

Coloquio y Edicto con los Pueblos Originarios.

Diego Irarrazaval ¹

En un contexto mundializado e intercultural, un bello propósito es conectarse con cada manera de sentir y entender la vida. Por ejemplo, apreciar a quienes resuelven la tristeza y la carencia mediante una ceremonia. Ello forma parte del dinamismo mapuche, y a ello se refiere un trozo poético de Graciela Huinao: "... los *williche* de la costa desclavan de sus *ruka* las penas. Se descuelgan de la historia y a *Pukatriwe* llegan, espantando con el *Nguillatun* al maligno espíritu del hambre..." ². Es pues un ritual eficaz.

En otras palabras, de modo comunal y espiritual son encaradas y resueltas las necesidades cotidianas, y se consolida el porvenir de un pueblo originario. Esto desconcierta a quienes evangelizan de modo pragmático y mono-cultural (como hoy ocurre en nuestro continente).

Retomo constantes en la azarosa trayectoria humana e interreligiosa en América Latina. Sobresalen las actitudes de hablar con el diferente y de impartir normas. Los hechos del pasado nos mueven a replantear el hoy; ante lo desconcertante ¿qué actitud tiene un afuerino? ¿Predomina el negar, o el cooptar, o el tolerar, o bien el deseo de dialogar? Se constatan varios tipos de encuentro y desencuentro. Hay que examinar cada comportamiento.

Se anotarán grandes pautas (derivadas de la cristiandad colonial, y reconfiguradas en la actualidad). Son esquemas de intercambios, que suelen descalificar al diferente. Luego se reseñan cuatro grandes problemáticas que afectan el hoy y el mañana de los pueblos originarios.

1) Procedimientos unilaterales.

El caminar de los pueblos indo-americanos ha estado marcado por procesos de carácter colonial y neo-colonial. Cabe indagar el pasado (sin anacronismo) y principalmente el impacto hasta el presente.

¹ Publicado en *Testimonio* 257 (2013), pgs. 55-62.

² Graciela Huinao, *Walinto, Poesía*, Santiago: Cuarto Propio, 2009, 35 (*williche* = gente del sur de Chile, *ruka* casa mapuche, *Pukatriwe* = lugar de ceremonia religiosa, *Nguillatun* = rogativa festiva).

En 1524 ocurrió un admirable *colloquio* (género literario de entonces), escrito cuatro décadas después por el franciscano Bernardino de Sahagún y su escuela en Tlatelolco ³. Junto al mensaje de 12 evangelizadores ha sido consignado lo dicho por líderes aztecas. Los primeros fueron tajantes: “los dioses que adoráis ... son enemigos que os atraen la muerte y la pestilencia”, y los autóctonos respondían: “es gracias a estos dioses que vivimos y existimos... nos procuran el maíz, los frijoles, el amaranto, la salvia” ⁴. Es clara la tensión entre cosmovisiones; a ello Sahagún añade la incapacidad de deidades locales, y atribuye el poder socio-espiritual sólo a los colonizadores: “sus dioses no fueron suficientemente poderosos para liberarlos de los españoles”, quienes sirven al “verdadero Dios todopoderoso y se beneficiaron de su ayuda” ⁵. Ha sido un conversatorio para que abandonen demonios endiosados (que de hecho eran creencias al obtener maíz, salvia, y lo imprescindible) y para que los aztecas sean bautizados (y sean colonizados).

En aquel México del siglo 16, la admirable apertura franciscana hacia el diferente estuvo lamentablemente subordinada al rechazo de la cultura y espiritualidad ancestral (enjuiciada como idolatría proveniente del demonio). En el plano doctrinal, la imagen del Dios cristiano ha sido asociada al poder del invasor. Si se da un salto de varios siglos se constata hoy el dialogo y el respeto a diversas creencias. Sin embargo, persisten parámetros unilaterales. En el intercambio pastoral uno sabe y el otro tiene que aprender (y pensar y actuar como quien enseña). La enseñanza atesorada en ámbitos eclesiales es contrastada con la ambivalente religiosidad de origen humano.

En estas situaciones de carácter colonial, o bien en la actualidad, cabe ser interpelados por el Evangelio. El maestro de Nazaret ha dialogado y convivido con el diferente, y ha ejercido la reciprocidad (más allá de barreras culturales/sacrales). El paradigma de carácter jesuánico es el intercambio con la sirio fenicia, la samaritana, el centurión con el siervo enfermo, y con tanto excluído que era tachado de endemoniado. En nuestro contexto globalizado,

³ Ver texto de los “Coloquios de los Doce” e interpretaciones por Christian Duverger, *La conversión de los indios de la Nueva España*, Quito: Abya Yala, 1990, y en Miguel León Portilla, *Coloquios y doctrina cristiana...*, Edición facsimilar, Mexico: UNAM, 1986. El manuscrito fue ocultado, ya que una real cédula de 1577 confiscaba todo lo referido a “supersticiones de los indios”; fue publicado en 1924 (¡más de tres siglos después de ser escrito!). Aunque los coloquios reflejan el modo de pensar colonial, en parte recogen voces indígenas. Son pues precursores del actual dialogo evangelizador.

⁴ Capítulos 4 y 7 de los Coloquios, Duverger, *obra citada*, pgs. 74 y 83.

⁵ Encabezamiento de (desaparecidos) capítulos 16 y 20, según sumario de Sahagún, *obra citada*, 102-103.

cabe impugnar de modo evangélico las barreras socio-culturales y espirituales (que a veces están camufladas y pasan desapercibidas).

Otro tipo de procedimiento ha sido más severo⁶. El famoso Tercer Concilio Limense (1582-3) -con un rol protagónico de José de Acosta SJ- ha elaborado catecismos y edictos leídos en parroquias sudamericanas; luego en el Sínodo de 1613 en Lima, el cura de Haurochirí Francisco de Avila y el jesuita Pablo de Arriaga encaraban la “idolatría, por la cual se quita la adoración al verdadero Dios y se da a la criatura”⁷. La cuestión no era sólo la implantación de elementos religiosos.

Más bien lo crucial ha sido el dominio colonial en todos los planos (incluyendo el espacio socio-cultural, los imaginarios, las sensibilidades). Enrique Urbano lo describe así: “arrancar de raíz las creencias y prácticas prehispánicas... tanto del territorio físico como del espacio mental”⁸. Esto lo intentaron hacer con personas ya bautizadas, que persistían en sus creencias. Por otra parte, “la simetría más que la oposición rigieron las relaciones que los indios establecieron entre sus deidades y las imágenes de los conquistadores” y los “indios del Perú, a finales del siglo 16, sostienen que ‘las imágenes son los ídolos de los cristianos’”⁹.

En estos procedimientos está incluida la cuestión de sobrevivir (similar a lo ya dicho en el caso azteca). El edicto de 1613 indaga si la población andina ha “adorado y mochado huacas, cerros y manantiales pidiéndoles salud, vida y bienes temporales”; y en 1621 Arriaga anota: “la huaca era el criador, y adorándola tendrían maíz y ganados y vivirían mucho”¹⁰. Vale decir, junto con descalificar la dimensión espiritual, también era pisoteado el modo como los pueblos originarios adquirían bienestar temporal. Además, las personas que sanaban malestares y presidían oraciones comunitarias han sido tachados como curanderos, hechiceros, “ministros de idolatría”¹¹. A fin de cuentas, con criterios de carácter doctrinal, se han conformado estructuras discriminatorias.

⁶ Vease Pablo de Arriaga, *La extirpación de la idolatría en el Perú (1621)*, Cuzco: CBC, 1999; Pedro Borges, *Métodos misionales en la cristianización de América*, Madrid: CSIC, 1960; Pierre Duviols, *La destrucción de las religiones andinas*, Mexico: UNAM, 1977; Lorenzo Huertas, *La religión en una sociedad rural andina (siglo 17)*, Ayacucho: USCH, 1981.

⁷ Edicto de 1613, Arriaga, *obra citada*, 169. Diocesanos y religiosos agreden la cultura/religión indígena.

⁸ *Ibid*, pg. XXXVII (estudio preliminar de H. Urbano).

⁹ Serge Gruzinski, *La guerra de las imágenes*, Mexico: FCE, 2010, 176 (Gruzinski cita la obra de J.G. Durán sobre *El Catecismo del III Concilio...*, Buenos Aires: Derecho, 1982, 454).

¹⁰ Arriaga, *obra citada*, pgs. 169 y 125.

¹¹ *Ibid*, 126, 173.

A juicio de Urbano hubo una “invención retórica del hecho idolátrico andino”¹². Con hábiles argumentos se intenta erradicar algo inventado por la empresa colonial. Ella lee como idolatría lo que de hecho son creencias asociadas a modos de obtener alimentos y enfrentar enfermedades. Lo ocurrido en Amerindia es una constante en la agresión geo-política: lo diferente es visto como diabólico. Esto conlleva atropellar al diferente y cristianizarlo de modo mono-cultural. No pueden pues ocultarse las heridas y el etnocidio sufrido por poblaciones amerindias (que estaban siendo bautizadas).

No son pautas que provengan del Evangelio ni de la genuina misión de la Iglesia. Por otra parte, ello lleva a recordar los conflictos vividos por Jesús de Nazaret. La gente (Lc 11,15), los fariseos (Mt 12,24), los escribas (Lc 3,22), lo han considerado poseído por el demonio; muchos judíos decían “tiene un demonio y está loco” (Jn 10,20). Es horroroso y escalofriante como el Hijo de Dios ha sido descalificado como un endemoniado; también es escandaloso que los pueblos originarios hayan sido vistos como diabólicos, y que modos de disfrutar el alimento y la salud hayan sido caricaturizados como idolatrías que eran inspiradas por Satanás.

Recapitulando lo anotado, los diálogos y las normas coloniales han tenido impacto demoledor. La narrativa histórica señala excepciones y matices; sin embargo gran parte de los procedimientos han sido unilaterales. A pesar de todo, desde abajo hubo voces esclarecidas; por ejemplo, el modo como en 1564 Sahagún empatiza con voces aztecas de su vivir y existir; y la notable propuesta -incluida en las constituciones limeñas de 1613- de líderes andinos: “los hechiceros solían predicar que el dios de los españoles era para los españoles y las huacas para los indios”¹³. Dicho de otro modo, tantos unos como otros tienen derecho a sus símbolos.

Estas vivencias pueden ampliarse a inquietudes actuales. En siglos pasados fue inventada la explicación que las necesidades y creencias del diferente eran idolátricas. En la época actual se difunden ficciones sobre creencias del pueblo; son vistas como muy rituales y tradicionales, sin ética, carentes de Cristo, etc. Se recalca la gama de supersticiones y el desinterés en

¹² *Ibid*, pg. LXXV. Jose de Arriaga era profesor de retórica, una disciplina que -según Urbano- era persuasiva y manipuladora (pg. LXXVII).

¹³ *Constituciones que deja el visitador en los pueblos... (1613)*, en Arriaga, *obra citada*, 173.

verdades y normas. Ante la religión popular -y sobre todo ante la increencia de la juventud- habría que recristianizar. Esto refleja una honda crisis de lenguaje y de socialización. Cabe por consiguiente un genuino y honesto dialogo intercultural e interreligioso.

Los pueblos originarios y mestizos de hoy no carecen de búsquedas y celebraciones espirituales, ni están sin Dios, ni sin Cristo y su Espíritu. Las teologías autóctonas así lo señalan ¹⁴. Ellas señalan inmensos logros, y también vacíos y errores, como los hay en cada forma de sentir y pensar a Dios. La fe cristiana hoy (como ayer) implica disputar sacralizaciones inventadas por quienes discriminan a quienes Dios ama de modo preferencial. Esta es una faceta del amplio propósito de descolonizar el trato con cada pueblo.

2) Discernimiento e innovación.

Es incómodo pero honesto reconocer que organismos y planes de la Iglesia (incluyendo a religiosos/as) estamos más o menos incomunicados con pueblos originarios y mestizos. También estamos distanciados de la muchedumbre juvenil y urbana. En esto (como en todo) hay excepciones.

Rebrota el clamor a reconectarse y a dialogar de verdad. Por ejemplo, durante el 2012 en Santiago los organismos eclesiales se han propuesto: “salir a visitar a las personas, también a los jóvenes, en sus hogares y lugares de encuentro a fin de conocerlas, escucharlas y ofrecerles nuestra cercanía...” ¹⁵. Es admirable el acento en escuchar y en redescubrir el Evangelio presente especialmente en la juventud: “escucharlos, valorando sus alegrías, luchas y esperanzas, como expresión de la Buena Nueva del Señor presente en ellos, para comprender mejor la cultura en que se desenvuelven...” ¹⁶. Esto puede resumirse así: escuchar para discernir. Hay pues buenas inquietudes.

La presencia eclesial (en medio de los pueblos originarios) conlleva encarar impasses y discernir innovaciones. Hago alusión a dilemas y

¹⁴ Véanse Nicanor Sarmiento, *Caminos de la Teología India*, Cochabamba: Verbo Divino, 2000; CELAM, *Pastoral indígena y Teología india*, Bogotá: CELAM, 2005; CENAMI, *Aportes indígenas a la V Conferencia del Episcopado Latinoamericano*, Mexico, CENAMI, 2007.

¹⁵ Arzobispado de Santiago, *Acentuaciones Pastorales 2012*, Santiago, 2011, pg. 24. De modo amplio lo acordó la V Conferencia General (Aparecida, 2007): “invocamos al Espíritu Santo para poder dar un testimonio de proximidad que entraña cercanía afectuosa, escucha, humildad, solidaridad, compasión, diálogo, reconciliación, compromiso con la justicia social y capacidad de compartir, como Jesús lo hizo” (DA 363).

¹⁶ *Ibid*, 15. No sólo en Santiago, a lo largo de Chile se ha difundido la propuesta dialógica, en que fundamentalmente se escucha y se tiene empatía, en vez de inculcar pautas irrelevantes.

búsquedas que he compartido en el sur-andino, a fin de reseñar lo que hoy preocupa y entusiasmo a la Iglesia (y a la vida consagrada). Se subrayan cuatro temáticas: liderazgo comunitario, intercambio cultural, animación bíblica, celebración sin exclusiones.

En primer lugar, la actividad eclesial puede favorecer el liderazgo en comunidades al servicio de la vida. Esto presupone escuchar y apreciar al diferente. A mediados del siglo 16 el dominico Diego Durán admiraba en Mexico “hauer tenido esta gente noticia de la ley de dios y del sagrado evangelio y de la bienaventuranza pues predicauan hauer premio por el bien y pena por el mal”¹⁷. Es decir, la gente autóctona atesoraba su fe y ética.

Esto es cultivado, hasta el día de hoy, a nivel familiar y comunitario. Al respecto, en cinco diócesis del sur-andino (desde los años 70 hasta inicios del siglo actual) hubo un cálido y eficaz liderazgo en comunidades quechuas y aymaras (por animadores, catequistas, delegados de la Palabra, pastores)¹⁸. Todo eso ha sido desactivado (en las dos últimas décadas) debido a comportamientos clericales. Otro hecho significativo: para dichos líderes se elaboraban textos de paraliturgias en su propio idioma (por la Comisión boliviana/peruana de Liturgia Aymara, y por equipos parroquiales). Así era inculcada la ceremonia leída y escuchada. Esto contrastaba con modos andinos de celebrar corporal, musical y testimonialmente. Por eso dichas publicaciones han sido irrelevantes, e incapaces de respaldar el liderazgo de base.

Con respecto al intercambio cultural, en la ritualidad sur andina los mayores logros han sido en torno a la muerte, en que formas milenarias de encarar la crisis vital coexisten fecundamente con creencias cristianas (p.ej. la comensalidad del 1-2 de Noviembre)¹⁹. Sin embargo, a veces hay juxtaposición, o una invalidación de un lado o del otro. En algunas ocasiones se genera un intercambio espiritual. También hay frustraciones. Por ejemplo, en el sur andino he invitado a quienes danzan en las fiestas católicas a que también lo hagan al interior del templo (y rehuían hacerlo); y he pedido a quienes contraen matrimonio que en la parroquia rural usen bellas ropas que luego emplean en los tres días de celebración (pero han preferido que la novia

¹⁷ Fray Diego Durán, *Ritos y fiestas de los antiguos mexicanos* (ed. C. Macazaga), Mexico: Innovación, 1980, 154. Se presupone un predicador (Topiltzin). Lo más importante es el aprecio al modo de ser autóctono.

¹⁸ Ver iniciativas y pautas episcopales en A. Gallego (comp.), *La señal de cada momento, documentos de los Obispos del Sur-Andino*, Lima: IPA/CEP, 1994; y en F. D'Alteroch, *Testimonio de un caminar*, Lima: CEP, 2011; y relato particular: “Recordar y potenciar una tierra amable y convulsionada”, *Diálogos A*, 1 (2010) 11-18.

¹⁹ Véase mi “Morir y Resucitar en una tradición popular”, *Concilium*, 318 (2006), 27-36.

en el templo esté de blanco “como en las películas”). En estas situaciones complicadas, en medio de emergentes mestizajes y de asimetrías simbólicas, hay que redescubrir el Evangelio dentro y entre culturas.

En lo bíblico y en lo celebrativo también hay que discernir las tendencias ya sea al dialogo o hacia lo unilateral. En el caso del programa de catequesis familiar a nivel nacional (con su sólido componente bíblico) se intentó una reconstrucción indígena de dicho programa. No hubo recursos ni personal para replantear el modo de catequizar a adultos y niños; y no avanzamos más allá de las buenas intenciones. Otro tipo de situación surgió en torno al movimiento neocatecumenal (de Kiko Arguello) que entre otras cosas da gran atención a la Palabra. Quienes representaban ese movimiento explicaron que en todo el mundo aplicaban el mismo procedimiento, aunque en zonas con idiomas autóctonos usaban traductores. Los párrocos respondimos que además del idioma hay que dialogar con el alma indígena. No hubo eco. Por eso ninguna parroquia asumió dicho esquema.

En varias zonas andinas (donde hay clero y obispos de línea integrista) se vuelve a discriminar la práctica creyente. En los templos resuenan frases: quien no se haya confesado, quien está en pecado, quien no está preparado... no puede comulgar, etc. En la parroquia (que atendía por varias décadas) poquísimos ahora van a misa y reciben el pan de Vida. La población aymara se siente ofendida. Por otra parte, existían modos interculturales de celebrar; y ha sobresalido la labor del Maryknoll Jaime Madden y del clero local (Domingo Llanque, Luis Zambrano, Narciso Valencia, y otros). También es admirable la formación y el festejo bíblico, incentivado por Manuel Vasallo y por varios equipos laicales ²⁰.

En cuanto a lo eucarístico, hay que retomar los orígenes: “eso ya no es comer la Cena del Señor porque cada uno se adelante a comer su propia cena...” (1 Cor 11,20-1); y “partían el pan por las casas y tomaban el alimento con alegría” (Hechos 2,46). Esto motiva la comensalidad sin exclusión, que es signo del Reino en que todos/as agradecemos la Vida. A fin de cuentas, el

²⁰ Vease www.festibiblia.org; aportes en Revista *Pastoral Andina* antes de la debacle eclesíástica en las últimas dos décadas; y labor del Instituto Sur Andino de Investigación y Acción Solidaria (ISAIAS), www.isaias.org.pe

Señor que camina por espacios andinos (y en cada rincón del mundo) invita universalmente (y preferencialmente al postergado) a la fiesta de Dios.

Por lo tanto, ayer y hoy y mañana, en el caminar de pueblos autóctonos y mestizos, cabe regenerar la evangelización (y la vida religiosa). ¿Por qué discernir y regenerar? Nos movemos entre el coloquio y el edicto, entre el intercambio simétrico y fecundo (por un lado) y el procedimiento unilateral y etnocéntrico (por otro lado). Esto exige descolonizar nuestros procedimientos, y desentrañar los signos de nuestros tiempos, para ser fieles al Evangelio.

Abundan pues los desafíos. En continuidad con lo iniciado por Bernardino de Sahagún en Mejico, hoy emergen una serie de coloquios con poblaciones jóvenes, asediadas por la idolatría económico-cultural. Obviamente no hay que tergiversar sus búsquedas de fuerza vital (como se hizo con aztecas y con andinos). Más bien se trata de acompañar el discernimiento social y espiritual hecho por pueblos originarios y por la muchedumbre mestiza.

Otro reto es que la Iglesia -desinstalada y libre gracias al Espíritu de Jesús- sintonice con la gestión descolonizadora propuesta por organismos indígenas y mestizos. Historiadores como Carmen Bernard y Serge Gruzinski anotan que el “Occidente proyectó sobre la América india unas categorías y unas redes para comprenderla, dominarla y aculturarla”²¹. La cultura/religión del diferente fue primero malentendida y luego aplastada. Ojalá hoy no predominen categorías y procedimientos que invaliden signos modernos y posmodernos generados por pueblos originarios y mestizos.

²¹ Gruzinski, *obra citada*, 16.