertenecen a las parábolas contiguas, con el caso anterior, unidas por la palabra *tierra*.

20b y 25 en ambos versículos tenemos la idea del aumento progresivo; (Respecto del versículo 20b cf. Observación n. 8 en la parte II.)

21 y 24 Nuevamente se repite la misma fórmula introductoria: *Y les decía*. Los dichos de la *lámpara* y de la *medida* tratan acerca del propósito y de la comprensión de las parábolas: objetivamente el propósito de la lámpara es *iluminar* (tal es la parábola), pero subjetivamente el *ver* y *comprender* dependen de la medida que aplica el que escucha. Relaciones verbales: lámpara - mirad, y celemin - medida.

6. DISTRIBUCION DEL VOCABULARIO TEMATICO

(Por orden de aparición en el primer episodio)

1er. epi. (B = 1-12)	2do. epi. (D = 13-21)	3er. epi. (B' = 22-34)
<i>enseñar</i> (didaskain) (1a; 2) = 2x		<i>anunciaba</i> (elalei) (33; 34) = 2x
<i>tierra</i> (1b; 5bis; 8a) = 4x	<i>tierra</i> (20a) = 1x	<i>tierra</i> (26-28; 31 bis) = 4x
<i>Parábolas</i> (2; 10; 11) = 3x	<i>parábola(s) - lámpara</i> (13bis; 21) = 3x	<i>Parábolas - medida</i> (33; 34; 24) = 3x
<i>doctrina</i> (didache) (2) = 1x	<i>Palabra</i> (Logos) (14; 15a; 15b; 16; 17; 18; 19; 20a) = 8x	<i>Palabra</i> (Logos) (33) = 1x
<i>escuchar</i> (akouein) (2; 9; 12) = 3x	<i>escuchar</i> (15a; 16; 18; 20a) = 4x	<i>escuchar</i> (23; 24; 33) = 3x
<i>sembrar-sembrador</i> (3bis; 4) = 3x	<i>sembrar-sembrador</i> (14bis; 15a; 15b; 16; 18; 20a) = 8x	<i>sembrar-hombre echa el grano...</i> (26;31; 32) = 3x
<i>brota</i> (5) = 1x		<i>brota</i> (27) = 1x
<i>se agostó-se secó</i> (6) = 1x	<i>se escandalizan</i> (17) = 1x	<i>mete la hoz...la siega</i> (29) = 1x

<i>crece</i> (8bis; 7)	- 3x		<i>crece-llega a ser más grande...</i> (27; 32bis)	- 3x	
<i>fruto-fructifica</i> (7; 8a)	- 2x	<i>fruto-fructifica</i> (19; 20b)	- 2x	<i>fruto-fructifica</i> (28; 29)	- 2x
rendimiento: 30, 60, 100 (8b)	- 1x	rendimiento: 30, 60, 100 (20b)	- 1x	... <i>primero</i> hierba, <i>luego</i> espiga, <i>después</i> trigo (28)	- 1x
"los que le seguían con los Doce" (11)	- 1x			<i>sus discípulos</i> (34)	- 1x
<i>se os ha dado el mist.</i> (11)	- 1x			<i>se os añadirá - al que tiene se le dará</i> (24; 25)	
<i>Reino de Dios</i> (11)	- 1x			<i>Reino de Dios</i> (26)	- 1x
<i>miren y no vean</i> ...no entiendan <i>He aquí (idou)</i> (11; 3)		<i>no entendéis</i> <i>cómo comprenderéis</i> (13)		<i>manifiesto-descubierto</i> <i>cómo, no lo sabe</i> <i>Mirad (blepete)</i> (22; 27; 24)	

CONCLUSION

Creemos que el análisis detallado del capítulo que acabamos de exponer aclara suficientemente qué es lo que entendemos por "simetría textual" y "técnica de composición congruentemente aplicada sobre la totalidad del texto", conceptos que adelantamos en la parte introductoria. En efecto, la estructura literaria expuesta es el resultado que surge sin violencia del análisis objetivo del texto. El capítulo aparece como unidad perfectamente equilibrada tanto desde el punto de vista literario como temático; es decir, los elementos literarios y temáticos se combinan armoniosamente dentro del conjunto. Creemos que esta armonía o *congruencia* que engloba la totalidad del texto, constituye un *criterio* objetivo como para poder afirmar que la estructura o el plan expuesto sea del autor.

II. OBSERVACIONES

Las observaciones que siguen se refieren a diferencias o particularidades textuales de Marcos en comparación con los otros Sinópticos. Destacamos que las mismas no se deben a errores de traducción, impericia literaria, aramaismos etc., como suelen explicarse a veces. Por el contrario responden, más bien, a una determinada preocupación doctrinal (interpretación simultánea) o exigencias de estructura literaria.

1. (v. 1a) ...comenzó a *enseñar*...: la presencia del verbo “enseñar” en el comienzo del versículo (falta en Mt y Lc) obedece a la necesidad de introducir el tema de la enseñanza en la serie A-a’ de versículos y posibilitar el enganche del v.1a (A) con 3 (a’) (*enseñar-sembrar*).

2. (v. 1b) subiendo a la *barca se sentó*...y toda la gente estaba sobre la *tierra* (epi tês gês êsan; Mt: sobre la playa). Marcos destaca la separación de Jesús del resto de la gente sin duda para crear la escena de un aula al aire libre y mostrarlo en su actitud de Maestro. El cambio de “playa” por “tierra” en este v. y la insistencia de que toda la gente estaba sobre la tierra, revela la intención del autor de poner en estrecha relación a los *oyentes con tierra* que serán el campo a sembrar en las parábolas. Al mismo tiempo la palabra tierra le sirve como gancho literario con el v. 5(b’) (Ver estructura). También es posible advertir el simbolismo de *barca-Iglesia* en la que Jesús se encuentra todavía solo (¿con los Doce?) y se dispone a invitar a los hombres a entrar.

3. (v. 7) Marcos completa el v. 7 con la frase:...y *no dio fruto* (karpon ouk edôken) que falta en Mt y Lc. El agregado tiene explicación redaccional, pues forma el paralelo con el v. 28: la tierra *da fruto* por sí misma (...karpoforei).

4. (v. 8a) ...*que crecía y aumentaba* (anabainonta kai auxanomena) (Mt y Lc omiten). El agregado anticipa por un lado la idea del crecimiento progresivo no distributivo: en treinta, en sesenta... y por otro lado refuerza el paralelismo con el v. 27: ...*brota y crece* (blasta kai mêkynêtai).

5. (v. 10) ...*los que le seguían junto con los Doce* (oi peri autou). Esta formulación propia de Marcos (Mt y Lc: discípulos) parece ensanchar el círculo de los seguidores de Jesús incluyendo a los cristianos en el grupo de los que preguntan acerca de las parábolas; se trata de una lectura actualizada a nivel de la Iglesia.

6. (v. 10) ...*le preguntaron las parábolas* (êrôtôn auton tas parabolâs). También esta formulación difiere de Mt y Lc. El plural de parábolas no se debe necesariamente al hecho de que esta sección (10-12) sea una unidad separada, sino a la intención del redactor de abarcar con la pregunta parábolas en general y, concretamente, las del presente capítulo, como también aspectos varios acerca de las mismas. En efecto, la imprecisión de la pregunta obedece a la complejidad de respuestas, pues de ella dependen las explicaciones que siguen hasta el v. 25 inclusive, paralelo del v. 10⁴.

7. (v. 11) A vosotros se os ha dado *el misterio del Reino de Dios*, a los de afuera *todo sucede en parábolas*⁵. (Mt ...conocer los misterios...). Este v. debe ser interpretado coherentemente a partir de la pregunta que antecede. La pregunta no dice por qué *habla a los demás en parábolas* —como suele suponerse— (cf Mt 13, 10

¿Por qué *les hablas en...*), sino simplemente acerca de parábolas en general. Por lo tanto el v. 11 en su totalidad —y no sólo la segunda parte— es una respuesta pertinente a las parábolas. Esto significa que, *mediante parábolas*, a los de “adentro” ha sido dado el misterio del Reino, mientras que a los de “afuera” *todo* ocurre en parábolas, es decir, sólo se quedan con parábolas, cuentos.

La ambigüedad de la expresión *en parabolais ta panta ginetai*⁶ (todo sucede en parábolas) es intencional porque por un lado lo exige la concordancia con la pregunta que precede (10) y por el otro con la cláusula final que sigue (12). Retrospectivamente el sentido de la frase es correlativo al “misterio del Reino” (a unos el misterio del Reino...a otros sólo parábolas), con referencia al v. que sigue, responde al propósito de las parábolas: todo sucede en parábolas a fin de que... (12) (En cuanto a la interpretación de estos versículos véase el Comentario más adelante).

8. (20b) *...que dan fruto en treinta, en sesenta, en ciento*. La lección variante con el sentido de aumento creciente no-distributivo es preferible, en Marcos, por varias razones: *primero* el v. 20b está estructuralmente en paralelo con el v. 25 donde se trata precisamente de *aumento* progresivo: *al que tiene se le dará...* (cf 24c ...se os añadirá); *segundo*, la misma inversión del rendimiento en sentido creciente (a diferencia de Mt que tiene el orden decreciente y que estimamos original), apoya esta lección. Si Marcos hubiese querido conservar el sentido *distributivo*, no se ve la razón de la inversión (¿Un simple efecto psicológico de optimismo?). En cambio se explica perfectamente si quiso dar a la frase un sentido de aumento creciente personalizado: en un mismo individuo el rendimiento aumenta progresivamente.

9. (v. 21) ¿*Acaso viene la lámpara...*? (erchetai). Creemos que la razón de la “torpeza” de esta expresión hay que buscarla, no en una errónea traducción, sino en la preocupación del autor de dar una interpretación simultánea de este dicho. Está claro que Marcos busca relacionar el dicho de la lámpara con el conjunto (véase la estructura). Además, después de haber presentado al Sembrador como divino revelador de la Palabra (14-20), no es extraño que esta *lámpara que viene* sea una personificación del *Logos-mensaje evangélico que viene* no para ser ocultado sino expuesto en lugar prominente.

10. (v. 22) *...nada se hizo secreto...* (egeneto apokriphon). También en esta expresión se advierte alguna rudeza: uno esperaría leer, en concordancia con la primera mitad del versículo *nada hay secreto...* (En Mt y Lc la frase es más pulida). Nuevamente la frase tiene una explicación redaccional si la relacionamos con el contexto, concretamente con el v. 12 del cual es paralelo. En efecto, la frase de Marcos supone que algo *fue hecho secreto*, se ha ocultado: referencia clara al dicho isaiano del v. 11b-12. De manera que tene-

mos aquí la aclaración de ese ocultamiento inquietante: si algo se ha ocultado por algún tiempo, no lo fue con una intención definitiva, sino para que sea puesto de manifiesto a su debido tiempo.

11. (v. 27) *crecer* (mêkynêtai) y *crecer* (anabainei) (v. 32). Advertimos el uso de verbos algo extraños para describir el crecimiento (Mt y Lc usan *auxano* que es más común). El sentido fundamental de *mekyno* es hacerse largo en tiempo y espacio, alargar. Aplicado al Reino de Dios podemos ver en la elección de este verbo una interpretación simultánea: el Reino se alarga, crece en tiempo y espacio (dimensión universalista y escatológica, cf 29).

Mientras que *anabaino-subo*, que también es propio de Marcos en este contexto, hace pensar en el Reino que sube (y extiende sus ramas) hasta proyectar una sombra capaz de cubrir a todos los pueblos (dimensión universal del Reino).

Por otro lado el mismo encabezamiento de la sección: "El Reino de Dios es como..." polariza toda la atención e invita a una interpretación simultánea de la parábola. Marcos evita en este encabezamiento los términos "parábola" y "semejante", como para invitar al lector a que entienda la descripción del crecimiento misterioso *inmediatamente* del Reino de Dios y piense lo menos posible en la parábola.

12. (v. 30) *¿Con qué compararemos el Reino de Dios, o con qué parábola lo expondremos?* Como ha podido observarse hemos dejado este versículo fuera del esquema de la estructura por no cuadrar bien en ella. Creemos que la parábola del grano de mostaza es regida por el encabezamiento del v. 26: *Outos estin ê Basileia tou Theou, ôs anthrôpos... Os kokkôs⁸ sinapeôs...* (31). (Así es el Reino de Dios: como un hombre... Como el grano de mostaza...). Sin descartar la posibilidad de la existencia de una parábola independiente, es muy probable, sin embargo, que los vv. 26b-29 sean una ampliación redaccional inspirados en los dichos 24-25 que preceden, cuyas ideas de "aumento gratuito" y "espontáneo" (...se os añadirá...al que tiene se le dará...), fueron traducidas en una parábola agrícola de crecimiento misterioso y espontáneo. Si Marcos no ha aprovechado en este contexto la parábola gemela de la del grano de mostaza *la de la levadura* (cf Mt 13, 33 y Lc 13, 20s), es porque necesitaba una sección parabólica de tipo agrícola simétrica a la del Sembrador (3-8). Introducir un nuevo encabezamiento para la parábola del grano de mostaza significaría perturbar la unidad del episodio. Es más, creemos que el encabezamiento en 26a correspondía a la parábola del grano de mostaza y fue desplazado por la ampliación. Algún copista notó su ausencia y trató de suplir la omisión.

La misma manera abrupta como comienza la parábola con un simple *como* (ôs), sin el verbo *es* (estin), es un indicio de que la parábola iba enganchada a la anterior sin encabezamiento propio. Por

lo demás la variedad de lecciones del v. 30 manifiestan una cierta incomodidad sintáctica entre el encabezamiento y el comienzo abrupto de la parábola.

13. (v. 32b) *...y hace ramas grandes de manera que las aves del cielo pueden habitar a su sombra.* También en esta cita hay diferencias con respecto a Mt y Lc. En aquellos las aves *anidan en las ramas* del árbol; a Marcos le interesan las *ramas* en cuanto que proyectan la sombra a cuyo resguardo pueden acogerse las aves. La ambigüedad es nuevamente una interpretación simultánea que invita a pensar en la protección salvífica del Reino para todos los pueblos (universalismo).

III. COMENTARIO

No pretendemos ofrecer una exégesis completa del texto, sino simplemente un comentario a nivel de la redacción basado en la estructura arriba expuesta⁹. La estructura, en efecto, no revela la dinámica o la lógica discursiva del autor. Los temas aparecen enmarcados en unidades bien definidas: Introducción (1-2) - Conclusión (33-34) hablan de la intención de Jesús de enseñar por medio de las parábolas. Las secciones 10-14 y 20b-25 están dedicadas al contenido, propósito y comprensión de las parábolas. Y finalmente las unidades de parábolas agrícolas: la siembra inaugural (3-8), actualización de la siembra a nivel eclesial (15-20a) y el crecimiento y maduración escatológica del Reino (26-32). Si bien las partes paralelas se completan mutuamente, y hay que cotejarlas para obtener una comprensión cabal, sin embargo la dinámica de la revelación va en sentido progresivo, alternándose los temas.

1. INTRODUCCION (1-2)

En esta escena introductoria Jesús es presentado en actitud de Maestro sentado *solo* sobre la barca, mientras *toda* la gente está sobre la tierra firme. Al concluir la jornada Jesús seguirá estando en la barca (cf 35s). El simbolismo de la *Iglesia* se insinúa fuertemente, apoyado también por el cambio de la palabra "playa" (Mt 13, 2) por "tierra" (...epi tês gês êsan) que es susceptible de una interpretación universalista. Jesús se dispone a invitar a los hombres a pasarse a la barca de la Iglesia. Al concluir la "siembra", algunos estarán ya junto a él con los Doce.

2. PARABOLA DEL SEMBRADOR (3-9)¹⁰

La parábola del sembrador es en realidad *ejemplar* de todas las

parábolas de Jesús: es parábola acerca de las parábolas y nos retrata a Jesús en su función docente y las actitudes de los hombres frente a su enseñanza. La impresión que se obtiene es que la mayor parte de su enseñanza queda estéril por defecto de los oyentes. Es cierto que esta impresión queda un tanto atenuada por el *plural* (*álla* = *otras*) de la semilla que es acogida en buena tierra, sin embargo el punto de la parábola parece ser precisamente el que de ese poco que cae en buena tierra resultará un rendimiento que irá progresivamente en aumento: *...que crecía y aumentaba...en treinta, sesenta, ciento* (8). Este tema será ulteriormente desarrollado tanto a nivel personal del Reino (11a; 24, 25), como a nivel eclesial (26-32).

Los tiempos verbales de la parábola (aoristos) indican que se trata de una siembra puntual y única y que, por lo tanto, dentro del esquema tripartito del capítulo representa *la inauguración del Reino de Dios*.

3. LA PREGUNTA ACERCA DE LAS PARABOLAS (10-14)¹¹

En esta sección nos encontramos con el conocido *crux interpretum*, sobre todo el v. 12, pero también otras "anomalías" si la comparamos con los demás sinópticos. Creemos que estas dificultades surgen en primer lugar por querer explicar el texto como unidad *a se*, es decir, sin relacionarla debidamente con la parábola del sembrador y sobre todo con la sección paralela (22-25); y en segundo lugar por asumir que Jesús hablaba *en parábolas* sólo a los *de afuera* (como en Mateo).

Teniendo en cuenta, pues, la relación de la presente unidad con la parábola precedente, *los que están junto a él con los Doce* y hacen la pregunta (10) corresponden a los que acogieron la semilla en *buena tierra*. A éstos les ha sido dado el misterio del Reino de Dios. No se trata tanto de un conocimiento acerca del Reino (como en Mateo), pues aparentemente tampoco ellos captaron cabalmente la parábola (13a), sino que la realidad misma del Reino, en su estado germinal, ha sido implantada en sus corazones bien dispuestos y por lo mismo abierta a un misterioso crecimiento (cf 24b-25).

En cambio *a los de afuera*, que corresponden a terrenos infructuosos, *todo (ta panta)* lo que ocurre es en parábolas, es decir, nada más que parábolas. No llegan a retener el grano de las parábolas sino que sólo se quedan con lo externo —el cuento. Consecuentemente esas parábolas, hechas estériles, llegan a ser para los de afuera inclusive un obstáculo para acceder a los bienes salvíficos del Reino (12). El ocultamiento no es, por cierto, arbitrario sino consecutivo a un culpable "ser de afuera"; por ser tales, las parábolas son para ellos *enigmas*. Más adelante, en la sección paralela (v.

22s), resultará claro que este ocultamiento está condicionado a la espera de un *escuchar adecuado*.

Finalmente hay una respuesta referente a la comprensión de las parábolas: la del *Sembrador* se supone que debería ser obvia en el contexto de la enseñanza de Jesús (*ouk oidate?* - ¿no intuís?) y clave para comprender todas las demás parábolas. En todas ellas se siembra la *Palabra* (Logos) (14).

4. EXPLICACION DE LA PARABOLA DEL SEMBRADOR (14-20)¹²

Esta "explicación" es en realidad una actualización de la parábola del sembrador para todos los tiempos (cf. los verbos en presente). La siembra continúa a través del tiempo eclesial. En el esquema tripartito del capítulo esta parábola actualizada tiene por función llenar el espacio y el tiempo entre la siembra inaugural del Reino y su consumación escatológica (29).

La explicación es una caracterización moralística de los oyentes de la Palabra, de los sembrados en buena tierra se dice que oyen la Palabra, la acogen, es decir conservan, y esto es suficiente para que se inicie un misterioso y progresivo rendimiento. La no-identificación del sembrador se explica tratándose de una actualización, cuando los que predicán la Palabra son distintos del sembrador original. Por eso toda la atención es concentrada sobre la Palabra y los oyentes (Logos - akoueín).

No obstante el autor insinúa con un hábil juego estilístico la presencia invisible del Maestro. Con la repetición regular de la palabra *Logos* en cada línea y la ubicación alternada del verbo *akoueín* a uno y otro lado del Logos, pareciera marcar las huellas del paso invisible del divino Sembrador, casi personificado en su Palabra, entre los oyentes de todos los tiempos (ver el esquema más arriba).

5. PROPOSITO Y COMPRENSION DE LAS PARABOLAS (20b-25)¹³

La presente unidad es el complemento de la sección 10-14, pero también se apoya en el v. 20b que describe el rendimiento progresivo de la Palabra, tema presente también aquí (24s). El propósito de las parábolas es ilustrado con el dicho de la *lámpara*; su función es iluminar y no ocultar (cf. 13). La *personificación* de la lámpara (¿Acaso viene la lámpara. ? *erchetai*) no es una torpe traducción, sino una interpretación simultánea que orienta la atención hacia la *Palabra* (mensaje evangélico), cuyos "pasos" acaban de describirse en la parábola central. Pues bien, esta *Lámpara-Palabra viene* no para ser ocultada sino expuesta en lugar prominente y visible. Tal

es el sentido del v.21 aclarado ulteriormente en el 22. No hay intención arbitraria de mantener cosas ocultas; y si algo se hizo secreto (...*egeneto apokriphon*), no fue con propósito definitivo (cf. 11b-12), sino a la espera de condiciones apropiadas para ser manifestado; ¡hay que saber escuchar! (23). Por lo tanto hay que prestar atención a lo que se escucha en las parábolas (24a), porque de la "medida" de este escuchar depende el *ver y comprender* y por ende la *conversión y el perdón* (cf. 12) en una palabra: el *don* del misterio del Reino de Dios. Si la medida es apropiada, no sólo se recibirá el equivalente, sino que eso constituye la base para un progresivo aumento (...*se os añadirá* 24c, ... *al que tiene se le dará...* 25). Se trata del crecimiento del Reino a nivel personal.

6. CRECIMIENTO DEL REINO DE DIOS (26-32)¹⁴

El tema dominante de la presente unidad está anunciado por un lado en la parábola del sembrador (...*crecía y aumentaba* v.8) y por el otro en el párrafo que acabamos de comentar; pero mientras allí se trata del crecimiento subjetivo del Reino, aquí toda la atención se concentra en el aspecto objetivo o eclesial del mismo. En efecto, las dos breves parábolas describen sea la expansión del Reino en su dimensión universalista (31s), sea en la dimensión escatológica (29). Se destaca el misterio del crecimiento a partir de la semilla que cae en (buena) tierra sin que uno se explique cómo, pues la tierra fructifica por sí sola (26-28); como también de un granito insignificante resulta algo asombrosamente grande (31-32).

Dentro del esquema global del capítulo, esta sección desarrolla el tema del crecimiento del Reino en el mundo (universalismo) y apunta hacia su maduración escatológica (29).

7. CONCLUSION (33-34)

La escena inicial de Jesús enseñando desde la barca es completada aquí con algunos detalles a manera de resumen: Primero que el anuncio de la Palabra por medio de parábolas ha tenido por efecto una comprensión diferenciada según la capacidad de los oyentes; creemos que más que de capacidad intelectual, se trata de disposición moral de aprehender la *Palabra*. Segundo, que a sus discípulos daba explicaciones adicionales. Si mantenemos el nivel eclesial de la lectura, estos discípulos no son sólo los Doce y otros discípulos en la vida de Jesús, sino todos aquellos que en el curso de la historia dan el paso decisivo de la "tierra" a la barca de la Iglesia de Cristo.

NOTAS

1 J. LAMBRECHT, *Marcus interpretator, Stijl boodchap in Mk 3,20-4, 24* (Estructura de Mc 4, 1-34) Utrecht, 1969, 101-128. Para estructurar el texto parte de la suposición de que para Marcos un simple aforismo, proverbio o imagen ya basta para considerarlo como parábola y por consiguiente elige la parábola central como núcleo de la estructura.

G.H. Boobyer, *The redaction of Mk 4, 1-34*, NTS vol. 8 (1961/2) 59-70.

2 Acerca de la omisión del v. 30 véase la Observación n. 12 en la parte II.

3 *Celemín* (modios): medida para medir elementos secos como grano de aproximadamente 9 litros. Forma el paralelo con "medida" en v. 24.

4 El plural: le preguntaban las *parábolas* inclusive concuerda *ad sensum* con la parábola que precede, pues es una parábola acerca de las parábolas (cf. 13). Además está en paralelo con el v. 2 donde también tenemos el plural.

5 Sobre la discusión de estos versículos (10-12) puede consultarse:

V. TAYLOR, *The Gospel according to St. Mark*, London 1972 (Traducido al castellano; ed. Cristiandad) 254-258.

W. Marxen, *Redaktionsgeschichtliche Erklärung der sog. Parabeltheorie des Markus*, ZTK (1955) 255-271. El autor, en discusión con estudiosos como Jülicher (que veía en la así llamada *teoría de las parábolas*, la explicación del fracaso de la predicación de Jesús), Wrede (para quien el método parabólico forma parte del secreto mesiánico y que sería un producto de Marcos), Jeremías (según el cual "parábolas" en Mc 4, 11 significa "mashal" "enigma", pero que Marcos, al introducirlo en este contexto no se habría dado cuenta de ello), concluye que el análisis redaccional del capítulo no ofrece fundamento alguno para una tal teoría según la cual el propósito de las parábolas sería ocultar los misterios del Reino de Dios.

J. GNILKA, *Die Verstockung Israels*, Is 6, 9-10 in der *Theologie der Synoptiker*, München 1961, 53-62.

A. AMBROZIC, *St. Mark's Concept of the Kingdom of God* (Tesis doctoral) Würzburg, 1970, 70-104.

6 Según Taylor (op. cit.) 256, la expresión en *parabolais ta panta ginetai* (todo sucede en parábolas), "es una extraña manera de describir la enseñanza. . ." Y por cierto lo es, pero creemos que la frase no significa "impartir la enseñanza", sino que ese era el *resultado* de la misma: *todo* (ta panta) termina o queda en parábolas, no en virtud de un propósito positivo del Maestro, sino por defecto de los oyentes. Y así, de hecho, tales parábolas se convierten en un ocultamiento de los bienes salvíficos del Reino (12). Pareciera que Marcos quiso suavizar *de esta* manera (ver Mt y Lc) el dicho isaiano, pues tenía interés en presentarlo en todo su rigor *final* (ina-a fin de que), por razones del método de revelación en tiempos alternados: en el primer tiempo (10-12) deja cierta oscuridad, pues la respuesta clara la dará en el segundo tiempo (21-25).

7 Cf. Mt 13, 24. 31.33, etc. y Lc 13, 18.20.

8 El dativo de *kokkōō* sería una readaptación al nuevo encabezamiento (30); Marcos, al desplazar el encabezamiento original al inicio de una nueva unidad redaccional (26), lo habría modificado de tal manera de poder enganchar estas dos parábolas con un *como* (ὡς): El Reino...es; *como* el hombre...*como* el grano de mostaza.

9 Para una exégesis exhaustiva del capítulo pueden consultarse:

V. Taylor (op. cit.) 249-272. Un excelente comentario crítico-exegético.

R. SCHNACKENBURG, *El evangelio según San Marcos* (dos tomos) Barc. 1977, 100-123. Integra la exégesis científica con la meditación espiritual; C.H. DODD, *Las parábolas del Reino* (Cristiandad) Madrid, 1974; J. JEREMÍAS, *Las parábolas de Jesús* (Estella) Navarra Esp. 1974; J. Dupont, "Le chapitre des paraboles", NRTb (1967) 8..

10 X. LEON-DUFOUR, *Etudes d'évangile* (Seuil) París 1965, 268-292 (también en castellano). A. George, *Le sens de la parabole des semailles* (Mc 4, 3-9) Sacra Página II. 163-69.

11 Cf. la bibliografía en la nota 5.

12 *Leon-Dufour*, (op. cit.) 288-292. *V. Taylor*, (Op. cit.) 258-262.

13 *V. Taylor*, (op. cit.) 262-68.

14 *J. Dupont*, *La parabole de la semence qui pousse toute seule (Mc 4, 26-29)*, RScR 55 (1967) 367-392. (Presenta un resumen de autores como: Jülicher, Feine, Busy, Schweizer, Dodd, Jeremias, Dahl).

LA INMIGRACION Y LA IGLESIA EN ARGENTINA A FINES DEL SIGLO XIX

INTRODUCCION

La inmigración es un fenómeno pluridimensional, que por lo tanto puede ser abordado desde muy diversas perspectivas. Una de ellas es su connotación religiosa, basándose principalmente en el "testimonio" de sus protagonistas.

Esta dimensión consideramos que ha sido bastante olvidada y que a su vez puede ser desarrollada desde múltiples facetas¹. Podría hablarse por ejemplo, de una "*inmigración calificadamente religiosa*"; sería la que por razón de una creencia específica origina el agrupamiento en un asentamiento y este podría ser el caso de algunas colonias protestantes, judías, etc.². También podría analizarse la "*inmigración por motivos religiosos*", bien sea por persecución de ellos, bien sea por su expansión; este último es el caso de casi todos los religiosos y sacerdotes católicos que llegaron a la Argentina a fines del siglo pasado³.

Pero en este trabajo pretendemos centrar nuestra atención sobre todo en otro aspecto, como es el de las *implicancias religiosas de la inmigración* llegada a Argentina a fines del siglo XIX y de la *respuesta pastoral* que la Iglesia les dió. Y lo haremos fundamentalmente en base a las *Memorias del Padre Grote*⁴.

Federico Grote nació en Münster de Westfalia (Alemania) el 16 de julio de 1853. Ingresó en la Congregación del Santísimo Redentor (Padres Redentoristas) el 21 de octubre de 1870. Realizó su formación religiosa y sacerdotal en Tréveris, María-Hamilton —cerca de Münster— y Luxemburgo; siendo ordenado Sacerdote el 8 de junio de 1878. En los últimos meses del año siguiente partió hacia el Ecuador, permaneciendo allá casi cinco años. Llegó a Buenos Aires (Argentina) el 20 de agosto de 1884⁵ y del contacto con los obreros a través de la realización de Misiones Populares por todo el país, brotó su necesidad de consagrarse a ellos⁶. Y así, el 2 de febrero de 1892 fundó en Buenos Aires el primer *Círculo de Obreros*. También quiso fundar un partido político de católicos, pero el Presidente Roca consiguió que el Arzobispo de Buenos Aires, Mons.

Espinosa, lo hiciera desistir: era 1901, pero al año siguiente fundó la *Liga Democrática Cristiana*⁷. Con estas actividades desarrolló una intensa participación en el periodismo católico *La Defensa* (1895-1898); *La Voz del Obrero* (1899-1902); *El Pueblo* (1900-1960)⁸. A solicitud del Arzobispo anteriormente citado, abandonó en agosto de 1912 la dirección de los *Círculos*, dejando 77 establecidos con 22.000 asociados. Murió en Buenos Aires el 30 de abril de 1940.

Después de estas breves anotaciones para presentar a nuestro posible personaje, hagamos ahora otras sobre sus denominadas *Memorias*.

Lo primero que debemos indicar es que ellas tienen otro autor: el P. Alfredo Sánchez Gamarra C.S.S.R.⁹. Pero escuchémosle a él mismo: "Lo primero que habrá de saltarle a la vista [al lector] es que haya puesto en labios del mismo Padre Grote la narración de la mayor parte de su vida. Si me he decidido a adoptar este procedimiento ha sido por aprovechar más eficazmente un buen fragmento de su diario íntimo que abarca 16 de los más fecundos años de su existencia, amén de varios preciosos documentos en los que consignó móviles y circunstancias interesantes de sus empresas¹⁰. Conocí a mi biografiado cuando había él rebasado ampliamente los 80 años. Sabido es que a esa edad el hombre vive de recuerdos. Aún resuena en mis oídos el eco de sus interminables narraciones acerca de mil episodios acaecidos en su juventud y edad madura... A los recuerdos de sus charlas únense en mi narración los de otros cohermanos que trataron con él durante largos años, especialmente los Padres Emilio Viscontini, José Mandy y Don Antonio Solari. Ellos, las consultas de las crónicas domésticas, y una discreta bibliografía, me han proporcionado los materiales con que he tratado de reconstruir la vida de este incansable apóstol"¹¹.

Por otra parte, si se analizan detenidamente dichas *Memorias*, se podrá observar que abarcan fundamentalmente el período comprendido entre 1884 y 1910, centrándose en el trabajo del Padre con los obreros —provinieran de donde provinieran—, sobre todo con los radicados en la Capital Federal.

Por todas estas limitaciones señaladas, quizás pueda dudarse del interés en centrarse en una fuente de tales características. Nos damos cuenta de ello; pero también entendemos que nos posibilitarán conocer un poco más una figura sumamente interesante y bastante olvidada.

Y lo haremos en dos grandes partes. En la primera ofreceremos algunos elementos generales sobre la inmigración en la Argentina de fines del XIX, que nos permitirán comprender mejor la parte central de nuestro trabajo. En ella, y ya basándonos principalmente en las indicadas *Memorias*, hablaremos de la situación de la Iglesia y de la inmigración en su aspecto religioso, para terminar con el análisis de la respuesta pastoral que dicha Iglesia le ofreció.

I. ALGUNOS ELEMENTOS ACERCA DE LA INMIGRACION EN ARGENTINA

1. EN LA DECADA DEL 80

En esta década se presentaban tres grandes desafíos: la solución de los problemas generados por la federalización de la ciudad de Buenos Aires; la instauración de una verdadera democracia y la incorporación del país a la marcha del progreso. Con ellos, está íntimamente relacionado el fenómeno de la inmigración. “El país entero hervía en proyectos de grandezas y negocios fantásticos basados en cálculos optimistas sobre la inmensidad inexplorada del suelo y el aluvión de energía que desembocaba diariamente en los malecones porteños”, señalan las *Memorias*¹².

Y las estadísticas son bastante elocuentes. En 1882 ingresaron aproximadamente 49.960 inmigrantes; en 1883: 49.960; 1884: 77.805; 1885: 45.300; 1886: 93.116. Del total de ellos, el 62,25 % eran italianos; 15 % españoles; 7,20 % franceses; 2,50 % ingleses; 2 % suizos; 1,75 % alemanes. Todos habían ingresado en 475 vapores, de los cuales 204 eran de bandera inglesa; 98 francesa; 67 alemana; 60 italiana; 32 belga; 10 española; 3 danesa y 1 rusa¹³.

Esta es en parte la respuesta a las diversas medidas que adoptó el Gobierno al respecto. Por ejemplo en 1888 abrió Oficinas de Información destinadas a “ilustrar la opinión, a hacer conocer el país, a facilitar gratuitamente datos oficiales sobre sus recursos, comercio, artículos generales de consumo, etc.”. Según el Presidente Juárez Celman, “se constituirán en cuarteles generales para facilitar la concentración de artesanos y trabajadores”. Se abrirán en España, Londres, Bruselas, Berna, París y Berlín, siendo Director designado de esta última Ernesto Bachmann¹⁴.

Incluso en 1884 se había organizado una visita al país del escritor italiano Edmundo De Amicis: “Proponíase por su medio —según se dijo— encarecer en el extranjero, a través de alguna publicación, la feracidad y riqueza del suelo argentino y sus instituciones liberales”¹⁵.

Pero ya en 1873 había declarado Juan B. Alberdi en París: “Se pone bajo mi nombre, a cada paso, la máxima de mi libro *Bases* que en América gobernar es poblar, estoy obligado a explicarla para no tener que responder de excepciones y aplicaciones que lejos de emanar de esa máxima se oponen al sentido que ella encierra y la comprometen, o lo que es peor, comprometen la población de Sud-América. Gobernar es poblar en el sentido que poblar es educar, mejorar, civilizar, enriquecer y engrandecer espontánea y rápidamente, como ha sucedido en los Estados Unidos. Poblar es enriquecer cuando se habla con gente inteligente en la industria y habituada al trabajo que produce y enriquece. Poblar es civilizar, cuando se puebla con gente civilizada, es decir, con pobladores de

la Europa civilizada. Por eso he dicho en la Constitución que el gobierno debe fomentar la inmigración europea. Poblar es apestar, corromper, degenerar, envenenar el país, cuando en vez de poblarlo con la flor de la población trabajadora de Europa, se lo puebla con basura de la Europa atrasada o menos culta. Porque hay Europa y Europa, es conveniente no olvidarlo, y se puede estar dentro del texto liberal de la Constitución, que ordena fomentar la inmigración europea, sin dejar por esto de arruinar un país de Sud-América con sólo poblarlo de inmigrantes europeos"¹⁶. Importantes advertencias que como se sabe, no siempre fueron tenidas en cuenta.

Y es que el europeo se decidió a emigrar por muy diversos motivos. Muchos por apremiantes necesidades económicas; otros para evitar la prestación del servicio militar obligatorio; otros por el acrecentamiento de las cargas impositivas¹⁷; los menos, respondiendo a razones políticas, pues habían participado en conspiraciones, pronunciamientos, etc.; o eran perseguidos por sus ideas¹⁸.

Por otra parte, "dadas las circunstancias políticas europeas en relación con la Iglesia, y particularmente en Italia, cuyo pueblo buscaba la unidad nacional en disputa con la Santa Sede y por los Estados Pontificios, no pocos inmigrantes eran anticlericales y masones. Entre los inmigrados por razones políticas, vendrán los fundadores del socialismo y del anarquismo. Los italianos particularmente, darán un cierto cariz popular a la política anticlerical del proyecto demoliberal"¹⁹.

Parece ser que hay una gran relación entre ellos y los primeros templos masónicos del país. En las logias "prolongaban aquí su antigua militancia masónica, constituyendo núcleos básicos para cualquier tipo de movilización a favor de las iniciativas liberales. Una prueba de su actividad y pujanza se tiene en que el primer templo masónico existente en el país fue levantado por los masones italianos"²⁰.

Respecto a la presencia del socialismo marxista entre ellos, las *Memorias* nos ofrecen abundantes datos²¹, y así por ejemplo nos indican que en 1890 se celebró por primera vez el 1 de mayo en Buenos Aires. Según el diario *La Nación* hubo 1.300 asistentes—según sus organizadores 4.000— y hacía esta acotación: "había en la reunión poquísimos argentinos, de lo que nos alegramos mucho"²². "La calamidad principal de los tiempos que estoy recordando [de 1884 en adelante] radicaba en la política liberal imperante, que era la plaga corruptora del ambiente, a cuyo amparo medraban la masonería, el socialismo y el anarquismo. Este último llegó a ser poco menos que omnipotente entre las masas obreras de la capital federal por espacio de dos o tres décadas"²³.

De la gran mayoría de inmigrados se puede decir que "va y viene, establece su negocio, compra tierras, forma su hogar, goza de

todas las libertades que poseen los argentinos, y más, pues no debe servir a la Guardia Nacional y cumplir con una sola obligación cívica”²⁴.

Volvamos a escuchar a las citadas *Memorias*: “El liberalismo absoluto, cuyas loas se cantaban hasta enronquecer, se convertía así en monstruoso despotismo de los poderosos frente a los desheredados. La conducta de estos últimos dependía en gran parte de su origen. Los naturales del país, o sea, los viejos criollos, vegetaban al amparo de su fatalismo ancestral, mientras no les faltaban el asadito y el mate, sujetos mansamente a la tiranía de la suerte²⁵. Los inmigrantes que, sólo en 1889, redondearon la cifra de 300.000 y que muy pronto superaron en número a los nativos, lo invadieron todo. Venían de una Europa convulsionada por la revolución ideológica y saturada de población obrera a campos que les brindaban riquezas fabulosas, y volcaban aquí, unos sus resentimientos, otros sus quimeras de reforma humanitaria por los medios más radicales; todos, sus anhelos de bienestar material en las anchurosas tierras que se abrían ante sus miradas. Los que se radicaban en los campos siguiendo un generoso ideal de trabajo honesto y regenerador, eran un elemento de vitalidad extraordinaria para el país que los recibía, y muchos triunfaban en su empeño de crear propiedad; más no eran escasas las víctimas del injusto estado social creado por el predominio del latifundio. Entre los que permanecían en la ciudad no faltaban tampoco los que se aseguraban una posición brillante o siquiera cómoda; pero la masa vivía aplastada por el trabajo en pésimas condiciones”²⁶.

Pero en la década del 80 se pasó de la riqueza a la pobreza. Así es gráficamente caracterizada esta época en nuestras *Memorias*: “Buenos Aires había llegado a convertirse en una especie de Babel tumultuosa. En 1890 era ya la segunda ciudad del mundo latino. En ella se agitaban más de 500.000 habitantes, 300.000 de ellos extranjeros. Pululaban las agencias vendedoras de tierras a menudo estériles o inexistentes. Vendíanse terrenos a menos de la mitad del valor que podían rendir en un año. La banca europea volcaba tesoros en empréstitos al Estado, a las provincias y hasta a los municipios de solvencia más hipotética. Más de 50 bancos ofrecían créditos a particulares que abusaban locamente de sus esperanzas para caer luego en garras del agio. Se trazaban y construían ferrocarriles con recorrido y terminal en cualquier parte. El juego devoraba fortunas. La bolsa acaparaba millares de jugadores. Brotaban por doquiera locales de diversión, cafés, garitos, mancebías, lujosos comercios, mueblerías importadoras de lo más rico y suntuoso que fabricaba Europa, palacios que rivalizaban en esplendores de decorado y en suntuosidad de fiestas mundanas con los de la más alta aristocracia de allende los mares. Las mejores compañías teatrales, los más cotizados cantantes de ópera desfilaban por los teatros portefios. La virtud se refugiaba en las provincias lejanas,

mientras el vicio corroía las entrañas de aquella sociedad alocada. El despilfarro privado y público ocasionaba la desvalorización alarmante de la moneda. Multiplicábase el papel sin respaldó suficiente de oro. Vivíamos en plena crisis económica rayana en bancarrota nacional”²⁷.

La inestabilidad crecía, aceleradamente, después de 1888. La clase trabajadora empezó a tensionarse. El movimiento obrero que hasta entonces había sido esporádico, se constituyó en un fenómeno estable y de conjunto. Y las huelgas fueron una de las armas que utilizó en su lucha reivindicadora; huelgas en las que —según un diario de la época— casi siempre “predominaba el elemento extranjero”²⁸.

2. EN LOS PRIMEROS AÑOS DEL SIGLO XX

Nos ha parecido oportuno ofrecer a continuación un conjunto de elementos que nos ofrece el *Informe sobre el estado de las clases obreras argentinas en el interior de la República*, que Juan Biallet-Massé presentó al Ministro del Interior, Joaquín V. González, el 30 de abril de 1904²⁹. Nos centraremos en los dos capítulos que entendemos hacen relación con nuestra temática.

En su *capítulo primero* analiza el obrero criollo, no sólo rural sino también industrial. Y así indica que uno de los errores más trascendentales en que han incurrido los gobernantes argentinos ha sido “traer inmigración ultramarina, sin fijarse sino en el número, y no en su calidad, su raza, su aptitud y adaptación, menospreciando el capital criollo y descuidando al trabajador nativo, que es insuperable en el medio... El obrero criollo, menospreciado, tildado de incapaz, se vé como un paria en su tierra, trabajando más, haciendo trabajos en los que es irremplazable, y percibiendo un salario como para no morir, y sufre que en un mismo trabajo se le dé un jornal inferior, porque es criollo a pesar de su superior inteligencia, de su sobriedad y de su adaptación al medio, que le permite desarrollar energías extraordinarias y demostrar resistencias increíbles”³⁰.

Su sentimiento religioso es “general y muy fuerte, tanto más cuanto el culto es más aparatoso y deslumbrante, cuanto más tiene de maravilloso y de milagroso, y cae fácilmente en el fanatismo. Cuando pierde su creencia católica, se hace fanático antirreligioso; el fondo queda siempre el mismo, no ha hecho sino cambiar de orientación. Si no dice como el español: ‘Gracias a Dios que ya no creo en Dios’, expresa la misma idea pidiendo a Dios un rayo que destruya al cura. La superstición prende en él con facilidad, especialmente en el centro y norte”³¹.

En el *capítulo tercero* habla de la inmigración. Afirma que es la

“base del progreso y de la prosperidad de la Nación, así en el orden natural como en el moral; pero, por lo mismo, debe ser una de las preocupaciones más serias del Gobierno y de los gobiernos argentinos”³².

“Examinando el cuadro de la inmigración en cuarenta años [entre 1860 y 1904], se vé que ella se ha acelerado o retardado en la relación de tres factores: la colonización, la división en lotes de la tierra, y la construcción de las obras públicas”³³. En los primeros años del siglo XX se ha detenido “porque la República Argentina tiene un excedente enorme de brazos propios que luchan por la vida en condiciones muy desventajosas, a las que no puede someterse el inmigrante extranjero”³⁴.

¿Cuáles son algunas de esas “condiciones”? los muy bajos jornales; la falta de puestos de trabajo; la destrucción de la pequeña industria; la retracción del capital; etc.³⁵.

En consecuencia con esto, indica que antes de recibir a más inmigrantes hay que derribar lo que denomina las “murallas chinas” que se oponen a su venida. Estas son: el actual estado de la población criolla, la inícuca distribución de los impuestos internos y los latifundios³⁶. Por eso, en las *Conclusiones* de su *Informe* afirma: “la letra de la Constitución es hacer partícipe a los hombres de toda la tierra del bienestar del pueblo argentino; supone que es ese el objeto primordial del gobierno: crearlo para participarlo. Y no me cabe la menor duda: la mejor propaganda, el mejor llamado para el extranjero, es el bienestar del hijo del país”³⁷.

Mientras no se haga todo esto, “no caben, en el país, sino inmigrantes que vengan a comprar tierra y labrarla... En interés de los mismos extranjeros debe evitarse por ahora la inmigración de braceros y artesanos, porque nada hay más atroz que la miseria fuera del hogar”³⁸.

“Es preciso recorrer las colonias [de inmigrantes] para darse cuenta del estado de atraso en que viven los colonos y en el que permanecen; el contacto con el hijo del país, más hábil e inteligente, le daría medios de enriquecerse, que hoy no emplea porque no los conoce. [...Por todo ello, propugna que en todas ellas se reserve] un número de lotes para criollos, lo que en el orden político tendrá además grandes ventajas”³⁹.

Se muestra además decidido partidario de la reglamentación y restricción de la inmigración en el país⁴⁰. Previendo ciertas objeciones que se le pueden hacer a este respecto, afirma lo siguiente en relación con nuestro tema: “El problema religioso resuelto está en la Constitución del modo único posible en el país, dadas sus tradiciones encarnadas en lo más íntimo de sus sentimientos y la necesidad de tolerar todos los cultos⁴¹. Pero ciertamente no está en la Constitución resuelta, planteada, ni prevista, la industria en manos de religiosos, lo que es cosa muy diversa de la religión, que

pueden traer complicaciones serias en el futuro, matando la pequeña industria⁴², con la consecuencia irresistible, no sólo de la economía de alquileres, mano de obra e impuestos, sino de los talleres mismos que les son dados por la piedad pública⁴³.

Unos años más tarde (1909), el diario *La Nación* de Buenos Aires afirmaba que "el obrero entre nosotros se halla en un desamparo que no condice con la prosperidad del país", e insistía en que se tomaran urgentemente medidas⁴⁴. Esta afirmación es formulada en un comentario sobre el problema obrero del momento, problema en el que nos vamos a detener brevemente por tener cierta relación con nuestro tema.

La desmedida represión policial de una manifestación realizada el 1° de mayo en Buenos Aires, se repudió a través de una huelga general; manifestación y huelga atribuidas a los "avances anarquistas que todo el mundo mira con antipatía"⁴⁵. Pocos días después se produjo un grave atentado en la calle y el día 8 el citado diario, rechazaba totalmente dicho hecho e insinuaba veladamente que los responsables eran inmigrantes que buscaban refugio en el país y abusaban de su hospitalidad⁴⁶. Y cuando reseña el Acuerdo de Gabinete del día 10, se indica que el Ministro del Interior aún no tenía en su poder "la lista de individuos sindicados como anarquistas, confeccionada por la policía, a quienes se piensa aplicar la ley de residencia"⁴⁷. Pero en el puerto de Santos (Brasil) ya el día 11 ocurren incidentes con individuos considerados agitadores que han salido de Argentina⁴⁸.

Con motivo de todos estos hechos, el Jefe de Policía, Coronel Falcón, redactó un documento titulado *Historia y filosofía del huelguismo*, que presentó al Ministro del Interior Marco M. de Avellaneda. En dicho documento se dice que "los hechos tal como se han desarrollado, no han sido en manera alguna la consecuencia o la expresión de un problema obrero o gremial más o menos amplio, surgido de necesidades económicas y traducidas en una huelga o paro, sino [su] desenlace y crisis oportunista de un estado de cosas morbozo, cuya elaboración viene de tiempo atrás, marcándose con todas las características de una conmoción de los bajos fondos sociales, y singularizándose como explosión ocasional y fatal de elementos heterogeneos moralmente patológicos, no asimilables al medio general propio de la sociabilidad argentina"⁴⁹.

II. LA INMIGRACION Y LA IGLESIA EN LA ARGENTINA

1. SITUACION DE LA IGLESIA

En 1884 opinaba el Nuncio en la Argentina, Mons. Matera, que el objetivo de los hombres que gobernaban el país era el "de for-

mar, en aras del progreso y de la inmigración, un Estado ateo o indiferente, con perjuicio de los intereses de la Iglesia no obstante ser [dicho Estado] por principio y por tradición esencialmente católico"⁵⁰. Pero, ¿cuál era su situación religiosa real?⁵¹.

"La falta de clero era grave; constituía la verdadera causa, por un lado, de la ausencia de una positiva tarea evangelizadora sobre el pueblo y, por otro, de la omisión de formar un laico serio, sólido e ilustrado. Más aún, no existía, prácticamente, una labor de laicos católicos, los cuales se reducían a vivir los principios de su fe en el refugio del hogar, proyectándolos exclusivamente sobre su conducta particular"⁵².

Las vocaciones sacerdotales eran escasas, y provenían, en su mayor parte, de las clases pobres y poco ilustradas. Las medidas que tomaron los Obispos⁵³ respecto de los Seminarios, demorarían en dar frutos⁵⁴. Y por otra parte, la llegada de Congregaciones extranjeras solucionaba sólo en parte las necesidades de la evangelización⁵⁵.

Por todo ello, también se recurrió a la ayuda de clero diocesano europeo, medida que en aquellos momentos "implicaba también un riesgo y a veces creaba situaciones agudas, debido en buena parte a la facilidad con que algunos de ellos, incursos en faltas, emigraban de una diócesis a otra"⁵⁶. Y así por ejemplo, entre 1868 y 1874 "a raíz de la revolución que arrojó a Isabel de Borbón, llegaron a la Argentina unos 200 sacerdotes españoles, a los cuales se agregó más tarde otro grupo numeroso proveniente del sur de Italia. Pocos de estos varones eran piadosos y cultos; su desconocimiento del castellano derivaba en una jerigonza que provocaba hilaridad entre los fieles y burlas de los anticlericales. No faltaban los sacerdotes sin espíritu que, munidos o no de las licencias necesarias, recorrían la campaña para alcanzar sus granjerías personales, abusando de su ministerio y causando grandes escándalos entre la gente de campo. También existieron algunos sacerdotes apóstatas que, favorecidos en su propaganda antirreligiosa, turbaban y sorprendían a todos"⁵⁷.

A todo se añadía "el hecho de que la atención espiritual solía llegar tarde. Las escasas parroquias estaban diseminadas en un vastísimo territorio y las familias, aisladas en la campaña... Se dieron casos de pueblos de reciente formación que, a pesar del constante anhelo de los vecinos, estuvieron durante lapsos considerables sin asistencia espiritual. Las enormes distancias, la ausencia del sacerdote, la ignorancia y el retraimiento, mantenían a familias enteras apartadas de todo beneficio religioso en un clima propenso a la superstición"⁵⁸.

Por otra parte, hay que señalar que el Catolicismo tenía características aristocráticas y conservadoras en las clases altas. Como ya hemos visto en Biale-Massé, se tendía a las grandes ceremonias re-

ligiosas, a las funciones litúrgicas esplendorosas y vistosas, y a las grandes exhibiciones oratorias⁵⁹.

Un sacerdote en 1880 nos dice que había quienes creían que se marchaba “a pasos agigantados por la senda del progreso religioso”, mientras otros, por el contrario, veían un “horizonte cargado de negros nubarrones” y sentían ya el “gordo rugido de una tempestad que se aproxima”. “Nosotros —sostenía dicho sacerdote— no podemos abrir juicio, nuestra vista no alcanza a penetrar en la oscura noche del futuro: pero a la verdad, se observan en nuestro pueblo católico ciertos síntomas alarmantes que indican descomposición y muerte, más bien que vida... Toda autoridad religiosa está aquí desprestigiada, hecha el oprobio de todos. Ninguna disposición que emane de una autoridad religiosa, sea obispo o cura, merece el acatamiento de la gran mayoría de los que se llaman católicos. Ninguna ley de la Iglesia tiene entre nosotros carácter de tal, porque cualquiera se cree en el derecho de infringirla sin que encuentre el culpable correctivo alguno, ni material ni moral”. “Las cosas santas de la religión se han reducido a meras fórmulas”⁶⁰.

Nueve años más tarde en el apartado sexto de su Carta Pastoral Colectiva, los Obispos decían: “¡Cuán poco espíritu cristiano se nota en los actos más principales de la vida del hombre: el bautismo, el lecho del moribundo, la sepultura, el matrimonio, la observancia de las fiestas y los preceptos de la Iglesia! Lamentando profundamente esta tendencia de nuestros tiempos, levantamos hoy nuestra voz para recordaros vuestros deberes cristianos”⁶¹.

Detengámonos ahora en ese sector de la Iglesia que son los inmigrantes.

“Desde el punto de vista religioso, esta inmigración masiva traerá sus consecuencias. Por una parte se tratará de grandes contingentes humanos que por ir de un país católico a otro país católico no serán acompañados por sacerdotes como el caso de los inmigrantes que se dirigían a Estados Unidos. Esto agravará el problema de la escasez de recursos humanos eclesiásticos”⁶². En nuestras *Memorias* se afirma: “Unos 400 sacerdotes, entre seculares y regulares, tenían que hacer frente a las necesidades espirituales de la creciente población, cuyo número se elevaba a 3.000.000 de habitantes esparcidos por un territorio de casi 3.000.000 de kilómetros cuadrados, y habían de bregar con las dificultades creadas por las distancias, la dispersión de los pueblos y colonias, la ignorancia religiosa, los ataques de los liberales avanzados y de la masonería prepotente en muchas ciudades del país, así como con la desorientación religiosa de los cientos de miles de emigrantes desarraigados de sus tierras de origen, y no bien adaptados al ambiente espiritual para ellos extraño y perturbador en cuyo clima debía desenvolverse su nueva vida”⁶³.

Y un poco más adelante añaden: "Entre las muchedumbres de inmigrantes había de todo; pero puede asegurarse que los más eran sanos de espíritu. Su porvenir dependía del ambiente local en que fueran a radicarse. Quienes formaron colonias espiritualmente bien atendidas preservaron su fe. Quienes, en cambio, se dispersaron o fueron a radicarse en medios deficientemente cultivados, cayeron en la indiferencia o en la impiedad"⁶⁴.

También aluden a otro aspecto que está relacionado con éste: "Por añadidura, y para agravar el problema, no eran pocos los inmigrantes que traían de sus países originarios las prevenciones exaltadas de orden político, antisocial y antirreligioso de aquella época aciaga con las que envenenaban el ambiente". Y así el anticlericalismo francés, el anarquismo catalán y el carbonarismo italiano, "como espuma de resaca, llegaban a nuestras playas"⁶⁵.

Pero la posible tensión que podía generarse entre su fe y sus convicciones políticas, era generalmente superada a través de una dicotomía. Y así por ejemplo en 1901 en un mitín organizado por el *Círculo Liberal* del barrio Maldonado de Buenos Aires, "el orador habló de expulsar a los socios que habían asistido a la inauguración de la iglesia [parroquial del barrio]; pero el auditorio rechazó indignado tal propuesta. Aquellos hombres, italianos casi todos, gritaron hasta enronquecer que ellos eran católicos y que les dejaran en paz hacer lo que quisieran en cuestión de religión"⁶⁶.

2. RESPUESTA PASTORAL A LAS NECESIDADES RELIGIOSAS DE LA INMIGRACION

Cuando se incrementó el proceso migratorio mundial, la Iglesia intensificó también los métodos de asistencia. Y Así surgieron diversas Congregaciones dedicadas exclusivamente a la asistencia social y religiosa de los migrantes, tales como por ejemplo la Congregación de los Misioneros de San Carlos, la Sociedad de San Rafael, etc. Sin embargo no hemos encontrado ninguna alusión importante del Magisterio de la época a este tema, hasta 1891, en que León XIII en la *Rerum Novarum* hablando de las diversas ventajas que surgen del derecho a la propiedad privada señala: "de todo lo cual se originará otro tercer provecho, consistente en que los hombres sentirán fácilmente apego a la tierra en que han nacido y visto la primera luz, no cambiarán su patria por una tierra extraña, si la patria les da la posibilidad de vivir desahogadamente"⁶⁷.

Precisamente este mismo Papa en enero de 1895 escribió a los Obispos norteamericanos la Carta *Longinqua oceani*, en la que analiza siete problemas de aquella Iglesia que le preocupan (enseñanza superior; asuntos de administración eclesiástica; matrimonio; problema obrero, prensa; actitud con los no creyentes; preocupación por la minorías indias y negras), pero no alude a nuestro tema⁶⁸.

Hablando del Padre Nicolás Theis, que fue el primero que orientó al P. Grote hacia América y que estuvo de 1874 a 1878 en los Estados Unidos de Norteamérica, nos dicen las *Memorias*: éstos aparecían “entonces a los ojos de millones de europeos que buscaban en su vastedad campo propicio para los anhelos de fortuna, como la tierra de la esperanza. Así lo miraban también los hijos de San Alfonso [los Redentoristas fueron fundados por S. Alfonso María de Ligorio en 1732] desde el punto de vista espiritual. En sus Estados florecían maravillosamente las obras de celo, y tanto el número de casas como el de vocaciones crecía con un ritmo tan vertiginoso, que asombraba a los religiosos acostumbrados al paso lento de los progresos de Europa”⁶⁹.

Y en 1900 por indicación del mismo León XIII, el Cardenal Rampolla dirigió a los Arzobispos de Italia, la carta circular *E noto*, en la que comentaba el peligro espiritual que significaba para los trabajadores italianos que marchaban a Suiza, Francia, Austria y Alemania, el contacto con la propaganda protestante y socialista, alabando el consorcio creado por los Párrocos de la Alta Italia para ayudar a estos inmigrantes⁷⁰.

Puede parecer que no tiene ninguna relación con nuestro tema esta carta, pero no debemos olvidar que a Partir de Pío IX (1846-1878) la acción conjunta del Episcopado argentino —como el de toda la Iglesia— se realizará impulsada y acompañada muy de cerca por Roma. El espíritu de fidelidad al Santo Padre se explicitará en una conducción pastoral que pone en práctica en el país las indicaciones de la Santa Sede con el mayor cuidado: se adecuaba a la Argentina laica la pastoral italiana. “La intercomunicación se hará continua por los más diversos canales: documentos pontificios, instrucciones de la Santa Sede, estadía romana de obispos y sacerdotes argentinos, etc. Tocaré además los más diversos puntos: liturgia, catequesis, acción social y política del laicado, prensa, etc.”⁷¹.

Del citado León XIII comentaba Mons. Cagliero al Presidente Roca en 1898: “Yo sé que el Padre Santo ama con predilección a la Argentina, porque hay en ella muchos italianos, y conoce el espíritu de la Constitución y la buena voluntad del gobierno”⁷².

En 1901, este Papa convocaba en Roma a la jerarquía latinoamericana al primer Concilio Plenario Latinoamericano⁷³. Detengámonos brevemente en sus *Decretos*, aunque de él no hemos encontrado ninguna referencia en las *Memorias*.

“Son 998 artículos o cánones que se proponen la reorganización de la Iglesia en América Latina —inspirada, es evidente, en la ‘Escuela de Roma’, tanto por la teología como por el Derecho Canónico, lo cual no permitirá, todavía, una visión misionera como los tiempos lo exigían, puesto que se tomaba, en general, la postura de conservar, defender, proteger la fe, y no, en cambio, pasar activamente a la difusión de esa fe”⁷⁴.

Enumeran y condenan aquellos errores modernos que “usando de la falacia de invocar los nombres de la civilización, del progreso, de la ciencia, de la humanidad, de la beneficencia y de la filantropía, y simulando razones inspiradas en la caridad y en el altruismo, arrastran insensiblemente a los incautos a los lazos de la perdición” (*Actas* n. 98). Señalando los siguientes: el ateísmo, el materialismo, el evolucionismo, el panteísmo, el racionalismo, el naturalismo, el indiferentismo y el protestantismo (*cfr.* n. 99 y ss.).

Pero también condenan aquellos que pretenden deducir de estos errores conclusiones prácticas para las costumbres y la vida, repitiendo la condenación de los mismos hecha por León XIII en 1881 en su Encíclica *Diuturnum*. Todos tienen su origen remoto en la Reforma Protestante y su origen próximo en las erróneas concepciones de libertad y de derecho elaboradas en el siglo anterior: “De estos errores, se llegó a las pestes que les eran contiguas, a saber, el comunismo, el socialismo y el nihilismo, horribles monstruos y enemigos mortales de la sociedad civil. Lo mismo vale para el anarquismo” (n. 110).

Su condena del liberalismo, retoma las formuladas en el *Syllabus* de Pío IX en 1864 y de la Encíclica *Libertas* de León XIII de 1888.

Como conclusión, podemos decir que su pensamiento “estuvo más volcado a las corrientes doctrinales que agitaban el viejo mundo que a la realidad social de los países de donde provenían [los Obispos]. La dureza de los anatemas contra el liberalismo, el socialismo, el comunismo o anarquismo debe haber calado profundamente en sus espíritus. Eran 53 Obispos que representaban la élite eclesiástica latinoamericana. De vuelta a sus países habrían de hacer repercutir en ellos las orientaciones de Roma”⁷⁵. Por otra, parte no hemos podido encontrar en sus Decretos una referencia directa a nuestro tema.

Diez años antes los Obispos argentinos habían publicado su ya citada *Carta Pastoral*; de la cual nuestras *Memorias* no se hacen ningún eco, sin embargo tiene cierto interés para nosotros por diversos motivos. Entre ellos por ser el primer pronunciamiento colectivo, pero sobre todo porque “nos permite pulsar la apreciación que los ojos episcopales hacían de la situación social y religiosa que se vivía y de la de los católicos de su tiempo. Su lectura deja la clara sensación de que éstos [últimos] no poseían conciencia de sus deberes más fundamentales y carecían del vigor necesario para defender sus principios”⁷⁶.

Los temas sobre los cuales centran su atención son: las escuelas laicas; los seminarios diocesanos; la fundación de la Universidad Católica; el matrimonio civil; las prácticas cristianas; la prensa católica y las obras apostólicas⁷⁷.

Esta *Carta* es como un resumen razonado de la doctrina y prác-

ticas de la Iglesia católica, sobre aquellos temas en que —según sus autores— sus derechos han sido desconocidos y violados por las teorías y actuaciones liberales imperantes. Señala la ignorancia de las verdades fundamentales del Cristianismo, de sus dogmas y de la constitución de la Iglesia, como la causa principal tanto de la hostilidad de que es objeto por parte de sus enemigos, como de la debilidad y negligencia de los cristianos en el cumplimiento de sus deberes. De ahí que predomine en ella la preocupación por los medios de formación, de enseñanza o difusión, en torno a cuya utilización da indicaciones precisas y prácticas.

En cierta manera, en ella los Obispos confirman las conclusiones del *Primer Congreso de los Católicos Argentinos* de 1884. Hay una coincidencia general entre ambos documentos y parecería que hubieran decidido solemnizar con su autoridad las determinaciones sancionadas por los laicos, dando a aquel programa todo el vigor y la fuerza necesarios para que se cumpliera⁷⁸.

De este Congreso nos dicen las *Memorias*: “Desgraciadamente, el entusiasmo despertado por el Congreso se disipó demasiado pronto, como suele ocurrir con casi todos los magníficos torneos de oratoria. Por otra parte la experiencia me mostró que contábamos con un excelente cuerpo de estado mayor para el planteamiento de soberbios planes estratégicos; pero que, al llegar a la ejecución táctica, la estrategia se convertía en humo. Había generales de primer orden; pero o faltaban o dormían la oficialidad y las masas disciplinadas que hicieran visibles los éxitos vislumbrados por los brillantes estrategas. Además, la obsesión de la política actuaba como disolvente de los mejores propósitos y ahogaba las iniciativas más urgentes de orden social”. “Sus conclusiones, y hasta sus errores de tendencia, al posponer la acción social y la política, fueron resplandores que, llegada la hora, definieron mi actuación y marcaron normas para el desarrollo de mis obras”⁷⁹.

Sintetizando estos dos acontecimientos eclesiales argentinos en relación con nuestro tema, debemos decir que la inmigración no aparece, en parte porque se dirigían a todos los habitantes (sin preocupar su origen o tiempo de permanencia en el país), que —quizás inconscientemente— todavía consideran totalmente católicos. Por otra parte, como ya hemos indicado, centraron su atención más bien en las doctrinas y prácticas, sin intereses por quienes las detentaban.

Por lo tanto ¿podemos concluir que —tanto a nivel de Iglesia universal, como de la Iglesia en Argentina— la inmigración de fines del XIX no preocupó pastoralmente? No nos apresuremos.

“La definitiva imposición del proyecto demoliberal a partir de Roca y la característica de la política laicista, que explícitamente sólo niega la dimensión institucional de la fe, determinará una opción pastoral global: la ‘institucionalización de la fe’. La palabra,

la liturgia y el testimonio caritativo serán impulsados particularmente en sus dimensiones institucionales. De esta manera, *se delineará una pastoral fiel al pueblo argentino, que en ese momento vivía el ataque laicista de las elites políticas y sociales dominantes*⁸⁰. Los objetivos de esa opción pastoral global los podemos sintetizar en tres: sacramentalización, enseñanza y acción social. Analicémoslos en relación a nuestra temática.

Respecto a la acción sacramentalizadora, podemos indicar que la preocupación por aumentar los recursos humanos de la pastoral, tuvo como una de sus causas la oleada migratoria, como ya hemos tenido oportunidad de indicar. Ella llevó a que se instalaran en el país Congregaciones de las nacionalidades de los inmigrantes, para poder realizar una mejor atención. Las *Memorias* nos ofrecen un ejemplo al respecto: "Como los primeros Padres venidos de Europa [se refiere a los Redentoristas que llegaron a Buenos Aires en 1883] no poseían el castellano, comenzaron por predicar los domingos en alemán con la esperanza de atraer así a sus compatriotas residentes en la ciudad, los cuales no tenían otro medio de asistencia espiritual suministrada en el idioma vernáculo. Mas la colonia alemana era hartamente reducida. En el censo de 1887 apenas sobrepasaba la cifra de 3.000⁸¹, los cuales no eran en su mayoría católicos, y aun cuando varios centenares lo fueran, vivían dispersos por toda la ciudad, y no era tarea fácil la de dar con ellos para congregarlos. Durante varios años siguió predicándose [en la Iglesia de las Victorias] una homilía dominical en alemán, y sostuvimos un colegio en el que eran recibidos preferentemente los hijos de alemanes"⁸².

Y en ellas mismas se nos indica que hasta mayo de 1885 una de las ocupaciones principales del P. Grote fueron "las frecuentes visitas al Hotel de Inmigrantes. Con este pomposo nombre eran conocidos los miserables barracones que servían de refugio a los centenares de recién llegados de Europa, mientras hallaban medio de establecerse en la ciudad o en el campo. [...Las solía hacer acompañado por el P. Víctor Loyódice, redentorista italiano]. Allí íbamos con frecuencia a orientar a aquellas multitudes desconcertadas, a recordarles que el Dios del país de donde venían era el mismo en todos los climas y para todas las almas, y a hacer lo que podíamos para aliviar sus penurias de recién llegados"⁸³.

Otro de los objetivos de esa respuesta pastoral global que hemos indicado, era la enseñanza. Un historiador contemporáneo afirma que a través de la publicación de un *Catecismo* único —para lo cual no se adoptarán o acomodarán los tradicionalmente utilizados en el país (los limenses del XVI o los españoles del XVII), sino el de San Pío X, otro signo de la influencia romana— "se buscará paliar la falta de formación religiosa de la enseñanza pública. La preocupación principal estará motivada por la catequesis de los inmigrantes, quizás bajo la influencia de la teoría de la nacionalización de la

ley 1.420”⁸⁴. Y añade, “pudo haber influido también la preocupación en el mismo sentido, de los obispos de Estados Unidos, país también de inmigración, conocida por los obispos argentinos durante el Concilio Vaticano I”⁸⁵.

El artículo ocho de esta ley, finalmente aprobada en 1884, dice: “La enseñanza religiosa sólo podrá ser dada en las escuelas públicas por los ministros autorizados de los diferentes cultos, a los niños de su respectiva comunión, y antes o después de las horas de clase”⁸⁶. Así pues, en este artículo se suprime la obligatoriedad de las clases de Catecismo, admitiéndoselas fuera del horario escolar. La ley teóricamente había sancionado una escuela pública “neutra”, que para aquellos católicos significaba sinónima de “escuela sin Dios”, o lo que para ellos era lo mismo, negadora de El.

Pero también se debe señalar las posibilidades brindadas por ciertos docentes; así por ejemplo las maestras estadounidenses contratadas por el Ministro Eduardo Wilde en 1883. Dichas profesoras y directoras no impedían la enseñanza religiosa sino que hasta la favorecían en las escuelas por ellas dirigidas, “dado que la mayoría de las maestras son del país y católicas”⁸⁷. Sin embargo, si bien hubo quienes “en la medida de sus fuerzas interpusieron su siembra para evitar los estragos del laicismo [en este campo], más no fueron todos, ni siquiera la mayoría de los que pudieron y debieron hacerlo”⁸⁸.

También hemos de señalar el papel de las escuelas privadas católicas. En Buenos Aires y en 1902, “entre los institutos de educación más florecientes para varones [eran] los de los jesuitas, bayoneses, escolapios y padres salesianos de Don Bosco; para las niñas, los dos colegios de las damas del Sagrado Corazón, y los dos de las hermanas de la Santa Unión, como también los de las hijas de San Vicente de Paul, de Don Bosco y las misioneras del Sagrado Corazón. [...Indicando además la importancia de] los recreatorios festivos, dirigidos por religiosos y frecuentados por numerosos grupos de muchachos”⁸⁹. La gran mayoría de instituciones nombradas habían venido de Europa a partir del último tercio del XIX.

Finalmente, respecto a la acción social, podemos señalar por ejemplo que el *Congreso de los Círculos de Obreros* (celebrado en Buenos Aires en octubre de 1898), “aconseja a los obreros que procuren vincularse al suelo mediante la adquisición de su propiedad, a fin de poder crear hogares permanentes, y cooperar así tanto al progreso general como al suyo propio”⁹⁰.

Posiblemente se inspiraron en las citadas enseñanzas de la *Resum Novarum*, aprovechando además las posibilidades que ofrecía la legislación vigente a este respecto.

Otra preocupación que hemos visto aparecer en todas las intervenciones de la Jerarquía es la situación de los matrimonios, muy precaria sobre todo en los medios inmigrantes. “La plaga del con-

cubinato se extendía alarmantemente por la ciudad [de Buenos Aires]. Era indispensable tratar de atajarla creando una institución de propaganda del matrimonio canónico que, a la vez, impartiera enseñanza religiosa a los cónyuges necesitados de ella. Con este fin se fundó en las Victorias la asociación titulada *Obra de los Matrimonios Cristianos*"⁹¹.

Además se intentó responder a otra consecuencia de la inmigración. Los *Círculos de Obreros* de Buenos Aires en 1897, "en unión con las Conferencias de San Vicente y la Asociación Católica desarrollamos una eficaz campaña oral y escrita contra la prostitución que descaradamente se exhibía en la Capital"⁹².

Y en 1902, un condiscípulo y compañero del P. Grote, el P. Santiago Barth, fundó la *Liga de Protección a las Jóvenes Obreras*. "El objeto de la nueva institución creada en las Victorias consistía en la protección de las jóvenes empleadas, especialmente de aquellas que se vieran obligadas a viajar de nación a nación o de una localidad a otra en busca de subsistencia. [. . .] Secciones de asociadas acudían al puerto y a las estaciones ferroviarias para orientar a las jóvenes que llegaban de ultramar o de provincias en la búsqueda de alojamiento y empleo. La obra siguió ejerciendo inapreciable actividad bajo la dirección del P. Barth hasta 1919. La fundación del Hogar de la Empleada realizada posteriormente con tanto éxito por Mons. De Andrea, tuvo en aquella otra un hermoso precedente"⁹³.

Es hora ya de intentar hacer una síntesis de todo lo visto.

Entre la muchedumbre de inmigrantes evidentemente había un gran pluralismo en la vivencia de su fe, los que la tenían. Ella dependía del medio en el que se radicaban: unos perseveraron en ella, incorporando algunas de sus manifestaciones religiosas a las ya existentes en el país; otros cayeron en la indiferencia o en la impiedad. Pero siempre hubo quienes —hoy en su gran mayoría olvidados todavía por los historiadores— se consagraron al trabajo pastoral con ellos, no tanto de un modo específico como se hace en la actualidad, sino respondiendo a sus necesidades en un contexto más general de toda aquella sociedad.

También debemos afirmar que en la década del 80 otras cuestiones —las políticas— eran consideradas más apremiantes que ésta, y por ello atraieron la atención de los agentes más significativos. A partir de la década siguiente, y ante el "fracaso" de la respuesta católica a esas cuestiones entre otras causas, se fue derivando lentamente hacia una presencia activa en el campo obrero, lo integraran nacionales o inmigrantes. Aspectos ambos que están un poco mejor estudiados por la historiografía.

NOTAS

1 Personalmente sólo conocemos dos trabajos: F. HOUTART, *Aspects sociologiques du Catholicisme Américain. Vie urbaine et institutions religieuses* (Paris, Les Editions Ouvrières, 1957, 340 pp.), en el que se analizan los inmigrantes católicos en Estados Unidos de Norteamérica y su atención pastoral en la Arquidiócesis de Chicago; A. RABUSKE, *Nova fisionomia de Igreja no Rio Grande do Sul, a partir de 1850. Visao geral desde o imigrante teuto e seu descendentes*, en *Renovação* (nov. 1978) 15-20.

2 Sobre la inmigración judía en Argentina la bibliografía es abundante. Sobre la protestante cfr. D. MONTI, *Presencia del Protestantismo en el Río de la Plata durante el siglo XIX* (Buenos Aires, Ed. La Aurora, 1969, 261 pp.); VARIOS, *Las Iglesias del trasplante. Protestantismo de inmigración en la Argentina* (Buenos Aires, Centro de Estudios Cristianos, 1970, 237 pp.). N.T. Auzá en *Católicos y liberales en la Generación del Ochenta* (Buenos Aires, Ed. Culturales Argentinas, 1975, cfr. pp. 436-438) analiza el debate que en la Cámara de Diputados se originó el 27 de setiembre de 1886 con motivo de un proyecto de concesión de tierras a una misión anglicana. El Ministro de Justicia, Culto e Instrucción Pública, Benjamín Posse, en su *Memoria presentada al Congreso Nacional de 1887* decía: "Sabéis que en Tierra del Fuego existe una misión de sacerdotes ingleses que convierten los indios al protestantismo, enseñándoles a hablar el inglés. La Constitución ha querido que los indios sean convertidos al catolicismo y el patriotismo exige que se les enseñe el idioma nacional, para que conociendo sus derechos y sus deberes, puedan ser ciudadanos argentinos por el amor a nuestra patria. La comunidad de religión y de lengua es el vínculo más fuerte que liga a los hombres. Sin duda que convertir a los indios al protestantismo y enseñarles la lengua inglesa es civilizarlos; pero no es hacerlos argentinos" (citado por *Ibid.*, 437-438).

3 Este es el caso del "testimonio" que vamos a utilizar en nuestro trabajo. El 10 de abril de 1886 el Presidente Roca por fin se entrevistó con el salesiano Mons. Juan Cagliero, Vicario Apostólico de la Patagonia Septentrional y Central, y éste último le dijo: "Es verdad que soy Obispo y que tengo un título allá en Africa [más exactamente en Asia Menor, pues era titular de Mágida]; pero yo vengo para trabajar como un inmigrante cualquiera; nosotros somos misioneros que enseñamos a la juventud artes y oficios y agricultura. . . , a ganarse el pan. . . ¡En la Argentina hay tanto lugar para los inmigrantes; más todavía en la Patagonia. . . !" (citado por C. BRUNO, *El Presidente Julio A. Roca y Monseñor Juan Cagliero, Vicario Apostólico de la Patagonia*, publicado en *La Expedición al Desierto y los Salesianos* (Argentina, Ed. Don Bosco, 1979, pp. 157). ¿Por qué se presentaba como mero *inmigrante docente misionero*?; por una parte no debemos olvidar que a raíz de la expulsión de Mons. Matera las relaciones con la Santa Sede habían quedado interrumpidas el 21 de enero de 1885 (cfr. N.T. AUZA, o.c., 325-366) y por otra, lo que la legislación decía sobre ciertos inmigrantes cualificados.

4 Los datos biográficos que precisamente ofrecemos a continuación están basados en ellas: A. SANCHEZ GAMARRA, *Memorias del Padre Grote (Redentorista)* (Buenos Aires, Federación de Círculos Católicos de Obreros, 1972, 322 pp.): cfr. C. BRUNO, *Historia de la Iglesia en la Argentina*. Tomo XII: 1881-1900 (Buenos Aires, Ed. Don Bosco, 1981, pp. 535-536).

5 Como indicamos anteriormente, él mismo experimentó los impactos de la inmigración: la nostalgia inicial (*Memorias* 103); su condición de extranjero (*Ibid.*, 181; 231). El párrafo que transcribimos a continuación, nos parece de lo más significativo al respecto: "Desde entonces [se refiere a su ingreso a Argentina en 1884] luché por incorporarme decididamente a la vida, a los usos y al ambiente de mi nueva patria. Oficialmente, no tenía otra, pues cuando traté de poner en regla mi documentación personal, me respondieron de la embajada alemana que había perdido el derecho de ciudadanía por no haber cumplido en mi patria con el servicio militar. Mal podía haberlo cumplido, cuando las leyes tiránicas me expulsaron violentamente de ella [alude al Decreto de expulsión de la Compañía de Jesús y de las Ordenes y Congregaciones afines a ella, de 1872 que a él lo llevó a Luxemburgo]. Lo lamenté, pues amaba y amo a mi país natal, tanto, por lo me-

nos, como pudiera amarlo el funcionario que me comunicó tan desagradable nueva. Mas aproveché la oportunidad que tal respuesta me brindaba para hacerme ciudadano argentino, cuando la ley me lo permitió. Bregué cuanto pude por lograr que en la comunidad no se hablara otra lengua que la castellana. Y entonces como miembro de mi familia religiosa, y más tarde como rector de las Victorias y como superior de todas las casas de la Viceprovincia, hallé el más decidido apoyo en todos mis compatriotas, algunos de los cuales llegaron a hablar y escribir en un castellano digno y correcto, decantando en el estudio concienzudo de los clásicos" (*Ibid.*, 147).

6 "Lo que principalmente me movió a iniciar las obras sociales en favor de los obreros, fue la convicción de que la acción directa del sacerdote ya no es, por lo común, suficiente para atraer a los hombres indiferentes y alejados de las prácticas religiosas a la Iglesia. Y esto, no sólo a causa del espíritu positivista que todo lo invade y de la propaganda activa del liberalismo, sino principalmente por la funesta propaganda del socialismo entre las masas obreras, el que les quita, mediante promesas efímeras de futura felicidad temporal, la fe y los precipita en la ruina temporal y eterna. La acción social a favor del obrero, es decir, los esfuerzos para promover con toda clase de medios lícitos el bienestar temporal y moral de los obreros no era, pues, en mi intención el fin último que me proponía, sino más bien un medio para alejar a los obreros de los antros de perdición y ponerlos bajo el influjo saludable de la Iglesia" (*Ibid.*, 179).

7 Sobre su actuación al frente de la Liga y en la dirección de los Círculos, nos dicen las *Memorias* que su objetivo era "crear fundamentos sólidos de doctrina y de conducta. Formar conciencias cristianas, humildes y sacrificadas. No convertir la acción en trampolín desde el que saltar a los puestos prominentes. El caudillismo nos estaba amenazando. Había que salirle al encuentro, creando selecciones y masas que se apoyaran en principios y virtudes, más que en hojarasca de vanidades y preeminencias" (*Ibid.*, 275-276). J. Biale-Massé en su *Informe* de 1904, nos brinda datos sobre los Círculos del interior (*cfr. El estado de las clases obreras argentinas a comienzos del siglo*. Córdoba, Universidad Nacional, 1968, pp. 433-436), y hace los siguientes comentarios: "Me parece que ellos no darán ningún resultado; y antes bien, serán contraproducentes... Si los círculos católicos deben ser factor importante en el país en la cuestión obrera, es preciso: primero, que sean inmediata y directamente dirigidos por el clero nacional; segundo, que tomen el rumbo de la democracia cristiana [alude a la francesa del Conde De Mun], amoldada a nuestras instituciones; y tercero, que sean activos, que no haya pereza, que se trabaje. El socorro mutuo no es ya bastante para mantener ligados a los obreros... Adolecen de un vicio capital que los hace por sí solo estériles. Están formados por patrones y obreros, entrando los primeros en los directorios por un número considerable" (J. BIALET-MASSE, *o.c.*, 434-435).

8 Sobre su actividad periodística *cfr.* J.C. ZURETTI, *Nueva Historia Eclesiástica Argentina* (Buenos Aires, Ed. Itinerarium, 1972, pp. 373-374).

9 *Cfr.* la obra citada en la nota 4. Parece ser que es una reedición de la primera edición que se titulaba *Vida del P. Grote, redentorista, apóstol social cristiano de Hispanoamérica* (Madrid-Buenos Aires, Ed. Studium, 1949).

10 Desgraciadamente en el texto no se indica nunca cuando reproduce textualmente dichas fuentes. Por otra parte, en una conversación que mantuvimos en Buenos Aires en mayo de 1983 con un directivo de la Federación de Círculos Católicos de Obreros, se nos indicó que en la actualidad dichas fuentes no se conservan.

11 *Memorias*, 7-8.

12 *Ibid.*, 142. Beneficios que no sólo revertían en el país receptor, sino también en el de origen. Por ejemplo, así hablaba el Ministro Moret y Prendergast en las Cortes el 24 de enero de 1887: la emigración "casi siempre representa un aumento de grandeza para la patria. Es muy doloroso ver partir a los emigrantes... pero esto dura un momento, y cuando los colonos han arraigado, cuando se han formado centros de población, como existen, por ejemplo, en el Río de la Plata, son un origen de engrandecimiento y de poder para España. Entonces se reproduce algo de lo que aquí hemos recordado, entonces la raza de los desheredados en el suelo de la Península se convierte en raza de gente here-

dera, vienen capitales de allá para acá, fórmase la corriente comercial, surgen nuevos proyectos, gracias a los pobres emigrantes que fueron para cuidar de los ganados en las fragosidades de las pampas del Plata, entonces hay algo que se siente, y que permite crear una línea de navegación que abre un mercado de esperanzas para España y un origen de riqueza para los emigrantes" (citado por M.V. DIAZ MELIAN, *Emigración española hacia la Argentina en la década del 80*, en "Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana" Tomo XVI (2a. serie) Año XVI (1980) 139-140).

13 Estos datos los hemos tomado de *Ibid.*, 130.

14 Cfr. *Ibid.*, 142.

15 Y añade Mons. Matera, típico representante de los católicos antiliberales (denominados por algunos "ultramontanos"): "lo cierto es que tuvo un recibimiento que bien podía juzgarse excesivo, con muestras de insospechadas cortesías también de parte del gobierno. Dícese, por otra parte, y lo creo muy probable, que la venida de este escritor tiene el fin oculto de aprovecharse la masonería para propagar las ideas liberales y anticristianas en todo el país" (Despacho del Nuncio al Card. Jacobini, Secretario de Estado, 2 de mayo de 1884, citado por C. BRUNO, *La Generación del Ochenta*, en *Didascalia* n. 353 (1982) 25-26). Según investigaciones recientes sobre la Masonería rioplatense a fines del XIX, ésta se unió al Liberalismo sobre todo en la lucha anticatólica, alentando toda medida que tuviera ese matiz. Es por esto que no compartimos algunas de las afirmaciones que hace Auzá en la obra ya citada; en la que por otra parte afirma que a partir de 1860 "se puede colegir el acuerdo tácito entre la masonería y el liberalismo porteño" (o.c., 28), pero "acuerdo" no es lo mismo que "asimilación".

16 Citado por M.V. DIAZ MELIAN, o.c., 120.

17 Así por ejemplo, en 1888 "el Gobierno alemán empezó a preocuparse por la salida de hombres jóvenes. En tanto la prensa opositora responsabilizaba al mismo por su proyecto de la nueva ley militar —aumento considerable de efectivos del ejército en tiempo de paz— y por el acrecentamiento de las cargas financieras" (*Ibid.*, 146).

18 Así Carlos Mucke, el convocante de la reunión de la cervecería Bieckert en diciembre de 1881 de la cual surgiría la del Club "Vorwarts", primera agrupación socialista argentina. El fue "uno de los numerosos obreros que entre los años 1870 y 80, bajo el régimen bárbaro de las leyes antisocialistas de Bismarck, tuvieron que abandonar Alemania" (J. ODDONE, *Historia del socialismo argentino*. Tomo 1: 1896-1911 (Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1983, pp. 8)). Pero si bien estos inmigrantes en algunos casos tuvieron una ingerencia significativa en los asuntos políticos argentinos (cfr. los ejemplos entre 1875 y 1894 indicados por M.V. DIAZ MELIAN, o.c., 121-125), la gran mayoría —en su período de acomodación, primera fase de su incorporación al país— no se comprometió en problemas locales, llegando incluso a marginar la cultura nacional porque precisamente con dicho aislamiento defendía su libertad y seguridad (cfr. *Ibid.*, 125).

19 G.T. FARRELL, *Iglesia y Pueblo en Argentina. 1860-1974*. (Buenos Aires, Ed. Patria Grande, 1976, pp. 28).

20 N.T. AUZA, o.c., 31. "En los nuevos pueblos que surgían, y en los antiguos a los que llegaba la inmigración de tales energúmenos (sic), se organizaban logias masónicas que trabajaban sin mucho misterio en locales céntricamente situados, construidos a modo de templos, cuyas fachadas ostentaban los símbolos de la secta" (*Memorias*, 167).

21 Cfr. *Ibid.*, 175-177; J. ODDONE, o.c., 74 ss. El mismo P. Grote publicó una serie de artículos sobre el Socialismo a lo largo de 1897 en "La Defensa" (a fines de junio de 1896 se había celebrado en Buenos Aires el primer Congreso Constituyente del Partido Socialista, cfr. J. ODDONE, *Ibid.*, 57 y ss.). Estos trabajos fueron recogidos como libro (*El Socialismo. Breve exposición y crítica de sus doctrinas económicas y morales*. (Buenos Aires, Talleres Gráficos de Buffet Wydler & Mirau, 1898, 98 pp.)), y en las primeras páginas señala la influencia que tenía en el obrero argentino (cfr. o.c., III-V).

22 *Memorias*, 176. Ya hemos tenido oportunidad de observar esta insistencia por señalar la "impermeabilidad" de los naturales del país a cierto tipo de ideas sociales; ¿por qué?, ¿fue realmente así?...

23 *Memorias*, 150.

24 J.R. SCOBIE, *La Revolución en las Pampas, 1860-1910*, citado M.V. DIAZ MELIAN, o.c., 125.

25 Estas afirmaciones son desmentidas por lo menos para los obreros criollos del interior hacia 1904, por el ya citado "Informe" de J. Biale-Massé, como tendremos oportunidad de ver.

26 *Memorias*, 173-174. En el apartado siguiente observaremos cómo J. Biale-Massé para unos años después, no es tan optimista en su visión de los aportes de la inmigración.

27 *Memorias*, 174-175; habría que precisar algunas de sus afirmaciones.

28 La última afirmación la toma M.V. DIAZ MELIAN (o.c., 150) del diario "La Nación" (Buenos Aires) del 25 de abril de 1889. "La masa humilde sufría. No estaba organizada. Se conformaba con rezongar. Eso salvó el país de una revolución más cruenta" (*Memorias*, 175); la conclusión final es muy discutible.

29 Cfr. la referencia de la nota 7. Esta fuente es interesantísima y merecería un pormenorizado estudio, tanto por el relevamiento de datos que ofrece como por las soluciones que para el incipiente Derecho Laboral argentino sugiere. Y todo ello, presentado desde ciertas opciones bien claras, tales como la defensa acérrima del servicio militar obligatorio (ley recientemente aprobada, 1902); el rechazo de cierto tipo de inmigración extranjera y de la introducción irrestricta de capitales; etc.

30 J. BIALET-MASSE, o.c., 38-39.

31 *Ibid.*, 44.

32 *Ibid.*, 93.

33 *Ibid.*, 100.

34 *Ibid.*, 93.

35 Cfr. *Ibid.*, 93-95.

36 Cfr. *Ibid.*, 96-99.

37 *Ibid.*, 647; cfr. el texto correspondiente a la nota 16.

38 *Ibid.*, 99.

39 *Ibid.*, 47.

40 Cfr. *Ibid.*, 100-102.

41 Recordemos, por ejemplo, las polémicas suscitadas en 1886 por la colonia anglicana en Tierra del Fuego (cfr. nota 2).

42 Parecería aludir a las Escuelas de Artes y Oficios de diversas instituciones eclesiásticas, entonces bastante numerosas. Respecto a su visión de la destrucción de la pequeña industria. cfr. *Ibid.*, 94-95.

43 *Ibid.*, 101. Añadiendo: "yo no veo de dónde sacaría facultades el Congreso para prohibir el ingreso de los religiosos expulsados de otros países, que dejando los hábitos se secularizaban, si no tiene facultad de reglamentar la inmigración [como defienden algunos]"; respecto a estos eclesiásticos cfr. el texto correspondiente a la nota 57.

44 Cfr. *La Nación* año XI (17-V-1909, n. 12.742) p.5, c.3-4. Días antes había informado por ejemplo, que "el Banco de la Nación, deseando aplicar el crédito al fomento de los intereses permanentes del país, ha autorizado a las sucursales a acordar descuentos a los trabajadores para costear el pasaje a las personas que deseen hacer venir"; eran de 100 a 200 pesos con el 10 % de amortización trimestral en el plazo de dos años y sólo estaban destinados para la inmigración fija, no para la "golondrina" (cfr. *Ibid.*, n. 12.726 (1-V-1909) p.8, c.6-7).

45 *Ibid.*, n. 12.729 (4-V-1909) p.6, c.5. En la manifestación se hicieron una serie de reivindicaciones a la Municipalidad, a las cuales se añadieron otras durante la huelga. Parecería que la Junta de Gobierno de los Círculos de Obreros de la República no se soli-

darizó con los gremios que habían declarado la huelga (cfr. *Ibid.*, n. 12.734 (9-V-1909) p.7, c.6).

46 Cfr. *Ibid.*, n. 12.733 (8-V-1909) p.6, c.1.

47 *Ibid.*, n. 12.736 (11-V-1909) p.7, c.6.

48 Cfr. *Ibid.*, n. 12.737 (12-V-1909) p.8, c.2; n. 12.739 (14-V-1909) p.6, c.4.

49 *Ibid.*, n. 12.743 (18-V-1909) p.8, c.3; no hay peor ciego que el que no quiere ver. Este documento analiza el huelguismo como movimiento económico y social; la intromisión del factor político a él; la acción represiva de la fuerza pública y los factores de violencia que a veces genera (cfr. o.c., p.8, c.3-6).

50 Mons. Matera al Card. Jacobini, Despacho del 9 de agosto de 1884, citado por C. BRUNO, o.c., 26.

51 Cfr. C. BRUNO, *Historia*. . ., 162-168, 275-277, 342-344; V.T. AUZA, o.c., 15-19, 145-170; J.C. ZURETTI, o.c., 310-312; *Memorias*, 143-144.

52 N.T. AUZA, o.c., 16. Y a continuación formula una de sus tesis fundamentales: los sucesos políticos derivados de 1880 hicieron tomar conciencia a los católicos de la dimensión política del Evangelio, siendo en la década siguiente cuando se irán derivando hacia una presencia activa en el campo obrero.

53 Al comenzar el año 1880, el mapa eclesiástico del país era el siguiente: 1) Arzobispado de Buenos Aires, comprendía Buenos Aires, La Pampa y la Patagonia; 2) Diócesis del Litoral con sede en Paraná, y comprendía Santa Fe, Entre Ríos, Corrientes, Misiones, Chaco y Formosa; 3) Diócesis de Salta, comprendía Salta, Jujuy y Santiago del Estero; 4) Diócesis de Córdoba, comprendía Córdoba, La Rioja y Catamarca; 5) Diócesis de Cuyo con sede en San Juan, y comprendía San Juan, San Luis y Mendoza (cfr. N.T. AUZA, *Ibid.*, 42 nota 4).

54 Cfr. el apartado tercero de la Carta Pastoral Colectiva del Episcopado, de 1889 (en N.T. AUZA, *La primera Carta Pastoral Colectiva del Episcopado Argentino (28-II-1889)*, en "Archivum" V (1961) 153-156 (texto) y 136-138 (comentario)).

55 Más de una docena de Congregaciones de sacerdotes llegaron entre 1870 y 1900, estableciéndose nueve Congregaciones femeninas. En 1895 el 60 % de los sacerdotes del país era extranjero (cfr. G.T. FARRELL, o.c., 60 y 62 nota 33).

56 J.C. ZURETTI, o.c., 310.

57 *Ibid.*, 310. Cfr. por ejemplo lo que afirma J. Biale-Massé sobre la presencia de sacerdotes extranjeros en los Círculos (nota 7), pero también lo que hemos transcrito de las *Memorias* en la nota 5.

58 *Ibid.*, 310; "superstición" y "elementos de Religiosidad Popular" no siempre son lo mismo, aunque muchas veces sea bastante dificultoso diferenciarlos.

59 "Las sagradas ceremonias de la Semana Santa [de 1883] se han cumplido en todas partes con solemnidad, recogimiento y concurso grande de pueblo. . . La prensa liberal e irreligiosa de Buenos Aires se había empeñado en alejar a los católicos de las iglesias, ridiculizando los sagrados misterios hasta con blasfemias. . .; pero no lo han logrado. [Sólo deploraba la gente de bien que.] ya de dos o tres años atrás, se hubiera dejado la religiosa práctica de la visita a los sepulcros del Jueves Santo [creemos que se refiere a los "Monumentos" en los que se guardaba el Santísimo Sacramento] por parte del Presidente acompañado de sus ministros" (Mons. Matera citado por C. BRUNO, *La Generación*. . ., 17). Estas ausencias del Presidente Roca originaron cierta tensión en el enrarecido ambiente (cfr. N.T. AUZA, *Católicos*. . ., 200-202). Ausencia reiterada después: "las ceremonias de la Semana Santa se celebraron en todas partes con numerosísima asistencia de pueblo devoto. Contristó, sin embargo, a los buenos, el que se ausentase de esta capital el presidente de la República, eligiendo precisamente los días Jueves, Viernes y Sábado Santos para hacer deporte fuera de la ciudad, en compañía del ministro de Culto, [el escritor Edmundo] De Amicis y otra gente arrimadiza" (Mons. Matera citado por C. BRUNO, *Ibid.*, 26).

60 El sacerdote es el P. Antonio Rassore (citado por N.T. AUZA, *Ibid.*, 17-18) y sus breves comentarios aparecidos sobre todo en el semanario *La Buena Lectura* de Buenos Aires, son una fuente interesantísima para conocer las necesidades religiosas del pueblo de la época.

61 En N.T. AUZA, *La primera*. . . , 160, 144-145 (comentario).

62 G.T. FARRELL, *o.c.*, 28.

63 *Memorias*, 143.

64 *Ibid.*, 150. "Ya en el primer día de viaje [habían salido de Azul hacia Carhué el 20 de abril de 1879] tuvieron ocasión de ver unas cuarenta casuchas de inmigrantes. Eran colonos ruso-alemanes que pocos años antes habían llegado a la Argentina huyendo de las persecuciones de que eran objeto en tierras rusas. Familias íntimamente religiosas, fácilmente se amoldaron a las costumbres criollas . . . Sabiendo que pasaban sacerdotes se congregaron ante la aldea para pedir su bendición" (R.A. ENTRAIGAS, *Los capellanes de la Expedición al Desierto*, publicado en *La Expedición*. . . , 50; cfr. 95-96).

65 *Memorias* 144 y 167. Del trabajo del P. Grote a través de las Misiones Populares, en el que se centró principalmente entre 1884 y 1894, se nos dice: "los frutos espirituales recogidos era sumamente consoladores. Abundaban las conversiones sinceras. Administrábamos los sacramentos por primera vez, o después de muchos años a millares de pobres almas abandonadas por carencia de sacerdotes. Se regularizaban centenares de uniones ilegítimas. La fe volvía a brillar, sustituyendo con su resplandor las densas tinieblas de la superstición. Combatíamos las propagandas impías que muchos inmigrantes realizaban, y fortalecíamos las convicciones religiosas atacadas por ellos" (*Memorias*, 166; el subrayado es nuestro).

66 *Ibid.*, 231. Y añade: "el orador aprovechó el paso de un tranvía, y viendo el mal cariz que tomaba el asunto para su osamenta, se hizo humo".

67 LEON XII, *Rerum Novarum*, n.33 (según la versión de "Doctrina Pontificia" Tomo III: documentos sociales (Madrid, La Editorial Católica, 1964, 2a. ed., 287).

68 Cfr. LEON XIII, *Longinqua oceaní* (en *Ibid.*, 325-344).

69 *Memorias*, 100; cfr. el texto correspondiente a la nota 62.

70 Cfr. LEON XIII, *E noto* (en "Doctrina. . .", 454 nota 1).

71 G.T. FARRELL, *o.c.*, 59.

72 Citado por C. BRUNO, *El Presidente*. . . , 167; es una clara alusión a las rotas relaciones de la Argentina con la Santa Sede. Un año antes, el P. Grote había tenido una audiencia para "exponer ante S.S. León XIII, el Papa de los obreros, los resultados de nuestros esfuerzos. Por cierto entonces ví con no poca sorpresa e inmensa satisfacción que el Padre Santo estaba perfectamente enterado de la próspera marcha de nuestra obra" (*Memorias*, 203); un poco desconocedor se presenta aquí el P. Grote de los mecanismos de información de la Santa Sede y de su rapidez y eficiencia.

73 El Episcopado argentino concurreó en pleno, "dando así una pública demostración de su adhesión a la Santa Sede" (J.C. ZURETTI, *o.c.*, 371).

74 E. DUSSEL, *Historia de la Iglesia en América Latina* (Barcelona, Ed. Nova Terra, 2a. ed., 1972, pp. 124); no estamos plenamente de acuerdo con las últimas afirmaciones pues consideramos que de aquel modo así entendían la tarea misionera y difusora de la fe en aquellos momentos.

75 Nos hemos basado para todas las observaciones precedentes en P. BIGO y F. BASTOS DE AVILA, *Fe cristiana y compromiso social* (Bogotá, CILAM, 1981, 395-396). Y concluyen haciendo una afirmación que no consideramos del todo exacta: "no es infundado suponer que esas repercusiones habrían de constituir uno de los fuertes baluartes en América Latina, contra la penetración popular de las nuevas ideas que ya habían conseguido amplia difusión en el continente europeo".

76 N.T. AUZA, *o.c.*, 133.

77 El texto de la *Carta* es reproducido en *Ibid.*, 148-164 y el comentario del autor en *Ibid.*, 128-148. "Los políticos liberales no vieron con buenos ojos esta inauguración de la acción conjunta del Episcopado; a pesar de que afirmaron que era una muestra de debilidad individual de cada uno, temieron su eficacia. Por otra parte era subversiva ya que representa la opinión de los prelados contra instituciones que las sociedades respetan . . . , proclaman a la faz del país, la unidad de su protesta, contra las leyes, las costumbres y las manifestaciones intelectuales que predominan en toda la nación." (*Ibid.*, 151; las comillas internas son afirmaciones del diario "Tribuna Nacional" de Buenos Aires, del 13 de marzo de 1889).

78 Sobre este Congreso cfr. N.T. AUZA, *Católicos*. . . , 265-293 (este capítulo también fue publicado en *Archivum* III (1945-1959) 235-256).

79 *Memorias*, 157 y 153.

80 G.T. FARRELL, o.c., 60; el subrayado es nuestro. No debe olvidarse que la tendencia a institucionalizar es una característica de ese "centralismo romano" ya señalado.

81 Entre 1882 y 1886 habían ingresado aproximadamente 5.500 inmigrantes alemanes, según cálculos realizados con los datos ofrecidos por M.V. DIAZ MELIAN, o.c., 130.

82 *Memorias*, 146-147. Así también los Salesianos llegaron en 1875 y comenzaron atendiendo la colonia italiana de Buenos Aires, pero la Patagonia les esperaba. "¿Cómo? ¿Lanzarse a la Patagonia en procura de éxito tan dudoso y abandonar a los italianos de Concepción, que los deseaban ardientemente para padres de sus almas?", dirá significativamente un contemporáneo (citado por R.A. ENTRAIGAS, o.c., 46; cfr. *Ibid.*, 39-48; J.C. ZURETTI, o.c., 322-325; C. BRUNO, *Los Salesianos y las Hijas de María Auxiliadora en la Argentina*. Tomo I: 1875-1894. Buenos Aires, Inst. Salesiano de Artes Gráficas, 1981, 524 pp.).

83 *Memorias*, 147-148.

84 G.T. FARRELL, o.c., 61; alude posiblemente a la creación en el interior del país de Escuelas Nacionales dependientes del Consejo Nacional de Educación.

85 En dicho Concilio participaron cuatro Obispos argentinos, de los cinco existentes, y cuarenta y ocho estadounidenses; todos ellos se pronunciaron y votaron el 18 de julio de 1870 en favor del Primado del Papa (cfr. N.T. AUZA, *Los Prelados argentinos ante el Concilio Vaticano I (1869-1870)*, en "Estudios" 96 (1963) 17-28. 272-278).

86 *Registro Oficial de la República Argentina*. Tomo IX: 1882-1884 (Buenos Aires, 1896, 783). Sobre la postura de los católicos ante ella, cfr. N.T. AUZA, *Católicos*. . . , 128-144. 210-237; J.C. ZURETTI, o.c., 329.

87 Mons. Matera al Card. Jacobini, Despacho del 1 de agosto de 1884 (citado por C. BRUNO, *La Generación*. . . , 24). En esa misma comunicación afirma que eran de religión protestante y añade, plenamente convencido, que habían sido traídas "alegando fingidamente, con desdoro nacional, que no había en el país maestras capaces de cubrir dicha misión, pero con la real finalidad de corromper insensiblemente en sus raíces la educación católica de las masas, llevándolas por lo menos al indiferentismo religioso".

88 N.T. AUZA, *La primera*. . . , 136.

89 Mons. Sabatucci, Nuncio en Argentina, Despacho del 7 de agosto de 1902 (citado por C. BRUNO, o.c., 36); también indica que el alumnado era aproximadamente de 16.300.

90 *Memorias*, 210-211. De la Provincia de Tucumán, hacia 1903, indican que su ambiente, "a causa del gran número de obreros carentes de propiedad, era sumamente propicio al desarrollo del caudillismo o de la anarquía. El analfabetismo y la miseria son siempre peligrosos cómplices de la una o del otro. Cualquier propaganda demagógica podría producir en tal medio daños irreparables" (*Ibid.*, 241).

91 *Ibid.*, 207-208.

92 *Ibid.*, 201.

93 *Ibid.*, 236; será precisamente Mons. Miguel De Andrea quien le sucederá en la dirección de los Círculos de Obreros en 1912 (cfr. J.C. ZURETTI, o.c., 386-387).

BIBLIOGRAFIA MAS CITADA

- AUZA, N.T.: *Católicos y liberales en la Generación del Ochenta*. Buenos Aires, Ediciones Culturales Argentinas, 1975, 620 pp.
- AUZA, N.T.: *La primera Carta Pastoral Colectiva del Episcopado Argentino (28-II-1889)*, en "Archivum" (Buenos Aires) V (1961) 128-164.
- BIALET-MASSÉ, J.: *El estado de las clases obreras argentinas a comienzos del siglo*. Prólogo y notas de L.A. Despontín. Córdoba, Universidad Nacional, 1968, 665 pp.
- BRUNO, C.: *La Generación del Ochenta*, en "Didascalia" (Rosario) n. 353 (1982) 8-36.
- BRUNO, C.: *Historia de la Iglesia en la Argentina*. Tomo XII: 1881-1900. Buenos Aires, Ed. Don Bosco, 1981, 594 pp.
- BRUNO, C.: *El Presidente Julio A. Roca y Monseñor Juan Cagliero, Vicario Apostólico de la Patagonia*, publicado en "La Expedición al Desierto y los Salesianos, 1879" (Argentina, Ed. Don Bosco, 1979, pp. 113-175).
- DÍAZ MELIÁN, M.V.: *Emigración española hacia la Argentina en la década del 80*, en "Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana" (Buenos Aires) Tomo XVI (2a. serie) Año XVI (1980) 116-161.
- Doctrina Pontificia*. Tomo III: Documentos Sociales (Trad. de C.H. Nuñez) Madrid, La Editorial Católica, 2a. ed., 1964, 1267 pp.
- ENTRAIGAS, R.A.: *Los capellanes de la Expedición al Desierto*, publicado en "La Expedición...", pp. 33-111.
- FARRELL, G.T.: *Iglesia y Pueblo en Argentina. 1860-1974*. Buenos Aires, Ed. Patria Grande, 1976, 155 pp.
- ODDONE, J.: *Historia del Socialismo Argentino*. Tomo I: 1896-1911. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1983, 159 pp. (la ed. es de 1934).
- SÁNCHEZ GAMARRA, A.: *Memorias del Padre Grote (Redentorista)*. Buenos Aires, Federación de Círculos Católicos de Obreros, 1972, 322 pp. (Las citaremos siempre por *Memorias*).
- ZURETTI, J.C.: *Nueva Historia Eclesiástica Argentina*. Buenos Aires, Ed. Itinerarium, 1972, 530 pp.

CRONICA DE LA FACULTAD

AÑO 1983

1. **NOMBRAMIENTO DEL PBRO. GERA:** El Decano, Pbro. Dr. Lucio Gera, fue designado por el Santo Padre "Adiutor Secretarii Specialis", para el Sínodo de los Obispos que se realizó en Roma, durante el mes de octubre.
2. **COLACION DE GRADOS:** El 5 de julio tuvo lugar el acto de Colación de Grados de la U.C.A., en el que nuestro graduado, Bachiller en Teología Pablo Luis Martínez Bacigalupo, recibió medalla de oro, y 7 Bachilleres en Teología se hicieron acreedores a diploma de honor.

3. ESTADISTICA

<i>Alumnos</i>	Alumnos de 24 diócesis	289
	Alumnos de 46 congregaciones religiosas	212
	Alumnos laicos	78
	Exarcado Apostólico Armenio	1
		580
<i>Graduados*</i>	Bachilleres en Teología	25
	Licenciados en Teología	2

* Hasta setiembre inclusive

4. CICLO DE LICENCIATURA – SEMINARIOS:

De Teología Dogmática:

- "Cristología en la religiosidad popular". Prof.: Pbro. Pablo Sudar.
- "Eucaristía y religiosidad popular". Prof.: Pbro. Ricardo Vaccaro.

De Teología Moral:

- "La persona humana y el orden moral en el Magisterio de la Iglesia". Prof.: R.P. Evelio Ferreras.
- "Teología y oración en San Anselmo". Prof.: Pbro. Eduardo Briancesco.

De Sagrada Escritura:

- "El mesianismo del Evangelio de Juan". Profesores: Pbro. Luis H. Rivas y Pastor Ricardo Pietrantonio.

De Historia de la Iglesia:

- "Iglesia y Estado en la Argentina desde 1853 a 1904: el intento liberal de sustituir la inspiración cristiana-católica de la cultura argentina". Prof.: Pbro. Juan Guillermo Durán.

5. **DISERTACIONES DE MONS. ESQUERDA BIFET:** Mons. Juan Esquerda Bifet disertó, en la Facultad, los días 19 y 20 de setiembre, sobre "Espiritualidad misionera", con motivo de la Semana Misional.

6. **CURSO SOBRE EL CODIGO DE DERECHO CANONICO:** Organizado por la Facultad se realizó en la semana del 3 al 7 de octubre, un curso de

actualización para sacerdotes, sobre el nuevo Código de Derecho Canónico. Asistieron al mismo 72 sacerdotes, de diversas diócesis.

7. **INTERCAMBIO CULTURAL LATINOAMERICANO-ALEMAN:** El Intercambio Cultural Latinoamericano-Alemania otorgó dos becas: una a nuestro Profesor Pbro. Dr. Pablo Sudar, para que realice un trabajo de investigación en Alemania; otra, a nuestro Profesor Pbro. Dr. Juan Guillermo Durán, en orden a un trabajo de investigación en la Argentina.
8. **PUBLICACION DE UNA MONUMENTA CATEQUETICA HISPANOAMERICANA:** ADVENIAT concedió un subsidio para ayudar a la publicación de una "Monumenta Catequetica Hispanoamericana (Siglos XVI-XVIII)", trabajo elaborado por nuestro Profesor Pbro. Dr. Juan Guillermo Durán.
9. **SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGIA:** Los días 6 y 7 de julio se reunió en Florencio Varela (Schoenstatt), la Sociedad Argentina de Teología, reunión de la que participaron 23 profesores de Teología y Mons. Carmelo Giaquinta, Obispo Auxiliar de Viedma y miembro del Equipo Episcopal de Teología. El tema de estas jornadas fue "La reconciliación", examinado desde los ángulos histórico, bíblico y teológico. Se designó una comisión ad hoc integrada por los Profesores Pbro. Dr. Pablo Sudar, R.P. Dr. Mario Cassone y Pbro. Lcdo. Juan Carlos Maccarone, la que elaboró un proyecto de Estatutos de la SAT, el que fue enviado a Mons. Estanislao Karlic, Presidente del Equipo Episcopal de Teología, para su consideración.
10. **CENTRO DE ESTUDIANTES:** Los días 19, 20 y 22 de setiembre se realizaron las elecciones para constituir un Centro de Estudiantes, de acuerdo a los Estatutos elaborados con tal fin.

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

José Ignacio González Faus: *Clamor del Reino. Estudio sobre los milagros de Jesús*. Ed. Sígueme. Salamanca, 1982. 214 págs.

“Los milagros de Jesús no son garantías exteriores de la revelación, sino que son más bien expresión o parte de ella”. Esta tesis, expuesta sintéticamente por González Faus en una de sus publicaciones anteriores (*La humanidad nueva*, Madrid, 1975), es objeto en la presente obra de un amplio desarrollo exegético y teológico. Con la mayor parte de los exégetas contemporáneos, el autor escoge una vía media entre la negación racionalista de todas las acciones portentosas de Jesús y la actitud fundamentalista que acepta como históricos, en todos sus detalles, cada uno de los relatos de milagros contenidos en los Evangelios. La crítica histórica, en efecto, encuentra razones más que suficientes para afirmar que Jesús, llevado por una misericordia irresistible, realizó ciertas curaciones extraordinarias, apelando a la fe de los enfermos y a veces por razones polémicas (tal es el caso, por ejemplo, de las curaciones realizadas en sábado). Sin ese mínimo de “corporalidad”, insiste con razón González Faus, nos encontraríamos con un significado sin historia, con un mensaje sin realidad. Es decir,

practicaríamos una hermenéutica más o menos larvada de idealismo.

Pero no basta afirmar la realidad de estas curaciones milagrosas, que la ciencia actual podría explicar en la línea de lo que algunos llaman “terapias de superación”. También es necesario discernir el “mensaje de los hechos” —es decir, su significado en la economía de la revelación y de la salvación— ya que la mayoría de los milagros relatados por los Evangelios forman parte de lo más medular y más auténtico del anuncio de Jesús *sobre el Reino de Dios*. En tal sentido, la concepción del milagro como “signo del Reino” no sólo aparece como la más antigua y la más confiable históricamente, sino que encaja perfectamente con aquellos “motivos narrativos” a través de los cuales la tradición evangélica ha querido poner de relieve los rasgos distintivos de los milagros obrados por Jesús: la misericordia, la fe, el escándalo y aun el gesto corporal de *tocar* a los enfermos. Porque el Reino de Dios es la misericordia divina que sale al encuentro del hombre, que debe ser acogida en la fe y que provoca un escándalo imprevisto en aquellos que esperan verlo llegar “ostensiblemente” (Lc. 17, 20). Y cabe suponer fundadamente que esta especie de entramado entre el Reino, la misericordia, la fe, el escándalo y hasta el gesto

acogedor de las manos nos lleva muy cerca de lo que aconteció realmente en la vida terrena de Jesús.

Encuadrados en esta perspectiva, los milagros de Jesús atestiguan que el Reino de Dios tiene *signos intra-históricos* que pertenecen a él esencialmente. Tales signos constituyen "posibilidades inesperadas y gratuitas", que penetran en "la carne misma de nuestra historia doliente" (pág. 157). Al realizar esos signos, Jesús no propone una solución, sino que pone de manifiesto que ésta puede existir e indica al mismo tiempo una dirección válida para la fe. Y es aquí donde comienza la tarea de la Iglesia, en cuanto prolongamiento de la obra iniciada por Jesús: la mitigación y ulterior supresión de toda miseria, de la enfermedad, del hambre, de la ignorancia y de la inhumanidad de todo tipo es parte integrante de la misión confiada a la Iglesia y compromiso permanente del hombre para con el hombre.

Estas son algunas de las ideas expresadas en este libro, que afronta una cuestión central de la cristología. Ha sido un acierto, además, añadir como *Apéndice* una selección de fragmentos de la *Vida de Apolonio de Tiana*, ya que esta obra ofrece un interesante material comparativo, que merece ser cotejado con los relatos de milagros presentados por los Evangelios.

ARMANDO J. LEVORATTI

Cayetano Bruno, SDB: *Historia de la Iglesia en la Argentina*. Vol. 12. Ed. Don Bosco. Bs. As., 1981.

El 15 de agosto del año pasado el Instituto Salesiano de Artes Gráficas de Buenos Aires terminaba de imprimir el 12° y último volumen de esta excepcional y única *Historia de la Iglesia en la Argentina*, de la que es autor el sacerdote salesiano Dr. CA-

YETANO BRUNO y por la que ha merecido el máximo galardón que otorga el país: el premio "*Consagración Nacional*".

Damos enseguida una visión panorámica del contenido y de las principales características de la obra, como también algún dato de su autor y algún detalle de su personal metodología de investigador y de historiógrafo relevante.

• *Autor*: Cayetano Bruno nació en Córdoba (Argentina) en 1912. Recibió el sacramento del orden sagrado en 1936, en la misma ciudad. Estudió Derecho Canónico en la Universidad Gregoriana de Roma, en donde presentó su tesis doctoral en 1941. Fue por varios años profesor de Derecho en el Instituto Teológico Internacional Salesiano de Córdoba (Argentina) y luego también en Turín (Italia) y en la Pontificia Universidad Salesiana de Roma. Ha escrito 15 obras (algunas en 2 volúmenes) de carácter jurídico o histórico, además de esta *Historia de la Iglesia en la Argentina*, en 12 volúmenes.

Cayetano Bruno es Miembro de la Junta de Historia Eclesiástica Argentina y de la Academia Nacional de la Historia, y de varias otras instituciones históricas y culturales del país y del extranjero. Trabajador inteligente y callado, metódico e infatigable, la producción de Cayetano Bruno admira y asombra, tanto por la trascendencia y variedad de los temas, abordados siempre con la máxima competencia y objetividad, como por el rigor metodológico y la fluida y atrayente expresión que invariablemente la caracterizan.

No es de extrañar, entonces, que por la calidad, la cantidad y la importancia de sus obras, el padre Bruno sea considerado el máximo historiador eclesiástico argentino actual.

• *Contenido*: Cuatro siglos abarca el tiempo que analiza esta obra: desde los albores del siglo XVI hasta el siglo XX. Amplio espectro temporal en el que se estudia la enorme obra

evangelizadora realizada en estas tierras por la Iglesia, primero durante el período hispánico (tan poco estudiado, o tan miope o arteramente presentado, por lo general) y luego durante los gobiernos patrios después de 1810. El autor centra el análisis siempre alrededor de las más antiguas diócesis, de sus obispos y de los principales personajes —eclesiásticos o laicos, gobernantes, simples ciudadanos o religiosos— que alentaron o combatieron la difusión del Reino o las directrices del Magisterio en estas tierras australes. Naturalmente la historia eclesiástica está indisolublemente unida a la historia general del Virreynato del Río de la Plata y luego de la República Argentina y de otras naciones limítrofes vinculadas a nuestro acontecer histórico.

Transcribimos los títulos de cada parte de los 12 volúmenes y su fecha de aparición:

—**VOLUMEN 1°** (Siglo XVI). 1ª parte: Estudio preliminar. 2ª parte: La diócesis del Río de la Plata y Paraguay. 3ª parte: Diócesis del Tucumán. (Publicado en 1966, 542 páginas).

—**VOLUMEN 2°** (del año 1600 al 1632). 1ª parte: La diócesis del Río de la Plata. 2ª parte: Las reducciones. 3ª parte: Organización de la diócesis del Tucumán. (Publicado en 1967, 582 páginas).

—**VOLUMEN 3°** (del 1632 al 1686). 1ª parte: La diócesis del Río de la Plata. 2ª parte: La diócesis del Tucumán. (Publicado en 1968, 532 páginas).

—**VOLUMEN 4°** (del 1686 al 1740). 1ª parte: La diócesis del Río de la Plata. 2ª parte: La diócesis del Tucumán. (Publicado en 1968, 549 páginas).

—**VOLUMEN 5°** (del 1740 al 1778). 1ª parte: La diócesis del Río de la Plata. 2ª parte: El tratado de límites de 1750 y la guerra guaraní. 3ª parte: El obispo don Manuel Antonio de la Torre. 4ª parte: La dióce-

sis del Tucumán. (Publicado en 1969, 551 páginas).

—**VOLUMEN 6°** (del 1767. al 1800). 1ª parte: El extrañamiento de la Compañía de Jesús. 2ª parte: La diócesis del Río de la Plata. 3ª parte: La diócesis del Tucumán. (Publicado en 1970, 572 páginas).

—**VOLUMEN 7°** (del 1800 al 1812). 1ª parte: Los últimos años de la dominación española. 2ª parte: Mayo de 1810 y sus consecuencias. 3ª parte: Los últimos años del Obispo Lué. 4ª parte: El obispo de Salta don Nicolás Videla del Pino y el nuevo orden. (Publicado en 1971, 547 páginas).

—**VOLUMEN 8°** (del 1812 al 1823). 1ª parte: Tentativas de organización. 2ª parte: La Generala de los ejércitos. 3ª parte: El Obispo de Córdoba don Rodrigo Antonio de Orellana. 4ª parte: San Martín y la Iglesia. 5ª parte: La reforma eclesiástica. (Publicado en 1972, 567 páginas).

—**VOLUMEN 9°** (del 1824 al 1840). 1ª parte: Política y religión. 2ª parte: Vida eclesiástica y religiosa en la década del 1820 al 1830. 3ª parte: El restablecimiento de la jerarquía eclesiástica en la Argentina. 4ª parte: La diócesis de Córdoba. 5ª parte: La diócesis de Salta (Publicado en 1974, 551 páginas).

—**VOLUMEN 10°** (del 1841 al 1862). 1ª parte: La Iglesia en la época del gobernador de Buenos Aires don Juan Manuel de Rosas. 2ª parte: El período constitucional. (Publicado en 1975, 558 páginas).

—**VOLUMEN 11°** (del 1863 al 1880). 1ª parte: La arquidiócesis de Buenos Aires. 2ª parte: Las diócesis de las provincias interiores. 3ª parte: Las familias religiosas. (Publicados en 1976, 557 páginas).

—**VOLUMEN 12°** (del 1881 al 1900). 1ª parte: El laicismo en la Argentina. 2ª parte: Los años de la ruptura (1884-1900). 3ª parte: La obra misionera. 4ª parte: Las familias religiosas. (Publicado en 1981, 593 págs.).

• *Largos años de paciente investigación, de perseverante y lúcido trabajo:* El padre Bruno comenzó silenciosa y tesoneramente —como es su habitual modo de trabajar—, acuciado por su insobornable vocación de historiador, una ímproba tarea de investigación allá por el año de 1954, unos 12 años antes de publicar el primer volumen de esta *Historia de la Iglesia en la Argentina*. Una simple enumeración de algunos datos y cifras pueden ayudar a tener una idea aproximada del trabajo que le significó a su autor la documentación, la redacción y la impresión y edición de cada uno de los 12 volúmenes:

—Demorada visita y continuo trabajo de lectura, ordenamiento y documentación en los archivos del Vaticano y de Roma; en el archivo de Indias de Sevilla y en los de Madrid y Simancas; en los de Río de Janeiro, Asunción del Paraguay, Lima, La Paz, Potosí y otros.

—Visita a los archivos de Buenos Aires y a numerosos archivos del interior del país, incluyendo no pocos particulares.

—De 1954 a 1966: 12 años de ininterrumpido trabajo de lectura, selección y elaboración de tan cuantioso y variado material.

—Según lo afirmó el eminente historiador argentino Guillermo Furlong, sj., con incuestionable conocimiento del oficio, *el 80 % de esta "Historia" de Bruno es material inédito*, es decir, todavía no publicado, recogido, personalmente por el autor en archivos, colecciones, documentos particulares. . .

—De 1966 a 1981: 15 años de fatigoso trabajo (viajes por Europa, América y la Argentina) durante los cuales el autor fue ordenando y completando el material, y al mismo tiempo, cuidando la impresión de cada uno de los 12 volúmenes, realizada con diligencia y esmero, en volúmenes de gran formato, que tienen un promedio de 550 páginas.

• *Un botón para muestra: el Volu-*

men 12°. Constatamos que para elaborar el Volumen 12° el autor debió consultar: 26 archivos, varios de ellos (como el Archivo Secreto Vaticano, abierto al público por Juan Pablo II) con más de 10 divisiones; 36 colecciones, algunas muy extensas, que abrazan períodos o épocas de varios siglos; 24 periódicos, de Montevideo, Buenos Aires y otras ciudades argentinas; 143 obras, algunas en varios volúmenes, escritas en diversas lenguas: latín, español, portugués, italiano, francés, inglés, alemán. . .

Similar trabajo de investigación y documentación se advierte en cada uno de los 12 volúmenes de esta *Historia de la Iglesia en la Argentina*. Abrumadora tarea realizada durante casi 30 años por el autor en incontables jornadas de estudio en los más importantes repositorios documentales de América, España e Italia.

• *Jerarquía científica, pasmosa erudición, desapasionada objetividad:* Como ya notamos, el 80 % del material de esta obra es inédito, precioso fruto de la investigación personal del autor en documentos hasta ahora nunca exhumados. Casi se puede decir que cada aseveración está debidamente confirmada al pie de página, en las numerosas y prolijas notas que aclaran, con puntual precisión, la fuente de origen. Nada queda librado al azar. Todo ha sido minuciosamente documentado, en tal forma que cualquier lector puede verificar tan asombroso acopio documental.

Sólo la verdad, toda la verdad, siempre la verdad: tal el lema que destella en cada página, en cada renglón de esta obra. Esto es de capital importancia, pues pone ante los ojos ávidos del lector el total esclarecimiento de muchos temas o puntos oscuros, todavía no suficientemente nítidos de nuestra historia nacional, sea por la carencia de los documentos necesarios, sea por el apasionamiento ideológico, el descuido culpable o la falta de probidad profesional de más de uno de nuestros historiadores, que

suelen desviar las aguas hacia el propio molino...

• *Fluidez y sobriedad: auténtico estilo histórico.* Pero no se crea, por lo que ya hemos dicho, que la lectura de esta extensa obra resulte embarazosa o sólo para especialistas, debido a la notable acumulación de datos y testimonios que contiene. Por el contrario, Cayetano Bruno —dueño de un bien logrado estilo histórico-narrativo— va contando los hechos con permanente objetividad y con una destreza y amenidad de elocución que hacen que la obra se lea con sostenido y creciente interés.

Conocedor como pocos de las leyes del juego y experto en su oficio como el que más, Bruno escribe esta *Historia* con un genuino, estilo histórico, seguramente no aprendido en manuales, sino logrado y perfeccionado durante muchos años, en la diaria palestra de incesantes ejercicios. Noble y simple estilo histórico que es, a la vez, dúctil y sobrio, objetivo y ameno, nunca desprovisto de esbeltez y dignidad.

• *Esmerada y elegante presentación:* El Instituto Salesiano de Artes Gráficas de Buenos Aires (del que conocemos impecables ediciones en blanco y negro y en varios colores, y que hábilmente dirige desde hace años el padre Gregorio Conrat, sdb., "Insigne mecenas... sin cuyo eficiente apoyo habría venido a menos esta obra", según el propio Cayetano Bruno —Volumen 12, pág. 24—) reedita en esta obra la habitual calidad de su esmerada artesanía: elegancia y funcionalidad de la diagramación, variedad y claridad tipográfica, abundancia y oportunidad de las ilustraciones (en su mayor parte fotografías, reproducciones facsimilares o grabados), firme encuadernación en tapa dura. Todo esto para conformar 12 volúmenes de gran formato, impresos en papel de óptima calidad. Acompaña al Volumen 12º un cuadernillo de 40 páginas que contiene un práctico *In-*

dice de materias de los 12 volúmenes y las Cronologías.

• *Destinatarios:* Esta magna obra, por la calidad y trascendencia de su contenido, hasta ahora casi del todo inédito, no puede faltar en la biblioteca de diócesis y parroquias, de institutos religiosos y asociaciones culturales, de universidades, profesores y colegios. En forma particular los sacerdotes y catequistas responsables hallarán en sus páginas abundante y purísimo material sobre el amplio y ancho proceso de evangelización y catequesis en nuestra patria (incluyendo las Islas Malvinas), desde el 1500 a nuestros días.

• *Una "historia monumental" que honra al pueblo argentino:* Unánimes fueron la aprobación y el aplauso que la periódica aparición de los 12 volúmenes de esta obra fue concitando, ya por parte del periodismo especializado de nuestro país y del extranjero, como de expertos particulares que no disimulaban su asombro ante tan inusual trabajo, ante tan extraordinario esfuerzo realizado por una sola persona, ante una honradez y entereza intelectuales tan evidentes y fuera de lo común. De los muchos testimonios que hemos leído referentes a esta obra, elejimos estos párrafos que pronunciara el conocido y destacado historiador Guillermo Furlong, sj., en Bernal, el 15 de junio de 1969, hablando de "Los Salesianos que hacen y escriben Historia":

"Tal vez estemos equivocados, pero creemos conocer todas las Historias Eclesiásticas aparecidas en América, y nos atrevemos a decir que ninguna de ellas, ni de lejos, puede competir con ésta, que tanto honra al pueblo argentino. Por lo que lamentamos que todavía no hayan sido justiciaramente reconocidos, cual debieran, los altos quilates de esta obra que no trepidamos en calificar de *monumental*. . . Y hacemos una pregunta: A excepción de Suiza, Francia y Alemania, ¿hay en Europa algún país que posea

una Historia Eclesiástica comparable con ésta de Cayetano Bruno?"

• **Conclusión:** Hacemos propicia esta ocasión para felicitar de todo corazón al P. Cayetano Bruno por lo que su producción histórica significa para el conocimiento y esclarecimiento de la obra de evangelización y catequesis cumplida por la Iglesia en nuestra América y en la Argentina. Lo felicitamos, cálidamente, le reconocemos el trabajo, realmente único e incomparable, que como investigador e historiógrafo viene cumpliendo entre nosotros, y le agradecemos vivamente los 12 volúmenes de esta imparable *Historia de la Iglesia en la Argentina*.

NESTOR ALFREDO NORIEGA
S.D.B.

A. González Lamadrid: *La fuerza de la tierra. Geografía, historia y teología de Palestina*. Ed. Sígueme, Salamanca, 1981, 295 págs. y 3 mapas.

La palabra "tierra" se encuentra más de tres mil veces en las páginas del Antiguo Testamento. No siempre se refiere a la "tierra prometida", pero es sabido que el texto bíblico emplea también otros términos para designar al país de Israel, como por ejemplo "posesión", "herencia" o "propiedad". Además, los nombres de Jerusalén y de Sion son usados muchas veces tropológicamente como símbolos de toda la tierra santa.

Pero sólo la lectura de los textos bíblicos puede conferir pleno sentido a este dato puramente estadístico. Porque así se descubre que el tema de la "tierra" constituye uno de los ejes centrales de la historia y la teología veterotestamentarias. Más aún, apenas existe otro tema que cubra áreas tan amplias —tierra prometida y otorgada, tierra profanada, perdida y recuperada— de manera que esa reali-

dad puede servir de hilo conductor para sistematizar globalmente la teología del Antiguo Testamento.

Es verdad, sin embargo, que el Nuevo Testamento, en relación con el Antiguo, acusa un fuerte proceso de desterritorialización. Los cristianos se consideran "ciudadanos del cielo" (Flp. 3, 20) y suspiran por una "tierra nueva" (Apoc. 21, 1). Pero este desplazamiento de la perspectiva —con sus características de universalización y escatologización— no debe entenderse como un puro y simple desinterés por las cosas de la tierra, sino como una invitación a mantener el siempre difícil equilibrio entre el compromiso temporal y la vocación trascendente del cristiano y de la Iglesia.

Por otra parte, en las actuales circunstancias históricas el tema de la tierra —y muy particularmente la cuestión relativa al derecho sobre el territorio de Palestina— ha dejado de ser una mera cuestión académica. El sangriento conflicto en el que están implicados tanto judíos como musulmanes y cristianos hace que esta cuestión sea de candente actualidad. Por eso González Lamadrid, en el presente estudio, no se contenta con investigar las fuentes judeocristianas, sino que examina también el Corán y otras fuentes islámicas, esperando encontrar allí un atisbo de solución para un conflicto cuyo desenlace parecería estar cada vez más alejado. Fundado en las enseñanzas extraídas de estos textos, dirige un apremiante llamamiento a la reconciliación, a la paz y a la mutua colaboración. Este llamamiento, dirigido desde España, tiene un significado muy particular, ya que la Península Ibérica fue durante siglos un lugar de convivencia para musulmanes, cristianos y judíos, y esa convivencia trajo un aporte decisivo para el desarrollo de la cultura europea.

ARMANDO J. LEVORATTI

J.M. Castillo: Símbolos de libertad. Teología de los sacramentos, Salamanca, 1981. Ed. Sígueme.

El libro constituye un aporte ciertamente original y estimulante a la teología de los sacramentos. El autor ha entrado en la investigación no con la distancia del mero estudioso, sino con el afán del reformador, que siente profundamente muchas falencias de la actual praxis sacramental, fundada sobre una sacramentología a menudo incoherente. Es movido constantemente por una constatación de fondo, que es la del desfase entre liturgia y fe, liturgia y vida, liturgia y autenticidad cristiana. Los cuestionamientos son de extrema autenticidad y seguramente beneficiosos, aun cuando el autor los plantea con una audacia un poco desconcertante. El análisis es serio ya sea desde el punto de vista bíblico como teológico. Es de notar también el esfuerzo de integrar a la reflexión sobre los sacramentos los aportes de las ciencias humanas y de tener en cuenta las inquietudes del hombre contemporáneo. Sin embargo tal esfuerzo permanece más a nivel de problemática que de contribución concreta y elaborada para un discurso nuevo y actualizado.

A un juicio general positivo sobre el libro quiero agregar además algunas fuertes perplejidades.

El afán de reforma por parte del autor comporta a veces un estilo expresivo que no favorece la lucidez y el equilibrio de los juicios. El monotematismo con una superabundancia de argumentaciones casi repetitivas y un cierto gusto por las afirmaciones chocantes, no ayudan para enfrentar con serenidad la complejidad de los problemas y existe continuamente el riesgo de una reducción a soluciones simplistas. El tema de fondo, es decir sacramentos y autenticidad cristiana, que parece desembocar constantemente en una serie de conflictos y de polarizaciones irreducibles e in-

comunicables (cuales entre religión y fe, sacramento y palabra, ley y libertad, sacramento y experiencia, ritos y símbolos, institución y profecía, Antiguo Testamento y Nuevo Testamento) pierde la incisividad que podría tener a través de una exposición menos espectacular y más estrechamente comprometida en la búsqueda de soluciones que parecen estar —y no podrían no estar— en la mente del autor cuando sencillamente habla del rechazo en los Padres de un “culto meramente ritual” (pp. 104-105).

¿En efecto, no se tratará de ahondar simplemente en el misterio de un Dios que interviene prevenientemente, gratuitamente, libremente, misericordiosamente para salvarnos y hacernos auténticos creyentes, encontrándose continuamente con las rebeldías de nuestras reducciones infructuosas, de los ritos, de las leyes, de las instituciones, que en lugar de ser fuentes de vida y de libertad, son refugios consolatorios y gratificantes y, adormeciendo el compromiso, constituyen un anti-testimonio?

Se dan, además, juicios, a mi parecer muy superficiales sobre temas, cuyo contenido es de extrema importancia y delicadeza para la vida de la Iglesia, como por *ej.* el tema del bautismo de los niños, considerado por el autor como el instrumento decisivo para ejercer su influjo y su dominio por parte de las Iglesias donde ellas están instaladas (p. 312).

Estas reservas, sin embargo, no eliminan el valor del libro, que es muy provechoso en particular para que se suscite un debate enriquecedor y también para proyectar teología y praxis de los sacramentos hacia una búsqueda de perspectivas más coherentes y más comprometedoras.

LUCIANO BERTELLI

Hubert Jedin: Historia del Concilio de Trento. Tomo IV. Tercer período: conclusión. Volumen 1º: Francia y la reanudación del Concilio. Volumen 2º: Superación de la crisis. Conclusión y ratificación. Trad.: Fernando Mendoza Ruiz - Col. Biblioteca de Teología - EUNSA - Pamplona, 1981 - 464 y 440 págs.

El sacerdote alemán Hubert Jedin (m. 1981), profesor en Bonn, empleó 35 años en el estudio científico del Concilio de Trento, celebrado en tres etapas entre 1545-1563. La Universidad de Navarra había editado ya la traducción de los tres primeros tomos: t. I. *La lucha por el Concilio* (1517-1545) y t. II. *El primer período* (1545-1547), en 1972, con la traducción de Daniel Ruiz Bueno. El t. III. *Etapas de Bolonia* (1547-1548) y *Segundo período de Trento* (1551-1552) fue publicado en 1975 con la traducción de Emilio Prieto Martín. Todo sobre la edición alemana de 1957. Por fin, en 1981, apareció la traducción del tomo IV, repartido en dos volúmenes. El que comentamos contiene lo tratado en las sesiones XVII a XXV tanto en materia dogmática como de reforma. El papa Julio III (1549-1555), que ante el peligro militar protestante consintió en la suspensión del Concilio (1552), murió sin poder reanudarlo. Tras el brevísimo pontificado de Marcelo II, su sucesor Pablo IV (1555-1559) no se preocupó por hacerlo. En cambio Pío IV (1559-1565), ayudado por su sobrino el cardenal S. Carlos Borromeo, lo reabrió (1562) y llevó a feliz término (4 de diciembre de 1563). Graves crisis lo hicieron peligrar: en particular, la controversia sobre la resistencia de los obispos y la discusión acerca del origen y naturaleza del episcopado. Esas crisis culminaron con la remoción de los legados papales Gonzaga y Seripando y la providencial promoción a legado del cardenal Juan Morrone. Este condujo

felizmente a puerto el Concilio en las tres sesiones —XXIII, XXIV y XXV— enriqueciéndolo en su aspecto de reforma. Sobre esta escueta línea narrativa Jedin construye su obra científica que viene a llenar un sentido vacío. No lo habían podido hacer ni Pablo Sarpi ni Sforza Pallavicino, en el s. XVII, por no tener acceso a las fuentes directas. Parcialmente lo habían logrado historiadores modernos. Hubert Jedin lo ha hecho y, gracias a la Universidad de Navarra, el lector de lengua castellana puede leerlo en su propia lengua.

RUBEN D. GARCIA

André Louf: El Espíritu ora en nosotros, Ed. Narcea, Madrid 1981. 144 p.

El autor de este hermoso libro es Abad del Monasterio Trapense de Santa María del Monte (Francia) y su nombre es bien conocido por aquellos que se interesan en temas de la espiritualidad, especialmente monástica.

No se trata de un tratado ni de un método propedéutico a la oración, como el mismo P. Louf lo dice, sino más bien de una respuesta a la inquietud contemporánea sobre un tema central en la vida cristiana, como es la oración, y de una ayuda en la práctica cotidiana de la misma. No es un libro dirigido exclusivamente a los monjes sino a todos aquellos que interesados vivamente por la oración tratan de vivir su condición de bautizados con plenitud y coherencia. Trata temas básicos de la espiritualidad con un estilo sapiencial que refleja su propia experiencia personal formada en la meditación de la Escritura y en la lectura de los autores patrísticos y monásticos. En este sentido po-

demos decir que todo el librito refleja su profunda experiencia de Dios que intenta comunicar al lector.

La oración de Jesús, los Salmos, la relación entre liturgia y contemplación, el valor de la "lectio divina" son los temas principales que estructuran esta hermosa obra, bien traducida del original holandés por los monjes de S. Isidro de Dueñas (Palencia).

Reconoce fundamentalmente que la oración es un *misterio* limitado por nuestra interioridad y del que sabemos muy poco. El mejor modo de penetrar en el mismo es buscar nuestro verdadero ser interior, renovado por la Gracia y perseverar en la Palabra, "velando y orando". Dios concederá, entonces, su don como fruto maduro de una existencia centrada en Cristo. La oración, en efecto, como recuerda el título de la obra, es acción del Espíritu en nosotros; es, esencialmente Gracia y exigencia concreta de purificación.

FRANCISCO J. VEISMANN. O.S.A.

Silvano Zucal: La teología della morte in Karl Rahner. Centro Editoriale Dehoniano. Bologna, 1982. 288 pp.

Esta publicación del *Istituto Trentino di Cultura*, dependiente del *Istituto di Scienze Religiose* de Trento, es una importante investigación que hace años era implícita o explícitamente esperada: un estudio serio y profundo sobre este aspecto medular de la teología de Karl Rahner, la muerte.

El tema de la muerte no entraba como tal en la reflexión teológica hasta hace pocos años. Parece extra-

ño que esto sucediera entre creyentes que afirman la importancia capital que tiene para el mundo y la humanidad una muerte: la de Jesucristo.

Se la consideraba sólo como "paso"; como algo sólo válido de ser pensado por lo que sucedería después, pero no como acontecimiento humano digno por sí mismo de un detenido estudio.

Por su lado el humanismo filosófico contemporáneo hizo de la muerte un punto eje de la reflexión sobre el hombre. Con Martín Heidegger la muerte empieza a ser considerada como la posibilidad por excelencia del existente, constantemente presente como posibilidad límite del viviente. El existencialismo ha puesto a la muerte en el centro del pensar contemporáneo.

Y el desafío del humanismo filosófico no podía menos que acicatear la reflexión teológica. Varios son los teólogos de diversas confesiones que se ocupan seriamente del tema. En el campo católico descuella Karl Rahner que desde los comienzos de la década del '40 se ocupa original y reiteradamente del tema.

Después de ubicar la temática en el contexto de la general reflexión contemporánea, pasa Zucal de lleno a la teología de Rahner. Como su tesis es que la muerte no es para Rahner sólo un tema más, sino que lo considera —y con razón— como un punto clave en la orgánica del pensamiento rahneriano, antes de abordar concretamente el análisis de su teología de la muerte, se detiene en un breve pero meduloso capítulo sobre el giro antropológico que supone para el saber teológico la obra de Rahner. Se detiene, así mismo, en el análisis del *método trascendental* y consigna con suma capacidad de síntesis alguna de las críticas suscitadas por esa impostación teológica.

Aborda luego el tema específico. Lo hace más desde un enfoque sistemático que histórico. Haciendo sí

notar en cada punto el desarrollo conceptual progresivo del teólogo alemán.

Notemos sintéticamente algunos aspectos analizados con especial agudeza por Zucal:

— La relación entre muerte y libertad. Es un punto en que demuestra un serio conocimiento de la teología de Rahner.

— El análisis de la presencia de la muerte en la vida toda del hombre, estudiado en el contexto de la tradición teológica.

— Valores y disvalores de la definición usual de la muerte como separación del alma y del cuerpo.

— El análisis crítico de la conocida tesis sobre la pancosmicidad del alma humana después de la muerte. Al respecto el mismo P. Rahner da la razón a Zucal en el prólogo de la obra, quien entiende que ya el teólogo alemán no sostiene esta tesis, al menos con el énfasis con que la sostuvo y defendió en otro momento de su evolución doctrinal.

— La exposición sobre las dos posibilidades —positiva una, negativa la otra— de interpretar la muerte: “con ojo humano no se puede decir que la muerte sea una u otra cosa, cumplimiento para lo eterno, o fin para la nada: la muerte para el hombre que la mira desde esta vida terrena está verdaderamente oculta, escondida en sus resultados, ‘velada’ ” (p. 156).

— La relación entre muerte y pecado es muy íntima. Nada, pecado, muerte eterna y muerte están en constante interrelación, “la única transformación posible de la muerte en la dirección de una auténtica libertad del hombre (una transformación que, sin embargo, no suprime la muerte) acontece cuando esta muerte, a la luz de Cristo muerto y resucitado, es vista y asumida como lo que también puede ser: como la oscuridad de aquella noche de cruz en la que la vida eterna penetró, mu-

riendo en la oscuridad profunda del mundo, para dar vida al mundo” (p. 165).

— La muerte es vista como un misterio de Cristo que incluye a la humanidad toda. “El hombre debe pensar en la muerte, no sólo porque su vida es una vida para la muerte, sino más aún porque la misma muerte es un misterio de Cristo” (p. 212).

El autor concluye su exposición con un capítulo crítico. Según su criterio, son muchos los grandes valores de esta teología de Rahner; pero, como no podía ser de otra manera, deja también caer varios interrogantes. El más ampliamente tratado es el de la pancosmicidad del alma humana, dada la caracterización de la unidad postmortal entre espíritu y materia. Sin embargo el esfuerzo de Rahner es ampliamente rescatado. Sus hipótesis “pueden ser discutibles, pero la exigencia impuesta por nuestro autor a la teología de la muerte y a la escatología es definitivamente ineludible y válida con toda seguridad” (p. 255). Zucal comprende que la teología rahneriana sobre el hombre y la muerte va encaminada hacia la afirmación de la información del cuerpo glorioso por el alma después de la muerte, inmediatamente.

El libro tiene una especie de segunda parte o apéndice. Una rápida y muy crítica exposición de la divulgada tesis de Ladislaus Boros sobre la última opción en la muerte.

La teología della morte in Karl Rahner es una obra de gran valor. Clara síntesis crítica del pensar del autor estudiado sobre la muerte, invita a recurrir a las obras de Rahner a quien interpreta con objetividad. Obra que invita, además, a repensar el dilatado mundo de la teología de la muerte al que tanto el teólogo como el pastor están no sólo invitados, sino también impulsados a penetrar.

LIBROS RECIBIDOS

Diego de Torres:

- Bojorje, H., *Signos de su Victoria.*

Ediciones Paulinas:

- Colliander, T., *Camino de los ascetas.*
- Bolshakov, S.N., *En las alturas del espíritu.*
- Duarte, M.L., *Pablo de Tarso.*
- Muñoz, H., *Diario de un cristiano.*
- Strada, A.L., *El compromiso socio-político del cristiano.*
- Torío, A., *Un camino de oración.*

Editorial Claretiana:

- Bernadot, V.M., *La Virgen María en nuestra vida.*
- Cappelluti, L., *Pequeña iglesia y gran escuela.*
- Casa, F., *Los primeros viernes.*
- CONSUDEC, *Formación moral y cívica en los documentos de los obispos.*
- Díaz, A.F., *La sonrisa de Dios.*
- Garófalo, S., *San Pedro.*
- “*San Pablo.*”
- Guarnieri, R., *Santa Catalina de Siena.*
- Luciani, A., *Pensamientos sobre la familia.*
- Olivera, B., *En María.*
- Orellano, F.H., *Tiempo de crecer y tiempo de creer.*
- Pérez Oliver, A.M., *Diario de un testigo.*
- Pujol, J.A., “*. . . y habitó entre nosotros*”.
- Pujadas, T.L., *Santa María Goretti.*
- Rubio, M., *Emmanuel. Dios con nosotros.*
- Salas, T.A., *Nos retiramos con Jesús.*

Editorial Mensajero:

- Locatelli, G., *La pastoral de conjunto después del Concilio.*

Editorial Verbo Divino:

- *Atlas bíblico.* (The Lion Publishing).
- Bonnet-Legrand-Rouet-Selz-Villette-Belloso, *Para rezar con la Biblia.* 2 tomos.
- Bourdeau, F., *El camino del perdón.*
- *Enciclopedia de la Biblia.* (Dirección: P. Alexander).
- Martín, G., *Para leer la Biblia como Palabra de Dios.*
- Pousseur, R. y J. Teissier, *Dios, compañero de camino.*
- Talec, P., *Y en la noche, Dios.*